

---

# Feministické geografie náboženství: křesťanství v každodenním životě mladých žen

KAMILA KLINGOROVÁ

---

Univerzita Karlova, Přírodovědecká fakulta, katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, Praha, Česko (Charles University, Faculty of Science, Department of Social Geography and Regional Development, Prague, Czechia); e-mail: kamila.klingorova@natur.cuni.cz

**ABSTRACT** **Feminist geographies of religion: Christianity in everyday life of young women** – Religion influences people's everyday life, including the way they structure their families, and relationships between men and women in general. Religious adherents tend to hold more traditional and even gender-stereotypical values. The association between religion and gender relations in space lends itself well to an analysis through feminist geographies of religion. Nevertheless, social relations in Czech secular society continue to be formed by Christian culture, which makes research in feminist geographies of religion important in this context. This contribution is based on a qualitative research using semi-structured interviews with young women living in Prague. Interviewed women are Catholic, Protestant, or without religious affiliation. The aim of the research was to verify the influence of Christianity on respondents' everyday life. The biggest difference between religious and non-religious women is in their view of traditional family. In addition, Christianity shapes such a spatial behavior of religious respondents which differs from non-religious respondents mostly in their leisure time.

**KEY WORDS** feminist geographies of religion – Christianity – everyday life – young women

---

KLINGOROVÁ, K. (2016): Feministické geografie náboženství: křesťanství v každodenním životě mladých žen. *Geografie*, 121, 4, 612–631.

Do redakce došlo v lednu 2015, přijato do tisku v únoru 2016.

© Česká geografická společnost, z. s., 2016

## 1. Úvod

Na spojitost mezi náboženstvím a genderovými nerovnostmi, které lze chápat jako kulturně a sociálně vytvořené nerovnosti mezi muži a ženami (McDowell, Sharp, eds. 1999; Ridgeway 2004), lze nahlížet ze dvou úhlů. Prvním z nich, kterým se tento příspěvek bude věnovat pouze okrajově, je marginalizovaný vliv žen a jejich myšlení na formování náboženských norem a institucí (více např. Maříková 2006) v kontrastu s jejich vyšší religiozitou (Hamplová 2013, 2011). Druhým a pro tento článek významným pohledem je vliv náboženství na genderové vztahy, jejichž dynamika je klíčová pro utváření každodenní zkušenosti žen a jejich postavení ve společnosti (Morin, Guelke 2007b). Všechna světová náboženství totiž preferují patriarchální hodnoty, které privilegují muže a maskulinitu nad ženami a feminitou (Daly 1978; Walby 1990). Religióznější lidé mají pozitivnější postoj k genderovým nerovnostem a uznávají genderově stereotypnější hodnoty (Grant 2000; Ingersoll 2003; Klingorová, Havlíček 2015; Knudsen, Waerness 1999; Segui-no 2011, 2007; Tomalin 2013; Wycoco 2009).

Jakým způsobem tedy náboženství a religiozita ovlivňují postavení žen ve společnosti a jejich každodenní život<sup>1</sup>? Náboženství samozřejmě není jediným aspektem, který postavení žen ve společnosti utváří. Na tento vztah má vliv mnoho faktorů, na které je potřeba brát zřetel, jako například ekonomická vyspělost, politika, kulturní vzorce, historie, postmaterialistické, konzervativní a liberální hodnoty společnosti atd. Náboženství ovšem vztahy mezi muži a ženami může ovlivňovat čím dál tím více. V západní i celosvětové společnosti totiž v posledních letech probíhá náboženská obroda, tzv. postsekularizace (Braidotti 2008, Hamplová 2013, Olson a kol. 2013). S tímto tvrzením by se dalo polemizovat s ohledem na vzrůstající ekonomickou vyspělost států, ovšem spojitost mezi ekonomickým rozvojem a snižováním religiozity nelze prokázat (Tomalin 2013). Proces postsekularizace jde naopak ruku v ruce s modernizací, vzdělaností či urbanizací (Hamplová 2013).

