

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická

Bakalářská práce

2013

Anna Šimečková

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Krise identity mladých katolíků

Anna Šimečková

Bakalářská práce

2013

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE
(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Anna Šimečková**
Osobní číslo: **H10166**
Studijní program: **B6703 Sociologie**
Studijní obor: **Sociální antropologie**
Název tématu: **Krize identity mladých katolíků**
Zadávající katedra: **Katedra sociálních věd**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Studentka se ve své práci bude zabývat problematikou vztahu mladých katolíků k Římskokatolické církvi a důvody jejich názorového rozchodu s touto institucí, se zaměřením na vnímání jejich identity. Výzkum bude probíhat formou zúčastněného pozorování se strukturovanými a polostrukturovanými rozhovory.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Fiona Bowie: Antropologie náboženství, Portál s.r.o., 2008

Tomáš Halík: Co je bez chvění, není pevné, Nakladatelství Lidové noviny s.r.o. 2002

Donald B. Cozzens: Osvobodit celibát, Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2008

Bible, Česká biblická společnost, 2005

Erving Goffman: Stigma: poznámky o způsobech zvládnání narušené identity, Sociologické nakladatelství, 2003

Max Weber: Sociologie náboženství, Vyšehrad, 1998

David Václavík: Náboženství a moderní česká společnost, Grada, 2010

Dušan Lužný, David Václavík a kol. : Individualizace náboženství a identita: poznámky k současné sociologii náboženství, Malvern, 2010

www.katolik.cz

www.signal.cz

Vedoucí bakalářské práce:

PhDr. Tomáš Boukal, Ph.D.


Katedra sociálních věd

Datum zadání bakalářské práce:


30. dubna 2012

Termín odevzdání bakalářské práce:

31. března 2013


prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.
 **Univerzita Pardubice**
Fakulta Filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 84


PhDr. Tomáš Boukal, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2012

Prohlášení autora:

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byla jsem seznámena s tím, že se na mou práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon a zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše. Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 24. 6. 2013

Anna Šimečková

Poděkování:

Tímto chci poděkovat mému vedoucímu práce PhDr. Tomáši Boukalovi, Ph. D. a mému konzultantovi Mgr. Petru Pabianovi, Th. D. za cenné rady a připomínky.

Děkuji mým informátorům, bez kterých by tato práce nevznikla a velké díky patří i mé rodině a přátelům za podporu.

ANOTACE

Práce se věnuje identitě mladých katolíků se zaměřením na hranice Římskokatolické církve. Autorka popisuje konflikt mladých lidí s církví a zodpovídá na otázku, co je to krize identity mladých katolíků. Téma je zasazeno do teorií individualizace, sociálních hranic a identity. Výzkum probíhal formou zúčastněného pozorování a polostrukturovaných rozhovorů.

KLÍČOVÁ SLOVA

identita, náboženství, hranice, Římskokatolická církev, krize identity

TITLE

Identity crisis of young Catholics

ANNOTATION

The work deals with the identity of young Catholics to focus on boundaries of Roman Catholic Church. The author describes the conflict of young people with church and answers the question, what is a crisis of identity of young Catholics. The theme is set in the theory of individuation, social boundaries and identity. The research was conducted through participant observation and semi-structured interviews.

KEYWORDS

identity, religion, boundaries, Roman Catholic Church, the crisis of identity

Obsah

Úvod	8
1 Metodologie	9
2 Teoretická část.....	15
2.1 Reflexe dosavadních absolventských prací a dalších výzkumů v ČR.....	15
2.2 Římskokatolická církev a současná situace náboženství podle teorie individualizace. .17	
2.3 Výzkum hranic v sociálních vědách.....	19
2.4 Identita.....	25
2.5 Náboženská identita.....	27
2.6 Krize identity.....	32
3 Praktická část.....	37
3.1 Římskokatolická církev a sociální kontrola.....	39
3.2 Možnosti konstrukce hranic.....	40
3.3 Otázka katolické identity a role stigmatu.....	43
3.4 Kdo je katolík ?.....	45
3.5 Náboženská identita.....	49
3.6 Pochyby o církvi.....	56
3.7 Krize identity.....	60
3.8 Má sebe – reflexe.....	63
Závěr.....	64
Literatura	66
Příloha	70

Úvod

V této práci se budu zabývat katolickou identitou mladých, přičemž budu vycházet z pohledu samotných členů. V práci budu reflektovat i svou vlastní pozici, protože jsem insider. Práci zaměřím na teorii individualizace, která v současnosti v sociálních vědách nahrazuje koncept sekularizace. Tento koncept je spojován s identitou a proto tyto teorie propojím.

V bakalářské práci se budu konkrétně zabývat émickým vnímáním hranic církve, přičemž budu dělat rozhovor i s lidmi, kteří se s touto institucí již neztotožňují a tak tvoří pomyslnou hranici církve. Budu hledat jejich důvody pro vydělení se z církve a pokusím se přijít na to, které části církevního života jsou vnímány rovněž jako hraniční.

V práci bude použita rovněž teorie stigma, kterou do sociálních věd zavedl antropolog *Erving Goffman*¹. Konkrétně ji aplikuji na otázce veřejné deklarace náboženské příslušnosti.

Římskokatolická církev je největší křesťanskou organizací na světě. V České republice má největší počet členů ze všech křesťanských církví. Z dat *Sčítání lidu* ale vyplývá, že se k ní v každém desetiletí přihlásí zhruba o polovinu méně lidí.² Charakter církve je určován nejen klérem, s vrcholným představitelem římským papežem, ale také samotnými členy církve, kteří se mezi sebou kategorizují a stereotypizují si prostředí církve.

Práce bude rozdělena na tři části. V první z nich se budu zabývat metodologií, ve které zreflektuji svou pozici v terénu, seznámím s výzkumnými metodami a etickou problematikou. Druhá část bude věnována teorii. Budu se zabývat výzkumem hranic v sociálních vědách, teorií identity se zvláštním zaměřením na teorii individualizace, náboženskou identitou a konceptem krize identity, přičemž se budu věnovat převážně jeho kritickému zhodnocení.

Třetí část bude praktická a bude se věnovat mému vlastnímu výzkumu, vycházejícího ze zúčastněného pozorování a polostrukturovaných rozhovorů. Témata výzkumu budou propojená s teorií a budu se snažit zodpovědět na hlavní výzkumnou otázku, která zní : *Jak je katolická identita vnímaná samotnými členy církve, co je určující pro utváření hranic církve a co je to „krize“ katolické identity ?*

1 GOFFMAN, Erving. *Stigma: poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Vyd. 1. Překlad Tomáš Prášek. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, 167 s. Most (Sociologické nakladatelství), sv. 3. ISBN 80-864-2921-0.

2 Náboženské vyznání obyvatelstva České republiky. ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD. *Český statistický úřad* [online]. Praha: Český statistický úřad, 23. 12. 2004, 14. 11. 2012 [cit. 2013-06-12]. Dostupné z: http://www.czso.cz/csu/tz.nsf/i/nabozenske_vyznani_obyvatelstva_ceske_republiky_23_12_04

1 Metodologie

Pro psaní této práce jsem se rozhodla využít své identity. Jsem římská katolička. K víře mě přivedli mí rodiče. Už jako malá jsem chodila každou neděli na mši. Po šesti týdnech od narození jsem byla pokřtěná, v šestnácti letech jsem podstoupila svátost biřmování.³ Zhruba ve stejné době, kdy jsem toto absolvovala, jsem ale začínala mít vnitřní rozpor s Římskokatolickou církví.

Studovala jsem na církevní škole a tak jsem měla asi jiné výchozí podmínky, než mí informátoři, kteří se většinou pohybovali v prostředí lidí nesdílejících stejné náboženství. Pro mě představovaly problém hodiny náboženství, které jsme měli povinné. Měla jsem problém přijmout některé body katolické teologie, což ale, jak to dnes zpětně vidím, souviselo s obdobím mého dospívání. Vycházím z předpokladu, že dospívání je obdobím hledání své identity a všechny dosavadní struktury našeho společenského života jsou rozebírány a zpochybňovány. Mé pochyby podtrhával i tábor, na který jezdím každé léto a na kterém jsem získala tři z mých informátorů.

Když jsem tudíž měla rozhodnout, jaké téma bakalářské práce si zvolím, vzpomněla jsem si, že znám více lidí jako já, kteří nad církví pochybují a začala jsem hledat podklady. Fakt, že jsme našla jen velice málo prací, které by mě k tomuto tématu stačily, mě motivovala k napsání této práce.

Skutečnost ohledně mé identity je taková, že jsem ve fázi „kritické loajality“⁴ vůči katolické církvi. Svůj vliv mělo i studium sociální antropologie, kde jsem získala jiný úhel pohledu prakticky na vše, s čím jsem se v dosavadním životě setkala. A při psaní této práce, rozhovorech s informátory a čtení literatury jsem si znovu oživila mé pochyby ohledně církve a jejího učení.

Konkrétně k tomu, jaké výhrady mám osobně vůči církvi. V katolické teologii vidím nevyhnutelně rozpory, jak mezi jednotlivými prvky navzájem, tak i ve vztahu teologie k Bibli, která pro mě představuje nejvyšší autoritu. Římskokatolická církev klade důraz na tradici, je hierarchická a patriarchalistická. Právě ona hierarchie mi v dospívání vadila, což byl ovšem projev mého přechodu do dospělosti, jak jsem si uvědomila až nedávno. Tento prvek mě hodně ovlivňoval v rané fázi mé práce, kdy jsem si představovala, že jedním z výchozích

3 Katolický iniciační rituál, znamená přechod do křesťanské dospělosti.

4 Tento pojem jsem si vypůjčila od Hanse Künga, který tak rovněž označuje svou příslušnost k církvi.

bodů mé práce bude popis problematiky hierarchie v církvi a jejího praktického dopadu na život věřících. Toto uvažování se ovšem ukázalo jako zcestné, protože díky radám vyučujících této katedry, mé introspekci a rozhovorům s mými informátory se ukázalo, že katolická církevní hierarchie má ve skutečnosti jen pramalý, ne – li přímo žádný dopad na praktický život věřících.

Má identita se v tomto ohledu neustále mění, věci, které mi vadily ve druhém a třetím ročníku gymnázia, byly z nemalé části vyřešeny v ročníku čtvrtém, kdy byla na programu hodin náboženství katolická filosofie. Zpětně mi vysvětlila některé nejasnosti či nedostatky. Dnes se objevují jiné pochyby, způsobené, jak už jsem psala, studiem antropologie, či literaturou o tomto tématu. Celkově bych ale řekla, že mě krize mé identity spíše přivedla na určitý nový směr, kterým se ubírám a i nadále chci být členkou církve, i když mám neustále výhrady. Částečně i kvůli faktu, že mám neustále potřebu se vůči něčemu a někomu vymezovat.

Stále mám pocit, že přetrvávající dualismus hodnot u katolíků, to jest jasný pohled na to, co je dobré a špatné, vede u některých z nich, z mého pohledu, k jistému pokrytectví. Základním a nejdůležitějším přikázáním všech křesťanů je láska k bližnímu a vymezování se katolíků vůči různým skupinám lidí mně přijde jako zásadní obrat proti tomuto ustanovení. Já osobně zastávám spíše jinou „politiku“, tedy najít body, které mají katolíci s ostatními společné a tento vztah potom nadále rozvíjet.

Pokud by se tedy v této práci vyskytly nedostatky či nejasnosti, je to pouze má chyba a může to být způsobeno právě mou pozicí insidera a zúčastněného pozorovatele v terénu. Protože jsem insider, bylo mé pozorování a vytváření dat zúčastněné. Společnou farnost sdílím pouze se dvěma informátory, protože ale v rozhovorech hovořili o více kněžích, kteří je ovlivnili, nejen farní, jsem si jistá, že i kdybych se zaměřila pouze na jednu farnost, nebylo by to nakonec dostačující. Zde vycházím z předpokladu, který popsal například student sociální antropologie Adam Broulík v práci *Jak víra ovlivňuje životní styl lidí mé generace*, kdy mu někteří informátoři řekli, jak je podle nich důležitá role kněze v duchovním životě farnosti. Tento výsledek tedy konfrontuji s výsledky mých výzkumů, kdy se mi spíše ukazuje, že kněz je sice důležitým elementem v duchovním životě farnosti, ovšem nemusí být nutně zásadním zdrojem osobní víry věřících.

Výzkum probíhal zúčastněným pozorováním a formou polostrukturovaných rozhovorů zaměřených biograficky, kdy jsem měla připravené pouze základní otázky, které se potom

rozvíjely.

Mé základní otázky při výzkumu zněly (nejsou to hlavní výzkumné otázky) :

- Jsi katolík / katolička ? (Dotaz na vnitřní ztotožnění i „přiznání“ ostatním)
- Jak vnímáš církev ?
- Byla nějaká konkrétní událost, která zapříčinila Tvé pochyby ? (V případě negativního hodnocení církve).
- Kdo je podle Tebe katolík ?

Hlavní výzkumná otázka byla :

- Jak je katolická identita vnímaná samotnými členy církve, co je určující pro utváření hranic církve a co je to „krize“ katolické identity ?

Ze všech těchto rozhovorů jsem bohužel měla možnost nahrávat jen dva, protože jsem je většinou pořídila v různých restauračních zařízeních, kde by záznam byl přehlušen hlasitou hudbou, přesto jsem si dělala výpisky, abych si, podle mě podstatné, části výpovědí uchovala a nadále zde reprodukovala.

Téma je poměrně eticky problematické, protože jsem si vědoma toho, že někteří mí informátoři se o tom zatím nebavili ani doma. Právě proto, že v katolické církvi je kladen důraz na tradici a předávání hodnot dalším generacím, někteří katolíci se mohou zdráhat bavit se o svých pochybách doma. Částečně možná i z toho důvodu, že informovanost o této oblasti se neustále zvyšuje, a tak mladá generace začíná pochybovat o svém náboženství i na základě literatury a informací, které dříve nebyly v takové míře dostupné, jak ostatně pozoruji sama na sobě. A proto považuji za důležité zacházet s daty citlivě.

Protože jsem insider, je nutné se neustále reflektovat a zachovávat si antropologickou distanci, i když je tento termín sporný a já sama jsem při svém výzkumu zjistila, že má pozice mě ovlivňuje i při výběru možných témat. Tuto problematiku už jsem popisovala. Je tu problém s výběrem témat, které jsem, jak jsem si uvědomila, měla tendenci upřednostňovat na základě mé vlastní identity, kterou tudíž do této práce vkládám. Distanci udržuji i v běžném životě, protože mnohačetnost sociálních rolí, ve kterých se pohybuji a vědomí, že si někdy protiřečí mě vedla k myšlence, že je třeba si zachovat odstup a nadhled, abych dokázala být komplexní osobností, která nebude mít vnitřní rozpory. Protože jsem ale osobou zúčastněnou v práci, kterou píšu, je důležité si uvědomit, že to, co jsem měla v běžném životě za „distanci“, je ve skutečnosti mé východisko, které mě ovlivňuje a může to mít dopad na obsah mé práce.

S informátory jsem se o tomto tématu bavila už dříve a tak si nejsem jistá, jestli jsem je nemohla v něčem ovlivnit. Navíc jsem insider a popisované jevy a oblasti církve jsou mi všechny blízké, protože se jich sama účastním, i proto si uvědomuji zásah do soukromí, jakým vystavuji své informátory i mě samotnou.

Na začátku musím podotknout, že všechny informátory jsem vytipovala na základě pohybování v terénu a na základě mého původního tématu „krize identity“. Všechny osobně znám, a tudíž jsem se rozhodovala podle předešlých rozhovorů, které jsme na toto téma vedli. Postupně jsem ale oblast výzkum rozšířila a dělala jsem rozhovory s mladými katolíky obecně.

Postupně jsem získala devět informátorů. Není mi známo, že by se tito jedinci sdružovali do určitých komunit a je těžké je jakkoli definovat, protože problematika „krize identity“ má různé stupně, příčiny a následky. I když se u mých informátorů objevovaly paralely, průběh popisovaného procesu byl u každého z nich jiný.

Už na začátku práce jsem si uvědomila, že mí informátoři tvoří jakousi pomyslnou hranici církve, a tak jsem se chtěla částečně zaměřit i na tento fenomén. Kde končí církev? Protože jsem ale dělala výzkum zaměřený na tzv. „križi identity“, rozhodla jsem se nakonec popsat prostředí církve, které je ostatně tvořeno mnoha různými jedinci s jejich jedinečnými názory a zaměřit se přitom na lidi, se kterými jsem dělala výzkum. Také se mi podařilo udělat jeden skupinový rozhovor na téma katolické identity s katolickým společenstvím mladých v Hradci Králové, tzv. „společem“, jehož jsem členkou a kde jsem se dozvěděla pár informací o tom, jaké jsou představy o tom, kdo je katolík a kdo není.

Genderové složení mých informátorů – totiž fakt, že jsem měla pouze jednu informátorku, když jsem si cíleně vybírala informátory podle jejich pochyb, mě donutil zamyslet se i nad touto problematikou z hlediska genderu. Po četbě knihy *Ženy – muži* od Hartmuta Karstena⁵ se mé uvažování nad touto problematikou odvíjelo psychologickým a sociálním směrem. Zde jsem se totiž dočetla, že chlapi jsou vychovávaní benevolentněji než dívky a v mnoha ohledech jsou jim dovoleny větší odbočky od „normálu“. Protože sama nemám žádného bratra, nemám zkušenosti z vlastní rodiny, ale tento fenomén by to částečně vysvětlovalo. Jeden z mých informátorů je ovšem nucen chodit každou neděli do kostela. Vzhledem k tomu, že v rodině jsou čtyři chlapi, ukazuje to buď na odchylky v rámci

⁵KARSTEN, Hartmut. *Ženy - muži*. Vyd. 1. Překlad Petr Babka. Praha: Portál, c2006, 183 s. Spektrum (Portál), 48. ISBN 80-736-7145-X.

výchovy, nebo to tuto teorii vyvrací. Neměla jsem však dostatek prostředků, abych tento fenomén prozkoumala důkladněji. Na druhou stranu, ze zkušeností ostatních lidí mám dojem, že mladým mužům je dovoleno zacházet více daleko za přípustné normy a tak se možná mohou odchýlit i více od náboženství. Mou další teorií jsou sociální sítě, které jsou obecně u žen pravděpodobně širší a pevnější. Zde přichází důležitý rozměr náboženství, totiž jeho sociální funkce, na kterou poukazyval už Durkheim.

Třetím vysvětlením, který hovoří i o stoupající tendenci žen mít vnitřní problém s církví, je emancipace.

Osm informátorů žije ve východních Čechách, jeden ve středních Čechách. Šest informátorů vyrůstalo v rodinách, kde jsou oba rodiče katolíci a vedli je k víře od dětství. Jedna informátorka vyrůstala s otcem katolíkem a matkou protestantkou, a tudíž jí k víře vedl spíše otec. Jednoho z mých informátorů vedla k víře babička, která s nimi žije. Poslední informátor konvertoval s celou rodinou.

U jedné dívky jsem byla odmítnuta, když se nechtěla o svém náboženství bavit. Šlo by o zprostředkovaný rozhovor.

Všechny mé informátory jsem oslovila sama. Protože šlo z velké části o to, že jsem je většinou již předtím znala, vycházela jsem z toho, že jsme se bavili o tom, co nám na církvi vadí, jejich vymezování se vůči katolíkům, či to, že když jsem se bavili o tom, že budu tuto práci psát, sami mi řekli, že s tím mají problém.

Všem informátorům jsem poslala ke schválení praktickou část mé bakalářské práce a publikuji ji tedy po dohodě s nimi.

Zde jsou tedy jména (jejich vlastní křestní jména nebo domény, které si sami zvolili), pod kterými budou informátoři vystupovat v této práci a jejich sociokulturní východisko:

Tonda : V době výzkumu mu bylo 23 let, studuje na Českém vysokém učení technickém. Pochází z katolické rodiny, nepraktikuje, neztotožňuje se s katolíky. Žije ve východních Čechách.

Kuba : V době výzkumu mu bylo 21 let, studuje vysokou školu humanitního zaměření. K víře ho přivedla jeho babička. V současnosti nepraktikuje, neztotožňuje se jak s katolíky, tak s křesťany. Žije ve středních Čechách.

Jakub : V době výzkumu mu bylo 20 let, studuje informatiku, pochází z katolické rodiny. Stále praktikuje, i když podle jeho slov stále méně, vnitřní ztotožnění zatím nemá plně vyřešené, ale před lidmi svou příslušnost tají. Žije ve východních Čechách.

Dominik : V době výzkumu mu bylo 20 let, v současnosti mění obor na vysoké škole, pochází z katolické rodiny. Nepraktikuje, ale ztotožňuje se s katolíky. Bydlí ve východních Čechách.

Gita : V době rozhovoru jí bylo 21 let. Studuje finanční matematiku. Nepraktikuje, vnitřně se s katolíky ztotožňuje. Její otec je katolík, matka protestantka. Je vdaná, její manžel je pokřtěný, ale nebyl vedený k víře. Žije ve východních Čechách.

Pepa : V době rozhovoru mu bylo 22 let, je vyučený, dodělává si nástavbu technického zaměření. Praktikuje, po období, kdy se odmítal ztotožnit s církví, se dnes ztotožňuje s katolíky. Žije ve východních Čechách. Pochází z katolické rodiny.

