

RODINA / DOMÁCNOST JAKO NÁBOŽENSKÁ SKUPINA V PROCESU TRANSFORMACE¹

Zdeněk R. Nešpor

Sociologický ústav AV ČR Praha

The Family/Household as a Religious Group in a Process of Transition

Abstract: The theoretical roots and practical side of family life, or, life in a shared household, respectively, is closely associated with culture and with religious values. The mutual associations of both of these quantities are both rather presupposed than the subject of sociological studies, as the spirit of the secular point of view assumes that the significance of religiosity is on the decline and that religions chiefly support the so-called traditional model(s) of family. This presumption is not without truth, but it definitely does not explain all forms of modern religiosity and spirituality. In the article, the author on one hand summarises the basic theoretical and historical resources for examining the mutual bonds between religion and family life, and, on the other hand, presents their transformation in the Czech Republic after 1989 through an analysis of the sociological research projects ISSP 1998 and 2008. Changes in attitudes and in behaviour in family issues are connected with more general processes of political, economic and socio-cultural transformation and religious changes; they are not, however, directly derived from one another. At the same time, the determinate factor is the family, respectively, the ever-more frequent common household, which leads to a sort of de-individualisation of religion and spirituality; these socio-religious bonds also influence other spheres of economic and social behaviour.

Keywords: *religion and spirituality; family; Czech Republic, 1993-; transformation*

¹ Studie je výstupem z grantu „Jedinci a domácnosti v ČR: transformační změny a mezinárodní srovnání“ podpořeného Grantovou agenturou České republiky (č. 403/08/1369); autor za tuto podporu děkuje.

Před více než půlstoletím ukázal dnes již zapomenutý český antropolog Miroslav Moudrý,² že základní jednotkou formující charakter (tradičního) náboženství není jednotlivec, nýbrž rodina. Rodina je podle jeho názoru „náboženská skupina par excellence. Jí náleží, přesněji jí má sloužit řada posvátných věcí, ... řada náboženských úkonů, ... množství záповeďí ... i řada náboženských představ,“ přičemž tyto složky „jsou vskutku majetkem rodiny, nikoli jednotlivých jejích členů“ a zejména, „*nekonají-li příslušná [náboženská] jednání vždy, všichni, pravidlem se alespoň konají, pro všechny*“ (Moudrý 1941: 557–558). Otázka, platí-li to ještě dnes, přitom není jen akademická: jde o fungování náboženských organizací jako takových, ale také o jejich širší společenský, kulturní, ekonomický a politický vliv, v neposlední řadě kupříkladu na fungování občanské společnosti. Třebaže církve v procesu evropské sekularizace (dezekle-sializace) nepochybně ztratily velkou část svého sociálního impaktu, zůstávají podstatným zdrojem hodnot a etických norem, jejichž (uvědomovaný) význam vzrostl v souvislosti s celosvětovou finanční krizí, stejně jako vůbec nejpočetnějšími organizacemi občanské společnosti (v silně odcírkevněné České republice spolu s odbory). K tomu nutno připočíst rozvoj nových necírkevních náboženských / spirituálních forem patrný ve všech vyspělých zemích (Heelas – Woodhead 2005) i v České republice (Lužný – Nešpor 2008). Vycházelo-li by přitom náboženské jednání primárně z rodinných struktur, je pravděpodobné, že v případě věřících by se tyto vazby silněji uplatnily také v dalších institučních sfé-rách. Současně by náboženství mohlo a mělo sloužit k posilování rodinných pout, zatímco jeho absence by je rozvolňovala.

Vzhledem k těmto skutečnostem je poněkud překvapivé, jak málo se současná sociologie náboženství studiu rodiny věnuje: vychází se namnoze z předpokladu tradicionality církevního pohledu na rodinu, aniž by byly brány do úvahy proměny rodinných struktur, zatímco „krize rodiny“ je chápána jako důsledek individualistického kalkulu jednotlivců, které k rodině (dočasně) váže především výhodnost takového jednání.³ V tomto smyslu jsou konceptualizovány také diskuse o funkcích rodiny a rolích v ní, které probíhají kupříkladu ve Spojených státech mezi stoupenci tradičního uspořádání a liberály v rámci

² K Moudrému viz Nešpor 2008: 175–176.

³ Příkladem mohou být příslušné kapitoly základních příruček současné sociologie náboženství: Beckford – Demerath 2007; Davie 2007; Dillon 2003; Fenn 2003; Hardgrove 1989; Hinnels 2005; Christiano et al. 2002; Johnstone 2004; McGuire 2002; Woodhead 2002. Potěšující je skutečnost, že v jediné obdobné české encyklopedii sociologie náboženství byla rodině věnována samostatná kapitola (Nešpor – Václavík 2008: 212–218; autorka O. Nešporová).

jedné z tzv. „kulturních válek“. Stoupenci prvního paradigmatu volají například po posílení autority otce jakožto „hlavy rodiny“, zatímco liberálně či sociálně orientovaní autoři podřizují otázky spojené s náboženským fungováním rodiny tematicce genderových vztahů a vyzdvihují nezbytnost dělby rolí. K tomu se uchýlila i většina výše citovaných současných přehledů sociologie náboženství: i zde se však většinou apriorně počítá s konzervativním zakotvením a rolemi tradiční rodiny, z jejíhož „dusivého objetí“ se utlačované ženy konečně vymaňují.⁴ Jak po shrnutí hlavních teoretických perspektiv uvádí Hamplová, „v literatuře lze najít celou řadu radikálně odlišných vysvětlení, proč se demografické chování obyvatel vyspělých evropských zemí ve 2. polovině 20. století změnilo“ (Hamplová 2003: 19), tato vysvětlení však v naprosté většině přinejmenším implicitně vycházejí z představy tradicionality náboženství, které právě proto ze společnosti v důsledku modernizace mizí – tedy ze sekularizační teze, třebaže ta je v současné sociologii náboženství velkou většinou badatelů přinejmenším silně korigována, ne-li zcela odmítána (srov. Nešpor 2009).

Předkládaný text chce dílčím způsobem přispět k rozvoji sociologie rodiny (domácností) v kontextu moderní sociologie náboženství a současně ukázat, jaké vazby se mezi oběma fenomény uplatňují v české společnosti posledních dvaceti let a jak se v nich projevila transformace. Zatímco sociologie rodiny přitom má v českých poměrech dlouhou a úspěšnou tradici – jmenujme alespoň díla Iva Možného, Ladislava Rabušice, Věry Kuchařové, Dany Hamplové ad. –, propojování jejích výsledků s nově se rozvíjející sociologií náboženství prakticky absentuje. Nadto je docela dobře možné, že rychlost a hloubka společenských změn po roce 1989, které zahrnují také proměny náboženství a rodiny, vytváří z české společnosti unikátní laboratoř pro studium sociální (a náboženské) změny. V prvních dvou částech článku se budeme věnovat „teoretickým“ a normativním aspektům problematiky, tedy transformaci rodinných struktur a domácností a změnám postojů (evropských) křesťanských církví k těmto institucím, pokud k nim dochází. Pak bude následovat popis některých významných vzorců rodinného chování a postojů k rodině v současné české společnosti získaný prostřednictvím analýzy sociologických výzkumů, které od sebe dělilo deset let. To umožní sledovat určité trendy a současně provést srovnání

⁴ Nepřeberné množství literatury, která dané téma zpracovává z velice odlišných výchozích pozic i úhlů pohledu, je dnes již obtížné evidovat. Jako příklady lze uvést vysoce podnětné práce tematizující generové vztahy: Adler 1986; Erickson 1995; Palmer 1994; Ruether 2005 ad. Opačnou perspektivu zkoumají např. studie zaměřené na letniční křesťanství, „liberálně konzervativní“ pohled představuje kupř. známá práce Berger – Berger 1983.

s dalšími provedenými výzkumy v České republice i v zahraničí. Téma tím sice nebude vyčerpáno, což ani nelze vzhledem k jeho rozsahu a dílčí výpovědní hodnotě existujících dat, budou však přinejmenším naznačeny jeho kontury a směr dalšího bádání, jež si tyto významné otázky žádají.

Proměny struktury rodiny (domácnosti)

V tradičních společnostech raného novověku nic takového jako rodina v současném smyslu vlastně neexistovalo. „Rodina“ byla totožná s „domem“ nebo přesněji s domácností a zahrnovala příbuzné i nepříbuzné jedince hierarchicky uspořádané podle generací;⁵ v západní a střední Evropě to obvykle znamenalo jeden manželský pár s nedospělými dětmi a čeledí, k nimž se „rodiče“ vztahovali shodně, případně další jednotlivce či páry podruhů (sem patřili také případní „staří rodiče“ na výměnku) (van Dülmen 1999; Horský – Seligová 1999; Segalen 1986). Tuto „rodinu“ reprezentoval a jí „vládl“ otec – majitel statku (na venkově) či živnosti (ve městech). I když fakticky uvnitř domácnosti docházelo k dělbě moci mezi oběma členy (jediného/hlavního) manželského páru, rodinu a všechny členy domácnosti v „oficiálním“ veřejném prostoru zastupoval výhradně muž; výjimky v případě samostatně hospodařících vdov sice příležitostně existovaly, avšak spíše jen potvrzovaly toto pravidlo. Rodina ve smyslu domácnosti přitom byla – v rámci možností daných starým demografickým režimem – stabilní jednotkou, i když tato stabilita nebyla absolutní a standardně zahrnovala určitou fluktuaci některých členů rodiny (dětí) i čeledi. K poměrně častým změnám docházelo především kvůli ovdovění a novým sňatkům žen (znovusezdání mužů po ovdovění ke změnám většinou nevedlo) a geografické mobilitě včetně sezónní (Segalen 1986: 32–37). Domácnost zároveň představovala „základní jednotku“ společnosti; mimo tuto strukturu stálo jen relativně malé množství statusově vyšších (duchovní v římskokatolické církvi) a statusově nižších jednotlivců (lidé na okraji společnosti).