Genderové nerovnosti ve společnosti je potřeba studovat, protože mnohdy negativně ovlivňují ekonomické a vzdělanostní příležitosti pro ženy a tím celou ekonomiku státu (Dollar, Gatti 1999; Klingorová, Havlíček 2015; Tomalin 2013). Téma vlivu náboženství či náboženské kultury na postavení žen se jeví jako aktuální i v návaznosti na zvyšující se význam feministických konceptů v sociální geografii (Del Casino 2009). Propojení výzkumu náboženství a postavení žen ve veřejném i soukromém prostoru v rámci feministických konceptů je tedy žádoucí.

<sup>1</sup> Každodenní život lze chápat jako „oblast související s běžnými, rutinními a opakovanými aspekty sociálního života“ (Pinder 2009, s. 223). Termín je často používán ve spojitosti s aktivitami, prostřednictvím kterých lidé prožívají a komunikují s okolním světem a lidmi. Podle Lefebvra (1991) je tento pojem spojen se všemi aktivitami člověka.

Zároveň poskytuje rámec pro aplikaci geografických přístupů, protože sociální geografie může genderové vztahy a náboženskou diverzitu popsat komplexně. Proto je potřeba se tomuto tématu s přihlédnutím k jisté interdisciplinaritě věnovat v rámci sociální, resp. nové kulturní (Aitchison 1999; Crang 1998; Heřmanová, Chromý, eds. 2009), geografie. Studium vlivu náboženství na genderové vztahy v každodenním životě lze teoreticky zařadit v rámci tzv. feministických geografí náboženství (Hopkins 2009).

V souvislosti s procesem postsekularizace a postmodernizace společnosti je potřeba brát v potaz také vzrůstající náboženskou diferenciaci (Hamplová 2013, Havlíček 2014). Podle Seguinové (2011) nelze žádné náboženství považovat za výrazněji spojené s genderovými nerovnostmi než jiné, naopak Klingorová a Havlíček (2015) tvrdí, že mezi největšími světovými náboženstvími existují rozdíly v genderových nerovnostech, které úzce souvisí s každodenními zkušenostmi žen. Rozdíly, kterým se věnuje tento příspěvek, tkví ve formě náboženství (křesťanství) a v míře, jakou náboženství působí na život žen. Vzhledem k významné historické a kulturní tradici, kterou má toto náboženství v Česku, bylo pro analýzu vybráno křesťanství. Příspěvek se zaměřuje v duchu metod feministických geografí (Dixon, Jones 2006; England 2006; McDowell 1992) na zkušenosti vybraných mladých žen a na jejich názory na genderové vztahy, tradiční rodinu, postavení žen v církvích a na další aspekty jejich každodenního života. Cílem představené pilotní studie je vyzorovat rozdíly v životě a v postojích žen a ověřit jejich determinaci náboženskou výchovou, příslušností k církvi, vírou v Boha a dalšími faktory. Samozřejmě je potřeba brát v potaz vliv konkrétní církve, míru osobní zbožnosti a rovněž diferenciaci uvnitř křesťanství. V Česku nejvýznamnější katolicismus a protestantismus se vyznačují odlišnými normami a tradicemi (Vojtíšek 2004). Rozdíly uvnitř křesťanství tedy mohou být výrazným prvkem determinujícím jeho vliv na každodenní život lidí. Dalším cílem příspěvku je tedy ověřit, zda lze vyzorovat rozdíly v postojích a chování žen, které se hlásí k protestantismu (evangelikalismu) a katolicismu a které nemají žádné náboženské vyznání, tedy nepraktikují „žitou religiozitu“ (Zuckerman 2007). Výchozím předpokladem je, že i přes to, že křesťanské instituce nemají v Česku vzhledem k nízké religiozitě výrazný vliv na každodenní životy lidí, křesťanská kultura, vzorce a tradice vycházející z křesťanských základů jsou v naší sekulární společnosti pevně ukotvené. Křesťanská kultura tak působí na každodenní život i těch žen, které se nehlasí k žádnému náboženskému vyznání.

## 2. Feministické geografie náboženství

Křesťanství je úzce spojeno s patriarchálními hodnotami (Morin, Guelke 2007b; Nešpor 2008; Seguíno 2011; Walby 1990), které jsou opresivní vůči ženám.