Pavla : V době rozhovoru jí bylo 19 let, studuje humanitní obor. Je praktikující, pochází z křesťanské rodiny. Ztotožňuje se s katolíky. Žije ve východních Čechách.

Vít'a : V době rozhovoru mu bylo 21 let, studuje humanitní obor na vysoké škole. Praktikuje jen o velkých svátcích, jako jsou Velikonoce nebo Vánoce. V 18 letech konvertoval spolu se svou rodinou. Žije ve východních Čechách.

Kát'a : V době rozhovoru jí bylo 20 let. Studuje ekonomii. Je praktikující a pochází z katolické rodiny. Žije ve východních Čechách.

2 Teoretická část

2.1 Reflexe dosavadních absolventských prací a dalších výzkumů v ČR

Zdá se, že antropologických prací o Římskokatolické církvi vzniklo velice málo. Může to být zaměřením antropologie na menšinové skupiny. Vzhledem k tomu, že Římskokatolická církev je náboženskou institucí s největším počtem věřících v České republice, možná nebyla shledána dostatečně zajímavou pro zkoumání.

To ale neplatí o oblastech identity a její krize, skupinových hranicích, či tématu mladých lidí.

Poslední dobou ovšem vzniká značná řada prací s podobným tématem a to mimo jiné z řad studentů, kteří se rozhodli věnovat této problematice ve svých závěrečných pracích. Rozhodla jsem se tuto oblast alespoň částečně zreflektovat a nabídnout pohled na absolventské práce pomocí internetové databáze www.theses.cz.

První z prací, na kterou jsem narazila, byla diplomová práce Evy Vopatové, *Hodnoty mladých lidí v církvi* (Brno, 2011). Srovnávala zde dvě největší církve v Česku, co do počtu věřících, tedy Římskokatolickou církev a Českobratrskou církev evangelickou. Zaměřila se na hodnoty mladých lidí, kteří jsou členy těchto institucí a pomocí nich zároveň zkoumala i určitý odklon těchto informátorů od církve. Tomuto tématu je zvláště věnováno několik stran. Autorka pracovala se sociologickou a teologickou literaturou a popisuje zde obecný sekularizační proces na jedné a spiritualistické, individualistické zaměření víry na straně druhé. Vzhledem k psychologickému zaměření autorky se věnuje této problematice spíše v souvislosti s identitou, jakožto psychologickým pojmem a jejím problematickým utvářením, revoltou a zpochybňováním dosavadních hodnot v pubertě a adolescenci.

Další studie, která se ovšem tématu věnuje jen minimálně, je bakalářská práce Petry Oriničové *Proměna hodnot vztahujících se k manželství a partnerskému soužití u katolických věřících a nevěřících* (Brno, 2011). Studentka Fakulty Sociálních studií Masarykovy univerzity se zabývá manželstvím jako hodnotou. V této souvislosti poukazuje na praktický dopad procesu sekularizace a individualizace v přeměně názorů a norem. Autorka pracuje s pojmy „aktivní“ a „pasivní“ katolík, přičemž aktivní katolíci se účastní obřadů a společenského života církve a poukazuje na to, že aktivní katolíci mají hodnoty církve lépe zreflektované a více se jimi řídí.

Třetí práce *Česká křesťanská mládež online*, napsaná také na Fakultě Sociálních studií MU studentkou Blankou Pezlarovou (Vranovice, 2009), se zabývá náboženskými aspekty internetu, jeho vlivem na udržování identity pomocí sdružování do skupin a rituály modlitby a zpěvu, či možností evangelizace. Autorka poukazuje na to, že v době dospívání má nejen mnoho lidí tendenci se od církve odloučit, ale i přidat se k ní.

Čtvrtou prací, která se tématu dotkla, je diplomová práce napsaná na Pedagogické fakultě Masarykovy univerzity Annou Blažkovou, *Musíš jít do kostela, je přece neděle aneb křesťanská výchova v rodinách* (Brno, 2012). Studentka během práce odkrývá svou motivaci k jejímu napsání. Je věřící a brzy se stane matkou. Její identita je v práci hodně znát, trochu na mě působila jako diplomová práce / návod. Autorka pracuje s různými stupni osobní víry, přičemž poukazuje i na problematiku dospívání. Z hlediska výchovy popisuje různé způsoby, jak vézt děti k víře a klade důraz na to, že víra začíná v rodině. Například je podle ní třeba vodit své děti pravidelně do kostela, aby si navykly na určitý rytmus a sami jim být osobním vzorem. Podle jednoho z mých informátorů ovšem fakt, že ho rodiče nutili chodit do kostela, vedl k problémům s jeho sebeidentifikací, protože mu to připadalo příliš stereotypní.

Pátou prací, která s krizí identity také do jisté míry pracuje, je bakalářská práce studenta pardubické Sociální antropologie Adama Broulíka *Jak víra ovlivňuje životní styl lidí mé generace* (Chrudim 2011). Autor popisuje rozhovory s věřícími lidmi z jeho domovského města Chrudimi. Společně s nimi se zamýšlí nad jejich hodnotovým systémem a jestli by mohl být ovlivněn vírou. Jeho informátoři byli čtyři katolíci a jeden evangelík. Krátkou část zde věnuje i názoru na současnou církev, který je u některých informátorů takový, že současná církev je zastaralá a nejdůležitější je kněží ve farnosti. Já bych se ve své práci ráda věnovala problematice stigmatizace a tak pro mě tato práce tvoří doplněk k mé reflexi církve a pohledu jejích členů na ni samotnou, který je dle mého názoru ovlivněn i majoritní společností. Nutno podotknout, že tuto práci jsem nezískala z výše uvedeného internetového portálu, ale upozornil mě na ní konzultant mé práce Mgr. Petr Pabian, Th. D.

Tyto práce určitě tvoří jen zlomek z celkového množství prací napsaných na toto téma. Celkově jich ale o této problematice vzniklo celkem málo, i přes množství prací vzniklých na Masarykově univerzitě. Ne všechny práce, které jsem našla, také byly přístupné veřejnosti. Také není na škodu se zmínit i o projektu s názvem *Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky*, který

probíhal v letech 2006 – 2008 a na jeho řešení se podílel Ústav religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy Univerzity v Brně a Sociologický ústav Akademie věd ČR v Praze. Pomocí tohoto projektu vyšla řada studií a knih, které mi byly pramenem ke studiu a o nichž se zmíním v části Literatura. Velký podíl na těchto pracích mají zejména Dušan Lužný a David Václavík.

2.2 Římskokatolická církev a současná situace náboženství podle teorie individualizace

Náboženství postupně mění svou funkci. Od časů náboženských teoretiků Maxe Webera a Émila Durkheima přišlo mnoho nových teorií a je třeba hledat nové koncepty.

A tak zatímco Durkheim i Weber zdůrazňovali sociální funkci náboženství, v případě Durkheima bychom se mohli bavit o náboženství také jako o antropologické konstantě, mnoho moderních teoretiků hovoří o současnosti v souvislosti s individualizací náboženství. V moderní sociologii náboženství převažovaly až donedávna dvě hlavní teze : teorie racionální volby a teorie sekularizace. Obě jsou již dnes zpochybňovány a nahrazuje je koncept individualizace náboženství. Podívejme se nyní na některé ze současnějších teoretiků sociologie náboženství. Data jsem čerpala z knihy *Individualizace náboženství a identita* : Dušan Lužný, David Václavík a kol. (Praha, 2010)⁶

Sám *Dušan Lužný* poznamenává, že sekularizace není nejvhodnější pojem, lepší je užití termínu individualizace, tedy detradicionalizace a deinstitucionalizace forem náboženství. Od osvícenství se do středu dění dostává člověk a díky změně životního stylu je důležitá schopnost rozhodování. V knize *Individualizace náboženství a identita* popisuje různé autory a jejich přístupy k individualizaci.

Zatímco *Thomas Luckmann* provedl významné studie v oblasti individualizace náboženství, proti kterému stojí oficiální, institucionalizovaný systém a jsou spolu v rozporu, *Talcott Parsons* se přiklání k individualizaci spíše jako k „institucionalizaci náboženské zodpovědnosti jedince prostřednictvím vzdání se poručnické autority „mateřské“ církve“⁷. Na celospolečenské rovině mezitím dochází ke generalizaci hodnot, přičemž je tento proces přímo úměrný velikosti společnosti. Jednoduše řečeno – čím větší společnost, tím

6 LUŽNÝ, Dušan a David VÁCLAVÍK. *Individualizace náboženství a identita: poznámky k současné sociologii náboženství*. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2010, 351 s. ISBN 978-808-6702-698.

7 LUŽNÝ, Dušan a David VÁCLAVÍK. *Individualizace náboženství a identita: poznámky k současné sociologii náboženství*. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2010, 351 s. ISBN 978-808-6702-698. str. 47

abstraktnější vzorce.

Robert Neelly Bellah říká, že moderní náboženství představuje rozbití dualismu, který je nahrazen „nekonečně multiplexní“ strukturou a ohniskem symbolizace je „lidské já“.

Richard K. Fenn rozlišuje v náboženství pojmy institucionalizace a internalizace. Institucionalizace je procesem, v němž zjednodušeně řečeno fungují klíčové hodnoty jako sankce i očekávání v rámci systému. Internalizace je vnitřní ztotožnění se s těmito hodnotami a normami kultury.

Tento proces ovšem ztěžuje diferenciaci. Pluralizace a fragmentarizace sociálních rolí jedince je zdrojem konfliktu mezi institucionalizací a internalizací.⁸

Česká republika je považována za jednu z nesekularizovanějších zemí na světě. Samotný pojem byl v knize *Individualizace náboženství a identita* vysvětlován jako proces funkcionální diferenciaci. Mnoho autorů upozorňuje, že náboženství má v dnešní společnosti velký vliv a tak je myšlenka vydělení se náboženství od společenské sféry poněkud neadekvátní.

V případě české společnosti se často vychází z dat *Českého statistického úřadu*, který každé desetiletí vyhodnocuje a publikuje výsledky Sčítání lidu.

V roce 1991 se k Římskokatolické církvi přihlásilo 4 021 385 osob, což tvořilo 39, 0 % tehdejšího obyvatelstva. O 10 let později, se k téže instituci přihlásilo 2 740 780 osob, 26, 8 % populace v roce 2001.⁹ V tomto roce také tvořili římskí katolíci 83, 4 % ze všech lidí, kteří se přihlásili k nějaké církvi. Řada odborníků ovšem v této souvislosti upozorňuje, že kvantitativní data nejsou dostačujícím zdrojem informací o religiozitě obyvatelstva, protože se v tomto případě počítá pouze příslušnost k církvi. Kvalitativní výzkumy ovšem poukazují na to, že lidé se také přiklánějí k ne – tradičním formám náboženství, jako je okultismus, nebo fatalismus. Zvláště v českém prostředí jsou tyto tendence výrazné a výsledky Sčítání lidu hovoří spíše o nechtění Čechů přihlásit se k tradičním formám náboženství, než o jejich nízké religiozitě.

Oproti minulým létům, byla v roce 2011 do formuláře *ČSÚ* přidána možnost přihlásit se mezi věřící nehlásící se k žádné církvi, ani náboženské společnosti.¹⁰

8 LUŽNÝ, Dušan a David VÁCLAVÍK. *Individualizace náboženství a identita: poznámky k současné sociologii náboženství*. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2010, 351 s. ISBN 978-808-6702-698.

9 Náboženské vyznání obyvatelstva České republiky. ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD. *Český statistický úřad* [online]. Praha: Český statistický úřad, 23. 12. 2004, 14. 11. 2012 [cit. 2013-06-12]. Dostupné z: http://www.czso.cz/csu/tz.nsf/i/nabozenske_vyznani_obyvatelstva_ceske_republiky_23_12_04

10 Sčítání lidu, domů a bytů 2011. ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD. *Český statistický úřad* [online]. Praha:

4 662 455 lidí se odmítlo vyjádřit v souvislosti se svou náboženskou orientací, 2 168 952 osob se definovalo jako věřící a 3 604 095 lidí se přihlásilo k osobám bez náboženské víry.

Z toho se k Římskokatolické církvi přihlásilo 1 083 899 lidí, což tvoří 10,26 % obyvatelstva.¹¹

Jak můžeme vidět právě na situaci Římskokatolické církve, úbytek věřících hlásících se k „tradičním“ formám náboženství je masivní a proces individualizace se, zdá se, zrychluje.

Důvod může být i průnik různých náboženských směrů do Česka po roce 1989. V době postmodernismu ztrácí každá náboženská autorita vliv na religiozitu svých věřících.

Na základě výzkumů doktorky *Hamplové* vyplývá, že 49,7 % české populace věří v amulety, 50 % v horoskopy a 69,7 % v předpovědi budoucnosti.¹² Tyto tendence má spíše mladší a vzdělanější část populace, v níž se zároveň velmi projevuje individualizace náboženství.

Mým cílem proto je popsat náboženskou situaci z pohledu mladých katolíků v Římskokatolické církvi a zvláště se zaměřuji na mnou vytipované jedince, kteří mají vůči církvi a často i členství v ní, výhrady.

2.3 Výzkum hranic v sociálních vědách

Tato kapitola vychází z kompilace zdrojů na téma sociálních hranic a hranic v Římskokatolické církvi. Čerpala jsem z článku *The study of boundaries in social sciences*¹³, knihy *Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology*¹⁴ a

-
- Český statistický úřad, 2011, 11.10. 2012 [cit. 2013-06-12]. Dostupné z: http://www.czso.cz/sldb2011/redakce.nsf/i/o_scitani#.URpPZ_IhPUY
- 11 Předběžné výsledky Sčítání lidu, domů a bytů 2011. ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD. *Český statistický úřad* [online]. Praha: Český statistický úřad, 15. 12. 2011, 14.3. 2013 [cit. 2013-06-12]. Dostupné z: http://www.czso.cz/sldb2011/redakce.nsf/i/predbezne_vysledky_scitani_lidu_domu_a_bytu_2011#.URpWn_vIhPUY
- 12 *Jaká víra?: současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. 1. vyd. Editor Zdeněk R Nešpor. Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004, 115 s. Sociologické studie/Sociological Studies, 04:05. ISBN 80-733-0061-3, str. 29
- 13 LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. The Study of Boundaries in the Social Sciences. In: LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. EBSCO Publishing, 2002, 28:167–95. Annual Reviews: The Annual Review of Sociology. DOI : 10.1146/annurev.soc.28.110601.141107. Dostupné z: <http://soc.annualreviews.org>
- 14 ERIKSEN, Thomas Hylland. *Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology*. 3rd ed. New York: Pluto Press, 2010, x, 364 p. Anthropology, culture, and society. ISBN 978 0 7453 3049 5.

článku o americké katolické církvi *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*¹⁵

Studie hranic je poměrně problematická, protože tento proces nevyhnutelně směřuje k jejich umělému vytvoření sociálními vědci. Abych například v této práci zkoumala „krizi identity“, musela jsem tento pojem převzít, interpretovat, zkonstruovat érickou definici katolické identity a následně uměle tyto hranice „vytvořit“ jejich popisem.

V různých lidských společnostech je usilováno o integraci, aby se utvořila jejich identifikace a tyto skupiny mohly následně čelit jiným skupinám vytvořením imaginárních podobností a růzností.¹⁶

Také článek o amerických katolících vychází z umělé konstrukce dvou kultur v jedné církvi, autoři vycházejí z hypotézy Eugene Kennedyho, který tento fenomén připisuje II. Vatikánskému koncilu.

V článku se popisuje rozdělení amerických katolíků na dvě poloviny, které autoři článku nazvali kultury 1 a 2.

Kultura 1 (dále jen K1) podle autorů žije v podmínkách katolické církevní autority. Přináležení k církvi je centrem jejich identity a cesta ke spáse. Jsou spojeni s důvěryhodností církve a její existence jako sociální instituce. Oceňují sami sebe na základě náboženské znalosti a konformity s církevními normami. Náboženská autorita je vně jich samých, obsažená v církvi. V jádru K1 je přesvědčení, že univerzální církev je tělo překračující hranice místní farnosti nebo jednotlivce. Její autorita, doktrína a normy jsou poskytovány skrz institucionalizaci. Pokud je to nezbytné, dobro jedné části musí být obětováno pro dobro celku a individuální potřeby svobody jsou podřízeny celkovému dobru. Podle ideálu K1 je celkové dobro konečně definováno římským pontifikátem.¹⁷

Katolíci Kultury 2 (dále jen K2) dávají přednost individuálnímu následování. Církev je pro ně více rodinou, než strukturovanou institucí. Víra může být realizována skrze akty lásky v rodině, férovosti na trhu a promoce komunity. Přesto mohou být některé z jejich praktik charakterizovány jako tradičně katolické, jako například slavení liturgie či modlitba. Ale nejsou to institucionalizovaná církevní pravidla a očekávání, co motivuje jejich praktiky – jsou to benefity plynoucí z jejich vlastního jednání.

15 POGORELC, Anthony J. a James D. DAVIDSON. *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. In: *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. EBSCO Publishing, 2003, 146 - 158. Review of Religious Research.

16 LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. In: LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. EBSCO Publishing, 2002, 28:167–95. Annual Reviews: The Annual Review of Sociology. DOI : 10.1146/annurev.soc.28.110601.141107. Dostupné z: <http://soc.annualreviews.org>

17 Míněno Vatikán, kde sídlí papež, vrchol náboženské hierarchie. Zde se tvoří církevní pravidla a dogmata.

K2 spočívá ve vnitřní náboženské autoritě vyplývající ze zkušenosti vlastního následování. Katolíci K2 věří, že locus autority je uvnitř věřícího : Že Bůh mluví skrze zkušenosti jednotlivých křesťanů. Z této perspektivy je každý osobně odpovědný za víru, která je rozměrem, nebo obsažena v každého vlastní sociální zkušenosti.

Mnoho z nich říká, že vyrůstání v katolickém prostředí jim poskytlo morální základ, který formuje jejich svědomí a který užívají skrze jejich životy. Věří jejich vlastním instinktům, které hodnotí v konverzaci se členy jejich rodin, přáteli a spolupracovníky. Jejich sociální síť zahrnuje další katolíky a občas i místního kněze. Svě konverzační partnery si vybírají na základě jejich pozorování lidských charakterů, ne jejich pozice v hierarchii. Katolíci K2 hledají, jak se naučit od ostatních, ale věří, že oni sami musí udělat rozhodnutí. Vidí jen malou, nebo žádnou potřebu jít skrz autoritu církve, aby došli k odpouštění hříchů. Hence Kennedy poznamenává stupeň poklesu v praktikování osobní zpovědi.

Katolíci K2 považují vnitřní autoritu za referenční bod dělání rozhodnutí.

Cílem článku bylo zjistit, jací katolíci spadají do dvou poměrně odlišných kulturních kategorií, jaké nastínil Kennedy a jestli je to ovlivněné II. Vatikánským koncilem. Kennedy v souvislosti s II. Vatikánským koncilem hovoří o jasných hranicích mezi těmi uvnitř a vně církve. Kládí důraz na rozdíl mezi obyčejnými katolíky a nebem – a aby se to přemostilo, katolíci potřebovali přilnout jejich vírou a praktikami k církvi. Církev byla kultura autority, ve které klerus¹⁸ reguloval zákony a svátosti, které vysvobozovali jedince od hříchu a garantovali spásu.

Po II. VK se hranice rozšířily a církevní pohled se změnil. Moderní svět nebyl déle považován za nepřítel věčné pravdy a církve uznala moderní rozvoj jako užitečný lidství a člověku. Ustoupila do moderního světa a dialogu s ním. Změnila se socializace od přípravy na členství v jedné pravé organizaci, nadřazené ostatním, na přípravu na účast v pluralistickém světě.

Podle Kennedyho učinil II. VK obě katolické kultury možné a nevyhnutelné.¹⁹

V této práci se spíše budu zabývat studiem sociálních hranic. Podle *Lamonta a*

18 Duchovenstvo.

19 POGORELC, Anthony J. a James D. DAVIDSON. American Catholics : One Church, Two Cultures ?. In: *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. EBSCO Publishing, 2003, 146 - 158. Review of Religious Research.

*Molnára*²⁰ jsou symbolické hranice konceptuální rozdíly vytvořené sociálními aktéry ke kategorizaci objektů, lidí, praktik a taky času a místa. Třídí lidi do skupin a produkují pocit stejnosti a skupinové přináležitosti.

Lamont a Molnár dále píší, že britští a američtí sociální psychologové přes posledních dvacet let studovali rozdíly mezi „námi“ a „jimi“ v souvislosti se skupinovou kategorizací a identifikací zvláště implicitně zkoumali symbolické hranice a vyvíjeli teorie sociální identity. Na základě toho došli k závěru, že tlak k pozitivnímu ocenění všech skupin, jichž jsme členem, skrz pozorování naší / cizí skupiny, vedl sociální skupiny k nutkání rozlišovat je samé od ostatních. Teorie sociální identity se částečně týkaly schopnosti propustovat to, čemu říkáme symbolické a sociální hranice.

Sociální psychologové poukazují na fakt, že lidé se adaptují na jejich prostředí skrz kognitivní kategorizaci a stereotypizování. To je nástroj interní a externí identifikace. Psychologové obecně rozumějí sociální kategorizaci a identifikaci jako univerzálním sociálním procesům.