Zásadní změnu struktury rodiny přinesla urbanizace a další podmínky tzv. nového demografického režimu, který se v různých evropských zemích začal prosazovat v průběhu 19. století; Goody ovšem připomíná, že tyto i další změny (včetně dnešních) byly postupné a vývoj evropské rodiny je v mnoha ohledech kontinuální – například v Británii totiž nukleární rodiny převažovaly již v období

⁵ Neznamenalo to ovšem absolutní přednost nejstarší generaci, jako tomu bylo v případě jihovýchodoevropského modelu rodiny – nejstarší generace často po předání statku dětem žila v podruží, „na výměnku“.

raného novověku (Goody 2006). Z rodiny byly „vyloučeny“ nepříbuzné osoby a došlo k jejímu zúžení na obvykle neolokální nukleární rodinu tvořenou rodiči a jejich nedospělými potomky. Současně přitom začalo docházet ke kontrole plodnosti a snižování počtu potomků, jejichž naděje na dožití prudce stoupala. Genderové role zůstaly nominálně nezměněné, fakticky se však moc zásadně posunula ve prospěch mužů, kteří se stali, ne-li jedinými, pak alespoň hlavními živiteli rodiny. Přibylo také nesezdaných jednotlivců, mužů i žen, a nemanželsky narozených dětí, což jsou změny patrné i v českém prostředí (Kárníková 1965). Rodina, třebaže se změnila její převažující struktura a postupně docházelo k proměnám jejích funkcí (řadu původně „rodinných“ úloh postupně převzala stát a/nebo jiné jí delegované instituce), zůstala nicméně úhelným kamenem společnosti, jehož nezastupitelná role byla v tomto smyslu akcentována také „sociology stability“ (např. Parsons – Bales 1955). Celospolečenský populační vývoj získal stabilitu, neboť přestaly hrozit zásadní populační otřesy starého demografického režimu, a rodina začala plnit také některé nové funkce (Možný 1999: 202 v návaznosti na Berger – Berger 1983 v této souvislosti uvádí např. funkci regenerační, umožňující muži – živiteli nabývat energii do „nelítostné konkurence“ vnějšího světa, sílu, jíž „byl nesen modernizační proces“).

„Tradiční“ rodina, jak se ustavila v průběhu 19. století, byla nicméně ohrožena. Pokračování modernizačních sociálních změn, především růst individualismu na straně jednotlivců a přebírání „rodinných“ funkcí státem, z ní v řadě případů učinily pouze dočasnou jednotku, fungující do té doby, dokud to bylo pro její (dospělé) členy výhodné. K tomu na konci šedesátých let 20. století přistoupilo hnutí za emancipaci žen, související také s jejich vstupem do pracovní sféry a zákonitým nárokem na větší podíl na rozhodování, postupně vedoucí dokonce ke „krizi [v rodině nepotřebného] otcovství“ (srov. Lipovetsky 2007). Rodina přestala sloužit jako „záchranné pouto“ v případě ekonomické krize, omezil se její socializační vliv a její hlavní společenskou rolí zůstalo plození a výchova dětí; vedle toho je ovšem třeba zmínit nové psychologické funkce rodiny, například v oblasti emocionální nebo výchovné, které „stará“ rodina rozhodně neprostředkovala nebo alespoň nikoli v takové míře. Za těchto podmínek zákonitě vzrostl počet rozvodů a jejich společenská akceptace, také z důvodu zvyšujících se individuálních nároků, které rodina měla plnit a podle názorů rozvádějících se neplnila. Byly-li však akceptovány rozvody, postupně i (přes odpor církve) v převážně římskokatolických zemích, stejný vývoj čekal mimomanželské koncepce – dehonestované jenom ze symbolických důvodů – a nakonec odstranění či alespoň další snížení významu samotné instituce „oficiální“ rodiny. Technicky vzato,

k početí a výchově dětí sňatku netřeba, i když velká část nesezdaných soužití k němu (zatím) vede a představuje spíše jen jeho odklad.⁶ Roste však i počet málodětných a zcela bezdětných párů, takže reprodukce ve většině evropských zemí nedokáže pokrýt populační ztráty způsobené úmrtími (k částečnému vyrovnání propadu přirozené reprodukce obyvatelstva dochází prostřednictvím imigrací). Vedle toho se začaly objevovat nové typy domácností / rodin tvořené partnery stejného pohlaví; i když jejich podíl ve společnosti není velký, jejich (legální) existence dále zpochybnila výlučnost „tradiční“ rodiny. Základní společenskou jednotkou přitom nepochybně zůstala domácnost, výrazně však vzrostl počet jejích možných podob: od jednočlenných domácností (tvořených nejen osamělými seniory, ale také velkou částí osob v reprodukčním věku) až po mnohočetné „tradiční“ rodiny, jejichž „tradicionalita“ je ovšem – stejně jako v ostatních případech – určována volbou, nikoli sociálním tlakem.⁷

V české společnosti se tyto změny – někdy se hovoří o tzv. druhé demografické revoluci – uplatnily výrazně časově disparátně (Rychtaříková – Kuchařová 2008: 11–41). K vysoké zaměstnanosti žen a nárůstu počtu rozvodů došlo již v období komunistického režimu, přičemž první – chtěná – změna byla „shora“ intenzivně prosazována prakticky od jeho počátku (srov. Kalinová 2007), zatímco druhou – nechtěnou, nicméně od té první fakticky odvozenou – vyvolala sociální potřeba o dvě dekády později. V Československu jako jedné z prvních zemí světa došlo také už v šedesátých letech k legalizaci homosexuality (nikoli ovšem homosexuálních „rodin“, přetrvávala i další diskriminační opatření vůči stejnopohlavním párům a sexuálním stykům). Naproti tomu sociální funkce rodiny byla chápána veskrze „tradičně“. Za „normální“ stav byla považována existence nukleární rodiny vychovávající děti, třebaže v praxi kvůli rozvodům řada rodin fungovala fakticky „sériově“ (několik manželství po sobě); bezdětnost i nesezdanost v reprodukčním věku byly nicméně společensky odsuzovány. K udržení tohoto stavu, respektive jeho důsledků v podobě přirozené obnovy populace od sedmdesátých let 20. století úspěšně sloužila státní sociální

⁶ Hamplová 2007 ukázala, že v české společnosti výše vzdělané ženy obvykle preferují početí dětí v rámci sňatku, zatímco u žen s nižším vzděláním jsou častější mimomanželské koncepce. Z toho lze usuzovat, že odpovědnější přístup k plození a výchově dětí stále předpokládá formální sňatek jako „základ rodiny“, v jiných evropských zemích však již tento vztah neplatí (např. ve Skandinávii).

⁷ Příkladem mohou být domácnosti pentekostálních křesťanů, usilující v rámci „kulturní války“ o prosazení domněle tradičního modelu fungování rodiny (Berger – Berger 1983), i když faktický stav je leckdy velice odlišný od proklamovaného ideálu (např. Ammerman 2007: 163). V zemích třetího světa může právě „fundamentalistické“ křesťanství vést k zásadním změnám fungování rodiny / domácnosti (Martin 1990; Martin 2001).

politika – ovšem jen do pádu komunistického režimu. „Druhá část“ přerodu se uplatnila až po politickém převratu v devadesátých letech: došlo k rychlému zvyšování sňatkového věku i věku prvorodiček, ještě výraznější však byl nárůst počtu nesezdaných soužití (Hamplová 2007) a celkové snižování prokreačního chování (i v rámci manželství). Výrazně vzrostl také podíl jednočlenných domácností, zdaleka už netvořených jen seniory po úmrtí jejich životního partnera. Podíl rozvodů zůstal nadále vysoký, jeden z nejvyšších ve světě. Pluralita domácností přitom zahrnuje také registrovaná partnerství homosexuálů, legalizovaná v roce 2006 (zatím bez možnosti adopce dětí).

Ať už jsou výše uvedené změny vykládány čímkoli, jejich společenská akceptace je značná a odsuzování je spojeno spíše s okrajovými sociálními skupinami – a to přesto, že za ideální rodinu většina Čechů stále považuje nukleární rodinu se dvěma dětmi a „většina partnerských vztahů je stále založena na tradičním rozdělení generových rolí“ (Rychtaříková – Kuchařová 2008: 64n., 89–90; k postojům katolíků srov. Zeman 2005). Kritické hlasy se častěji ozývají prakticky jen v souvislosti s nedostatečnou reprodukcí a demografickým stárnutím populace. Jsou motivovány sociálně i ekonomicky a v neposlední řadě xenofobními obavami z (nezbytného) vzrůstu imigrace.

Rodina a náboženství – od „tradice“ k pozdní moderně

Je nesporným faktem, že rodina v tradiční společnosti byla vymezena (také) nábožensky; většina náboženských kultur přitom preferuje a sankcionuje pouze určitý typ nebo několik málo typů rodinného uspořádání (Nešpor – Václavík 2008: 212–218). To však neznamená neexistenci potenciálu pro případnou změnu; typicky v případě západního křesťanství (ale i většiny ostatních náboženských kultur) rozhodně nevystačíme s nějakým „tradičním“ pohledem na rodinu, její uspořádání i funkce (srov. Nešporová 2005), protože ve všech případech docházelo v čase k dalekosáhlým proměnám. Poslední století tyto změny jistě velice urychlilo v souvislosti s procesem odcírkevnění značné části západních společností, nelze však říci, že by na ně nereagovaly také náboženské organizace a jejich členové (ne nutně v souladu s učením své církve).