Patriarchát lze definovat jako „systém, ve kterém jsou muži jako skupina společností považováni za nadřazené vůči ženám jako skupině a přebírají nad nimi autoritu“ (McDowell 1999, s. 16) či jednodušeji jako hierarchický systém utvořený na základě genderových odlišností. Důležité je, že patriarchální normy jsou utvářeny společností. I Walbyová (1990) považuje patriarchát za sociální strukturu. Na jeho utváření se tedy podílejí i církevní instituce. „Církev jako produkt institucionalizace náboženství v našem kulturním okruhu po dlouhé historické období včetně novodobé, moderní historie ovlivňovaly výrazně každodenní životy lidí – prováděly specifický typ sociální kontroly a v konečném důsledku měly určující vliv i na vnímání a reálné postavení ženy a zákonitě i muže ve společnosti, na utváření jejích i jeho životních šancí a formování jejích a jeho perspektiv“ (Maříková 2006, s. 233). Křesťanství determinuje každodenní život žen i mužů přímo, ať již prostřednictvím dogmat a tradic, která věřící dodržují (více Klingorová 2015), či prostřednictvím církevních institucí. Analýza role náboženství jako zdroje patriarchátu a tedy podřízenosti žen ve společnosti se tak stává důležitým výzkumným tématem (Daly 1978; Walby 1990), a to jak v rodině (jedná se o „soukromý“ patriarchát), tak ve veřejné sféře („veřejný“ patriarchát), (Walby 1990). Propojení náboženství a genderových nerovností ovšem není zcela přímé. Lze spíše hovořit o míře religiozity, která ovlivňuje význam patriarchálních hodnot ve společnosti. Patriarchát formuje genderové postoje dané společností, čili její souhlas či nesouhlas s nerovnostmi mezi muži a ženami, který se projevuje v mnohých formách a s různou intenzitou (Seguino 2011, Walby 1990). Genderové nerovnosti následně úzce souvisejí s genderovými stereotypy, které stále existují i v české společnosti (např. posláním ženy je mít dítě; muž se musí výrazněji podílet na příjmu domácnosti; starost o domácnost je pro ženu stejně naplňující, jako placená práce, atd.; Seguino 2007) a které v jistém směru znevýhodňují ženy (na pracovním trhu, v rodině, společnosti aj.; Walby 1990) i muže (v přidělení péče o dítě aj.).

Patriarchát a genderové nerovnosti a jejich projevy ve společnosti a v prostoru jsou důležitým výzkumným tématem feministických geografí náboženství. Pro jejich lepší pochopení je potřeba nejprve je zařadit do širšího kontextu a pokusit se najít spojitosti s dalšími podobory sociální geografie. Od 80. let 20. století můžeme v sociální geografii pozorovat nárůst zájmu o kulturu, tzv. kulturní obrat (Barnett 2009, Crang 1998). S rozvojem nové kulturní geografie je věnována zvýšená pozornost kulturním hodnotám společnosti (Aitchison 1999; Heřmanová, Chromý 2009). Nová kulturní geografie se také začíná více zajímat o marginalizované skupiny, ať již z pohledu etnického, náboženského, genderu či sexuality. Zabývá se studiem vztahu majoritních a minoritních skupin ve společnosti a projevy tohoto vztahu v prostoru a ve společnosti, do jehož rámce spadá i studium každodenního života křesťanek jako minoritní skupiny v rámci sekulárního Česka (Havlíček 2008). Právě zájem o každodennost a chování lidí je dalším tématem, které přináší