Některé práce ukazují potřebu adresovat, jak jsou koncepty sebe – ocenění a skupinových hranic tvarovány institucionalizovanými definicemi kulturního přináležení. Toto téma je občas zkoumáno sociálními psychology, pracujícími na pojmech „já“ a identita. Někteří se přibližují hranicím jako významům komunikace, nejen jako k podmínkám pro separaci a exkluzi, ale také pro komunikaci, výměnu, přemostění a inkluzi.

Susan Leigh Star a její spolupracovníci naopak konceptualizují hranice jako rozhraní usnadňování produkce znalostí. Souhlasí s Foucaultem, že vytváření klasifikačních schémat zasazením hranic kategorií „oceňuje jeden úhel pohledu a ztišuje jiný“

Ale Star poukazuje mimo jiné na fakt, že tyto hranice se také chovají jako důležité vymezení umožňující komunikaci mezi komunitami.²¹

V souvislosti s kategorizací a stereotypizací, autoři článku *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*²² vyvinuli 4 otázky pro zjištění, do které z kultur jejich respondenti

20 LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. The Study of Boundaries in the Social Sciences. In: LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. EBSCO Publishing, 2002, 28:167–95. Annual Reviews: The Annual Review of Sociology. DOI: 10.1146/annurev.soc.28.110601.141107. Dostupné z: <http://soc.annualreviews.org>

21 LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. The Study of Boundaries in the Social Sciences. In: LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. EBSCO Publishing, 2002, 28:167–95. Annual Reviews: The Annual Review of Sociology. DOI: 10.1146/annurev.soc.28.110601.141107. Dostupné z: <http://soc.annualreviews.org> , str. 180

22 POGORELC, Anthony J. a James D. DAVIDSON. *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. In:

spadají. Byly to otázky :

- Jak často, pokud vůbec, chodíte ke zpovědi ?
- Je důležité dodržovat učení církve, i když mu nerozumím ?
- Může být člověk dobrý katolík bez účasti na mši ?
- Předmanželský sex je ?

Pro každou z otázek byly k dispozici na výběr 3 – 4 odpovědi, pro které byly uvedeny různé hodnoty, které si respondenti sčítali a výsledné číslo uvádělo jejich pozici v církvi. Výzkumný dotazník uvádím v příloze. Navíc se zjišťovalo datum narození, kvůli možné souvislosti s II. Vatikánským koncilem.

Zjistilo se, že američtí katolíci více inklinují ke K2 (69%), než K1 (30%), ale nejsou striktně odděleni do těchto dvou kultur.

Jen 12 % vyloženě tvoří K1 a jen 35 % vyloženě tvoří K2.

Přes polovinu katolíků (52 %) spadá do „střední“ kategorie.

18 % směřuje ke K1 a 34 % směřuje ke K2.

Data nepodporují Kennedyho tezi, že američtí katolíci tvoří dvě odlišné kultury. Zároveň ukazují stupeň propadu K1 a pokračující vzrůst K2. Ve výsledku jsou procenta lidí spadajících do „středních“ kategorií vyšší, než lidí na opačných koncích spektra.

Výsledné skóre neformuje bipolární distribuci a nedělí do dvou odlišných katolických kultur.

Většina amerických katolíků směřuje ke K2, významná skupina je umístěná uprostřed, kde se mísí vnitřní a vnější orientace autority. Ale rozdělení amerických katolíků neodráží nuance a komplexitu amerického katolicismu.²³

Tento článek je podle mě dobrým příkladem, jak sociální vědci uměle konstruují sociální hranice. A za tímto účelem tvoří také kategorie a pracují se stereotypy.

Tento článek jsem sem vybrala proto, že „kulturu K2“ lze ztotožnit s individualistickými katolíky dneška, s nimiž jsem dělala rozhovory, ale ze své zkušenosti také vím, že toto rozdělení není jednoznačné. Každý člověk má jinou víru a odlišné osobní zkušenosti, ale je zde možné pozorovat určitý trend v individualizaci náboženství, kdy se autorita posouvá

American Catholics : One Church, Two Cultures ?. EBSCO Publishing, 2003, 146 - 158. Review of Religious Research.

23 POGORELC, Anthony J. a James D. DAVIDSON. *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. In: *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. EBSCO Publishing, 2003, 146 - 158. Review of Religious Research.

dovnitř jedince. Tito lidé se potom v některých případech odklánějí od církve. Já sama jsem si udělala test z tohoto výzkumu a můj výsledek hovořil o mém směřování ke Kultuře 2. Přesto jsem například na otázku, zda člověk může být dobrý katolík bez účasti na mši odpověděla, že nesouhlasím. Můj osobní názor tedy nekorespondoval se závěry výzkumu v článku. Testu jsem podrobila i mé přátele ze spolča v Hradci Králové a nechala je kriticky zhodnotit otázky. Většina z nich se shodovala, že 4 otázky jsou nedostačující a nevypovídají mnoho o složitém církevním prostředí.

V této práci se věnuji pohledu na hranice, jakožto vnitřní systém klasifikace a kategorizace lidí uvnitř katolické církvi. Hledám odpověď na téma vnitřní přináležitosti a odloučení. Zasazuji tento proces také do širšího kontextu české společnosti, která obecně zaujímá ke katolíkům spíše negativní stanovisko a tak pro ně vytváří určité *stigma*²⁴. Katolíci, kteří přejímají náhled většinové společnosti na církev, začínají vytvářet určité stanovisko, které je odlišuje od „ostatních katolíků“ a stigmatizují je také. Tito lidé jsou následně také vnímáni jako „špatní katolíci“, či dokonce rovnou „odpadlíci“, což může fungovat jako „zrcadlové já“ a plnit sebesplňující funkci. Podle mého názoru jsou tak hranice vytvářeny nejen „zvenčí“, ale i zevnitř skupiny.

Mohou být tvořeny církevními představiteli, kteří disponují možností exkomunikace. Ta je udělována z předem definovaných důvodů, ale nikde již nejsou dále rozváděny. Proto spočívá interpretace konkrétních důvodů na nich.

Hranice mohou utvářet také skupiny laických farníků, či jednotlivci uvnitř církve. Obecně jsem se ale setkala s obsahově širokou definicí katolíka, proto hranice církve vnímám jako poměrně široké a otevřené. *Thomas Hylland Eriksen* například poznamenává, že rozdíly mezi otevřenými a uzavřenými společnostmi tkví v tom, jaká jsou pravidla pro členství a jak o něho lidé usilují.

Eriksen se věnuje spíše etnickým hranicím a píše, že etnicita není snaha o dominanci, ale vyjádření potřeby řádu, klasifikace a hranic. V rámci tohoto procesu společnost produkuje rozdíly a klasifikace – tedy rozdíly utvářející rozdíly.²⁵

24 Termín byl převzat od Ervinga Goffmana.

25 ERIKSEN, Thomas Hylland. *Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology*. 3rd ed. New York: Pluto Press, 2010, x, 364 p. Anthropology, culture, and society. ISBN 978 0 7453 3049 5.

2.4 Identita

Otázka identity je v sociálních vědách v současnosti velmi probíraným tématem. Díky její složitosti je pojmem, ke kterému se autoři neustále znovu vrací.

První ze současných tezí je, že identita je partikulární. Je tvořená mnoha sociálními rolemi, které se protínají a utvářejí nás. Tento sociocentrický pohled vychází z předpokladu, že osobní identita je vždy utvářena ze sociální. Například já bych se nikdy nemohla řadit ke katolíkům, pokud by již dříve katolíci jako skupina neexistovali.

Výsledná podoba identity je tedy protínání různých sociálních identit, ke kterým se jedinec řadí.

Fiona Bowie v učebnici *Antropologie náboženství* k tomu říká, že není tak úplně jednoduché definovat naši identitu – máme mnoho sociálních rolí a vždy existují určité hranice skupiny. Právě zkoumáním těchto hranic určujeme charaktery jednotlivých společenství. Identity jsou často zpochybňovány a pravidla pro členství se často mění. „Svou konkrétní identitu si plně neuvědomujeme, pokud se nedostaneme do nějaké konfrontace s jinou skupinou, která je odlišná.“²⁶

Zde se již dostala ke druhé tezi, že identita je totiž výsledkem lidského dělení se na „my a oni“, tedy vzájemnou konfrontací a kategorizací.

Erving Goffman v knize *Stigma : Poznámky k způsobu zvládnutí narušené identity*²⁴ dělí identitu sociální, osobní a identitu ega, přičemž poukazuje na to, jak se tyto oblasti navzájem prolínají a ovlivňují. Pokud jsme nějakým způsobem stigmatizováni, tedy odlišováni od „normálu“, je naše vnímání do velké míry určováno právě „normálními“, kteří nám utvářejí naše „zrcadlové já“. Zároveň s tím existují kategorie a lidé v naší skupině se člení na „dobré“ a „špatné“, což souvisí s našimi očekáváními. Mohlo by zde jít už o určitou formu utváření hranic.

V rámci osobní identity píše *Goffman* o třech myšlenkách, které souvisí s pojmem identity, jakožto něčeho „jedinečného“. První z myšlenek je představa „pozitivního znaménka“ či „věšáku na identitu“, například fotografický otisk individua v myslích druhých nebo vědomí jeho zvláštního místa v konkrétním příbuzenském systému.“²⁷

26 BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství: [rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví]*. Vyd. 1. Překlad Vladimír Petkevič. Praha: Portál, 2008, 335 s. ISBN 978-807-3673-789 str. 74 - 75

24 GOFFMAN, Erving. *Stigma: poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Vyd. 1. Překlad Tomáš Prášek. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, 167 s. Most (Sociologické nakladatelství), sv. 3. ISBN 80-864-2921-0.

27 GOFFMAN, Erving. *Stigma: poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Vyd. 1. Překlad Tomáš Prášek. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, 167 s. Most (Sociologické nakladatelství), sv. 3. ISBN 80-

Druhou myšlenkou je, že „souhrn všech faktů známých o osobě důvěrně blízké nebude jako celek odpovídat žádné jiné osobě na světě, což poslouží jako dodatečný prostředek k odlišení této osoby od kohokoli jiného.“

Třetí myšlenka je egocentrická a tvrdí, že to, co odlišuje osobu od ostatních je jádro její bytosti, její ústřední aspekt.

Goffman se v knize zabývá prvními dvěma těmito myšlenkami a popisuje, jak působí „zrcadlové já“ většinové společnosti na lidi se stigmatem. Jak se stigmatizace projevuje a jaký má vliv na samotné „diskreditované“ a „diskreditovatelné“.

V práci se budu zabývat katolickou identitou ve spojení se stigmatem, proto je pro mě tato kniha relevantní.

Steve Bruce v knize *Sociologie : Průvodce pro každého*²⁸ píše, že identita je procesem střetávání různých sociálních rolí a upozorňuje na koncept „zrcadlového já“, který vysvětluje jako „proces, jímž jednotlivec získává identitu prostřednictvím vlastních reakcí na to, jak jej podle jeho názoru vidí druzí lidé“²⁹

Tento proces je zároveň sebesplňující a osoba, která získá „nálepku“ není jen pasivním aktérem, protože identita je výsledkem dohadování.

Bruce odkazuje na *George Herberta Meada*, který v této souvislosti zavedl pojem „významní druzí“, což jsou osoby, které nás nejvíce ovlivňují. V dětství to jsou nejčastěji naši rodiče, příbuzní a starší kamarádi, v dospělosti se přidávají i společensky významné osoby, ale i předpokládané mínění abstraktní entity, která může být vnímána jako „referenční skupina“. Tedy skupina, ve které svou identitu projevují a projevují ji s ohledem na ni.

Thomas Hylland Eriksen v učebnici *Sociální a kulturní antropologie : Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál* doplňuje definici identity a říká, že „Sociální identitu aktéra si můžeme představit jako řadu čínských krabiček, ruských matrjošek nebo soustředných kružnic. Postupujeme – li zevnitř směrem ven, každá další kružnice nebo vrstva obsahuje více lidí.“³⁰

V této práci se budu zabývat konkrétně náboženskou identitou, tedy jednou složkou identity, konkrétně identitou katolickou. Zajímá mě, jaké má hranice a jak se profilují různé

864-2921-0, str. 70

28 BRUCE, Steve. *Sociologie: průvodce pro každého*. 1. vyd. v českém jazyce. Praha: Dokořán, 2008, 124 s. ISBN 978-80-7363-158-1.

29 BRUCE, Steve. *Sociologie: průvodce pro každého*. 1. vyd. v českém jazyce. Praha: Dokořán, 2008, 124 s. ISBN 978-80-7363-158-1., str. 55

30 ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2008, 407 s. ISBN 978-807-3674-656 , str. 327

lidé uvnitř ní.

2.5 Náboženská identita

Tuto část jsem zpracovávala kompilací různých článků o náboženské identitě. Jednalo se o články *Religious Identity and Consumption*³¹, který se věnuje spojení náboženské identity se spotřebním chováním věřících a náboženskými symboly, *Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes : Devotional Style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity*³², ve kterém jsou zkoumány sociopolitické postoje amerických katolíků a jejich spojení s nezávislými proměnnými, jako je vnímání Boha, či spojení s farností, nebo pocitem blízkosti k Bohu. *Ours is the Way of God': Religion, Identity and Intergroup Conflict*³³, ve kterém se autoři snaží popsat charakter osobní a skupinové identity, vztah identity a náboženství a funkce náboženství v meziskupinovém konfliktu a *Religious Identity Status as a Model to Understand, Assess, and Interact With Client Spirituality*³⁴, což je článek, ve kterém se autoři snaží popsat fáze náboženského uvědomění jedince.

Všechny čtyři články se shodly na výrazné psychologické funkci náboženství. Například 1. článek cituje v tomto ohledu *Seula*³⁵ : náboženství obvykle slouží různým psychologickým potřebám „víc komplexně a silně, než ostatní deponitáře kulturního významu, což přispívá ke konstrukci a obdržení osobních a skupinových identit.“ Třetí článek pracuje se spojením osobní a skupinové identity s náboženstvím. Autor *Jeffrey R. Seul* se v něm ptá na obsah individuální identity a proč se tolik jedinců snaží vyvinout a udržet bezpečný smysl sebe sama. Píše, že mnoho teoretiků, mezi nimi například i *Freud* a *Mead*,

31 COSGEL, Metin M. a Lanse MINKLER. Religious Identity and Consumption. In: COSGEL, Metin M a Lanse MINKLER. *Review of social economy*. London: Taylor and Francis Group, 2004, 339 - 50. VOL. LXII, No. 3. ISSN 1470-1162. DOI: 10.1080/0034676042000253945. Dostupné z: <http://www.tandf.co.uk/journals>

32 WELCH, Michael R. a David C. LEEGE. Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity. In: *Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity*. Wiley - Blackwell, 2001, 536 - 52. Journal for the Scientific Study of Religion. Dostupné z: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1386948?uid=3738032&uid=2&uid=4&sid=21102397092957>

33 SEUL, Jeffrey R. Ours is the Way of God: Religion, Identity and Intergroup Conflict. In: Sage Publications, 1999. Journal of Peace Research, vol. 36, no. 5. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/424533>.

34 GRIFFITH, Brian A. a Julie C. GRIGGS. Religious Identity Status as a Model to Understand, Assess, and Interact With Client Spirituality. In: 2001, 14 - 25. Counseling and Values, vol. 46.

35 Seul in COSGEL, Metin M. a Lanse MINKLER. Religious Identity and Consumption. In: COSGEL, Metin M a Lanse MINKLER. *Review of social economy*. London: Taylor and Francis Group, 2004, 339 - 50. VOL. LXII, No. 3. ISSN 1470-1162. DOI: 10.1080/0034676042000253945. Dostupné z: <http://www.tandf.co.uk/journals>

vidí spojení bezpečného smyslu sebe sama a instinktu přežití. Jakmile si jedinec vybuduje bezpečný smysl svého já, jedinec se věnuje uspokojení řádu vyšších potřeb. Ty zahrnují potřebu psychologického bezpečí ve formě předvídatelného světa, potřebu lásky (nebo náležitosti), sebe-úcty a sebeaktualizaci. Jednotlivci hledají „kontinuitu napříč časem a situacemi“, aby zredukovali nejistotu v sociálních věcech, což přispívá k psychologické stabilitě. Všechna světová náboženství přitom odpovídají na jednotlivcovu potřebu po smyslu umístění. A to jak sociálně, tak občas i geograficky, kosmologicky, časově a metafyzicky. Náboženský významový systém definuje kontury nejrozšířenější možné oblasti vztahů – k sobě sama, k ostatním lidem, přátelství a nepřátelství, vztah k nelidskému světu, k vesmíru, k Bohu a k tomu, co je považováno za konečně pravé a opravdové. Náboženství je obvykle v jádru osobní a kolektivní náboženské identity. Tento článek jinak přistupuje k identitě poněkud esencialisticky. *Seul* zde píše, že každý v sobě nosí psychologický ekvivalent identifikační karty. Obsah individuální identity se skládá z jedincových postojů, emocí, citů, myšlenek, cílů, aspirací a zálib na jedné straně a jeho skupinových členství, sociálního ovlivnění, vzorů sociální interakce a rolí na straně druhé. Také zde uvádí, že ačkoliv je identita pohyblivá, dynamická a odpovídá sociálnímu kontextu, vyznačuje se také vysokým stupněm časové a situační stability. V článku autor také cituje Kelmana a jeho koncept 3 odlišných procesů sociálního ovlivnění: následování, identifikace a internalizace. Následování nastává, když jedinec odpovídá něčím očekávání, nebo požadavkům řádu k zajištění příhodného ohledu nebo zacházení, jako když dítě poslouchá rodiče, nebo vězeň jeho zajatce, aby se vyhnul trestu.

Identifikace zahrnuje adopci chování jiného člověka nebo skupiny, protože asociace s tímto člověkem nebo skupinou pomáhá uspokojit jednotlivcovu potřebu založit pozitivní sebe-koncept.

Internalizace nastává, když se člověk sám přidává k ostatním a adoptuje aspekty jejich chování, protože je to konzistentní s jeho vlastními hodnotami, například když dospělý člověk opouští politické přesvědčení, které zastávají jeho rodiče pro nové politické přesvědčení, které je více konzistentní s jeho současnými názory a závazky.

Toto dělení mi připomnělo autora *Richarda K. Fenna* a jeho koncepty institucionalizace a internalizace ve spojitosti s institucemi, kde institucionalizace je doprovázena sankcemi a očekáváními ve spojitosti s klíčovými hodnotami sociálního systému a internalizace je vnitřní ztotožnění s těmito hodnotami.

Ke skupinové identitě a ke skupině samotné se *Seul* staví jako k sebe – definované kolekci jednotlivců. Skupinová identita ovšem není kompozice osobních identit jeho členů, ačkoliv je jimi nesena a komunikována.³⁶ V prvním článku je tato komunikace popisována prostřednictvím náboženských symbolů a spotřebního chování, které umožňují věřícím identifikovat se navzájem a řešit problém parazitování. V komplexním a nejistém světě, kde mají jednotlivci pouze nedokonalou znalost o sobě navzájem mohou normy náboženské spotřeby posloužit jako komunikativní zařízení, které usnadňuje vyjádření náboženské identity. Podoba náboženského symbolu také podle autorů článku vyjadřuje míru náboženského závazku. Jednotlivec, který se rozhodl následovat určité náboženství má také potřebu tuto volbu nějakým způsobem komunikovat. Ačkoliv by se tato volba a osobní identita daly vyjádřit pomocí interakce s ostatními, proveditelnost takového procesu je vážně omezena dostupností času a dalších zdrojů. Jedinci musí být schopní komunikovat v sociálním prostředí s anonymními ostatními. Taková komunikace může být obtížně podchytitelná kvůli problému znalosti. V sociálních interakcích jednotlivců typicky postrádá znalost vnímání ostatních, nebo náboženskou relevanci omezených postojů. Normy náboženské spotřeby poskytují řešení problému znalosti. Každé náboženství poskytuje sadu spotřebních norem, což se stává plánem pro jeho věřící. Například předpisy ohledně stravování, oblékání, péči, symboly, domácí dekorace, položky označující náboženské svátky, jako jsou svíčky a ornamenty.³⁷ Náboženství také významným způsobem ovlivňují hodnotové spektrum, jak se snažil podchytit článek zkoumající sociopolitické postoje amerických katolíků. Jak se v článku píše, vztah mezi náboženskou vírou katolíků a jejich politickými postoji inspiroval značné výzkumy.

Rané studie se zaměřovaly na sociopolitické postoje katolíků soustředěné skoro výhradně na opatření docházky jako hlavní nezávislé proměnné zájmu. Autoři článku zjistili, že účast na mši je sice statisticky významný činitel, ale otevírá relativně nízký vztah ke specifickým postojům jako je segregace, pomoc menšinám či domácí hospodaření. Tak nemusí být docházka zvláště možný predikát katolických sociopolitických postojů.

Greeley se v tomto ohledu zaměřil na náboženskou obraznost. Podle něho právě náboženská obraznost spojená s Bohem přednastavuje hlubší, více zahrnující pohled na svět a

36 SEUL, Jeffrey R. Ours is the Way of God: Religion, Identity and Intergroup Conflict. In: Sage Publications, 1999. Journal of Peace Research, vol. 36, no. 5. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/424533>.