Kupříkladu zcírkevnění sňatků na venkově přinesl teprve raný novověk, a to napříč rozrůzněnými západokřesťanskými vyznáními, primárně ze sociálních důvodů (kontrola sňatečnosti a především zamezení faktické polygamii, zároveň před uzavřením sňatku docházelo ke kontrole pravověří) – v tomto procesu nehrála velkou roli skutečnost, že zatímco římskokatolická církev pojímá

manželství jako jednu ze svátostí, v církvích protestantských tomu tak není (van Dülmen 1999: 162n.). Podobně i když protestantismus za určitých podmínek umožnil rozvod, k rozšiřování rozvodů začalo docházet teprve mnohem později. Jako i v jiných případech to, co obvykle považujeme za „tradiční“ model náboženského (křesťanského) zakotvení rodiny, mělo svůj původ především v raně novověké církevní institucionalizaci. Manželství začalo být uzavíráno „před Bohem“ za asistence duchovního, až na výjimky bylo ukončitelné pouze úmrtím jednoho z partnerů a rodina přitom sloužila nejen jako sociální jednotka, jak bylo naznačeno výše, ale také jako skupina spirituální, v neposlední řadě umožňující religijní socializaci nové generace. Jak však ukázal Moudrý, nemuselo to nutně znamenat úplné podřízení církevnímu učení a tím méně nějakou „ideální“ celospolečenskou religiozitu: různí lidé se se svým Bohem pokoušeli vyjít mnoha způsoby, přičemž podstatné bylo, že s ním jako celek vyšla – rodina (Moudrý 1941).

Začátek konce primárně náboženského zakotvení rodiny v západní společnosti přinesla Francouzská revoluce, která s rozpojením náboženského a občanského principu zavedla povinné občanské sňatky (Rémond 2003: 55, 84–87, 158–160). Uzavírání církevního sňatku se stalo záležitostí „navíc“, bez občanskoprávní závaznosti, třebaže alespoň zpočátku většinou absolvovanou. Ostatní evropské společnosti sice obvykle nezašly tak daleko, povolily necírkevní sňatek vedle církevního (respektive vedle různých církevních sňatků, neboť postupně došlo k legalizaci většího počtu vyznání), tyto alternativy pro bezvěrce či členy státem neuznaných církví se však většinou objevily již v průběhu 19. století (u nás až po rozpadu Rakouska-Uherska; k dočasnému zavedení povinných občanských sňatků došlo v letech 1950–92). Ruku v ruce s odcírkevněním sňatků (většinou fakultativním) šlo také povolení rozvodů, a to i v případě sňatků uzavřených církevně, měly-li současně občanskoprávní platnost (k legalizaci rozvodů docházelo obvykle později v převážně římskokatolických zemích, v případě českých zemí opět až po rozpadu Rakouska-Uherska v roce 1919; dnes jsou rozvody v Evropě mimoprávní pouze na Maltě). Z rozhodnutí státní moci se začaly objevovat různé formy právně legalizovaných alternativních modelů „rodinného“ (domácnostního) soužití, které mají sice nižší legální i sociální status než manželství, přesto však participantům umožňují čerpat některé výhody spojené s manželským soužitím: typicky jde o fenomén „druhů“ a „družek“, fakticky přítomný v legislativě všech evropských zemí, o různé typy registrovaného partnerství (povoleného zhruba v polovině zemí Evropy) i další formy (rozsáhlou škálu různých právně odlišných forem „konkubinátů“ definuje především francouzské právo).

Prostřednictvím občanského rodinného práva, tím, že na sebe a další instituce přenesly řadu dosavadních funkcí rodiny v ekonomické, pracovní, sociální, vzdělávací a dalších oblastech, a konečně tím, že začaly každého jednotlivce považovat za svébytné a nezávislé individuum, moderní státy silně zpochybnily sociální funkce rodiny. Rodinu zastínil vzrůstající zájem o potřeby jednotlivce, zprvu orientovaný na všechny dospělé členy rodiny, ale stále častěji i na jejich nedospělé potomky, o jejichž blaho pečuje stát a další jím zřízené instituce (nebo se o to alespoň snaží, byť s různou mírou úspěšnosti). Třebaže architekti sociálních reforem stáli o bezproblémové fungování rodiny, nezamýšlené důsledky jejich vlastních reforem – včetně vzrůstajících individuálních očekávání – vedly namnoze k jeho destrukci. Jenom část manželských svazků, ať už jakéhokoli typu, dnes proto má „doživotní“ trvání a zpochybněna je celá řada dalších funkcí rodiny. Tím se jakoby vracíme k „domácnostnímu“ modelu společnosti: její základní jednotkou není rodina, na jejíž výzkum se většinou orientují demografická a sociologická šetření, nýbrž společná domácnost, ať už je tvořená rodinou, jejich větším množstvím, jednotlivcem či jinak definovaným větším počtem osob. Potíž je v tom, že existující výzkumy věnují domácnostem jako sociální jednotce nedostatečnou pozornost a jen v některých případech je možné spojit data vztažená k jednotlivcům s daty za domácnosti. Jak na vzrůstající pluralitu forem partnerského soužití a další sociální změny reagovaly křesťanské církve?

Strážkyní „tradiční“, církevně posvěcené a „věčné“ rodiny je napořád římskokatolická církev, jejíž kanonické právo se rozhodně staví proti možnosti rozvodu manželství, manželství chápe přísně prokreačně (zákaz antikoncepce)⁸ a naopak zakazuje klerogamii. Velká společenská očekávání, slibující si v těchto směrech změnu od liberálního II. Vatikánského koncilu, byla oslyšena (Poulat 1980) a později se církev vydala spíše cestou zkonzervativnění; většina evropských římských katolíků ovšem tato ustanovení zjevně v úplnosti nerespektuje (Davie 2000: 62–64). Jak ukázal Zeman, i „mezi mladými katolíky narůstá počet nesezdaných soužití“ (třebaže chápaných jako „přechodné období“), projevuje se rozvodovost (nižší než v obecné populaci) a „velké katolické rodiny“ jsou spíše ideálem než realitou (byť je u praktikujících katolíků více než dvojnásobná pravděpodobnost narození třetího dítěte) (Zeman 2005: 99). Podobnou cestou se – kromě pravoslavné církve – vydaly také mnohé tzv. fundamentalistické protestantské církve, většinou charismatického a/nebo

⁸ Trvale je zamítána také homosexualita, i když v novém kodexu kanonického práva z roku 1983 již nefiguruje jako trestný čin.

letničního ražení, kritizující rozvolněnost rodinných pout jako jeden z negativních důsledků odnáboženštění společnosti. Jejich původ je většinou ve Spojených státech, kde tyto otázky tvoří součást již zmiňovaných „kulturních válek“; v prostředí (části) menšinových náboženských společností tyto názory pronikly také do evropských zemí. Celkově však platí, že tyto církve v evropských poměrech prezentují liberálnější pohled na rodinu, než je obvyklý v jejich severoamerických organizacích. Zatímco charismatické a letniční protestantské církve bez výjimky praktikují klerogamii, obecně (byť nikoli absolutně) se staví negativně vůči rozvodům a homosexualitě, někdy i proti antikoncepci a skoro vždy proti potratům. Z církví působících v České republice sem můžeme zařadit například adventisty, baptisty, Křesťanská společenství, mormony a svědky Jehovovy, s jistým omezením také Církev bratrskou, Jednotu bratrskou či Křesťanské sbory.

Opačný pohled představují liberální „lidové“ protestantské církve, které již od svého vzniku umožňovaly klerogamii a rozvody a později se přiklonily i k právu na rozhodování o početí, uznání homosexuality či zrovnoprávnění žen v podobě možnosti jejich volby za faráčky, eventuálně vyšší duchovní (podrobněji Bellinger 1998: 283–305). V některých církvích ovšem právě tyto otázky vedly a dosud vedou k rozporům, nebo dokonce secesím a celkově platí, že sociální akceptace změn církevního pohledu na každou jednotlivou skutečnost (které umožňuje již sama idea *ecclesia semper reformanda*) za takovýmito změnami „shora“ následuje teprve po nějakém čase, pokud vůbec. Dobrým příkladem jsou osobní zkušenosti evangelické faráčky – homosexuálky, jejíž „právo na svobodnou sexualitu“ bylo ve dvou různých církvích omezováno nezávisle na tom, že obě tyto církve vůči homosexualitě „teoreticky“ neměly již žádné předsudky (Lukášová – Schillerová 2006: 245–258). Velkou míru liberálních postojů (nejen) k rodině bychom našli u skandinávských luterských církví a u části anglikánů, v českém prostředí tomu s jistými omezeními odpovídají postoje Českobratrské církve evangelické (ČCE) a „semi-protestantské“ Církve československé husitské (CČSH), nebo alespoň jejich většiny; o těchto církvích budeme nadále hovořit jako o liberálních a lidových nekatolických církvích, i když obě charakteristiky mají v české společnosti jen relativní platnost. I v těchto případech přitom dochází ke kontroverzím, naposledy například v otázce církevního postoje vůči homosexualitě.⁹ Další z „lidových“ evangelických církví,

⁹ Srov. usnesení 31. synodu ČCE uveřejněné např. v *Protestant* 17, 2006, 2, příloha: 1–4, a následnou diskusi.

Slezská církev evangelická a. v., je kvůli recepci evangelikálních vlivů v tomto směru o dost „umírněnější“, což platí také pro od ní oddělenou Luterskou evangelickou církev a. v. (zde kvůli větší konzervativnosti a orientaci na „tradičnější“ typ věřících).