kulturní obrat. V neposlední řadě se nová kulturní geografie zabývá rolí kultury jako prostředku moci (Heřmanová, Chromý 2008). Vzhledem k proměně výzkumných témat nová kulturní geografie stále častěji využívá kvalitativní metody. Obdobná témata přináší kulturní obrat i do feministických geografí (Aitchison 1999; Blažek, Rochovská 2006; McDowell 1999), ve kterých se projevuje větším důrazem na chápání genderových nerovností jako produktu kulturních systémů (McDowell, Sharp, eds. 1999), a nové religiózní geografie (Havlíček, Hupková 2008; Henkel 2011; Knippenberg, ed. 2005; Kong 2001), která se zabývá působením náboženství na společnost (Kong 2004, 2001). Nová religiózní geografie je jedním z podoborů sociální geografie nejméně formovaných feminismem (Hopkins 2009; Kong 2001; Morin, Guelke 2007b). Naopak sociologie náboženství a samotné náboženské ideologie byly s příchodem druhé vlny feminismu na konci 60. let 20. stol. ovlivněny feminními principy (Nešpor 2008, Woodhead 2007), čímž došlo (hlavně v západní křesťanské společnosti) k jistému posunu v chápání náboženských tradic a norem společně s kritikou androcentrické společnosti (Nešpor 2008). „Feministická zpracování historie prakticky všech náboženských kultur ukázala exkluzi žen na genderových základech“ (Nešpor 2008, s. 208) v rámci omezení moci žen ve společnosti, jejich vyloučení z rozhodovací sféry a nahlížení na ně jako na „druhořadé“ (Nešpor 2008, s. 209). Výsledkem tohoto feminního vlivu na studium náboženství tak mohou být právě feministické geografie náboženství, jejichž cílem je mimo jiné kriticky diskutovat androcentrický vliv náboženství na společenské normy.

Výše představené výzkumné směry a zároveň kvalitativní metody přicházející s kulturním obratem jsou klíčové i pro feministické geografie náboženství. Feministické geografie náboženství definované Hopkinsem (2009) se zaměřují na analýzu vlivu náboženských institucí na společenské normy, které určují rozdíly v postavení žen a mužů. Jedná se o novou sociálně geografickou disciplínu, která dosud nebyla výrazně rozvíjena. Hopkins (2009) zdůrazňuje široký rámec možných studií feministických geografí náboženství, které lze shrnout ve „výzkum genderových identit a vztahů – mezi muži a ženami – v kontextu náboženství a prostoru“ (Hopkins 2009, s. 10). Zdůrazňuje, že se nejedná pouze o ženský pohled, ale je potřeba se zaměřit i na maskulinity v prostoru v kontextu náboženství (např. Hopkins 2007, Longhurst 2000). Nejdůležitějším přínosem feministického pohledu na geografii náboženství je podle Hopkinse „jakým způsobem skupiny žen a mužů, rozdílné na základě odlišných znaků sociální diferenciacce – rasa, třída, věk, postižení, sexualita, lokalita – prožívají své náboženství a používají náboženský prostor“ (Hopkins 2009, s. 12). Je tedy zřejmé, že stejně jako feministické geografie, tak i feministické geografie náboženství se nezaměřují pouze na otázky genderu, ale často svůj výzkum cílí i na marginalizované sociální skupiny.

Šíře možných směrů výzkumu feministických geografí náboženství je dána samozřejmě jak možnostmi zkoumat propojení genderu, náboženství a prostoru

na několika řádovostních úrovních (globální, národní, regionální, lokální; soukromý/veřejný prostor, religiózní/sekulární prostor atd.), tak i vysokou náboženskou diverzitou. Nejčastějším tématem výzkumu feministických geografí náboženství je postavení žen (a mužů) v islámské kultuře (např. Aitchison, Hopkins, Kwan, eds. 2008; Dwyer 1999; Falah, Nagel 2005; Gökariksel 2012, 2009; Hopkins 2007; Koropečká 2013; Secor 2003). Ve většině těchto prací se objevuje kritika tendence pohlížet na muslimky jako na pasivní oběti utlačujících kultur. Zároveň se v nich prolíná snaha změnit negativní a zjednodušující pohled na islám „v souvislosti s geopolitickou démonizací muslimů po 11. září 2001“ (Gökariksel 2009, s. 660). Naopak genderovým rozdílům v křesťanském náboženském prostoru nebyl dosud věnován dostatek pozornosti (pouze např. Morin, Guelke, eds. 2007a; Olson a kol. 2013). Všechny tyto práce představují důležitý pokrok ve snaze zaplnit mezeru v sociální geografii, která vznikla nedostatečným důrazem na studium náboženství jako znaku kulturních odlišností (Gökariksel 2009), zvláště v křesťanském kulturním prostoru.