37 COSGEL, Metin M. a Lanse MINKLER. Religious Identity and Consumption. In: COSGEL, Metin M a Lanse MINKLER. *Review of social economy*. London: Taylor and Francis Group, 2004, 339 - 50. VOL. LXII, No. 3. ISSN 1470-1162. DOI: 10.1080/0034676042000253945. Dostupné z: <http://www.tandf.co.uk/journals>

povahu sociálních vztahů. Předtím, než můžeme efektivně předpokládat nějaké postoje, potřebujeme opatřit rozměrem a intenzitou „náboženskou představivost“ jednotlivých katolíků. *Greeley* zjistil, že rozměr představivosti, který se zaměřuje na mateřský, živící a milující aspekt Boha může být možným predikátem politických hodnot a sociálních postojů. Kritizoval dvojici autorů *Starskyho* a *Glocka*, kteří se podle něho zaměřili více na doktrinální kódy než na operující náboženský symbolický systém jedince.

Autoři článku vystavěli zkoumání náboženské identity k předvídání vzorů politických orientací mezi katolíky, zahrnující různé sociopolitické postoje. Tento výzkum testoval 5 teoretických pozic různých sociopolitických položek. Zjistili, že mezi katolíky je jeden důležitý podklad pro politické postoje vztahující se k sexualitě, genderovým rolím, rodinné interakci, „ohrožení“ sekulárním humanismem a stupeň, do kterého náboženské hodnoty tvarují volbu jednotlivců.

„Zakládající přesvědčení“ byla zachycena otázkami, které žádaly respondenty, aby identifikovali fundamentální problémy lidské existence na které náboženství odpovídá, jak jsou tyto problémy řešeny a výstup tohoto řešení. Ukázala se schopnost pronikat za dogmatické symboly do hlubších, jedinečných vyjádření náboženského vědomí.

Rooren, McKinney a Carroll zaznamenávají „náboženskou přítomnost“ farníků na základě jejich pojetí světskosti. Farníci podporující lidi v sociálních službách cítí smysl dělání Boží vůle přenosem mimo posvátné místo k „ponoření do svého padlého stvoření“. Farníci, kteří naopak podporují odnětí od takového pošpiněného světa obvykle hledají izolaci pro své lidi ve sdíleném rituálu, modlitebním životě a jistotě, že jen jejich cesta je jediná k Bohu. *Gorsuch a Smith* říkají, že „blízkost k Bohu“ se vztahuje k různým atributům, které jednotlivci vytvářejí. To záleží na psychologických procesech a vidění světa.

V tomto článku byli respondenti žádáni, aby indikovali přesné nebo pravdivé specifické představy v popisu Boha. Z toho vyplynulo 7 faktorů, ale pouze 4 ukázaly dostatečně vysokou vnitřní konzistenci k použití jako měřítko : společník, soudce, otec a zachránce.

Ta samá výzkumná metoda byla aplikovaná také na náboženský styl. Výzkum obsahoval 21 položek, které indikovaly, jak často se katolíci účastnili liturgických rituálů a dalších náboženských praktik. Bylo zjištěno 5 faktorů : komunitní sdílení víry, mediální služba, základní tradiční účast, evangelický náboženský styl a exkluzivně katolické veřejné náboženství.

Stejně tak bylo zjištěno i 8 položek reprezentujících situace, ve kterých jednotlivci popisují pocit „blízkosti“ Boha a vynořily se z toho dva základní faktory: blízkost zažitá primárně skrz situace, které zdůraznily spirituální nebo vertikální spojení s Bohem. Ten druhý reprezentuje vztah, ve kterém se zážitky blízkosti Boha zaměřily na události, které odkazovaly lidi jednoho ke druhému.

Autoři článku se pokusili vyvinout obecné měřítko, které sumarizuje „podloží“ vidění světa reflektované v jedincově náboženském přemýšlení. Tento přístup zachytil 2 odlišné identity. Zprostředkující identita se zvláště zaměřuje na problémy a potřeby jedince a jejich náboženské řešení. Komunální identita se zaměřuje na ty potřeby a problémy, které jsou společně sdílené všemi lidmi a zahrnuje jejich vztah jeden ke druhému.

V tomto článku byla výsledkem důležitost náboženské představivosti jako predikátu. Byla zjištěna pozitivní vazba mezi viděním Boha jako soudce a konzervativními politickými postoji. Byl zjištěn věkový rozdíl v socializaci věřících tímto způsobem, odlišený II. Vatikánským koncilem.

Také byla zjištěna větší míra konzervatismu mezi pravidelnými účastníky mše a lidmi vyznávajícími evangelická náboženský styl, který je charakterizován respektem k normativnímu charakteru Bible, touha ji studovat – sami nebo ve skupině a osobní modlitební život k přátelskému Bohu. U katolíků se tento náboženský styl rozvíjí od II. Vatikánského koncilu a potvrzuje silnou Christologii, Otce přístupného skrze jeho Syna, Ducha Svatého pronikajícího skrze Slovo a svátosti a osobně – zodpovědnou laicitu.³⁸

Čtvrtý článek se zaměřuje spíše na fáze osobní víry, popsané jako *status rozptylu*, který charakterizuje jedince, kteří buď mají nedostatek zájmu o víru, nebo mají vnější, pro sebe sloužící víru. *Status uzavření*, kde jsou náboženská autorita, víry, obřady, členství, účast, praktiky, rituál a náboženská skupina samy použity jako osobní podpora nebo útočiště pro osobní komfort, úlevu a sílu. Konsensuální věřící jsou charakterizováni mělkým a omezujícím způsobem uvažování vedoucím k jednoduché konformní orientaci k životu, včetně stabilní, rutinní a pravidelné účasti na institucionalizovaných náboženských vírách a praktikách. *Status moratoria* lze popsat jako reakci na tlak na konformitu, který vede k selhání. Jednotlivec se začíná zkoušet a ptát se, kdo je a v co věří. Je v procesu reformulace a internalizace

38 WELCH, Michael R. a David C. LEEGE. Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity. In: *Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity*. Wiley - Blackwell, 2001, 536 - 52. Journal for the Scientific Study of Religion. Dostupné z: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1386948?uid=3738032&uid=2&uid=4&sid=21102397092957>

náboženských věr. Může pociťovat nejistotu, pochyby a existenciální úzkost. *Status úspěchu* nastává po čase otázek a hledání, kdy se náboženská víra a praktiky internalizovaly. Je to pokus o život pro ideály ostatních spíše než sebe – ochranu, potřebu naplnění, nebo souhlas od ostatních. Víra a spiritualita se projevují skrz celý jedincův život.³⁹

Co shledávám nedostatečným na tomto článku je užití těchto statusů stupňovitě a obecná představa, že člověk bude procházet těmito fázemi ve stejném pořadí, jako autorka, jejíž náboženská cesta je v článku popisována a je tak příkladem těchto 4 statusů.

2.6 Krize identity

Tuto kapitolu jsem se, vzhledem k nepřehlednému množství různých příspěvků o krizi identity, rozhodla pojmut spíše jako kritický pohled na koncept krize identity, přičemž budu vycházet z článku *The crisis of „identity“ in high modernity*⁴⁰, knihy Erika H. Eriksona *Identity. Youth and crisis*⁴¹ a knihy Ervinga Goffmana *Stigma*⁴².

Mervyn F. Bendle ve svém článku *The crisis of „identity“ in high modernity* říká, že sociální teorie identity jsou inkonzistentní a podteoretizované.

Na jedné straně stojí esencialismus, v dnešní době znehodnocovaný, který hovoří o „jádro osobnosti“ a jehož představa identity je něco, co je až v rozporu s osobním blahobytem a kolektivním jednáním.

Na druhé straně je konstruktivismus, dnes spíše oceňovaný, který pojímá identitu jako něco konstruovanou, mnohačetnou, pohyblivou, roztržštěnou a nestálou a zachází s identitou jako s něčím nekonečně adaptivním a plastickým.

Extrémní verze konstruktivismu, spojované s post – strukturalismem a postmodernismem, odmítá poznámky o jádru a spoluvytváří a vidí identitu jako naprostý produkt diskursu a jako inherentně fragmentický, mnohačetný a pomíjivý.

Bendle v této souvislosti píše, že krize identity je spíše krizí „identity“ - tedy teorií o identitě.

39 GRIFFITH, Brian A. a Julie C. GRIGGS. Religious Identity Status as a Model to Understand, Assess, and Interact With Client Spirituality. In: 2001, 14 - 25. Counseling and Values, vol. 46.

40 BENDLE, Mervyn F. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*. 2002-3-1, vol. 53, issue 1, s. 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1080/00071310120109302>

41 ERIKSON, Erik H. *Identity, youth and crisis*. Reissued as a Norton paperback. New York [u.a.]: Norton, 1994. ISBN 03-933-1144-9.

42 GOFFMAN, Erving. *Stigma: poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Vyd. 1. Překlad Tomáš Prášek. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, 167 s. Most (Sociologické nakladatelství), sv. 3. ISBN 80-864-2921-0.

Samotný pojem krize identity popularizoval *Erikson* v 50. - 60. letech minulého století a *Goffman* mluvil o „narušené identitě“. Tento pojem měl základy v psychoanalýze, psychologii a sociologii.⁴³

Samotný *Erikson* o tomto tématu píše, že pojem krize identity byl poprvé použit pro konkrétní klinické účely v Rehabilitační klinice veteránů Mt. Zion během druhé světové války, kdy stav nouze dovolil psychiatrickým pracovníkům různých směrů a vyznání pracovat spolu.

Společně usoudili, že mnoho jejich pacientů ztratilo skrz naléhavost války smysl osobní stejnosti a historické kontinuity. Byli narušeni v centrální kontrole nad sebou sama, za což může být v psychoanalýze hnán k zodpovědnosti jen „vnitřní sociální činitel“. Proto *Erikson* použil termín *ztráta „identity ega“*.⁴⁴

Bendle dále píše, že identita má ústřední pozici ve studii mládí a adolescence. *Baumeister* k tomuto tématu přistupuje v rámci detradicionalizace, která zahrnuje volbu a problematizuje formování identity. *McDonald* tvrdí, že u mnoha mladých lidí, marginalizovaných globalizací, jejich identity nemohou být déle konstruovány majoritní kulturou, a proto se tvoří imperativy, které jsou spolu navzájem v rozporu a mohou tak zničit jednotu osobnosti.

Erikson říká, že u silně konfliktních mladých lidí, kteří bojují sami se sebou má pojem „zmatek identity“ určitý diagnostický význam, který by měl mít vliv na hodnocení a léčbu těchto poruch.⁴⁵

Jsou tu rozpory mezi vysvětlením krize identity v rámci detradicionalizace (*Touraine*) a demodernizace (*Heelas, Lash, Morris*).

Také existují rozdíly v připisování ambivalence identity postmodernitě (*Elliot*) a globalizaci (*Kayatekin, Riccio*).⁴⁶

Dnes je hlavní oblastí krize identity a „identity“ mentální zdraví. Oba tyto pojmy jsou zde přítomny institucionalizovány.

43 BENDLE, Mervyn F. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*. 2002-3-1, vol. 53, issue 1, s. 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1080/00071310120109302>, str. 1 - 2

44 ERIKSON, Erik H. *Identity, youth and crisis*. Reissued as a Norton paperback. New York [u.a.]: Norton, 1994. ISBN 03-933-1144-9, str. 16 - 17

45 ERIKSON, Erik H. *Identity, youth and crisis*. Reissued as a Norton paperback. New York [u.a.]: Norton, 1994. ISBN 03-933-1144-9, str. 17

46 BENDLE, Mervyn F. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*. 2002-3-1, vol. 53, issue 1, s. 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1080/00071310120109302>, str. 3

Přibývají deprese, úzkost a stres, i disociativní poruchy identity.

Stone, Hacking a *Prager* ukazují, že identita a „identita“ jsou vytvořené produkty, psychologicky s pamětí v komplexu a nepředvídatelných cestách, a historicky se vzrůstem diskursů patologie a institucionalizovaných struktur, které vytváří možné relevantní diagnózy. *Erikson* poznamenává, že mladí pacienti mohou být násilní nebo v depresi, delikventní či stáhlí, ale že je to spíše jejich akutní a možná probíhající krize, než zhroucení druhu, který má sklon ke všem důsledkům fatalistické diagnózy. A co bylo nejprve v dějinách psychoanalýzy rozpoznáno jako společné dynamické struktury závažných poruch, to se později projevilo jako patologické zhoršení, zbytečné prodlužování, nebo návrat k normativní krizi „náležením“ k určitému stupni individuálního rozvoje. Proto jsme se naučili přisuzovat normativní „krizi identity“ k věku adolescence a mladé dospělosti.

Erik H. Erikson tedy k tomuto tématu říká, že krize identity může být normativním nástrojem psychoanalýzy vycházející z představy stejného rozvoje identity u všech jedinců.⁴⁷ Ve vysoké modernitě existuje „politika oběti“, sledovaná ve zpovědním módu, zvrát *Goffmanovy* teorie stigma. Zatímco *Goffman* hovořil o „narušené identitě“, jako něčem nežádoucím, politika oběti funguje na základě ocenění skrytého poškození identity.

Nicméně krize identity skutečně existuje a sociální vědy to musí obsáhnout, protože analýza v těchto oblastech je hluboce oslabena nadměrným a nekritickým užíváním toho, co se stalo politickým, zbytkovým a podteoretizovaným konceptem.

Politicky se schopnost definovat identitu stává základní funkcí udržení členství a pozice.

Avšak její podteoretizace a obdržená pozice v diskursu také znamená, že lidé mohou vzývat „identitu“ bez požadavků na adekvátní upřesnění významu, který přidělují termínu, jeho teoretickému původu, ideologickému uvěznění, nebo zdroji pozitivního hodnocení.

Ale s „identitou“ není možné zacházet neproblematicky, jako s obdrženým konceptem z psychoanalýzy nebo psychologie – příliš se to vzdálilo ustálené nebo sociologické analýze.⁴⁸

Identita je ústředím teorie individualizace a základní období je dětství, kdy jedinec obdrží „druh emocionálního očkování proti existenciálním starostem“, ve vztahu k budoucím

47 ERIKSON, Erik H. *Identity, youth and crisis*. Reissued as a Norton paperback. New York [u.a.]: Norton, 1994. ISBN 03-933-1144-9, str. 17

48 BENDLE, Mervyn F. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*. 2002-3-1, vol. 53, issue 1, s. 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1080/00071310120109302>, str. 4 - 5

hrozbám a nebezpečím.

Identita je spíše viděna v termínech sebe – získávání, reflektivní a kritické kapacity nejen s respektem k částečně převažující tradici, ale ke všem tradicím. Zahrnuje to odstranění z nereflexivního pasivního stupně přijetí a souhlasu s meta stupněm aktivní reflexivity a kritiky. Pokud bychom tuto představu měli stáhnout k Eriksonovi, píšícímu o pacientech, kteří „ztratili smysl osobní stejnosti a historické kontinuity“⁴⁹, potom zde vzniká představa krize identity, jakožto nedostatečné schopnosti sebe – reflexe.

Podle *Durkheima* byla tradiční osobnost tradiční osobnost byla zakotvena v rozsáhlém systému kolektivního očekávání od chování skrz uzavřený systém mechanické solidarity. Moderní osobnost je dnes, podle Bendla, zakotvená ve sdíleném systému norem a hodnot, které provází proces rozhodování v otevřeném systému organické solidarity a podmínkách pokračující změny a zahrnující komplexitu. Oba tyto modely dávají silný důraz na socializaci a reprodukci sociálního systému.

Giddensův alternativní model předpokládá, že primární předurčenost chování jsou spíše informace odvozené od prostředí aktérů.

Avšak *Castells* tvrdí, že se to týká spíše kolektivní, než individuální identity, jeho formulace je odvozená od Eriksona. To je důležité, protože Erikson vždy trval na centrálním pojetí teorie identity. Tvrdil, že identita je proces umístěný v jádru jedince a přesto také v jádru jeho komunální kultury.

Tato koncepce pokračující stejnosti já v identitě je středem veškerého proudu uvažování, jak osvětlují *Yankelovich* a *Barrett* : Kdykoliv *Erikson* rozebírá identitu, vytváří..odkazy k tomuto významu – lidský smysl stejnosti a kontinuity.⁵⁰

Toto je velmi dobrý příklad toho, jak sociologie nemůže nekriticky přijímat klíčové termíny z psychoanalýzy nebo psychologie bez rizika důležitých fundamentálních rozdílů v jejich analýzách.

Konstruktivismus využívá velmi povrchní a ne – teoretizující model lidské osobnosti, který radikálně generalizuje problém identity, rozptyluje jeho analytickou sílu a je částečně oslaben absencí adekvátní hloubky psychologie a její ostražitostí hloubky a možná nevládnutelnými psychickými konflikty s důležitými důsledky pro obsah identity.

49 ERIKSON, Erik H. *Identity, youth and crisis*. Reissued as a Norton paperback. New York [u.a.]: Norton, 1994. ISBN 03-933-1144-9, str. 16

50 BENDLE, Mervyn F. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*. 2002-3-1, vol. 53, issue 1, s. 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1080/00071310120109302>, str. 11

Lacan kritizoval ego – psychologii, protože její podmínky na adaptivní funkci ega přehlíží jeho vlastní stav odcizení a také vychází z předpokladu, že „realita“ je sama o sobě bezproblémová sféra. *Lacan* to posunul do nového rozměru, že „já“ a „realita“ nejsou „přirozené“ entity, ale produkty symbolického řádu, jsou následkem radikálně zneřirozenění a tam úbytek nějakého „přirozeného pořádku“ může být legitimně stíhaný skrz terapii.

Giddens nerozeznává žádnou významnou roli nevědomého, jak je tomu rozuměno skrz psychoanalytickou tradici. *Giddens* nabízí jeho „model stratifikace“ myslí a zakončil to tím, že „psychoanalytická struktura id, ega a superega „nedává smysl“⁵¹

Závěrem chci tyto poznatky shrnout.

Krise identity je tedy koncept vycházející z psychoanalýzy a psychologie – v dnešní době je ale paradoxně může i popírat. Navíc se tento pojem stal velmi užívaným a pod – teoretizovaným, částečně díky dvěma diametrálně odlišným přístupům k identitě. Konstruktivismu a esencialismu.

Erikson psal o krizi identity, jakožto ztrátě smyslu osobní stejnosti a historické kontinuity, přičemž vycházel z esencialismu, ale dnes je tento koncept částečně narušen díky představě reflexivní identity.

Goffman hovořil o narušené identitě, jakožto nežádoucím jevu, který je tvořen majoritními obrazy, ale někteří autoři se dnes shodují na tom, že oficiální institucionalizovaný systém expertů přispívá k vytvoření „politiky obětí“, kdy se skryté poškození, či narušená identita stává prostředkem k ocenění narušené identity. Tím se *Goffman*ově teorii stigma dostává nových rozměrů.

51 BENDLE, Mervyn F. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*. 2002-3-1, vol. 53, issue 1, s. 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1080/00071310120109302>, str. 13 - 14

3 Praktická část

V této části vycházím z mé pozice insidera a používám zde pozorování, které jsem udělala v rámci dlouhodobé účasti v církvi. Zvláště se pohybuji v církevním prostředí mladých v Hradci Králové, kde jsem studovala střední školu, která mi otevřela možnosti další socializace.

Římskokatolická církev je hierarchizovaná, patriarchální organizace s největším počtem věřících ze všech křesťanských církví.

V současné době se snaží oslovovat zejména mladé lidi, kteří se někdy sami aktivně starají o svou socializaci a angažovanost ve své farnosti, například tím, že zakládají tzv. „spolča“. Spolčo je skupina lidí přidružených k farnosti, kteří se pravidelně schází za různými účely. Charakter každého spolča se liší v různých farnostech.

Na spolču, do kterého chodím já, se scházíme často jen kvůli běžnému rozhovoru, ale také připravujeme Noc kostelů, kdy jsou v určený den otevřeny kostely po celé České republice a návštěvníci mohou využít programu, který nabízejí. Každý kostel si přitom program připravuje sám. Nápad na Noc kostelů vznikl v Německu v roce 2001 a do České republiky se dostal přes Rakousko. První ročník se zde konal v roce 2009.

Dále náš program na spolču zahrnuje i povídání na různá témata, která si vždy připraví jeden z členů, což vždy záleží na jeho vlastní aktivitě. Někdy také utvoříme modlitební skupinu.

Socializace probíhá také v rámci tzv. Večerů mladých, kdy se mladí lidé z celého vikariátu Hradec Králové scházejí na bohoslužbě v jedné z farností, kde následně probíhá i program zahrnující přednášku některé z pozvaných osob. Tato akce má podpořit přátelství mezi mladými katolíky a také rozšířit jejich spektrum vědomostí. Mezi témata na Večerech mladých byl v době mého výzkumu například celibát, sekty, okultismus či inkvizice. Přednášku vedou často katoličtí kněží a jejich výklad je sám o sobě vypovídajícím úhlem pohledu. Například přednášky o okultismu a sektách, vedené kněžími byli vedeny represivním tónem, kde se odrážela představa církve, jakožto jediné možné cesty ke spáse. U přednášky o sektách byly vyjmenovávány jejich znaky a zdůrazňováno jejich nebezpečí, přičemž tradiční náboženské společnosti mají zájem na takovéto prezentaci sekt v médiích,

protože pro ně představují konkurenci.⁵²

Robert Neelly Bellah mluvil o rozbití dualismu, který je nahrazován nekonečně multiplexní strukturou. Já jsem na to narazila u názorů některých mladých katolíků a nejvýrazněji u lidí, kteří se již s církví neztotožňují. Mění se pohled na předmanželský sex, antikoncepci, homosexualitu, na pojetí dobra a zla. V současnosti jsou v církvi, u mladých lidí, velmi jednoduše řečeno, vyzorovatelné dva hlavní proudy. Tradiční katolíci, kteří vnímají jako svou hlavní autoritu církev, s ní také v mnoha ohledech souhlasí. Ale i u nich už je patrná změna. Například pojetí dobra a zla a etických problémů, kdy jsme občas u debaty narazili na to, že tyto pojmy jsou jimi vnímány jako relativní. I když samozřejmě záleží na lidech, se kterými jsem dělala rozhovor.