Přesto lze říci, že v rámci protestantských církví panuje velká otevřenost vůči pozdně moderním proměnám rodiny a jejích funkcí a že liberální evangelici přizpůsobují své církevní učení „potřebám doby“ (kritikové tomu ovšem uštěpačně říkají „*Kulturprotestantismus*“). Tento postoj podporuje také vzrůstající aktivita žen uvnitř církví, která je patrná napříč celým náboženským spektrem, i když je někdy institucionálně podvazována (případ římskokatolické a pravoslavné církve, k faktickému stavu viz ovšem Tichý 2007), jejímž výrazem je také rozvoj tzv. feministické teologie (Nešpor – Václavík 2008: 206–212; Opočenská 1995). Ženy přitom zdaleka nejsou jen nositelkami tzv. tradičních rolí a nevstupují do údajně tradičních náboženských aktivit kvůli nim – naopak se výrazně podílejí na proměnách religiozity uvnitř etablovaných církví, ale i v rámci necírkevních spirituálních forem New Age (srov. Palmer 1994; Ruether 2005). Vyšší zájem žen (oproti mužům) o církevní religiozitu i necírkevní spiritualitu proto vede k jejich výraznějším proměnám, do jisté míry i tam, kde se tomu dané organizace brání. Zároveň platí, že ženy jsou už ze své biologické podstaty nositelkami reprodukce, což alespoň ve většině případů – v rámci různých modelů rodiny / domácnosti – určuje jejich fundamentální úlohu při socializaci dalších generací, včetně náboženské socializace. Dochází-li k detradicionalizaci a individualizaci náboženství / spirituality (také kvůli aktivní roli žen, která je odlišná od situace „zcírkevněného“ 19. a raného 20. století), pak podle německého sociologa Thomase Luckmanna volba většinou neprobíhá výlučně individuálně, nýbrž v rámci rodiny či jinak definovaných (pseudo-)primárních sociálních skupin (Luckmann 1967: 112–113). To má dvě implikace hodné pozornosti: (1.) transgeneračními „předavatelkami“ jsou opět především ženy a (2.) vede to ke zvýznamnění určitých témat, mimo jiné právě sexuality a rodinných otázek v současném náboženském životě.

Po tomto teoretickém úvodu již můžeme věnovat pozornost těm „rodinným“ otázkám současné české religiozity, na které umožňují odpovědět existující sociologické výzkumy. Ještě před tím je však nutné alespoň heslovitě shrnout celkovou religiozní situaci, kontext, v němž budeme „rodinné“ chování a postoje interpretovat.

Náboženství v současné české společnosti v mezinárodním srovnání

Základní údaje o české (ne)religiozitě poskytuje sčítání lidu, které od roku 1991 sleduje deklarativní religiozitu populace. Příklon k jednotlivým náboženským skupinám přitom jednoznačně klesá – zejména v případě „lidových“ církví, zatímco rostou některé malé náboženské skupiny, celkově však zahrnující pouhý zlomek populace – a snižuje se také počet osob, které na tuto otázku z různých důvodů odmítají odpovědět. Souhrnné údaje přináší Tabulka 1, existující sociologická literatura nicméně ukazuje jejich nejednoznačnost a potřebnost hlubších analýz (např. Hamplová 2008; Nešpor 2004). Údaje z censů přitom můžeme srovnávat se sociologickými výzkumy religiozity, zejména s mezinárodním šetřením International Social Survey Programme (ISSP), které se v letech 1998 a 2008 specializovalo na oblast náboženství (výzkumy byly provedeny na vzorcích 1.221 a 1.513 osob a jsou reprezentativní pro dospělou populaci České republiky, data za rok 1998 byla sebrána až v roce 1999; v této studii jsou prezentována vážená data). Tyto podrobnější výzkumy přitom ukazují (o něco) vyšší míru religiozity, což spolu s dalšími údaji ukazuje spíše necírkevní až proticírkevní, ne však nenáboženský charakter velké části české společnosti.

Církev / vyznání	Census 1991	Census 2001	ISSP 1998	ISSP 2008
Bez vyznání	39,9	59	43,7	63,3
Římskokatolická církev	39	26,8	45,9	29,7
Českobratrská církev evangelická	2	1,1	2,6	2,8
Církev československá husitská	1,7	1	2,7	1
Ostatní křesťanské *	1	0,8	2,5	0,7
Ostatní / ostatní nekřesťanské	0,2	2,5	0,7	0,2
Bez odpovědi / nevím	16,2	8,8	2	2,3
Celkem	100	100	100	100
<i>N</i>	<i>10302215</i>	<i>10230060</i>	<i>1221</i>	<i>1513</i>

* Svědkové Jehovovi, Pravoslavná církev, Slezská církev evangelická a. v., Církev adventistů sedmého dne a Řeckokatolická církev podle censů (v pořadí podle klesajícího počtu věřících); ostatní křesťanské církve podle ISSP

Tabulka 1: **Náboženské vyznání obyvatelstva ČR, v procentech**

Zdroje: ČSÚ – Sčítání lidu 1991, 2001; SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

K náboženským (křesťanským) vyznáním se přitom hlásí spíše starší a méně vzdělaná část populace, buď na venkově, nebo naopak ve větších městech. Jistý nárůst církevní religiozity mezi mladšími, výše vzdělanými a (velko)městskými občany, k němuž došlo hlavně v devadesátých letech 20. století, byl spíše „módní“ či generační záležitostí, podobně jako zájem o religiozitu obecně, a u mladších ročníků se zdá, že opět klesá. Až na tuto výjimku platí, že k církvím a náboženským společnostem se hlásí převážně starší lidé a jejich zastoupení ve společnosti se proto v důsledku demografického vývoje snižuje. Jak ukazují sociologické výzkumy, současní „noví staří“ jsou již mnohem méně religiózní než generace narozené a nábožensky socializované před nástupem komunistického režimu a vstup nových věřících do církví zatím zdaleka nestačil tento trend zvrátit. Naproti tomu míra účasti na bohoslužbách zůstala v posledních dvaceti letech víceméně shodná, což ukazuje na trvalý charakter religiozity malé – aktivní – části církevníků a na jejich reprodukci. Údaje se ovšem velice liší podle jednotlivých církví (Hamplová 2008).

Snižování sociálního rozšíření (pasivní) církevní religiozity je nicméně jen jednou stranou mince. Současně s ní dochází k růstu alternativních forem spirituality, jejichž „věřící“ se sice nesdružují do sociálně distinktivních organizací, v rámci reprezentativních sociologických výzkumů je však možné je vydělit jako svébytnou náboženskou skupinu na základě souboru jejich názorů na transcendentní skutečnosti. Jde o spíše mladší respondenty ve středně velkých a větších městech, v zásadě nezávisle na vzdělání. Podíl této skupiny podle různých výzkumů variuje, ve všech případech je však minimálně desetiprocentní, což rámcově odpovídá zastoupení pravidelných návštěvníků bohoslužeb – tedy aktivních věřících – ve společnosti (srov. Tabulka 2).

věřící, zajímá se o posvátno	věřící, nezajímá se o posvátno	nevěřící, zajímá se o posvátno	nevěřící, nezajímá se o posvátno	neumí vybrat, neodpověděli
9,2	16,4	11,1	55,1	8,2

Tabulka 2: **Vlastní charakteristiky duchovnosti respondentů v roce 2008, v procentech**
Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 2008.

Obě religiózní formy můžeme rozlišit jako ideální typy, které se ovšem v praxi částečně překrývají. Toto rozdělení provedla na základě korelace mezi religiózními výroky respondentů Dana Hamplová, která klastrovou analýzu potvrdila

testy prostřednictvím OLS regrese: zastoupení tradiční religiozity ve společnosti je podle jejich výpočtů zhruba pětina, zastoupení alternativních spirituálních forem dvoutřetinové (Hamplová 2008). Hamplová současně provedla analýzu vlivu demografických charakteristik a sociálních faktorů na to, zda se jedinec ne/stane stoupencem jedné či druhé religiozní formy. V případě „tradiční“ i „alternativní“ religiozity se přitom častěji setkáváme se ženami, necírkevní spiritualita však častěji oslovuje mladší věkové skupiny, vliv vzdělání je malý. Výrazný vliv naproti tomu má církevní socializace, respektive míra návštěvnosti bohoslužeb v dětství a zdrojová náboženská tradice. Zatímco evangelici z Českokobratrské církve evangelické a malých evangelických církví obecně zůstávají spíše věrní náboženským představám svých církví, v případě členů Církve československé husitské tomu tak není a jeví největší tendenci k „alternativním“ spiritualitám; římskokatolická církev stojí někde mezi. Pravidelná a častá účast na bohoslužbách v dětství obecně snižuje tendenci k mimokřesťanské spiritualitě, občasná ji naopak zvyšuje (výrazněji než v případě neúčasti). Jinak řečeno: „dětství v katolické církvi nebo v některé z menších protestantských církví udržuje víru v tradiční náboženské představy, tj. víru v nebe, peklo nebo zázraky, zatímco dětství v Československé církvi husitské naopak zvyšuje zájem o alternativní religiozitu. ... Tradiční náboženské představy se udržují především díky pravidelné účasti na bohoslužbách. Pokud respondent chodil v dětství do kostela jen čas od času, zvyšuje to sice zájem o nadpřirozeno, ale nepomáhá to udržovat tradiční víru“ (ibid.: 771–772).

Všechny tyto jevy jsou do určité míry přítomné i v dalších pozdně moderních západoevropských společnostech, míra odcírkevnění České republiky je však přesto hodně specifická (ať už tím rozumíme malý podíl osob hlásících se ke konkrétním náboženským skupinám nebo nesoulad s jejich oficiálními náboženskými představami); alespoň základní přiblížení přináší Tabulka 3.