Dobrym příkladem sakralizace moci církevních autorit je chlapec, který vyprávěl o svém zážitku z Celosvětového setkání mládeže v Madridu v roce 2011, kdy je přijel osobně pozdravit papež Benedikt XVI. Tento chlapec vyprávěl, že stál v první řadě a když se jeho pohled setkal s papežovým, projela jím vlna nadšení. Řekl: „*Podíval se mi do očí a já si uvědomil, že je to Kristův zástupce tady na Zemi. Takže to bylo jako kdyby se na mě díval Kristus.*“ Skutečnost, že kladl papeže s Kristem do jedné roviny vypovídá o jeho vztahu k církevním autoritám, kdy se oblast uctívání přenáší mezi Boha, kult svatých, Pannu Marii a vrstvy kléru.

Druhý hlavní proud jsou lidé, kteří dávají přednost osobnímu svědomí jako své hlavní náboženské autoritě. Tito lidé se často odklánějí od požadovaného myšlenkového proudu církve a vydělují se vůči němu. Ke zpovědi chodí jednou do roka, nebo vůbec.

Podle článku *American Catholics : One Church, Two Cultures*⁵³ je církev rozdělená na dvě kultury. Jedna z nich jsou právě katolíci, kteří vnímají jako svou hlavní autoritu církev, druzí se oproti tomu přiklání spíše ke svému vnitřnímu přesvědčení. Vyznačují se malou, či žádnou účastí na mši a zpovědi a mají odlišný názor na předmanželský sex. Použila jsem tento pohled také jako jeden z možných přístupů k individualizovaným katolíkům, kteří odmítají generalizaci dobra a zla, i když rozdělení na dvě kultury by bylo příliš zjednodušujícím pohledem.

Názor druhé skupiny katolíků ovšem v církvi podle mých zkušeností není většinou

52 *Jaká víra?: současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. 1. vyd. Editor Zdeněk R Nešpor. Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004, 115 s. Sociologické studie/Sociological Studies, 04:05. ISBN 80-733-0061-3, str. 93 - 95

53 POGORELC, Anthony J. a James D. DAVIDSON. *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. In: *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. EBSCO Publishing, 2003, 146 - 158. Review of Religious Research.

slyšet. Římskokatolická církev má díky své hierarchii moc udržovat jisté názorové spektrum v oficiální rovině. Ten, kdo se vyděluje, tak zpravidla činí tiše. Pokud přece jen dojde ke konfrontaci, bývá to následováno projevy nesouhlasu, někdy i otevřeného posměchu.

Někteří lidé tuto situaci řeší vyčleněním z církve. Pozoruji zde analogii s reformací, kdy se skupina lidí vyčlenila z církve kvůli svým odlišným názorům. Někteří autoři, jako například *Talcott Parsons*, soudí, že reformace umožnila individualizaci náboženství, protože mimo jiné zpřístupnila možnost studia Bible a laické teologie všem. Když jsem se ovšem při výzkumu ptala vyčleněných lidí, jestli studují Bibli, všichni mi odpověděli, že ne. Panoval u nich ale zájem o duchovní otázky, který například u informátora Dominika vedl k zájmu o užití drog jako prostředku ke spiritualitě. Informátor Tonda například následoval příkladu svého kamaráda, který studoval Bibli a hledal v ní protirečení k církevní interpretaci Písma. Doslovně uvedl: „*Prostě vytáhnul nějaký příběh – z Bible kus, nebo nějakou přednášku a interpretoval různý teology, který studoval, nevím, jaký to konkrétně jsou a tak to prostě říkal – říkal to dost pochopitelně, logicky to na sebe navazovalo a bylo to úplně jinak, než tvrděj katolíci.*“ Ovšem skutečnost, že Bibli sám nestudoval poukazuje na fakt, že svému kamarádovi a jeho úsudku velmi důvěřoval a jeho závěry si nějak neověřoval.

3.1 Římskokatolická církev a sociální kontrola

Tyto závěry mě vedou k úvaze, že v církvi probíhá vysoká institucionalizace norem, které ovšem mnoha lidmi nemusí být internalizovány. Hodnoty a názorové směry jsou utvářeny ve Vatikánu a následně jsou reprodukovány skrz vrstvy kléru, což končí u jejich interpretace farním knězem ke členům farnosti. Jeho vliv na lokální víru je předmětem mnoha úvah. Dnes může ovšem díky možnosti internetu a snadné dostupnosti okolních farností pomocí dopravních prostředků tento vliv pomalu mizet.

Celá situace se komplikuje také mnohostí sociálních rolí věřících a různými vlivy, které na ně mají.

Římskokatolická církev je hierarchizovaná, patriarchální organizace s největším počtem věřících ze všech křesťanských církví a to je možná důvod toho, že má poměrně malou sociální kontrolu. Návštěvnost mší či přijímání eucharistie není nějak hlídáno. Jistým ohraničujícím způsobem se k tomu postavil kněz, který na zahajovací mši mé bývalé střední školy vystoupil před přijímáním k mikrofonu a mluvil o problému, který občas na těchto

mších nastane, když se lidé, kteří nejsou pokřtěni nechají strhnout davem a jdou přijímat spolu s ostatními. Tento kněz dále upozornil, že eucharistie je pro lidi, kteří jsou pokřtěni, podstoupili slavnost prvního svatého přijímání a věří, že eucharistie je proměněné tělo Páně. Tímto způsobem určil hranice a navíc tak učinil veřejně a nezakrytě. Eucharistie je totiž vrcholným bodem mše a pro mnohé katolíky představuje středobod jejich náboženského života. Chápání eucharistie ale nemusí být jednotné, protože informátor Vít'a mi řekl, že chápe eucharistii v souvislosti s buddhismem a jeho představou reinkarnace, protože smrtí život nekončí a podle toho, jak se budeme chovat v tomto životě budeme mít také pozici v tom příštím. Institucionalizované chápání eucharistie je u katolíků dále interpretováno a dosahuje u nich osobního významu.

3.2 Možnosti konstrukce hranic

Další možností studia hranic je jejich utváření skrz normy spotřebního chování, jak už se píše v článku *Religious Identity and Consumption*⁵⁴, kde se mimo jiné píše, že mezi tyto normy patří i stravování. Vzhledem k tomu, že katolíci nemají nějaké zvláštní spotřební normy ohledně stravování, je třeba hledat jiné způsoby ohraničování. Jediný výrazný dietní předpis katolíků jsou dva dny půstu od masa a újmy v jídle a čtyřiceti denní postní doba před Velikonocemi. Informátor Kuba, který se ale již neztotožňuje s katolíky tento předpis stále dodržuje. Nemusí to být tedy určujícími hranicemi. V případě Římskokatolické církve.

Co je ale oblastí hodnou k zamyšlení jsou katolické normy ohledně sexuálního života, které jsou v porovnání s ostatními křesťanskými církvemi či náboženstvími, poměrně přísné. Římskokatolická církev klade důraz na předmanželskou sexuální askezi, neuznává antikoncepci a za potrat může osobě, která ho podstoupila nebo při něm pomáhala, hrozit exkomunikace. Dále nepřipouští žádné formy sexuálního sebe - uspokojování a ideál sexuální askeze je ztělesněn v postavách katolických světců, kteří většinou tuto formu praktikovali, nebo se k ní blížili. Katoličtí kněží žijí v celibátu a osoby vstupující do některého z církevních řádů se k němu také zavazují.

Na sexuální zdrženlivost je kladen obrovský důraz. Její dodržování je vyžadováno u mladých katolíků, kteří ještě nevstoupili do svazku manželského. Je předáváno téměř

54 COS, GEL, Metin M. a Lanse MINKLER. Religious Identity and Consumption. In: COS, GEL, Metin M a Lanse MINKLER. *Review of social economy*. London: Taylor and Francis Group, 2004, 339 - 50. VOL. LXII, No. 3. ISSN 1470-1162. DOI: 10.1080/0034676042000253945. Dostupné z: <http://www.tandf.co.uk/journals>

repressivním tónem. Mladí katolíci, kteří tuto zásadu porušili a jejichž příběh je předáván pomocí některého z katolických médií vždy mluví o tomto tématu s pocitem viny. Tvrdí, že spáchali velký hřích a zavazují se, že již chtějí žít v čistotě. Tento institucionalizovaný model příběhu je předáván jako vzor pro všechny, kteří se odchýlí od požadované normy.

Jak jsem zjistila, katolíci, kteří se odklonili od církve často tyto zásady porušují. Toto zjištění ovšem nevychází z rozhovorů ale z toho, že většinu z nich dlouho znám. Tato norma tedy může splňovat jedno z kritérií pro hranice církve – ovšem u mladých katolíků, kteří ještě nevstoupili do svazku manželského.

Také jsem narazila na zajímavý fakt, když jsem se ptala mladých lidí uvnitř církve na to, kdo je podle nich katolík. Většina z nich mi řekla, že katolík je ten, kdo se ke katolické církvi sám hlásí a obecně se k této otázce nechtěli nějak vyjadřovat. Ovšem posléze dodali, že existují „dobří“ a „špatní“ katolíci. Tuto klasifikaci uvedli jak katolíci, tak i lidé, kteří se již ke katolíkům nehlásí, jako například Tonda. Ten mluvil o svém kamarádovi, který chodí pravidelně do kostela a přesto podle něho nesplňuje morální kritéria pro dobrého katolíka: „*On se řadí..asi..nevím, jestli právem nebo neprávem – nebudu soudit, ale řadí se mezi dobrý katolíky. Do kostela chodí no..a když přijde na lámání chleba, tak mu nedělá problém něco ukrást, o korunu se hádá a tak.*“ Fakt, že klasifikace na dobré a špatné katolíky a pravidelná účast na mši jako kritérium pro ty dobré je internalizovaná i u lidí na pokraji hranic církve, svědčí o hlubokém zakořenění této představy uvnitř církve a může také být kritériem pro hranice katolické církve.

Informátorka Pavla na otázku kdo je podle ní katolík řekla, že katolík je ten, kdo se ke katolíkům sám řadí, ale zároveň dodržuje jejich předpisy. Pavla přitom uvedla, že nařízení církve přijímá, aniž by nad nimi nějak výrazně přemýšlela a bavily jsme se o tom, jestli vnímáme svůj směr víry jako správný. Když jsem si totiž spočítala index z testu orientace náboženské autority⁵⁵, který uvádím v příloze, vyšlo mi číslo, které vypovídá o tom, že mou hlavní autoritou je mé vnitřní přesvědčení, což podle mě odpovídá.

Informátorka Gita naopak řekla, že katolík je ten, kdo věří v trojjedinost Boha a informátorka Káťa uvedla, že rozhodující je víra v Boha a Ježíše a správné chování. To je podle ní ochota pomáhat bližním a láska k nim. Informátor Vít'a uvedl, že katolík je ten, který dodržuje křesťanské hodnoty, jako je pokora, střídmost a čistota. Mnohost uvedených

55 POGORELC, Anthony J. a James D. DAVIDSON. American Catholics : One Church, Two Cultures ?. In: *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. EBSCO Publishing, 2003, 146 - 158. Review of Religious Research.

výpovědí napovídá o širokosti, s jakou náboženství vstupuje do života věřících.

V rámci studia hranic církve jsem se zajímala také o endogamii uvnitř Římskokatolické církve. V rámci předávání víry se totiž mladí lidé snaží najít si k sobě partnera se stejnou vírou. Když jsem se ptala mladých lidí, jestli by si k sobě našli jen katolíka, nebo byli nakloněni i partnerství s někým vně církve, odpovídali mi různě. Informátorka Kát'a mi například řekla : „*To mně asi problém nedělá. Jako že..spíš jde o tu lásku a o to, jakej ten člověk je. Že myslím, že dobrý lidi jsou i mezi nekatolíkama.*“ Ale někteří lidé mi řekli, že by s nekatolíkem chodili kdyby byli mladší, ale teď spíše ne. Dodali, že by ještě byli nakloněni partnerství s člověkem z jiné křesťanské církve, protože je zde společný základ víry a touha předávat ji dál.

Nutno dodat, že církevní sňatek s nepokřtěným člověkem je poměrně komplikovanou záležitostí, kdy se navíc katolík či katolička zavazuje, že bude své děti vychovávat ve víře. Navíc zde hraje roli více faktorů, kromě již zmíněného předmanželského života, kdy ho mnozí katolíci touží dodržovat, až po reakci rodiny.

Když jsem dávala test o dvou kulturách v jedné církvi některým mladým katolíkům, výsledek se pohyboval od třech lidí v kultuře 1 – tedy tradičních katolíků, po inklinace ke kultuře 2 u mnou vytipovaných jedinců, které jsem předtím oslovila kvůli jejich možné krizi identity. Test nebyl brán jako hlavní část výzkumu, spíše jsem ho dělala pro doplnění. Zkoušela jsem si pomocí něho jistým způsobem ověřit, jak byla má teze o lidech s „křizí identity“ ze začátku výzkumu oprávněná. Z pěti lidí, kterým jsem tento test dala se mi potvrdily domněnky o jejich pozici ve všech případech. Nutno ovšem dodat, že tito lidé zároveň prohlásili, že otázky jsou nedostačující a měly by být doplněny o další dotazy. Otázky z dotazníku byly ovšem zajímavé a navedly mě na další oblasti, o které jsem se zajímala. Došlo mi, že přístup k církvi a k náboženské autoritě může být hlavním ukazatelem tzv. „krize identity“. Tyto dva body zároveň ovlivňují třetí oblast, svatou zpověď. Když jsem dělala rozhovory s lidmi ze spolča, agnostickými katolíky či na táboře, kam jsem jezdila, viděla jsem velké spektrum přístupů ke zpovědi. Zajímavé pro mě bylo zjištění, když mě informátorka Pavla řekla, že jí zpověď není příjemná a tak používá hodně způsobů, jak se u zpovědi vyznat ze svých hříchů.. Tedy že je někdy formuluje i nepřímou, náznakově. Někteří lidé, se kterými jsem mluvila zpověď vnímají jako „vyvinění“, které v důsledku vede k ještě většímu zlu mezi lidmi. Já jí například vnímám částečně jako způsob sociální kontroly a jeden z faktorů katolické hierarchie. Informátorka Gita mi řekla, že se jí líbí osobní zpověď u protestantů,

protože se Bohu zpovídají sami. Uvedla, že to tak má i její matka v Církvi bratrské a tento model se jí líbí víc. Řekla, že oba její rodiče nebyli nikdy u zpovědi a jí samotné se tam nikdy nechtělo, ale chodila kvůli svému otci. Na škole se dostala do situace, kdy ji kněz při zpovědi rozzlobil, když jí řekl, že „*Bůh si nepřeje*“ aby spala se svým přítelem. Řekla mi, že se jí nelíbila argumentace, s jakou k ní kněz promluvil a prohlásila, že přece nemůže vědět co Bůh chce a co nechce.

3.3 Otázka katolické identity a role stigmatu

Mám – li se zabývat katolickou identitou obecně, nejprve bych měla zmínit pozici Římskokatolické církve v České republice.

Zdeněk R. Nešpor se v textu *Historické kořeny českého antiklerikalismu*⁵⁶ zamýšlí nad tím, že v době národního obrození, kdy se začal rozvíjet český nacionalismus, hledali myslitelé jeho kořeny v době středověku, kdy bylo v Čechách rozšířeno především husitství. S rozvojem českého jazyka začalo být na katolickou církev, jejíž převážná část kléru pocházela z Rakouska, nahlíženo jako na nepřátelský element. Jako důsledek toho katolíci začali vyznávat „matrikové náboženství“, jak ho nazval T. G. Masaryk, vyznačující se minimální účastí na rituálech a životě církve.

V průběhu 19. století došlo k masivní sekularizaci, která pokračovala snahou o aplikaci sekularizačního a odlukového modelu Francie v dobách první republiky. Celý proces ještě upevnil komunistický režim, který církve perzekvoval a stavěl náboženství do marginalizované pozice.

Čeští katolíci tak nemají jednoduchou pozici. Pro částečné pochopení katolické identity jsem použila teorii *stigma*⁵⁷ *Ervinga Goffmana*. Rozhovory, které jsem vedla, zúčastněné pozorování a má vlastní zkušenost mě utvrdili v přesvědčení, že aplikaci tohoto tématu jsem zvolila správně. Například informátor Jakub mi řekl, že o sobě neříká, že je katolík, ale „nebojí se ukázat své názory“, zároveň ale dodal, že svou náboženskou identitu nepřiznává na sociálních sítích kvůli několika případům, kdy si extrémisti vyhlédli věřícího člověka, kterému následně ublížili. Hovořil o problémech s historií, kdy náboženství bylo

56 *Jaká víra?: současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. 1. vyd. Editor Zdeněk R. Nešpor. Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004, 115 s. Sociologické studie/Sociological Studies, 04:05. ISBN 80-733-0061-3, str. 26 - 28

57 GOFFMAN, Erving. *Stigma: poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Vyd. 1. Překlad Tomáš Prášek. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, 167 s. Most (Sociologické nakladatelství), sv. 3. ISBN 80-864-2921-0

často spouštěčem válek.

Celkově mě u rozhovorů zaujala formulace „*nebojím se ukázat svůj názor*“, která zazněla hned několikrát. Tato věta byla zformulovaná jako důsledek zakotvené obavy z jinakosti názoru, k čemuž podle mě přispěl i komunistický režim a jeho „politika stejnosti“, která stále zůstává v kolektivní paměti Čechů. Katolická identita tak nemusí být přijímána negativně jen kvůli kontextu dávné historie, ale také kvůli odlišnosti, s jakou vystupuje v současné společnosti. Výše zmíněnou formulaci jsem zaregistrovala například u informátora Dominika, informátor Pepa mi řekl, že negativní reakce ze strany svých spolužáků se u něho projevila nechtít chodit na mši a uvažováním nad smyslem víry. Přínosem pro mě byl i rozhovor s informátorkou Kátou, kdy mi na otázku, jestli o sobě někdy veřejně říká, že je katolička odpověděla, že jí to problém nedělá a dodala : „*Vím, že třeba jak jsem dělala v tom Muzeu, tak tam byli nějaký kluci na Brutalu⁵⁸, tak se ptali na kostel a já jim řekla, že jsem katolička a oni mě ještě obdivovali, jako že se k tomu ještě přiznám. Nebo že to jen tak řeknu mezi řečí. A že se pak o tom s člověkem můžu pobavit, že spíš s téma dobrejma, kladnejma emocema se shledávám.*“ Takže jako ve všech záležitostech záleží na tom, se kterými lidmi se člověk potká a jak na něho zareagují, ale to, že Kátu obdivovali, že „se k tomu ještě přizná, svědčí o všeobecně negativním pojetí institucionalizovaného náboženství v Čechách.

V jistém smyslu ale může být katolická identita i symbolem odporu vůči současné společnosti. Někteří mladí katolíci se například svou pozicí snaží identifikovat s Kristem a svou víru berou jako prostředek možné odlišnosti od společnosti. Římskokatolická církev také dlouhou dobu zastávala v opozici proti české společnosti, což také přispělo k jejímu částečnému uzavření před světem.

Česká většinová společnost také může přispívat k „zrcadlovému já“ katolíků. Její dominantní názor slyší mladí katolíci, když vstoupí do společnosti ne – katolíků a hovoří o svém náboženství. Z rozhovoru, který jsem vedla se členy spolča o letních prázdninách 2012 vyplynulo, že se často setkali s nereálnými představami o církvi a jejích praktikujících ze strany příslušníků majoritní společnosti. Já sama musím dodat, že mívám pocit, jako by si lidé představovali církev jako homogenní společenství, které odpovídá stereotypním představám o věřících lidech.

*Erving Goffman*⁵⁹ navíc píše, že kategorie „dobrý“ a „špatný“ souvisí s našimi

58 Festival extrémní hudby konaný každým rokem v pevnosti Josefov.

59 GOFFMAN, Erving. *Stigma: poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Vyd. 1. Překlad Tomáš Prášek. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, 167 s. Most (Sociologické nakladatelství), sv. 3. ISBN 80-864-2921-0

očekáváními, čímž doplňuji závěry o kategorizaci a stereotypizaci věřících lidí nejen od lidí „zvenku“, ale i uvnitř církve.

3.4 Kdo je katolík ?

Svou roli zde má i otázka moci. Představa katolíka je odvozená jednak od samotných struktur církve, z nichž klérus tvoří ideologii, na druhou stranu má svou roli i okolí, které může působit na člověka i sebesplňujícím dojmem.

Podle *Hanse Künga*⁶⁰, švýcarského katolického teologa je katolická morálka tvořena:

- především morálkou zpovědní
- důrazem na sexuální zdrženlivost
- modlitby, svátostmi a zvyky
- hierarchií a patriarchalitou v církvi
- kultem svatých a uctíváním ostatků

Hans Küng také nadále poznamenává v otázce kdo je křesťan : „Křesťan není člověk, který se pokouší žít humánně, společensky, nebo dokonce nábožensky. Křesťan je spíše pouze ten, který se pokouší prožít svou lidskost, společenskost nebo náboženskost z Krista.“⁶¹ Ve své knize *Být křesťanem. Křesťanská výzva* se zamýšlí nad křesťanstvím a formuluje definici křesťana na základě vylučovací metody, kdy vlastně odsuzuje lidi hlásící se ke křesťanství pouze na základě stejného přístupu k humanismu či k některým otázkám. Mí informátoři se veskrze shodovali v odpovědi na otázku kdo je katolík v tom, že je to věřící osoba.

Informátor Tonda mi řekl : „*Do charakterizace církve bych se asi nepouštěl, ale spíš jako ty katolíci kážou jakýsi „dobro“ . Kážou pořád dobro, každý má nějaký svoje dobro. A každé ho káže trochu jinak a každé si to dobro zkresluje pro svoje potřeby. Je to prostě standartně tak, že si každé vymyslí, co se mu zrovna hodí, jakousi morálku a tu pak nejenže aplikuje, ale káže, nutí do ní ostatní lidi.*“ Zde zdůrazňuje mocenský charakter církve, který byl pro něho nakonec zásadním faktorem a argumentem pro odloučení od církve. „*Dobro*“ o kterém mluvil by se dalo snadno vysvětlit jako politika spásy, kdy je podle katolické církve nutno nejen věřit, ale také konat dobré skutky. Touto charakteristikou se také katolíci často

60 KÜNG, Hans a Přeložila Anna MIKULOVÁ. *Malé dějiny katolické církve*. 2. vyd. Brno: Barrister, 2010. ISBN 978-808-7029-923.

61 KÜNG, Hans. *Být křesťanem: křesťanská výzva*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, 295 s. Velké postavy světové teologie. ISBN 80-859-5976-3, str. 248

distancují od protestantů, kteří věří, že ke spáse je zapotřebí pouze víra. Mohlo by to také částečně vysvětlit i existenci svaté zpovědi, protože katolická víra obsahuje zásadní „element navíc“ v podobě těchto dobrých skutků. Pojem „dobra“ by ale mohl mít i rozměr institucionalizované podoby správného chování vedoucího ke spáse a jeho generalizace.

Informátor Kuba vnímá katolíky jako někoho, kdo dodržuje katolické zásady. Při rozhovoru nad testem o dvou kulturách v jedné církvi, který jsem mu posílala, vyšel najevo jeho úžas nad tím, že jsou lidé, kteří nepraktikují a přesto se stále ztotožňují s katolíky. Řekl, že neúčast na rituálu je vnímána jako smrtelný hřích a jako taková by měla být dodržována těmi, kdo se vnitřně ztotožňují s církví. Kuba se už neztotožňuje s katolíky, ani s křesťany. Nepraktikuje a vadí mu instituce církve. Oba informátoři vnímají „Boha“, transcendenční prvek křesťanství, jako energii. Slovo Bůh jsem dala do závorek, protože je to pojem charakteristický pro institucionalizovanou podobu křesťanství a je jejím produktem. Kuba řekl, že kdyby něco existovalo, spíše to bude energie a že mu vadí personifikace Boha. Dodal, že jeho hlavním cílem je být dobrým člověkem a řekl : *„Já si prostě nemyslím, že lidi, co choděj každej tejden do kostela jsou automaticky lepší.“* Tonda řekl, že věří v „boha s malým b“, když to rozváděl dále, uvedl, že je to kvůli jeho odmítání personifikace. Když jsem se ho zeptala, jak si „to“ tedy představuje, řekl mi: *„Všechno. Stůl, ten by tady nestál, kdyby nebyl bůh. Nebo v kytkách, že rostou, to všechno je bůh. Stromy, že se nadechneš, cejtíš čerstvej vzduch, nebo vítr. To všechno je bůh. Všecko co tady je. Lidi, jak na sebe koukaj, nebo jak o sobě přemejšlej. Úplně každej detail tohohle světa, každá fyzikální, chemická souvislost, to všechno považuju za boha, prostě. Nemyslím si, jak nám to tenkrát říkali ty amíci, že by to byl nějakej páprda, kterej by si nás založil jako jakýsi terárko a choval si tam ty svoje ty..A kdyby to tak bylo, kdybych se já mýlil a oni měli pravdu, tak nevěřím tomu, že by si pak nějaký vybral k tomu „spasení.“ Že by je vzal někam jinam a ukázal jim něco lepšího. Přijde mi naprosto zbytečný hledat cokoli lepšího kdekoli jinde, když to máme tady. Jenom to dopracovat. To jako, tím nechci popírat nebe, nebo něco takovýho, ale my tady máme prostě teďka ten náš život, kterej žijeme a pokládám za daleko důležitější soustředit se na tenhle život. Na to, aby ten byl pěkněj, aby za něco stál, než se starat o nějakěj budoucí, posmrtněj. Nevidím k tomu žádněj důvod. Věřit v něco, co teprv bude.“* K tomuto příspěvku nutno poznamenat doplňující informaci, že Tonda strávil několik týdnů v Americe, kde se setkal s baptisty a hovořili spolu o náboženství. V této souvislosti vyprávěl, že lidé, kteří tam řekli, že jsou nevěřící, vyvolávali u Američanů úžas a nepochopení. Tuto historku nám vyprávěl s

humorným podtónem, ale z jeho slov byl také patrný nesouhlas s takovýmto způsobem uvažování.

Informátoři Jakub a Dominik řekli, že katolík je ten, kdo se k církvi hlásí. Jakub uvedl, že chodí do kostela „čím dál méně“ a Dominik nepraktikuje vůbec. Podle Gity je katolík ten, kdo věří v trojjedinost Boha. Gita již nepraktikuje, ale věří v Boha, který je podle ní ve všem, co existuje. S katolíky se stále ztotožňuje.

Podle Pepy a Pavly je katolík ten, kdo se k církvi hlásí, ale zároveň dodržuje jejich předpisy. Oba jsou praktikující katolíci, kteří většinou souhlasí s církví. Pavla řekla, že nařízení přijímá a někdy nad tím ani neuvažuje a že neví, jestli je to správné.

Vít'a prohlásil, že katolík je ten, který dodržuje křesťanské zásady, které jsou podle něho hlavně pokora, střídmost a čistota. Vít'a konvertoval v osmnácti s celou rodinou a řekl, že prvním impulsem, proč se o křesťanství začal zajímat byla jeho touha mít svatbu v kostele. Poté se začal hlouběji zajímat o křesťanství a zalíbily se mu právě jeho hodnoty, které mu připadaly dobré pro život.

Kát'a odpověděla na otázku kdo je podle ní katolík : „*Jak jsem měla tu knížku, tak tam třeba bylo, že katolík je ten, kdo věří v Boha a k tomu ještě v Ježíše. Takže asi takhle by to mohlo bejt. I podle mě.*“ *Když jsem ji požádala o to, jestli by se mohla blíže zamyslet nad nějakými specifickými katolickými rysy, dodala : „Mně přijde, že každé katolík je úplně jiné. Mně osobně, jako že každé se třeba chová úplně jinak a má..že třeba některý se chovají špatně, některý zase dobře. Jako že to nejde pořádně rozeznat. Jako že to jediný, co je stejný je asi že věří v Boha a v Ježíše.*“

V této části výzkumu jsem zjistila, že lidé tvoří definice katolíka a hranice církve podle své vlastní víry a svého přesvědčení. Jejich pozice, názory a hodnotový systém jsou základem pro vnímání vlastní komunity, kterou můžou i podle toho přetvářet. Obecně se dá říct, že čím více lidí bude mít liberální názory, tím se bude charakter lokálních církevních komunit měnit. Mám – li se ale zamyslet nad tím, jestli Římskokatolická církev tvoří svou „vizi“ směrem od lokálních komunit k Vatikánu, nebo se mu farnosti musí přizpůsobit, potom je to spíše způsobem „odshora dolů“, kdy se církevní politika tvoří ve Vatikánu, kterou následně reprodukují farní kněží svým věřícím. Pozice papeže je posílena dogmatem o jeho neomylnosti a jak už jsem psala, někteří katolíci ho vnímají ve stejné rovině s Kristem. Katolická kultura se mění stát od státu a i v rámci státního území se může lišit charakter farností, přesto je regulována například liturgie. Tento směr postupu přináší problém odcizení.

V církvi existují i lidé bojující za zrušení celibátu, včetně některých katolických kněží, jako například *Donald B. Cozzens*⁶², kteří argumentují tím, že celibát je výrazným prvkem v problému pohlavního zneužívání uvnitř církve a dokonce jeho hlavním důvodem. V textu, který jsem popisovala v kapitole o náboženské identitě, *Náboženské predikty sociopolitických postojů katolických farníků*⁶³ se píše, že 60 % respondentů odpovědělo, že souhlasí, aby byli ženatí muži vysvěcováni na kněze, 80 % akceptuje ženy jako ministrantky a 93 % se zpovídá ne více než jednou za měsíc. Text byl napsán v roce 1988 a výzkum probíhal v jedné z amerických katolických farností. Ačkoliv jde pouze o reprezentativní vzorek, uváděná čísla jsou vysoká. Mše se začaly celebrovat v národních jazycích až po II. Vatikánském koncilu, který proběhl v 60. letech minulého století. Do té doby se katoličtí farníci museli spolehnout na výklad kněze. Možnosti vlastního výkladu Bible či studia laické teologie dnes otevřely cestu k poznání, které mnohé lidi přivede jinam než na oficiální půdu církve. Ačkoliv mohou zaznívat projevy nelibosti vůči celibátu, či katolickému přístupu k homosexualitě, výsledné rozhodnutí závisí na papeži. Stejně tak jedině papež může rozhodnout v otázce odluky manželů, církevní formě rozvodu.

Když jsem ale dělala rozhovory s lidmi, kteří se již s katolíky neztotožňují, ani jeden mi neřekl, že by se před tímto rozhodnutím pokoušel s tím něco udělat. Malá aktivita lidí „na hranici církve“ tak neposkytuje dostatečnou reflexi kněžím, kteří, podle mě, často ani nejsou schopni odhadnout počet lidí, kteří se odloučili z jejich farnosti. Římskokatolická církev sice zřídila portál www.catholicscomehome.org, který má pomáhat lidem najít si cestu k církvi, o tomto portálu, který je pouze v angličtině, ale nikdo z mých informátorů neví. Navíc se nabízí otázka, do jaké míry může internetová stránka pomoci lidem s pochybami, kteří se například již odloučili od komunity věřících tím, že přestali chodit na mše a začali si hledat svou vlastní cestu víry.

Když se píše o krizi víry v teologických kruzích, sdělení obsahuje pouze pohled na krizi jako na něco, co nakonec vede k upevnění ve víře. Četla jsem úvahu nad tím, že kdyby věřící lidé nepochybovali, jejich víra by byla mrtvá. To je samozřejmě hodno zamyšlení, ale nemusí to být jediné možné východisko. Mí informátoři a další lidé, kteří se odloučili od

62 COZZENS, Donald B. *Osvobodit celibát*. Praha: Benediktinské arcipatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2008, 127 s. ISBN 978-80-86882-08-6.

63 WELCH, Michael R. a David C. LEEGE. Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity. In: *Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity*. Wiley - Blackwell, 2001, 536 - 52. Journal for the Scientific Study of Religion. Dostupné z: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1386948?uid=3738032&uid=2&uid=4&sid=21102397092957>

církve ovšem dokazují, že tak to být nemusí. Tonda a Kuba se například k církvi již nehlásí, někteří mí kamarádi mě překvapili tím, že jsem čekala, že se již k církvi nehlásí, když jsem je oslovila, ale oni se stále vnitřně s katolíky ztotožňují, jako například Dominik a Gita, kteří již nepraktikují. Přiznávám tedy, že výběr informátorů vycházel částečně z mých úvah a pozice v církvi. Když reflektuji sama sebe, vedlo mě k pojmu krize identity to, že jsem si ho možná trochu mylně vyložila a že jsem tak označila i lidi, kteří se stále ztotožňují s církví. Nic to ovšem nemění na tom, že tito lidé nepraktikují, nedodržují některé spotřební normy a regulace chování a mnohými katolíky by byli pravděpodobně označeni za ne – katolíky. Když jsem například oslovila Tondu, jestli by se mnou mohl udělat rozhovor na téma Krize identity mladých katolíků, prohlásil, že rozhodně žádnou krizi identity nemá a že je to jen moje představa. Přesto nakonec svolil, že se mnou rozhovor udělá a já se později opravdu musela zamyslet nad tím, jestli jde vůbec osoby s krizí identity nějakým způsobem definovat. Protože jsem stále nenacházela způsoby, kterými bych tuto definici mohla provést, musela se má práce posunout směrem k obecnějšímu pohledu na katolickou identitu mladých, ze které bych poté mohla vyvodit, co je to vlastně krize identity mladých katolíků.

Jeden z problémů, se kterým jsem se setkala, bylo určit kdo je katolík, pomocí nějakého oficiálního prohlášení církve. Překvapilo mě, že žádná oficiální definice neexistuje, přesto lze sledovat kategorizování a stereotypy uvnitř církve a pomocí něho určit neoficiální hranice církve, které jsou émicky definované. Myšlenku „škatulkování“ používám z článku *The Study of Boundaries in the Social Sciences*⁶⁴. Když jsem se například některých lidí zeptala, jestli si o člověku, který nedodržuje sexuální zdrženlivost a nepraktikuje myslí, že je katolík, řekli, že spíše ne. Měla jsem přitom na mysli konkrétního člověka, který se s katolíky stále ztotožňuje.

Určit hranice je mnohdy těžké a tak jsem se podívala na několik možných přístupů k náboženské identitě.

3.5 Náboženská identita

Prvním z nich je zkoumat náboženskou identitu skrze normy spotřebního chování a

64 LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. In: LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. EBSCO Publishing, 2002, 28:167–95. Annual Reviews: The Annual Review of Sociology. DOI: 10.1146/annurev.soc.28.110601.141107. Dostupné z: <http://soc.annualreviews.org>

náboženské symboly.⁶⁵ V tomto článku autoři píšou, že každé náboženství nějakým způsobem reguluje chování a životní styl svých věřících a nabízí symboliku, která pomáhá věřícím identifikovat se navzájem a udržovat sociální kontrolu. Normy spotřebního chování navíc podle autorů přispívají k regulaci „černých pasažérů“.

Katolické spotřební normy a regulace chování spočívají například v půstu od masa o pátcích, které ovšem není tak striktně vyžadováno a dodržováno jako újma v jídle o Popeleční středě, kterou se začíná čtyřiceti-denní postní doba před Velikonocemi, při které by katolíci měli regulovat nadstandartní počet jídla a zábavy, a Velkém pátku, dni, ve kterém podle tradice zemřel Ježíš Kristus.

Regulace oblékání není prakticky žádná, konzervativní oblečení je požadováno jen na mši, ale také to není nic psaného. Slušné oblečení v kostele je navíc praktické, protože je tam většinou větší zima než venku. Ačkoliv jsem slyšela, že katolíci se ve skutečnosti oblékají konzervativněji než ostatní lidé, musím přiznat, že jsem v této věci možná až příliš zúčastněná, než abych poznala, do jaké míry a jestli vůbec je toto tvrzení správné. Oblékání ovšem není nějak oficiálně regulováno a pokud se katolíci oblékají jinak, je to spíše jejich *habitus* vyplývající z jiné morálky.

Dalším příkladem regulace chování je přístup k majetku. Katolíci jsou podle mě v tomto směru zcela jiní než například protestanti, kterým jejich církevní morálka velí více pracovat a získané peníze poté investovat, protože osobní bohatství není tolerováno. Lidé by se podle protestantů měli spoléhat hlavně na svou osobní schopnost a odložené spotřeby.⁶⁶ Katolíci v tomto směru tolik neregulují osobní bohatství. Podle sociální nauky církve se respektuje osobní vlastnictví, ovšem lidé vydělávající více peněz než ostatní by se podle katolické morálky měli o své vlastnictví zčásti podělit s chudými. Tento požadavek ovšem v praxi není příliš kontrolován a spekuluje se také o bohatství samotné církve. Přesto existuje spousta organizací spojených s církevním životem, které se starají o potřebné, například Charita. Osobně znám spousta lidí, kteří se starají o znevýhodněné ve svém okolí, ať už je to o nemohoucího člena rodiny, či tito lidé docházejí do nějaké organizace jako dobrovolníci. Globálně je péče o ostatní podporována prostřednictvím Papežských misijních děl a katoličtí farníci mají možnost každou neděli přispět na některou z církevních aktivit. Toto přispívání se

65 COS, GEL, Metin M. a Lanse MINKLER. Religious Identity and Consumption. In: COŞGEL, Metin M a Lanse MINKLER. *Review of social economy*. London: Taylor and Francis Group, 2004, 339 - 50. VOL. LXII, No. 3. ISSN 1470-1162. DOI: 10.1080/0034676042000253945. Dostupné z: <http://www.tandf.co.uk/journals>

66 WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. 2., opr. vyd. Překlad Miloš Havelka. Praha: Oikoymenh, 2009, 351 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 27. ISBN 978-807-2983-896.

dokonce stalo součástí mše a probíhá tak, že ministranti, před přinášením darů, obejdou kostel s určenou nádobou, do které můžou lidé házet peníze.

Slyšela jsem i názor, že by se katolíci měli podílet také na ekologii, ochraně životního prostředí. O praktickém dodržování mi ovšem není nic známo.

Výbava domácnosti katolíků obsahuje také například církevní depozitáře, jako jsou kříže na stěnu, svaté obrázky a další předměty spjaté s duchovním životem. Předpokládá se, že každá rodina vlastní Bibli. Do církevního umění je započítána také duchovní hudba, či církevní relikvie. Každý katolík si může koupit růženec, kříž na krk, či jiný možný prostředek religiozity a nechat si je posvětit knězem. Tímto získává předmět ještě užití jako spojení s transcendentním rozměrem a osoba, která ho má u sebe tak může věřit, že je jím chráněna před zlými silami.

Katolíci nemají žádná zvláštní omezení v oblasti práce a prakticky vzato vykonávají celé spektrum možných povolání.

V článku *Religious identity and consumption* se na spotřební normy a symboly nahlíží jako na sociální instituce sloužící k ukládání znalostí potřebných pro komunikaci náboženských identit. Také v článku *The Study of Boundaries in the Social Sciences* se popisuje jeden z přístupů ke studiu hranic jako k významům komunikace.

Je pravda, že znám nejméně dvě dívky, které vyznávají konzervativní názory a postí se od masa každý pátek, ale obecně je tento přístup k náboženské identitě poněkud nedostatečný. Například informátor Kuba se postí o Velkém pátku a přitom se s již s katolíky neztotožňuje. Spotřební normy jsou v Římskokatolické církvi víceméně záležitostí volby. Jejich dodržování není zvláště kontrolováno. Velkou regulaci chování lze sledovat například u církevních řádů, kde je řeholní život základem životního stylu mnichů a jeptišek.

Co je ale v církvi velmi regulováno a o čem jsem se už zmiňovala je oblast sexuálního života, která může tudíž sloužit jako neoficiální vylučovací faktor a prostředek sociální kontroly.

Problém s křesťanským náboženským symbolem – křížem – je jeho hojné užívání. Stal se běžným dekorativním doplňkem a jeho původní význam byl překryt za účelem módního užívání. Píší o tomto „problému“, protože autoři článku píší o náboženských symbolech jako o prostředku pro komunikaci náboženského závazku. Zároveň je tento závazek veřejně viditelný a tak může sloužit i jako regulace chování věřícího, jehož odchylky od očekávaného jednání mohou být neformálně trestány. Já sama mám zkušenost s tím, že když nosím křížek

na krku a můj náboženský závazek se tudíž stává viditelným, mám potřebu chovat se v souladu s očekáváními, která jsou na věřícího člověka kladeny. Když je ale kříž nadužívaný, jeho původní význam se stává jen jedním z mnoha a osoba, která chce veřejně deklarovat svou identitu má tak ztížené podmínky. Možnost pro věřící katolíky je nosit na krku krucifix, tedy kříž s tělem Krista, který není používán pro běžné nošení jako doplněk a navíc zdůrazňuje katolicitu, protože na rozdíl od protestantů, kteří se obrací spíše k Ježíšovu zmrtvýchvstání, katolíci kladou důraz na Kristovo utrpení na kříži a následnou smrt. Někteří katolíci používají jako symbol i rybu, která původně sloužila pro tyto účely. Tato ryba je zvláště graficky upravená, takže si ji nelze splést například se symbolem oděvní značky Fishbone.

Také existuje oblečení s potiskem, které znázorňuje křesťanské motivy a mladé katolíky, kteří se zúčastnili jednoho ze sjezdů katolické mládeže, ať už celostátního či celosvětového, lze poznat i na základě triček nebo tašek, které dostali.

Symbody obecně existují pro to, aby definovaly význam. V článku se píše, že spotřební normy nám asistují při zvládání nejistoty redukováním rozměrů našich problémů volby a usnadňují a omezují konstrukci významu. Slouží také jako prostředek pro předání základního poselství všem zúčastněným lidem, kteří v ně zároveň vkládají osobní význam. Takže slouží i jako prostředek sociální koheze a řešení potenciálního problému parazitování.