Přestože se vliv církevního učení (religiozity) na sociální jednání všude v Evropě snižuje, můžeme dodnes vidět výrazné rozdíly v demografickém chování jednotlivých společností na základě jejich tradiční či převažující konfesionality. V tradičně katolických zemích, jako je kupříkladu Itálie, Španělsko nebo Polsko, je nižší počet dětí narozených mimo manželství a nižší rozvodovost, ale současně nižší úhrnná plodnost. Naopak v protestantských zemích (Skandinávie) se mimo manželství rodí většina dětí, je vyšší rozvodovost a zároveň vyšší úhrnná plodnost (Recent demographic 2003: 16–17; Society 2005: 33; srov. Davie 2000). Česká republika přitom vysokou mírou rozvodovosti odpovídá tradičně protestantským zemím, v počtu dětí narozených mimo manželství je

země	nevěřící	římští katolíci	protestanti	pravoslavní	ostatní křesťané	muslimové	židé	ostatní nekřesťané
Česká republika	60,7	34,1	2,1	-	2,2 ¹	-	-	0,8
Finsko	13,6	-	83,3	0,5	1,6	-	-	1,0
Francie	41,7	52,5	2,2	0,3	-	1,8	0,4	1,0 ²
Dánsko	11,7	1,0	85,2	-	-	0,6	0,1	1,5 ³
Irsko	3,4	89,8	4,8 ⁴	0,3	1,2	0,1	-	0,3
Kýpr	-	-	-	99,9	-	-	-	0,1
Lotyšsko	33,9	19,0	24,4	18,9	3,2	0,1	-	0,7
Maďarsko	22,5	53,7	20,1	0,1	3,3 ⁵	-	0,3	-
Norsko	10,3	1,1	84,0	-	2,7	1,7	-	0,2
Portugalsko	7,3	89,5	1,5	-	1,0	0,2	0,3	0,1
Slovensko	18,3	75,0	2,0	2,6	0,6	1,5	-	-
Spojené království	42,4	8,9	36,4 ⁶	-	9,0	1,5	0,3	1,4
SRN	34,7	24,5	35,4	-	1,8	2,8	0,1	0,8
Španělsko	10,5	88,8	0,4	0,1	-	0,2	0,1	-
Švédsko	28,4	1,0	67,8	0,8	0,8	0,8	0,1	0,2
Švýcarsko	15,0	39,7	41,2	1,3	-	2,7	-	0,7

1 Z toho 1,5% Církev československá husitská.

2 Zahnuje ostatní vyznání bez ohledu na to, zda jsou křesťanská nebo ne.

3 Zahnuje ostatní vyznání bez ohledu na to, zda jsou křesťanská nebo ne.

4 Z toho 3,5% anglikáni.

5 Z toho 2,4% řeckých katolíků.

6 Z toho 26,6% anglikánů a členů příbuzných církví.

Tabulka 3: Náboženská příslušnost ve vybraných evropských zemích, validní procenta

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 2005.

zhruba mezi protestantskými a katolickými zeměmi a v dalších ohledech se podobá spíše zemím s katolickou tradicí. To odpovídá také nejrozšířenějšímu zastoupení katolicismu mezi českými vyznáními (a jeho tradicionalitě v české společnosti), i když tento vliv je do značné míry překryt vysokou mírou necírkevní sekularity.

Rodinné chování současné české společnosti

Základní informace o rodinném a sexuálním chování české společnosti, respektive o postojích v těchto oblastech vzhledem k náboženskému založení respondentů poskytují sociologické výzkumy religiozity. Na následujících stranách budeme prezentovat některé nejdůležitější informace vyplývající z výzkumů ISSP a trendy, k nimž v průběhu deseti let mezi oběma šetřeními došlo. Relativně malé vzorky sociologických šetření ovšem v řadě případů u slabě zastoupených skupin neumožňují výpověď, neboť hodnoty spadají pod hladinu statistické chyby. Při sledování jednání a postojů vztahených ke konfesionalitě respondentů, což bude nejčastější případ, to znamená, že můžeme odlišovat pouze věřící římskokatolické církve¹⁰ a osoby bez vyznání, zatímco členové všech ostatních křesťanských církví byli shrnuti do jediné kategorie, a i tak bylo její zastoupení ve vzorku poměrně malé. Příležitostně budou prezentována také data o necírkevních „spiritualistech“, tedy „alternativních“ věřících nehlásících se k žádné etablované církvi, a to tam, kde to vyžaduje náboženskosociální kontext a umožňují použité analytické nástroje.

Jak lze očekávat, křesťané častěji vstupují do manželství a méně často se rozvádějí než osoby bez vyznání, přičemž tyto skutečnosti jsou výraznější v případě členů menších křesťanských církví – včetně ČCE a ČČSH – zatímco v řádově větší církvi římskokatolické se víc přibližují populačnímu průměru, navzdory větší striktnosti učení této církve (přinejmenším vzhledem k oběma dříve uvedeným liberálním církvím) (Tabulka 4). V průběhu deseti let, jež oddělují obě šetření, došlo ovšem k celkovému posunu, rodinný stav církevníků se chtě nechtě přibližuje osobám bez vyznání; nárůst podílu

¹⁰ Za ty jsou považováni všichni, již se v rámci výzkumu k tomuto náboženskému vyznání přihlásili. Nelze přitom určit, jaké množství z nich tím vyjadřovalo kanonické stanovisko římskokatolické církve ztotožňující členství v církvi se křtem, i když jsou dané osoby jinak nábožensky neaktivní (přitom lze předpokládat, že v případě protestantských církví k takovému ztotožnění dochází méně často). Toto omezení se v některých případech pokusíme reparovat odlišnými údaji pro pravidelné a pouze občasné návštěvníky bohoslužeb, ovšem při vědomí, že toto dělení má také svá omezení.

vdovců a vdov je přitom způsoben celkovým stárnutím té části populace, která se hlásí ke křesťanským církvím.¹¹ Tento posun je ještě výraznější, nezkoumáme-li církevní příslušnost, k níž se lidé hlásí, nýbrž jejich osobní náboženské přesvědčení. Zatímco v roce 1998 bylo 76 % osob, které se považovaly za nábožensky založené (ve smyslu členství v určité církvi), sezdaných a nerozvedených, o deset let později to bylo jen 46 %. Mezi „svým způsobem“ nábožensky založenými, kam lze řadit „alternativní“ věřící i část církevníků nesouhlasících zcela s učením a organizací příslušných církví (v rámci překryvu obou kategorií), došlo k posunu ze 75 % na 58 % a mezi nevěřícími z 63 % na 51 %.

	ISSP 1998			ISSP 2008		
	katolíci	ostatní křesťané	bez vyznání	katolíci	ostatní křesťané	bez vyznání
ženatí, vdané	69	59	57	47	34	44
vdovci, vdovy	12	10	3	30	27	7
rozvedení, rozvedené	7	9	10	11	26	16
svobodní, svobodné	13	21	30	12	13	33

Tabulka 4: **Rodinný stav ne/věřících v české společnosti, validní sloupcová procenta**
Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

Míra sezdanosti se v české společnosti snižuje, zatímco se stále zvyšuje podíl rozvedených, přičemž křesťanské vyznání sice nadále zvyšuje naději na vznik a trvání manželského svazku, avšak stále méně výrazně. Bohoslužeb se přitom účastní zhruba stejný podíl populace, jak bylo uvedeno výše, přičemž se valně nemění ani složení jejich účastníků v závislosti na jejich stavu (Tabulka 5). Jinak řečeno, přihlášení se k určité církvi sice zvyšuje pravděpodobnost vstupu do manželství, avšak nepřivádí do kostela více sezdaných osob.

Formální manželský svazek ovšem nemusí znamenat partnerské soužití, a naopak vzhledem k pluralizujícím se modelům fungování domácností absence takového svazku nemusí znamenat osamělost ve smyslu života bez partnera. V roce 1998 naprostá většina manželů žila ve společné domácnosti (přes 99 %,

¹¹ Vdovci a (hlavně) vdovy se přitom častěji než celková populace hlásí k určitému vyznání (56 % vdovců a 74 % vdov) a v případě žen také častěji navštěvují bohoslužby (9 % vdovců a 26 % vdov se účastnilo bohoslužeb alespoň dvakrát měsíčně nebo častěji; všechny údaje jsou za rok 2008). Vysvětlení je v obou případech nasnadě, náboženské organizace jim poskytují jak sociální, tak spirituální podporu.

	ISSP 1998			ISSP 2008		
	2 × měsíčně a častěji	několikrát ročně	méně než 1 × ročně	2 × měsíčně a častěji	několikrát ročně	méně než 1 × ročně
ženatí, vdané	12	29	59	11	17	71
vdovci, vdovy	24	32	44	23	31	46
rozvedení, rozvedené	7	23	70	6	16	77
svobodní, svobodné	10	29	61	4	11	85

Tabulka 5: **Rodinný stav ne/věřících v české společnosti podle četnosti účasti na bohoslužbách, validní řádková procenta**

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

zatímco o deset let později tento podíl poklesl na 95 %). Naopak ve společné domácnosti s partnerem žila pouze pětina vdovců a vdov, rozvedených či svobodných osob. Přihlášení se k římskokatolické církvi, která partnerské soužití mimo manželství zakazuje, jejich četnost nicméně snižovalo jenom mírně (na 17 %), zatímco jiné křesťanské vyznání, najmě liberálnější, ji naopak zvyšovalo (na 32 %). O deset let později žila ve společné domácnosti (včetně manželských svazků) jenom polovina respondentů a v případě věřících dokonce ještě méně, to však bylo dáno vysokým podílem vdovců a vdov.¹² Mimo tyto kategorie stále platilo, že zatímco 70 % katolíků žilo s partnerem ve společné domácnosti (z nichž bylo 91 % sezdaných soužití), mezi nevěřícími tento podíl klesal na 60 % (resp. 82 %). Ti, kdo se hlásili k římskokatolickému vyznání (jejichž celkový podíl ve společnosti se ovšem snížil), tendovali nejen k častějšímu manželskému / partnerskému soužití, ale také k postupnému zvyšování jeho „církvní náležitosti“. Naproti tomu věřící ostatních křesťanských církví byli v tomto ohledu liberálnější než většina společnosti, protože podíl sezdaných soužití vůči nesezdaným dosáhl v této skupině jen 47 %. Zároveň však platilo, že častěji žili bez partnera – šlo o 51 % věřících mimo katolíky (bez kategorie vdovců). Předběžně můžeme navrhnout hypotézu, k jejímuž ověření se ještě vrátíme, že ve společnosti marginálnější náboženské vyznání (i liberálnější!), které je pro své věřící zásadní, snižuje naději na partnerské soužití z důvodu neochoty věřících žít ve společné domácnosti s jinak věřícím či nevěřícím partnerem.