Dalším katolickým symbolem by mohl být zároveň kult svatých. Ve světcích je ztělesněn požadovaný způsob života a slouží tak jako prostředek k přemostění mezi církevními strukturami a věřícími. Zároveň si každý katolík podstupující svátost biřmování vybírá svého osobního světce, který mu bude sloužit jako osobní vzor ve víře, takže se poté tento světec stává i jeho osobním patronem víry. Svátost biřmování jako přechodový rituál do dospělosti víry je ovšem spekulativní, například informátor Kuba svátost biřmování podstoupil a nakonec se od církve z vlastní vůle odloučil. Z mého pohledu jde také o psychologický efekt obřadu, který má vést k požadovaným účinkům, který dává lidem pocit významu tohoto obřadu.

Autoři článku, *Cosgel a Minkler*⁶⁷ se snaží vysvětlit náboženské chování prostřednictvím navržené rámce založené na filozofických diskuzích o konceptu integrity, kde je integrita definovaná jako identitu-poskytující závazky. Jeden z nezbytných požadavků

67 COS, GEL, Metin M. a Lanse MINKLER. Religious Identity and Consumption. In: COS, GEL, Metin M a Lanse MINKLER. *Review of social economy*. London: Taylor and Francis Group, 2004, 339 - 50. VOL. LXII, No. 3. ISSN 1470-1162. DOI: 10.1080/0034676042000253945. Dostupné z: <http://www.tandf.co.uk/journals>

pro jednotlivce na integritu je, že on nebo ona musí mít závazky, které jsou vnitřními požadavky nebo omezeními uloženými na jeho nebo její já. Další požadavek na jednotlivce je osobní vztah k závazkům, aby mohly vytvořit integrální součást jeho nebo její identity. Dá se tedy říct, že tento článek přistupuje k závazkům jako k podmíněným činitelům náboženské integrity. Zčásti by se tedy dalo diskutovat o ztrátě náboženských závazků jako o „křizi identity“, kdy je jedincovo já v tomto směru dezintegrováno a nemá prostředky pro zjednodušení církevních norem.

Tato část by se navíc dala porovnat se Simmelovým pravidlem, které tvrdí, že skupinová soudržnost je přímo úměrná tlaku, který je na ni vyvíjen. Čím větší je tedy tlak, tím větší je skupinová soudržnost. To, že katolíci nemají vyvinutý příliš velký arsenál spotřebních norem, na rozdíl od ostatních náboženských norem tedy může znamenat to, že svému náboženství nemusí příliš obětovat a tudíž je pro ně snadnější opustit svou církev. Někteří však církev opouští například proto, že jim vadí sociální kontrola, či přístup k sexualitě.

Dalším článkem o náboženské identitě, který jsem na toto téma četla je *Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes : Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity*⁶⁸, který se opírá o výzkum jedné z farností v USA a zkoumá, jak jsou sociální a politické postoje amerických katolíků ovlivněny vírou. Tento článek jsem již popisovala v teoretické části, proto ho zde jen aplikuji zasazením do pozorování, navíc jsem se tomuto tématu primárně nevěnovala a tak zde budu vycházet jen ze svých zkušeností. Také jsem nikde nenarazila na výzkum, který by se věnoval politickým postojům českých katolíků.

Autoři článku zjistili pozitivní vztah mezi pravidelnou účastí farníků na mši a jejich konzervativními politickými postoji. Navíc zjistili souvislost mezi lidmi, kteří se přikláněli ke konzervativní politice a jejich představou „Boha soudce“.

V České republice je velmi odlišná politická situace. Většina katolických představených se distancuje od levicové politiky, vzhledem ke špatné zkušenosti z dob komunismu. Dokonce v nedávných prezidentských volbách vyzvali někteří církevní představitelé věřící, aby podpořili svým hlasem Karla Schwarzenberga. Jejich argumentem bylo, že je pro katolíky lepší zvolit někoho, kdo má k církvi blíž. Svou roli mohla v tomto

68 WELCH, Michael R. a David C. LEEGE. Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity. In: *Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity*. Wiley - Blackwell, 2001, 536 - 52. Journal for the Scientific Study of Religion. Dostupné z: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1386948?uid=3738032&uid=2&uid=4&sid=21102397092957>

ohledu sebrát i otázka církevních restitucí. Jeden kněz dokonce přistoupil k tomuto tématu natolik radikálně, že řekl věřícím, že volit je občanská povinnost a kdo nepůjde, ať se z toho vyzpovídá. Navíc doporučil „*volit správně*“, což v kontextu předešlé církevní výzvy bylo jasným signálem pro volbu Karla Schwarzenberga. Tím, že posunul jeho volbu do roviny náboženství vlastně zvýšil legitimitu tohoto přání v očích věřících. Mladí katolíci ho poté často volili, ale je velmi těžké usoudit, do jaké míry byla jejich volba ovlivněná náboženstvím jen na základě zúčastněného pozorování.

Ze svého okolí vím, že někteří katolíci kdysi svými hlasy hojně podporovali KDU – ČSL, ta ovšem v posledních letech ztratila preference.

Co se týče sociálních otázek, již jsem se zmínila o dobrovolnictví některých katolíků a jejich péči o slabé i v jejich bezprostřední blízkosti. V mém okolí jsem se například u mnoha katolíků setkala s ochotou se mnou mluvit o Romech, tak, jak jsem se o nich učila na antropologii. Své náboženství často berou jako závazek lásky k bližnímu, který projevují i péčí jeden o druhého. Káťa mi například na otázku, jaké je ideální chování katolíka, řekla : „*Měl by být vstřícný, pomáhat ostatním. Když třeba vidí, že někdo potřebuje pomoc, tak se neobrátit zády a neodejít pryč. Měl by umět naslouchat. Ideální člověk. Aby byl nakloněný těm bližním, těm ostatním. A nejen sám sobě. Aby to nebyl sobec.*“ Sociální chování se od katolíků také očekává a jeho nedodržování je někdy bráno jako poklesek ve víře.

Text *Ours is the Way of God: Religion, Identity and Intergroup Conflict*⁶⁹ rozebírá například vztah mezi identitou a náboženstvím. Autor v něm píše, že všechna světová náboženství odpovídají na jedincovu potřebu po smyslu umístění – sociálně, kosmologicky, časově, metafyzicky a občas i geograficky a tím přispívají ke stabilitě jedincovy identity. Náboženství navíc definuje vztahy mezi lidmi navzájem, vztah lidí k nelidskému světu, k Vesmíru, k Bohu, nebo k tomu, co je považováno za konečně pravé a opravdové.

Jeffrey R. Seul používá v části o identitě *Kelmanovy* 3 procesy sociálního ovlivnění : následování, identifikace a internalizace.

Následování nastává, když jedinec odpovídá něčím očekáváním nebo požadavkům k zajištění příhodného řádu či zacházení.

Identifikace zahrnuje adopci chování jiného člověka nebo skupiny, protože asociace s nimi pomáhá jedincovi uspokojit potřebu založení pozitivního sebe-konceptu.

Internalizace nastává, když se člověk sám přidává k ostatním a adoptuje aspekty jejich

69 SEUL, Jeffrey R. *Ours is the Way of God: Religion, Identity and Intergroup Conflict*. In: Sage Publications, 1999. *Journal of Peace Research*, vol. 36, no. 5. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/424533>.

chování, protože je to konzistentní s jeho vlastními hodnotami.

Když jsem přemýšlela nad praktickou aplikací této teorie na lidi, které se odloučili od církve, přišlo mi na mysl hned několik úvah. K otázce následování jsem si například vzpomněla na Tondova slova, když jsem se bavili o tom, že se chová jinak, když přijde do církevního společenství, než když je v kolektivu svých přátel : „*No tak protože jednak jsem v tom vychovávanej, každej mě tak zná vychovávanýho a jednak tomu věřím. V boha.*“ Očekávání určitého modelu chování tak může znamenat i strategii změny chování a přepínání sociálních rolí, která nemusí znamenat, že se jedinec v každém prostředí chová stejně. Mnohost sociálních rolí tak může vézt i k odcizení od náboženského života, když se jedinec pohybuje v odlišných prostředích a hraje různé sociální role, které nemusí být konzistentní. Já sama o sobě říkám, že jsem krizi identity měla a mám a je to částečně i kvůli různým prostředím, ve kterých se pohybuji a kdy se někdy dostanu do konfliktu se svým náboženským přesvědčením a díky svému liberálnímu pojetí některých oblastí náboženství si o mě lidé občas tvoří úsudky, se kterými nesouhlasím. Například když jsem diskutovala s jedním studentem teologie o pojetí magie v církvi, byla jsem díky svým názorům označena za „apostatku“, tedy odpadlici, s čímž se odmítám ztotožnit a s takovýmto zařazením nesouhlasím. Nicméně donutilo mě to přemýšlet nad mou pozicí v církvi a mým vnitřním přesvědčením. Takové vnímání je ale spíše otázka psychiky a bylo by naivní myslet si, že každý na to reaguje stejně.

Identifikace podle *Kelmana* nastává, když jedinec adoptuje chování ostatních, aby dosáhl pozitivního sebe – ohodnocení. Pokud se tedy někteří lidé necítí na to, aby adoptovali vzorce chování požadované katolickou církví, může je to vézt i k odluce od církve. Například Pepa byl kvůli své víře nepřijímaný většinovým kolektivem na škole a proto měl vnitřní spor s církví a svou vírou.

Internalizace mohla proběhnout například u Víti, když konvertoval ke katolíkům, protože souhlasil s hodnotami křesťanství – pokorou, střídmostí a čistotou. Navíc byly pro něho prvotním impulzem zájmu o víru katolické obřady, protože mu připadaly důstojnější. Obecně mi tento text připadal esencialistický, kvůli svému přístupu k identitě, protože autor v něm píše o „jádro identity“ a její stabilitě.

S textem *Religious Identity Status as a Model to Understand, Assess, and Interact With Client Spirituality*⁷⁰ zacházím zvláště opatrně a s odstupem, protože autoři v něm

70 GRIFFITH, Brian A. a Julie C. GRIGGS. Religious Identity Status as a Model to Understand, Assess, and Interact With Client Spirituality. In: 2001, 14 - 25. Counseling and Values

popisují hledání víry na základě zkušeností autorky a panuje zde předpoklad, že víra všech lidí se bude odvíjet podobným způsobem. Navíc tyto fáze pevně oddělují a charakterizují, což se může ukázat jako užitečné spíše pro psychologickou terapii, než pro zkoumání v sociálních vědách, kdy lze čtyři takto popsané fáze propojit pomocí sociálně vědních teorií.

3.6 Pochyby o církvi

Všichni mí informátoři měli více či méně výhrady pro církev a život v ní. Rozhodla jsem se je zde popsat, protože je to nedílnou součástí mého tématu.

Kuba řekl, že první pochyby nad církví přišly už v 6. nebo 7. třídě na hodině náboženství, kdy kněz vyjádřil pochyby o evolucionismu a snažil se protěžovat kreacionistický pohled. Jeho víru se v něm snažila pěstovat hlavně jeho babička, která s nimi bydlí a na jejiž přání chodil do kostela. Svě fáze odloučení od církve popsal tak, že nejprve přestal ministrovat, až přestal chodit do kostela úplně. Vadí mu, že by měl chodit každý týden do kostela, protože se podle svých slov chce stát hlavně dobrým člověkem a nevěří, že by kvůli tomu musel chodit na mši. Klade spíše důraz na vnitřní poctivost při dodržování svých přesvědčení a vadí mu instituce církve jako taková. Odmítá negativní přístup k homosexualitě a k sexualitě obecně, nesouhlasí s celibátem kněží, zato souhlasí s existencí kultu svatých. Nedodržuje žádný rituál, jen se postí na Velký pátek. Vadí mu generalizace pravdy ze strany některých katolíků, podmínky pro spásu, jaké jsou kladeny, personifikace Boha a řekl, že nechápe časté opakování stejných prvků při mši. Má ale pozitivní vztah k Bibli. Jeho nesouhlas s církví se následně projevil jeho odchodem z církve, když přestal praktikovat a neztotožňuje se s katolíky, ani s křesťany. Navíc si poté udělal kurz Reiki a tak se profiloval spíše směrem k východní spiritualitě.

Tonda se s církví přestal ztotožňovat v patnácti až šestnácti letech. Vadila mu jednotná interpretace Bible ze strany katolických teologů. Také se mu nelíbilo, že lidi, se kterými se setkal a kteří se řadili ke katolíkům nespĺňovali některé z obecných morálních kritérií kladených na každého člověka. Například když mluvil o svém věřícím kamarádovi : „*a když přijde na lámání chleba, tak mu nedělá problém něco ukrást, o korunu se hádá a tak..A je schopnej i někoho natáhnout, okrást, Když jde o korunu, tak klidně i okrást. Podvýt, nebo tak, to mu nedělá takovej problém*“.

Vadí mu, že katolíci podle jeho slov kážou nějaké „dobro“, které podle něho všem

podsovávají : „*Je to prostě standartně tak, že si každej vymyslí, co se mu zrovna hodí, jakousi morálku a tu pak nejenže aplikuje, ale káže, nutí do ní ostatní lidi.*“ Také mu vadí, že se řadí jako skupina, i když si v ní myslí každý něco jiného a tvrdí, že tito lidé jdou hlavně po moci a po penězích. Řekl, že mu obecně všude vadí hierarchie, tudíž i v církvi a že se z církve vyřadil hlavně proto, že ho baví provokovat a že neví, jestli to má vůbec svůj účel. Svě odloučení od církve vnímá jako pokyn k zamyšlení pro ostatní.

Odmítá personifikaci Boha a přístup k sexualitě.

Jakub se dívá hlavně na historický aspekt církve, kdy bylo náboženství často spouštěcím faktorem válek. Tuto oblast zatím nemá plně vyřešenou, doma o tom prozatím nemluvil, ale prý chodí čím dál méně často na mše.

Dominik nepraktikuje, protože ho podle jeho slov nebaví kázání místního kněze. Stále se ale ztotožňuje s katolíky a klade důraz spíše na vnitřní poctivost. Řekl, že člověk by měl dělat to, o čem cítí, že je to dobré. Přiklání se spíše k alternativní spiritualitě. Nechává se inspirovat četbou autorů Břetislava Kafky a knihami Čtyři dohody a Pátá dohoda. Sleduje internetová videa a po shlédnutí jednoho z nich, o LSD se rozhodl ho vyzkoušet, aby se dostal do jiné reality.

Gita už nepraktikuje, podle jejích slov jí chybí vedení, když je vdaná a její manžel také nepraktikuje. Podle jejího vlastního vyjádření vyrůstala v rodině s autoritativním otcem, který ji nutil chodit na mše, prý proto, aby si o nich ostatní lidé nemysleli nic špatného a zároveň chodit přijímat eucharistii, i když nebyla předtím u zpovědi. Současnost ji vyhovuje a klade důraz spíše na vnitřní poctivost. Její matka je u Církve bratrské a Gitě se líbí to, že nemají zpověď. Mluvila o tom, že jí jeden kněz řekl, že si „Bůh nepřeje, aby spala se svým přítelem“ a jí to rozhořčilo, protože se vyjádřil o samotném Bohu a o jeho přání, což podle ní není správné, protože člověk nikdy nemůže znát Boží vůli. Uvedla, že je pro ni odstrašujícím příkladem babička jejího manžela, která je horlivou věřící a všechny ve svém okolí nutí do dodržování církevních norem. Gitě vadí i třídění materiálu, který byl zařazen do Bible.⁷¹

Pavla řekla, že většinou s církví souhlasí, ale poté se zamyslela nad tím, že například církevní přístup k homosexuálům nemusí být v souladu s nejdůležitějším křesťanským přikázáním lásky k bližnímu.

Vít'ovi vadí na církvi celibát kněží, sexuální skandály a odsuzování ze strany některých katolíků.

71 Knihy, které nebyly zařazené do Bible, z různých důvodů, se označují jako apokryfní spisy.

Pepa podle jeho slov většinou s církví souhlasí, ale měl problém se svou vírou, protože byla špatně přijímaná u jeho tehdejších spolužáků a také měl vnitřní spor kvůli jeho otci, který ho nutí chodit do kostela a on tak podle jeho slov propadá do stereotypu.

Kát'a řekla, že si myslí, že lidi co se odloučí od církve tak činí kvůli tomu, že církev není jako instituce ideální, například je v ní korupce. Řekla, že v církvi zůstává jak kvůli rituálu, tak i kvůli společenství. Nelíbí se jí pohled na cestu ke spáse skrze církev jako jedinou možnou. Líbí se jí víc protestantský přístup ke zpovědi : *„ona třeba Českobratrská církev husitská, ty mají zpověď, jako že se sami vyzpovídají. Že nemusej chodit k faráři, tam mu to všechno říkat. Ale dělaj si to sami s Bohem. Jdou rovnou k Bohu. A nemaj ani žádnýho prostředníka, což se mi líbí víc. To používám“*. Čte literaturu, například Paula Coelho, aby našla odpovědi na své otázky a vlastní duchovní cestu. Odmítá postoj k homosexualitě, sexualitě obecně, zařazení a nezařazení některých spisů do Bible. Odmítá, že by člověk měl církvi bezprostředně věřit.

Při této části výzkumu, kdy jsem se ptala lidí na jejich pochyby ohledně církve, jestli je vůbec mají, o čemž někdy začali sami mluvit, narazila jsem na některé paralely.

Například všichni mí informátoři se považují za věřící. Ať už je jejich forma religiozity jakákoliv. Kuba a Dominik se rozhodli praktikovat alternativní formy spirituality. Ty jsou přitom církví zapovězeny a v některých případech se na jejich praktikování nahlíží jako na jakousi inklinaci ke straně zla. Když jsem byla na přednášce o okultismu, na Večeru mladých, kněz hovořil takovýmto způsobem například o léčitelích.

Gita a Pepa se shodli na tom, že je od praktikování hodně odrazuje přístup jejich rodičů, kteří je nutí, aby do kostela chodili. Kát'a se k tomuto tématu také částečně vyjádřila tímto způsobem, přičemž mluvila hlavně o situaci ostatních a o jejich důvodech pro neproaktívání. Zamýšlela se nad tím, že lidé, kteří byli do kostela nuceni chodit jako malí a za každých okolností, přičemž uváděla svůj vlastní příklad, poté ztrácí potřebný entuziasmus v dospělosti : *„já jsem musela pořád chodit do kostela, i když mě to nebavilo, nechtěla jsem. A jako spíš aby je to bavilo, aby to nebylo povinností. Protože mě přijde, že je to pak odradí, že pak ty lidi odcházej v dospělosti.“* Naprostá většina katolíků, se kterými jsem se kdy setkala, musela chodit do kostela od dětství. Problém je ten, že mše je jednotná a pro všechny zároveň a tak se děti často nudí. O jejich vědomosti o tomto rituálu, vzájemné setkávání a vlastní zájem se snaží církev starat prostřednictvím hodin náboženství, které probíhají ve farnostech a vedou je vyškolení katecheti. Ale ani to se nemusí ukázat jako dostatečné, v případě, že si

jedinec hodnoty nepřisvojí a nevytvoří si ve své komunitě zásadní sociální vazby pro svůj život.

Gita i Káťa se zamýšlely nad tím, proč některé spisy nebyly zařazeny do Bible a tento přístup se jim nelíbil. Obě to vnímaly jako církevní kontrolu informací, které se dostanou k obyčejným lidem.

Informátoři mi často popisovali příklady lidí z jejich okolí, kteří se považují za věřící a přitom se často podle nich tak nechovají. Možná je pravda, že „vše je o lidech“. Církev ovšem na druhou stranu nemůže regulovat chování svých věřících do takové míry v tak velkých komunitách, jakými jsou často katolické farnosti. *Talcott Parsons* tvrdí, že čím větší je společenství, tím abstraktnější pravidla musí mít pro své členy. A u instituce s počtem miliardy členů musí být možnosti odchylky velké.

Několikrát také zazněl jejich nesouhlas s katolickým přístupem k sexualitě obecně a k odmítání homosexuality. Tuto část jsem již hodně rozebírala předtím. Nahlížím na sexualitu jako na možný způsob vytváření hranic. Tento můj dojem vzniká z mého pozorování a setkání se s konkrétními lidmi a proto může být zkreslený mou pozicí v církvi. Přesto je sexualita významným faktorem, který odděluje mladé věřící od jejich vrstevníků a to zejména ve věku dospívání a mladé dospělosti, kdy jsou lidé obecně sexuálně neaktivnější.

Kuba i Tonda se shodli na odmítnutí personifikace Boha, přičemž ho vnímají spíše jako duchovní sílu. Tonda doslova řekl, že odmítá představu „*stařečka na obláčku*“. Toto pojetí Boha si pravděpodobně spojuje s institucí církve a vnímá ho tak jako institucionalizovanou složku. Vzhledem k tomu, že Kuba ani Tonda se již s církví neztotožňují to může být významný faktor pro utváření jejich nové identity. Tato oblast je ovšem problematická, protože samotná představa Boha je spíše konstruktem lidové tvořivosti, než oficiálních církevních struktur, kdy je křesťanský Bůh pojímán jako trojjediný v podobě Otce, Syna a Ducha svatého. Toto pojetí tedy samo o sobě nevyklučuje pojetí Boha jako osoby (Otec, Syn) ani síly (Duch svatý). Jeden kněz mi například řekl, že představa Boha jako stařečka na obláčku je výsledkem středověkého uvažování o Bohu, jehož syn zemřel ve věku 33 let. Tehdejší myslitelé tedy dospěli k závěru, že jeho Otcí bylo kolem 60 let. Je pozoruhodné, že i přes rozdílnou kulturu a čas se tento obraz Boha přenesl až do moderní doby, i když si ho každý člověk představuje podle sebe. Různé představy Boha jsou snahou o jeho zachycení a osobní vztah k němu. Pojetí Boha jako duchovní síly a odmítání jeho personifikace tak může být výsledkem vzdoru vůči církvi, což ale může být ovlivněno i

představami o tom, že sama církev tento model protlačuje.