¹² Vzorek je v tomto případě zjevně nereprezentativní.

Tomu nicméně neodpovídá míra deklarované ne/ochoty tolerovat manželství příbuzné osoby s partnerem „velmi rozdílného náboženského přesvědčení“ (sledovaná pouze v roce 2008) – výzkum se ovšem neptal na ne/ochotu vlastního sňatku či kohabitace s jinověrcem. V tomto případě byli totiž překvapivě nejméně otevření nevěřící, z nichž jen 59 % vyjádřilo takovému svazku alespoň rezervovanou podporu (součet validních odpovědí, že by respondent/ka se sňatkem „určitě souhlasil/a“ a „pravděpodobně souhlasil/a“ na čtyřbodové škále) a 17 % absolutní podporu („určitě souhlasil/a“; 29 % z dříve uvedené rozsáhlejší kategorie). V případě nekatolických křesťanských vyznání naproti tomu šlo o 69 % a 28 %, zatímco věřící římskokatolické církve se nacházeli mezi a konfesionálně / nábožensky smíšeným sňatkům vyjadřovali velkou relativní podporu (66 %) a nižší podporu absolutní (17 %). Zatímco v případě věřících tyto postoje odrážejí nejen jejich sociální fungování v rámci převážně odcírkvené české společnosti, ale přinejmenším částečně také vzrůstající ekumenicitu křesťanských církví, která je patrná i v případě římskokatolické církve (alespoň v Evropě), nižší míru tolerance nevěřících vůči věřícím můžeme vysvětlit odporem značné části české společnosti k církvím obecně a k tzv. náboženským sektářům zvláště (srov. Lužný 2004).

Vrátíme-li se k otázce partnerského soužití, můžeme zkoumat, jak často lidé žijí s partnery stejného či odlišného vyznání (samozřejmě jen v případě těch, již žijí ve společné domácnosti). Posun v průběhu deseti let ukazují Tabulka 6, z níž vyplývá zvyšování reálné konfesionální homogamie v případě věřících (relativně) velkých křesťanských církví. Dochází k němu i v případě římských katolíků a ještě spíše u členů liberálních nekatolických církví, i když jejich zastoupení ve společnosti je tak malé, že nelze spoléhat na výpovědní hodnotu tohoto údaje. Přesto může být alespoň do jisté míry brán jako korekce výše uvedené hypotézy o neochotě členů menších křesťanských církví vstupovat do partnerských vztahů s jinověrci – zde se ovšem jedná jen o ty, kdo v partnerském vztahu skutečně žijí. Naopak se v průběhu deseti let společenské transformace mírně zvýšil podíl bezvěrců žijících ve společné domácnosti s věřícími, z nichž je pochopitelně největší podíl římských katolíků (81 %), následovaní protestanty z ČCE (10 %) a členy CČSH (6 %). Tyto relativní hodnoty ovšem neodrážejí zastoupení jednotlivých církví ve společnosti: nekatolíci, především z řad ČCE, žijí ve společné domácnosti s osobami bez vyznání častěji než členové jiných církví, což odráží jejich liberální postoje a znovu nepřímou zpochybňuje výše uvedenou hypotézu o sociální (sebe)exkluzi ve společnosti marginálněji zastoupených církví.

vyznání	ISSP 1998	ISSP 2008
římskokatolické	74	80
ČCE, CČSH	31	62
žádné	85	82

Tabulka 6: **Soužití s partnerem shodného vyznání, validní procenta**

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

Reálný stav české společnosti tak nepotvrzuje představy amerických teoretiků racionální náboženské volby o uzavřenosti a větší přitažlivosti tzv. striktních denominací v rámci svobodného náboženského trhu (srov. Nešpor – Václavík 2008: 70–76), což ovšem pro evropské církve platí obecně: Evropané „chápou své církve [spíše] jako veřejné služby než konkurující si firmy“ (Davie 2007: 86). Na druhou stranu je pravděpodobné, že vysoké podíly partnerských soužití věřících s nevěřícími (které jsou realitou i přes vzrůstající konfesní homogamii) povedou k dalšímu odcírkevnění. V případě české společnosti nemáme pro ověření této hypotézy dostatečně dlouhé časové řady dat, výzkumy z jiných evropských zemí nicméně ukazují, že „v rodinách, kde je každý rodič jiného vyznání nebo jeden bez vyznání, se děti spíše úplně zbavují náboženských závazků, než aby si vybrali vyznání jednoho z rodičů“ (Nešpor – Václavík 2008: 216).

O charakteru partnerských soužití do jisté míry vypovídá deklarovaná míra souhlasu s tzv. tradičním modelem rodiny, v němuž muž zastává roli živitele a žena se stará především o domácnost a rodinu (Tabulka 7). V případě věřících křesťanů je tento model přijímán častěji než v mimocírkevní populaci, a přestože jeho obliba obecně klesá, mezi věřícími k tomu dochází o něco pomaleji než mezi nevěřícími (rozdíl je ovšem nesignifikantní – jde o dva procentní body v případě katolíků, zatímco ostatní křesťané zůstávají daleko i za římskými katolíky). Zároveň platí, že větší míra souhlasu s uvedeným modelem panuje mezi starší, méně vzdělanou a venkovskou populací, což jsou důležitější faktory než samotná ne/víra.

vyznání	ISSP 1998	ISSP 2008
římskokatolické	50	46
ostatní křesťanské	52	51
žádné	37	31

Tabulka 7: **Souhlas s tzv. tradičním modelem rodiny podle vyznání, validní procenta**

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008. Podíl součtů kladných a spíše kladných odpovědí („rozhodně souhlasím“ a „spíše souhlasím“) na pětibodové škále v rámci jednotlivých vyznání.

Náboženská socializace a postoje k rodině

Použitá data naneštěstí neposkytují údaje o náboženské socializaci dalších generací, nemůžeme z nich tedy přímo odvodit, zda a jak dnes probíhá náboženská či spirituální výchova v prokreačních rodinách. Data na druhou stranu umožňují sledovat tuto otázku zpětně (v orientačních rodinách), tedy zkoumat vliv religiozity rodičů a přímo jejich náboženské výchovy na vyznání respondentů. Naprostá většina věřících respondentů samozřejmě byla svými rodiči vychována ve stejné víře, přičemž jejich relativní zastoupení se prakticky nemění (94 % katolíků v roce 1998 a 93 % v roce 2008, 90 % v obou případech ČCE, 93 % a 81 % v případě členů CČSH), podíl konvertitů je velice nízký (9 % v roce 1998 i 2008). Naopak se pochopitelně častěji setkáváme s odstupem respondentů od jakéhokoli křesťanského vyznání, v němž byli vychováni, k němuž v průběhu života došlo u pětiny nevěřících (20 % v roce 1998 a 17 % o deset let později). Míru shody s vyznáním obou rodičů ukazuje Tabulka 8; se snižováním celkového počtu věřících, k němuž v mezidobí mezi oběma výzkumy došlo, se tato hodnota samozřejmě mírně zvyšuje (s výjimkou členů římskokatolické církve, pokles je ovšem nesignifikantní). Stejně tak není překvapivé, že míra vyznání v případě věřících více koresponduje s vyznáním jejich matky, zatímco v případě nevěřících s vyznáním otce. I naše data tak rámcově potvrzují zjištění jiných výzkumů o slabé (v tomto případě spíše relativně slabší) roli otce v rodině a jeho nízkém vlivu na socializaci dítěte.

vyznání	ISSP 1998		ISSP 2008	
	shoda s vyznáním matky	shoda s vyznáním otce	shoda s vyznáním matky	shoda s vyznáním otce
římskokatolické	97	94	96	90
ČCE, CČSH	77	75	89	78
žádné	45	56	58	62

Tabulka 8: Shoda vyznání respondenta s vyznáním jeho/jejích rodičů, validní procenta
Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

S výjimkou postupujícího odcírkevnění je současná česká společnost v zásadě konfesionálně stabilní, což v průběhu 20. století rozhodně neplatilo (k zásadním změnám došlo jednak záhy po vzniku Československa a jednak bezprostředně

po druhé světové válce, tehdy také v souvislosti s odsunem českých Němců a s reemigrací), nezdá se však, že by se podařilo zastavit proces sekularizace. Jak na základě sociologických výzkumů i interních dat římskokatolické církve ukázali manželé Václavíkovi, v zásadě platí, že „věřící lidé jsou starší, žijící na vesnici, zpravidla na Moravě. Pokřtili své děti, které se dnes již k církvi nehlasí a generace jejich dětí či vnoučat je nevěřící a nepokřtěná“ (Václavíková Helšusová – Václavík 2006: 185). Křesťanské církve zůstávají uzavřenými komunitami fungujícími namnoze na rodinné bázi, jejímž prostřednictvím je víra částečně předávána dalším generacím, počet věřících se však snižuje a různé církve mají rozdílnou schopnost socializovat další generace.

Vzhledem k tomu, že k nárůstu necírkevní spirituality a její celospolečenské ozvučnosti došlo až po roce 1989, nelze zatím soudit, jak je tomu v případě těchto religijních forem, výraznější míru mezigeneračního předávání než v případě křesťanských církví však zřejmě nelze očekávat. Spíše je pravděpodobné, jak ve výše citované studii ukázala Hamplová, že se k „alternativní“ spiritualitě bude uchylovat část ve svých církvích nedostatečně socializovaných původně církevních věřících (Hamplová 2008). K tomu již dochází v některých západoevropských zemích (Hervieu-Léger 2003), a i když mezi aktivními věřícími v české společnosti dosud přetrvává silné pouto k církvi jejich předků, v souvislosti s pozdně moderním příklonem k osobním náboženským prožitkům a preferencím lze předpokládat spíše jeho oslabování.