Kátě ani Gitě se nelíbí instituce zpovědi, raději preferují protestantský model osobního zpovídání před Bohem. Pavla se k tomu také vyjádřila, tak, že jí zpověď občas není příjemná, ale přitom jí to připadá jako dobrý způsob vyznání hříchů. V článku o dvou kulturách v jedné církvi používají autoři jako jedno z kritérií pro výzkum katolické kultury instituci zpovědi. Tvrdí, že jedinci, kteří si autoritu přesouvají do svého nitra přistupují ke zpovědi méně často než „tradiční“ katolíci, kteří pojmají jako svou hlavní autoritu církev. Z rozhovoru s mými informátory se ale ukázalo, že tato oblast je složitější. Například Kát'a mi řekla, že chodí ke zpovědi přibližně jednou do roka, ale je přitom praktikující věřící. Tento poznatek měli i autoři článku o sociálních a politických predikátech amerických katolíků. Může se to tak ukázat jako ukazatelem vnitřního vztahu ke konečné autoritě, ale nikoli jako ukazatelem skutečného stavu docházky jedince na mši. To mě vede k závěru, že ačkoliv jedinec může rodinu vnímat spíše jako „rozšířenou rodinu“, než záruku správné cesty ke spáse, nemusí kvůli tomu přerušit svou účast na mši. Tak se hranice mezi pravidelnými účastníky mše a osobami s individualizovanou vírou vlastně částečně stírají a problematizují se.

Jeden z mých informátorů má problémy se svou vírou, protože je před rokem opustil otec, který podle jeho slov přinesl víru do jejich rodiny. Tento informátor si nepřál, aby byla tato informace spojována s jeho jménem v mojí bakalářské práci a tak respektuji jeho přání. Narušení psychického komfortu jedince a duševní otřes tak mohou znamenat ránu pro samotnou víru, která se v různých případech může buď prohloubit, nebo může zaznamenat otřes. Tento ale informátor ale zdůraznil, že otec „byl ten, kdo přinesl víru do rodiny“ a tak mohla být jeho víra ovlivněná přímo jeho osobou, kdy jeho odchod znamenal prolomení důvěry v jeho osobu a víru samotnou.

3.7 Krize identity

Není pro mě jednoduché zpracovávat tuto část a to hned z několika důvodů.

Prvním z nich byl ten, že když jsem si volila téma mé bakalářské práce, chtěla jsem psát o mladých katolících, kteří nějakým způsobem nesouhlasí s církví, napsala jsem téma „Krize identity mladých katolíků“, protože jsem tento termín už dříve někde slyšela a připadalo mi, že jeho interpretace je jednodušší, než ve skutečnosti. Řekla jsem si, že katolická identita těchto mladých lidí je narušená jejich pochybami o církvi, přičemž jsem

vycházela z pojmu identita jakožto identifikaci svého já a přiřazení ke skupině.

Později jsem ale díky četbě a výzkumu přišla na to, že katolická identita a přístup k některým otázkám je mnohem složitější, než jsem předpokládala, předtím než jsem se ponořila do hlubších úvah. Proto jsem zaměření práce nakonec posunula jiným směrem, než jakým jsem původně zamýšlela a zabývám se katolickou identitou mladých obecně.

Za třetí je těžké uchopit termín krize identity. Jak už píše *Mervyn F. Bendle* ve svém článku⁷², který jsem velmi využila, termín „krize identity“ se stal hojně nad – užívaným a pod – teoretizovaným. Je tedy těžké vůbec o této oblasti psát. Podívala jsem se do knihy *Identity. Youth and crisis*⁷³ od *Erika H. Eriksona*, kterému je autorství tohoto konceptu připisováno a sám Erikson přiznává, že tento pojem se později stal normativním nástrojem psychologického přístupu k identitě mladých, protože se vycházelo z toho, že identita se ve všech případech vyvíjí stejně. Psal o tom, že tento pojem byl prvně využit za druhé světové války, kdy někteří lidé pod jejím vlivem ztratili „smysl osobní stejnosti a historické kontinuity“. Nad touto definicí bych se zamyslela nejprve. Už samotný konstrukt identity vycházející z toho, že by měla mít historickou kontinuitu a osobní stejnost vychází z esencialistické představy identity. Pokud bychom se zamysleli nad definicí identity „ v termínech sebe – získávání, reflektivní a kritické kapacity nejen s respektem k částečně převažující tradici, ale ke všem tradicím“⁷⁴, potom stojí za uvážení představa osobní stejnosti. Pokud tedy jedinec v tomto případě ztratí smysl sebe – reflexe a sebekritiky, lze tedy uvažovat nad smyslem termínu krize identity. Z mého výzkumu by se to dalo aplikovat na nedostatečnou sebe-reflexi vlastního postoje k víře u některých mých informátorů, kdy mi přiznali, že oblast osobní víry ještě nemají plně vyřešenou. Tímto se dostali do situace, kdy je jejich identita nedostatečně definovaná jimi samými, protože stále váhají, ke které straně se přidat, jsou na rozhraní církve a individualizovaného náboženství a interpretace jejich postoje k církvi je věcí, kterou mnozí nemusí ani umět zreflektovat.

V rámci úvahy nad vztahem individualizace náboženství a jeho „tradiční“ podoby ve formě církve jsem dospěla ke třem různým přístupům, jak pojmut současný jev individualizace náboženství, zahrnující i můj výzkum.

72 BENDLE, Mervyn F. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*. 2002-3-1, vol. 53, issue 1, s. 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1080/00071310120109302>

73 ERIKSON, Erik H. *Identity, youth and crisis*. Reissued as a Norton paperback. New York [u.a.]: Norton, 1994. ISBN 03-933-1144-9.

74 BENDLE, Mervyn F. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*. 2002-3-1, vol. 53, issue 1, s. 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1080/00071310120109302>, str. 9

Prvním z nich je tedy krize identity samotných mladých katolíků, kdy už jsem popisovala jeden z možných přístupů k této „krizi identity“ a to je nedostatečná sebe – reflexe jejich pozice, kdy například Tonda nebyl schopen určit, jestli má jeho oddělení od církve vůbec nějaký význam, Jakub prohlásil, že stále neví, jak k této otázce přistoupit a Dominik prohlásil, že nechodí na mši, protože ho místní kněz „nebaví“, ale přitom nepraktikuje vůbec, když by si mohl vybrat jiný kostel, kam by mohl docházet.

Druhým způsobem, jak se k jevu postavit, je krize identity Římskokatolické církve jako celku. Současná identita mladých katolíků se v některých případech výrazně odchyluje od představy chování církevních struktur. Probíhající individualizace náboženství způsobuje u některých katolíků posunutí autority do nitra jedince a jeho náboženský závazek se tak stává spíše věcí jeho vnitřního přesvědčení a osobní volby.

Přístup k instituci zpovědi je, jak už jsem psala, problematický a souvisí možná, spíše než s pojetím církve, s pojetím vnitřní autority.

Mění se přístup k pojetí dobra a zla, kdy už u většiny katolíků, se kterými jsem se setkala, nejsou tyto pojmy striktně rozlišeny, ale jsou víceméně relativizovány. Může to také být částečně způsobeno stavem celé společnosti, kdy je toto „černobílé“ vidění světa viděno téměř jako povrchní.

U některých katolíků dochází také ke změně pohledu na sexualitu, přístup k homosexuálům a k antikoncepci.

Církev zůstává v některých otázkách neměnná a v některých případech ani nemusí dostatečně reflektovat některé problémy, které mohou nastat. Když jsem například s jedním knězem mluvila o lidech, kteří se rozhodnou odloučit od církve, protože si chtějí svou cestu zvolit sami, působil dojmem, že vůbec jejich rozhodnutí nechápe.

Ne – dynamika a neměnnost církve tak může vézt k ostré hranici mezi ní a okolním světem. Pro některé jedince tak může být stále těžší udržet si svou katolickou identitu a hodnoty, které vyznává. Díky konceptu „politiky oběti“ může být ovšem katolická identita na druhou stranu vnímána pozitivně, jako příklad vzdoru současné společnosti, pokud není dobře přijímaná. Navíc může být obtížnost stabilizace takové identity pro některé jedince příležitostí, jak se ztotožnit s Kristovým utrpením. Už jsem se setkala s jednou veřejnou deklarací identity, kdy její autoři prohlásili, že „by Kristus chtěl, abychom pro něho trpěli“. Třetí možností přístupu je krize víry. Tato krize vyplývá spíše z pochyb nad existencí Boha, či něčeho transcendentálního. Jak už jsem popisovala případ jednoho z mých informátorů, když

je na pochybách o víře, protože je otec opustil. Pepa nechtěl chodit do kostela z důvodu toho, že na něho otec tlačil, jeho víra byla špatně přijímaná okolím a také mi řekl, že mívá pochyby, jestli vůbec existuje Bůh. Takové pochyby navíc ještě přiživuje negativní obraz církve v české společnosti, jako instituce, které jde pouze o moc a majetek.

Čtvrtou možností je mé zjištění a osobní zkušenost, že pochyby nad svou identitou a to nejen náboženskou, přichází obvykle v době dospívání, kdy by se tento jev dal vysvětlit pomocí psychologie, stabilizace jedincovy identity a hledání si místa ve světě.

V neposlední řadě nelze nezmínit ani fakt, že důvěra v instituce je v české společnosti obecně velmi nízká a tak je tomu i v případě církví. Navíc se lidé racionalizují a „tradiční“ víra tak má v současné společnosti sníženou pozici a to také díky početnosti a mnohosti sociálních rolí jedince.

3.8 Má sebe – reflexe

Veškeré závěry zde uvedené vychází z mé vlastní pozice, výzkumu a pozorování. Má pozice, pochyby o církvi a mé názory mě ovlivnily ve výběru otázek, které jsem kladla svým informátorům. Nelze nezmínit ani fakt, že většinu z mých informátorů dlouho znám a při rozhovorech jsme mluvili i o věcech, které máme společné, vraceli jsme se k tématům, která jsme spolu už dříve probírali a tak jsem mohla v některých případech ztratit odstup.

Mí informátoři a lidé, které jsem do tohoto výzkumu také zahrnula tvoří jen malou část z českých mladých katolíků, tento výzkum jsem vztáhla na všechny české katolíky a snažila jsem se popsat možnosti názorového rozchodu s církví, která se snaží o konzistentní názorovou strukturu a o vystupování jako homogenní celek.

Pozorování probíhalo v místech, na kterých se běžně pohybuji, proto jsem občas mohla zabřednout do stereotypního uvažování a ztratit možnost jiného úhlu pohledu.

Závěr

Když jsem si tuto práci zvolila, učinila jsem tak hlavně proto, abych si zodpověděla vlastní otázky o víře.

Má hlavní výzkumná otázka zněla : *Jak je katolická identita vnímaná samotnými členy církve, co je určující pro utváření hranic církve a co je to „krize“ katolické identity ?*

Má pozice insidera se mi někdy hodila, protože zúčastněné pozorování mi poskytlo povědomí o možných tématech.

Oproti tomu uznávám, že jsem touto pozicí ovlivněná ve výběru témat, která jsem zvolila.

Například samotné téma „krize identity mladých katolíků“ jsem vybrala, protože mám pochyby o církvi a následný zmatek vnímám jako problém celé moje osobnosti. Navíc jsem se setkala s hodně lidmi, kteří mají vůči církvi výhrady. Po napsání této práce jsem ale došla k závěru, že krize identity je velmi zjednodušujícím modelem popisu pro případ některých katolíků. Místo krize identity mladých katolíků bych zvolila například pojetí krize identity katolické církve, protože právě prochází obdobím změny identit jejích mladých členů.

Jak jsem zjistila, „krize identity“ je často spíše krizí osobní víry – obdobím hledání, které většinou začíná obdobím dospívání, kdy si jedinci obecně snaží stabilizovat svou identitu.

Tuto práci jsem pojala jako obecný popis identity mladých katolíků se zaměřením na hranice církve.

Přišla jsem na to, že je zde velmi různorodý přístup k otázce pojetí církve, sexuality, zpovědi, mše a dalších věcí, jako je například přístup k sociálním otázkám.

Objevila jsem ale obecnou kategorizaci katolíků na „dobré“ a „špatné“, což se mnohdy dává do souvislosti s účastí na mši a chováním, které by se mělo odvíjet podle křesťanských ideálů lásky k bližnímu.

Jedním z možných kritérií pro hranice Římskokatolické církve je tedy pravidelná účast na mši.

Dalším velice významným kritériem, který se projevuje zejména u mladých lidí, je sexualita. Ačkoliv se přístup k této otázce mění, oficiální institucionalizovaný systém a názory „tradičních“ katolíků, kteří berou církev jako jedinou možnou cestu ke spáse, určují nejmocnější pohled na sexualitu jako na něco, co by se mělo velmi regulovat.

Obecně se ale dá říci, že přístup k církevním otázkám je natolik různorodý, že žádné

jiné kritérium by nebylo dostatečně silné pro konstrukci hranic církve.

Takže je nakonec velmi obtížné zodpovědět na otázku, kdo je katolík, protože mnohost výpovědí a představ ze strany samotných věřících svědčí o velmi abstraktních vzorcích chování, které jsou praktikovány uvnitř Římskokatolické církve.

Literatura

- [1] BARTOŠOVÁ, Michaela. *Mezi Bohem a církví: pluralizace náboženské zkušenosti v římskokatolické církvi*. Brno: Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií, 2006, 85 - 102. ISBN 1214-813X.
- [2] BELLINGER, Gerhard J. *Sexualita v náboženstvích světa*. Vyd. 1. Překlad Karel Urianek. Praha: Academia, 1998, 390 s. ISBN 80-200-0642-7.
- [3] BENDLE, Mervyn F. The crisis of 'identity' in high modernity. *British Journal of Sociology*. 2002-3-1, vol. 53, issue 1, s. 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1080/00071310120109302>
- [4] BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství: [rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví]*. Vyd. 1. Překlad Vladimír Petkevič. Praha: Portál, 2008, 335 s. ISBN 978-807-3673-789.
- [5] BRUCE, Steve. *Sociologie: průvodce pro každého*. 1. vyd. v českém jazyce. Praha: Dokořán, 2008, 124 s. ISBN 978-80-7363-158-1.
- [6] COŞGEL, Metin M. a Lanse MINKLER. Religious Identity and Consumption. In: COŞGEL, Metin M a Lanse MINKLER. *Review of social economy*. London: Taylor and Francis Group, 2004, 339 - 50. VOL. LXII, No. 3. ISSN 1470-1162. DOI: 10.1080/0034676042000253945. Dostupné z: <http://www.tandf.co.uk/journals>
- [7] COZZENS, Donald B. *Osvobodit celibát*. Praha: Benediktinské arcidiocésní sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2008, 127 s. ISBN 978-80-86882-08-6.
- [8] ERIKSEN, Thomas Hylland. *Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology*. 3rd ed. New York: Pluto Press, 2010, x, 364 p. Anthropology, culture, and society. ISBN 978 0 7453 3049 5.
- [9] ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2008, 407 s. ISBN 978-807-3674-656.

- [10] ERIKSON, Erik H. *Identity, youth and crisis*. Reissued as a Norton paperback. New York [u.a.]: Norton, 1994. ISBN 03-933-1144-9.
- [11] FAY, Brian. *Současná filosofie sociálních věd: multikulturní přístup*. Vyd. 1. Překlad Jana Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002, 324 s. Studijní texty (Sociologické nakladatelství), sv. 24. ISBN 80-864-2910-5.
- [12] GOFFMAN, Erving. *Stigma: poznámky k problému zvládnání narušené identity*. Vyd. 1. Překlad Tomáš Prášek. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, 167 s. Most (Sociologické nakladatelství), sv. 3. ISBN 80-864-2921-0.
- [13] GRIFFITH, Brian A. a Julie C. GRIGGS. Religious Identity Status as a Model to Understand, Assess, and Interact With Client Spirituality. In: 2001, 14 - 25. Counseling and Values, vol. 46.
- [14] HALÍK, Tomáš. *Co je bez chvění, není pevné: labyrintem světa a vírou a pochybností*. Praha: Nakl. Lidové noviny, 2002, 379 p. ISBN 80-710-6628-1.
- [15] KARSTEN, Hartmut. *Ženy - muži*. Vyd. 1. Překlad Petr Babka. Praha: Portál, c2006, 183 s. Spektrum (Portál), 48. ISBN 80-736-7145-X.
- [16] KÜNG, Hans. *Být křesťanem: křesťanská výzva*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, 295 s. Velké postavy světové teologie. ISBN 80-859-5976-3.
- [17] KÜNG, Hans a Přeložila Anna MIKULOVÁ. *Malé dějiny katolické církve*. 2. vyd. Brno: Barrister, 2010. ISBN 978-808-7029-923.
- [18] LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. The Study of Boundaries in the Social Sciences. In: LAMONT, Michèle a Virág MOLNÁR. *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. EBSCO Publishing, 2002, 28:167–95. Annual Reviews: The Annual Review of Sociology. DOI: 10.1146/annurev.soc.28.110601.141107. Dostupné z: <http://soc.annualreviews.org>

- [19] LUŽNÝ, Dušan a Zdeněk R NEŠPOR. *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2008, 206 s. ISBN 978-808-6702-537.
- [20] LUŽNÝ, Dušan a David VÁCLAVÍK. *Individualizace náboženství a identita: poznámky k současné sociologii náboženství*. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2010, 351 s. ISBN 978-808-6702-698.
- [21] NEŠPOR, Zdeněk R, David VÁCLAVÍK a Iva DOLEŽALOVÁ. *Příručka sociologie náboženství*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008, 449 s. Studijní texty (Sociologické nakladatelství), sv. 44. ISBN 978-808-6429-922.
- [22] *Jaká víra?: současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. 1. vyd. Editor Zdeněk R Nešpor. Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004, 115 s. Sociologické studie/Sociological Studies, 04:05. ISBN 80-733-0061-3
- [23] POGORELC, Anthony J. a James D. DAVIDSON. American Catholics : One Church, Two Cultures ?. In: *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. EBSCO Publishing, 2003, 146 - 158. Review of Religious Research.
- [24] SEUL, Jeffrey R. Ours is the Way of God: Religion, Identity and Intergroup Conflict. In: Sage Publications, 1999. Journal of Peace Research, vol. 36, no. 5. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/424533>.
- [25] ŠANDEROVÁ, Jadwiga. *Jak číst a psát odborný text ve společenských vědách: několik zásad pro začátečníky*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, 2005, 209 s. ISBN 80-864-2940-7.
- [26] TICHÝ, Radek a Martin VÁVRA. *Náboženství z jiného úhlu*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012, 142 s. Quaestiones quodlibetales, no. 18. ISBN 978-807-3252-75

[27] VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, c2010, 243 s. :. ISBN 978-802-4724-683.

[28] WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1998, 354 s. ISBN 80-860-0548-8.

[29] WELCH, Michael R. a David C. LEEGE. Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity. In: *Religious Predictors of Catholic Parishioners' Sociopolitical Attitudes: Devotional style, Closeness to God, Imagery, and Agentic / Communal Religious Identity*. Wiley - Blackwell, 2001, 536 - 52. Journal for the Scientific Study of Religion. Dostupné z: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1386948?uid=3738032&uid=2&uid=4&sid=21102397092957>

Příloha

Výzkum v článku *American Catholics : One church, two cultures* ?⁷⁵

- 1) Jak často, pokud vůbec, chodíte ke zpovědi ?
 - a) měsíčně (1)
 - b) párkrát za rok (2)
 - c) jednou za rok, nebo ob – ročně (3)
 - d) nikdy, nebo skoro nikdy (4)
- 2) Je důležité dodržovat učení církve, i když mu nerozumím ?
 - a) silně souhlasím (1)
 - b) souhlasím (2)
 - c) nesouhlasím (3)
 - d) silně nesouhlasím (4)
- 3) Může být člověk dobrý katolík bez účasti na mši ?
 - a) silně nesouhlasím (1)
 - b) nesouhlasím (2)
 - c) souhlasím (3)
 - d) silně souhlasím (4)
- 4) Předmanželský sex je ?
 - a) vždy špatný (1)
 - b) obvykle špatný (2,5)
 - c) záleží to na jednotlivcích (4)

Čísla v závorkách uvádějí body, jejich součet tvoří index. Nejnižší hodnoty indexu znamená K1, nejvyšší K2.

Platnost indexu locu náboženské autority je demonstrována ukázkou jeho konzistence s dalšími indikátory vnější a vnitřní autority.

Tabulka výsledků :

Kultura 1	Inklinace ke K1	Inklinace ke K2	Kultura 2
4 – 7,5	7,5 – 10	10 – 13	13 - 16

⁷⁵POGORELC, Anthony J. a James D. DAVIDSON. *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. In: *American Catholics : One Church, Two Cultures ?*. EBSCO Publishing, 2003, 146 - 158. Review of Religious Research.