Tomu odpovídá skutečnost, že míra souhlasu respondentů s učením jejich církve – v české společnosti obecně nevelká, neboť „kupříkladu jen 4 % katolíků by se dala označit za „čisté křesťany““ (Hamplová 2000: 47) – klesá se snižujícím se věkem a dalšími „de-traditionalizačními“ faktory, jako je vzdělání nebo velikost sídla, ve kterém žijí. Na průřezových datech přitom můžeme sledovat například míru souhlasu věřících hlásících se k jednotlivým vyznáním s některými typy „nekřesťanského“ sexuálního chování odmítanými zejména římskokatolickou církví. Tabulka 9 shrnuje součty kladných a spíše kladných postojů ne/věřících k předmanželské sexualitě, mimomanželské sexualitě a toleranci homosexuálních vztahů. Vysoká míra tolerance vůči předmanželské sexualitě a relativně značná otevřenost vůči homosexuálním vztahům přitom nepřekvapují, i když je zajímavé, že ve druhém uvedeném případě se v posledních letech snížila (s výjimkou členů nekatolických církví). Podstatné je spíše to, že ve všech případech dochází k určitému poklesu. U římských katolíků to můžeme vysvětlit větší mírou souhlasu s církevním učením (i když tato „zvýšená míra“ představuje v případě záповědi předmanželské sexuality pouhých 15 % věřících),

u nevěřících ale sotva – jde patrně o sice nevelké, avšak vůči „liberálním devadesátým létům“ patrně většinové snižování tolerance k „nevhodným“ formám sexuálního chování; za „nevhodnou formu“ ovšem není považován předmanželský sex, který je bezmála celospolečenskou normou. Mírnou „de-liberalizací“ v případě postojů k homosexuálům ukazují také jiné existující výzkumy (Škodová 2007).

Jak jsme již vícekrát viděli, samotné přihlášení se k určitému vyznání ještě neznamená velkou shodu postojů věřících s oficiálním učením své církve. Tato shoda přirozeně roste v případě nábožensky aktivních věřících, tedy s mírou jejich pravidelné účasti na bohoslužbách. V případě aktivních věřících, kteří chodí do kostela alespoň dvakrát měsíčně, přitom nenastaly v průběhu deseti let prakticky žádné posuny: jen 16 % z nich tolerovalo předmanželskou sexualitu (1998, v roce 2008 to bylo 18 %) a 3 % tolerovala sexualitu mimomanželskou (2 % v roce 2008). Naopak mezi „svým způsobem“ (necírkevně) založenými „spiritualisty“ se k předmanželské sexualitě v roce 1998 stavělo tolerantně 94 % a o deset let později 90 % a k mimomanželské sexualitě 26 %, respektive 38 %, což v zásadě odpovídá osobám bez vyznání.

vyznání	ISSP 1998		
	předmanželská sexualita	mimomanželská sexualita	homosexuální styky
římskokatolické	89	28	46
ostatní křesťanské	77	15	32
žádné	97	41	66

vyznání	ISSP 2008		
	předmanželská sexualita	mimomanželská sexualita	homosexuální styky
římskokatolické	85	20	29
ostatní křesťanské	80	31	40
žádné	98	39	54

Tabulka 9: Míra tolerance ne/věřících podle vyznání k sexuálnímu chování, validní procenta

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008. Podíl součtů kladných a spíše kladných odpovědí (dané chování je „špatné jenom někdy“ a „nikdy není špatné“) na čtyřbodové škále v rámci jednotlivých vyznání.

Podobně „částečnou akceptaci“ římskokatolického církevního učení mezi osobami hlásícími se k této církvi můžeme sledovat také v případě postojů k potratům – k nimž se většina společnosti staví spíše shovívavě –, respektive v rozdílu mezi postoji k potratům ze zdravotních a ekonomických důvodů. Překvapivé je jen snížení míry tolerance vůči potratům ze zdravotních důvodů, zatímco tolerance k potratům ze sociálních důvodů zůstala stejná (Tabulka 10). I zde přitom panuje mnohem výraznější shoda s církevním učením v případě častějších návštěvníků bohoslužeb a necírkevní „spiritualisté“ se svými postoji v podstatě neliší od osob zcela nevěřících. Nekatolичtí křesťané, z většiny členové církví, které se k těmto otázkám stavějí benevolentněji než římskokatolická církev, jsou naopak k potratům (o něco) méně tolerantní než katolíci, tyto rozdíly se ovšem postupně stírají.

vyznání	ISSP 1998		ISSP 2008	
	souhlas s potratem ze zdravotních důvodů	souhlas s potratem ze sociálních důvodů	souhlas s potratem ze zdravotních důvodů	souhlas s potratem ze sociálních důvodů
římskokatolické	71	55	52	57
ostatní křesťanské	60	48	49	50
žádné	82	67	89	72

Tabulka 10: **Míra tolerance ne/věřících k různým typům potratů, validní procenta**
 Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008. Podíl součtů kladných a spíše kladných odpovědí (dané chování je „špatné jenom někdy“ a „nikdy není špatné“) na čtyřbodové škále v rámci jednotlivých vyznání.

Otázky, které ve Spojených státech vyvolávají „kulturní války“ a jsou „žhavé“ i v dalších zemích, nechávají českou společnost klidnou, a to i v případě většiny osob hlásících se k některému z křesťanských vyznání. Přestože můžeme uvnitř církví hovořit o dílčí „desekularizaci“, která je ovšem více než vyvážena snižováním podílu církevníků v populaci, „kulturní války“ jsou záležitostí marginálů a jsou do českého prostředí vnášeny převážně ze zahraničí. Jejich hlavním zdrojem jsou, jak se zdá, Spojené státy, a to nejen u malých protestantských církví, ale zřejmě i u části římských katolíků. Přestože totiž ve Spojených státech narůstá náboženská diverzita a současně dochází k liberalizaci některých postojů evangelikálů, kteří celkově spíše ztrácejí (Wuthnow 2007), zdaleka to neplatí ve všech případech a mezi klíčovými *hot-button issues* bychom našli

právě otázky spojené s rodinou a sexualitou. V tzv. Generaci X, tvořené dnešními dvacátníky a třicátníky, narostly extrémy a zvýšila se nábožensky podmíněná polarizace názorů na všechna sexuální a rodinná témata s výjimkou společenské akceptace homosexuality (ibid.: 175), což je situace přesně opačná než v současné české společnosti. Je ovšem otázka, udrželi-li si česká společnost tuto toleranci (respektive malý vliv náboženského přesvědčení na uvedené skutečnosti, „vyvážený“ ovšem relativní netolerancí nevěřících k věřícím), nebo bude-li se alespoň částečně vyvíjet v souladu s americkým „vzorem“.

Závěry

Sociologické výzkumy ukazují dílčí „desekularizaci“ české společnosti a „deprivatizaci“ náboženství, na kterou již před několika lety upozornil Nešpor (2004: 287–290), respektive to, že věřící křesťanských církví se víc přibližují oficiálnímu učení svých církví. V rodinných a sexuálních otázkách to přitom platí víc než kdekoli jinde, i když míra „nekřesťanskosti“ křesťanů zůstává velká (zejména mezi nepraktikujícími); výjimku tvoří především členové malých protestantských církví, jejichž celkové zastoupení ve společnosti je ovšem mizivé. V zásadě se tak potvrzuje předpoklad Jana Spousty, že postupně dochází ke zpomalení úpadku církví a větší efektivitě jejich náboženské socializace (Spousta 1999), toto konstatování nicméně platí jen pro zmenšující se církevní sektor společnosti a v jeho rámci jen o některých církvích. Náboženská socializace a religiozita rodičů (zejména matek) jsou zásadními, byť rozhodně nikoli absolutními prediktory religiozity jejich potomků, zvyšuje se také reálná konfesionální homogenie v rámci partnerského soužití (přičemž nedochází nutně ke zvyšování počtu manželství), nepotvrdila se ovšem hypotéza o sociální sebeexkluzi věřících marginálních vyznání – toto nepotvrzení je nicméně jen nepřímé, protože výpověď o členech skutečně marginálních, ne-lidových církví není na základě použitých dat možná.

V případě postojů k manželství, partnerskému soužití a sexuálním otázkám můžeme sledovat jistou „de-liberalizaci“, která se netýká jenom věřících křesťanů, ale společnosti jako celku. Na druhou stranu je třeba říci, že tento trend rozhodně nezahrnuje snižování tolerance k předmanželské sexualitě a tím pádem i k soužití nesezdaných párů, neboť to je obvykle (ne vždy oprávněně) chápáno jako „předstupeň manželství“ (srov. Hamplová 2007). Je přitom otázkou, bude-li tento trend nadále pokračovat a v jakých formách, respektive s jakými sociálními důsledky. Mnohem rozsáhlejší výzkum rodinného chování

a postojů české populace, který provedla Olga Nešporová v rámci Gender and Generation Survey 2005 na vzorku 10.006 respondentů, totiž kupříkladu ukazuje, že „v reálném chování byly mezi katolíky a nevěřícími nejvýraznější rozdíly v mladších generacích, kdy katolíci vstupují dříve do manželství a mají dříve děti, obecně mají o něco více dětí a pocházejí z rodin s více dětmi. Méně střídají partnerská soužití a mezi mladými lidmi jsou méně rozšířená soužití s partnerem bez sňatku v porovnání s nevěřícími. Ve věkové kategorii 30–59 let mají římsktí katolíci oproti nevěřícím méně zkušeností s rozvodem manželství, jejich sňatky jsou tedy stabilnější, i přesto, že do manželství vstupují v nižším věku“ (Nešporová 2010). Zatímco římsktí katolíci a věřící malých evangelických církví stojí na straně „tradiční“ rodiny, sekulární část společnosti a alternativní „spiritualisté“ se v těchto oblastech od křesťanských norem a hodnot rozhodně odklánějí, což může tvořit zdroj konfliktů. Postoj členů „liberálních“ nekatolických církví – ČCE a CČSH – je přitom nejednoznačný: k některým otázkám se staví konzervativněji než katolíci a k jiným liberálněji než nevěřící. Důvodem je ovšem také skutečnost, že zatímco římskokatolická církev disponuje závazným, a dokonce právně kodifikovaným souborem norem vztahujících se k rodinnému a sexuálnímu chování (srov. Kasper 1997; Zeman 2005: 96–97), nekatolické církve přenášejí morální odpovědnost za toto jednání na své jednotlivé členy, byť se v praxi často uplatňují zvykové normy či sociální tlak v rámci daného sboru.

Přes vysokou rozvodovost a rostoucí míru kohabitanace partnerů bez sňatku, zejména v nejmladší generaci, přitom manželství a rodinný život ve společné domácnosti zůstávají v současné české společnosti vysoce ceněnými atributy. I když k nim častěji vede církevnictví než jeho absence, platí to pro celou společnost. Podobně jako skutečnost, že náboženské ne/zájmy a konsekventní vztah nejen k církvím, ale zřejmě i k celé řadě dalších sociokulturních otázek včetně ekonomického jednání se z velké míry „dědí“, respektive předává v rámci rodin (společných domácností). Náboženské postoje, které se stále víc orientují na rodinu, jsou tak současně primárně rodinnou záležitostí, jak ukázal již Luckmann (1967), a zdá se, že tento vztah bude nadále posilovat. V pozdně moderní komplexní společnosti, jakou tvoří obyvatelé České republiky, ovšem v žádném případě nepůjde jen o jedno náboženství (či vyznání) a jeden nebo několik málo modelů uspořádání domácnosti. Zvyšující se pluralita v obou těchto oblastech, která není-li přímo důsledkem společenské transformace po roce 1989, je alespoň jejím významným průvodním jevem, může vést naopak k dalšímu posilování antagonismů mezi jednotlivými segmenty společnosti, jako je

tomu ve Spojených státech. Jinak řečeno, k situaci, kdy se i v rámci evropského „náboženského trhu“ začnou uplatňovat principy tzv. racionální náboženské volby; to ukáže teprve budoucnost. Již dnes je však zřejmé, že tak významné sociální instituce, jako je rodina a náboženství, mezi nimiž je evidentní (byť nikoli jednoznačný a jednosměrný) vzájemný vztah, vyžadují provedení speciálních výzkumů a jejich důkladnou analýzu, jíž se sociologové náboženství dosud namnoze vyhýbali.

Zdeněk R. Nešpor je historik a sociolog náboženství, věnuje se i dalším tématům z historie, sociologie a sociální antropologie. Působí jako vědecký pracovník Sociologického ústavu AV ČR a docent Fakulty humanitních studií UK. Je autorem více než stovky odborných studií vydaných v České republice i v zahraničí, přispěl mj. do *Příručky náboženských a církevních dějin českých zemí a Čechů ve 20. století* (München 2009). Vydal přes deset knih, v poslední době například *Sociologie náboženství* (Praha 2007; s Dušanem Lužným), *Ne/náboženské naděje intelektuálů* (Praha 2008) a *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska* (Praha 2009).

Použité prameny a literatura

- Adler, Margot. 1986. *Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess-worshippers, and Other Pagans in America Today*. Boston: Beacon Press.
- Ammerman, Nancy T. (ed.). 2007. *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford – New York: Oxford UP.
- Beckford, James A. – Demerath III, N. J. (eds.). 2007. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles: Sage.
- Bellinger, Gerhard J. 1998. *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha: Academia.
- Berger, Brigitte – Berger, Peter L. 1983. *The War over the Family. Capturing the Middle Ground*. Garden City: Anchor Press.
- Davie, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford UP.
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. Los Angeles – London: Sage.
- Dillon, Michele (ed.). 2003. *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge UP.
- van Dülmen, Richard. 1999. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století) I. Dům a jeho lidé*. Praha: Argo.
- Erickson, Victoria L. 1995. *Where Silence Speaks. Feminism, Social Theory, and Religion*. Minneapolis: Fortress Press.

- Fenn, Richard K. (ed.). 2003. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden: Blackwell.
- Goody, Jack. 2006. *Proměny rodiny v evropské historii. Historicko-antropologická esej*. Praha: NLN.
- Hamplová, Dana. 2000. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*. Praha: SOU AV ČR.
- Hamplová, Dana. 2003. *Vstup do manželství a nesezdaného soužití v České republice po roce 1989*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hamplová, Dana a kol. 2007. *Děti na psí knížku. Mimomanželská plodnost v České republice*. Praha: SOU AV ČR.
- Hamplová, Dana. 2008. „Čemu Češi věří. Dimenze soudobé české religiozity.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 4: 703–724.
- Hardgrove, Barbara. 1989. *The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches*. Arlington Heights: H. Davidson.
- Hellas, Paul – Woodhead, Linda et al. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2003. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Hinnells, John R. (ed.). 2005. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London – New York: Routledge.
- Horský, Jan – Seligová, Markéta. 1999. *Rodina našich předků*. Praha: NLN.
- Christiano, Kevin J. – Swatos Jr., William H. – Kivisto, Peter. 2002. *Sociology of Religion. Contemporary Developments*. Zanut Creek: AltaMira Press.
- Johnstone, Ronald L. 2004. *Religion in Society. A Sociology of Religion*. Upper Saddle River: Pearson.
- Kalinová, Lenka. 2007. *Společenské proměny v čase socialistického experimentu. K sociálním dějinám v letech 1945–1969*. Praha: Karolinum.
- Kárníková, Ludmila. 1965. *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754–1914*. Praha: NČSAV.
- Kasper, Walter. 1997. *Teologie křesťanského manželství*. Brno: CDK.
- Lipovetsky, Gilles. 2007. *Třetí žena*. Praha: Prostor.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Lukášová, Věra – Schillerová, Hana. 2006. *Ženy z fary*. Praha: Kalich.
- Lužný, Dušan. 2004. „Stát, média a (nová) náboženství.“ Pp. 91–105 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: SOU AV ČR.
- Lužný, Dušan – Nešpor, Zdeněk R. et al. 2008. *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Martin, Bernice. 2001. „The Pentecostal Gender Paradox. A Cautionary Tale for the Sociology of Religion.“ Pp. 52–66 in Richard K. Fenn (ed.): *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford – Malden: Blackwell.

- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- McGuire, Meredith. 2002. *Religion. The Social Context*. Belmont: Wadsworth.
- Moudrý, Miroslav. 1941. „Selská rodina jako náboženská skupina.“ *Věstník České akademie zemědělské* 17, 1941, 8–9: 553–564.
- Možný, Ivo. 1999. *Sociologie rodiny*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. „Religious Processes in Contemporary Czech Society.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40, 2004, 3: 277–295
- Nešpor, Zdeněk R. 2008. *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*. Praha: Scriptorium.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009. „Z centra na periferii a zase zpátky? Vývoj sociologie náboženství a proměny její pozice v sociologickém uvažování druhé poloviny 20. století.“ *Sociológia* 41, 2009, 2: 121–148.
- Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David et al. 2008. *Průručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nešporová, Olga. 2005. „Rodina a rodičovství v křesťanství a islámu.“ *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 6, 2005, 1: 3–7.
- Nešporová, Olga. 2010. „Deklarované postoje a reálné rodinné chování v závislosti na (římskokatolickém) náboženském vyznání a věku.“ In: *Partnerství, rodina a mezigenerační vztahy v české společnosti*. Praha: PŘF UK + VÚPSV (v tisku).
- Opočenská, Jana. 1995. *Zpovzdálí se dávaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich.
- Palmer, Susan J. 1994. *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Parsons, Talcott – Bales, Robert F. 1955. *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe: Free Press.
- Poulat, Émile. 1980. *Une Église ébranlée*. Paris: Casterman.
- Recent demographic. 2003. *Recent Demographic Developments in Europe 2003*. Strasbourg: Council of Europe.
- Ruether, Rosemary R. 2005. *Goddesses and the Divine Feminine*. Berkeley: University of California Press.
- Rychtaříková, Jitka – Kuchařová, Věra (eds.). 2008. *Rodina, partnerství a demografické stárnutí*. Praha: UK + VÚPSV.
- Segalen, Martine. 1986. *Historical Anthropology of the Family*. Cambridge: Cambridge UP.
- Society. 2005. *Society at a Glance. OECD Statistical Indicators 2005*. Paris: OECD.
- Spousta, Jan. 1999. „České církve očima sociologických výzkumů.“ Pp. 73–90 in Jiří Hanuš (ed.): *Náboženství v době společenských změn*. Brno: CDK.
- Škodová, Markéta. 2007. „Češi o některých právech homosexuálních párů.“ (Tisková zpráva CVVM). Praha: SOU AV ČR.
- Tichý, Radek. 2007. „Kvazikněžská vrstva. Působení laiků ve francouzských katolických farnostech.“ *Biograf, Časopis nejen pro biografickou a reflexivní sociologii* 2007, 43–44.

- Václavíková Helšusová, Lenka – Václavík, David. 2006. „Institucionalizovaná podoba religiozity a její projevy v České republice v letech 1989–2000.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 14, 2006, 2: 173–192.
- Woodhead, Linda et al. (eds.). 2002. *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London – New York: Routledge.
- Wuthnow, Robert. 2007. *After the Baby Boomers. How Twenty- and Thirty-somethings are Shaping the Future of American Religion*. Princeton – Oxford: Princeton UP.
- Zeman, Josef. 2005. „Postoje českých a moravských katolíků k manželství a rodičovství.“ *Demografie* 47, 2005, 2: 96–102.