Souvislost mezi mírou religiozity a projevy genderových nerovností v každodenním životě společnosti lze pozorovat i na příkladu Česka, kde je společnost ovlivňována především křesťanskou kulturou. Pojem „náboženská/křesťanská kultura“ zdůrazňuje širší kulturně-společenský kontext, v němž se náboženské systémy vyvíjely (Knotková Čapková 2008, s. 7). Náboženství je naopak obecnějším pojmem, který zohledňuje také normativní, resp. „zákonodárnou“ rovinu. Českou společnost lze i přes jistý vliv křesťanské kultury vycházející zejména z historické tradice označit za sekulární (sekularizace jako pokles identifikace s církvemi; Norris, Inglehart 2004). Věřící jsou v českém sekulárním prostředí považováni za menšinu (Havlíček 2008). Sekularita, stejně jako postsekularita, je identifikována s liberalismem, modernitou či demokracií (Tomalin 2013), které jsou spojovány s genderovými rovnostmi, čímž je sekulární společnost stavěna do kontrastu s křesťanskými patriarchálními společnostmi. V Česku se 79,3 % lidí nehlásí k žádnému institucionalizovanému náboženství (Hamplová 2013), ale jsou zde i regiony, kde je relativně vysoké procento křesťanů (katolíků, protestantů; Havlíček, Hupková 2008). Tato geografická diferenciací může prostřednictvím patriarchátu ovlivňovat i rozdíly v každodenním životě věřících žen a žen bez náboženského vyznání. Záleží na tom, do jaké míry religiozita vstupuje do každodenního života žen v Česku.

### 3. Metodika

Pilotní studie vlivu křesťanství na každodenní život žen byla zaměřena na mladé ženy (respondentky byly ve věku 21–27 let), jejichž názory byly formovány během společenské transformace od 90. let 20. století, kdy se Česko otevřelo

západoevropským a globálním vlivům. Pro výzkum byly vybrány proto, že generace mladých žen (a mužů) přetváří tradiční formy religiozity a náboženského prostoru a zároveň je ve výzkumech v rámci religiozní geografie podreprezentována (Olson a kol. 2013). Rovněž se jedná o relativně homogenní skupinu (Silverman 2005). Pro výzkum prostřednictvím polostrukturovaných rozhovorů bylo jako ilustrativní vzorek (Valentine 1997) vybráno devět žen, z nichž tři se nepovažují za věřící v Boha, tři jsou praktikujícími katoličkami (Církev římskokatolická) a tři praktikujícími protestantkami (přesněji evangelikádkami, Církev bratrská). Odpovědi respondentek postihly širokou škálu názorů o zkoumané problematice a zároveň se hodnocení diskutovaných témat respondentkami v rámci jedné náboženské skupiny ve větší míře shodovalo. Respondentky byly vybírány metodou sněhové koule (Hendl 2006) tak, aby se jednalo o vysokoškolské studentky přírodovědného zaměření, které jsou svobodné a nežijí v manželství ani v partnerství. Vybrané ženy mají srovnatelné vysokoškolské vzdělání, které částečně formuje jejich pohled na společenské vztahy. Použitá metoda výběru respondentek rovněž ovlivnila volbu Církve bratrské a tedy evangelikálního směru pro analýzu protestantství, která se ukázala jako vhodná vzhledem k tomu, že Církev bratrská a obecně evangelikální hnutí je ve srovnání s např. katolicismem rostoucím a dynamicky se vyvíjejícím křesťanským proudem (Vojtíšek 2004). Respondentky žijí a každodenně se pohybují v Praze. Praha vyniká svou otevřeností, vysokou mírou liberalismu a západoevropskými (globálními) a sekulárními vlivy (Havlíček 2014), role křesťanství je tedy v Praze specifická, což je potřeba v interpretaci výzkumu brát v potaz.

Kvalitativní výzkum proběhl v Praze od září do listopadu 2014. Polostrukturované rozhovory byly vedeny v prostředí vybraném respondentkami, např. v kavárně, v bytě respondentek či v pracovních tazatelky. Byly uplatněny etické principy sociologického výzkumu a všechny respondentky byly požádány o podpis informovaného souhlasu s využitím, anonymitou a zaznamenáním rozhovoru. V průběhu analýzy rozhovorů byl kladen důraz na validitu výzkumu a na osobní kulturu a názor každé respondentky (Wengraf 2001). Při výzkumu byl také uplatněn princip reciprocity (Dixon, Jones 2006; England 2006; Valentine 1997). Získané informace byly s respondentkami dále diskutovány a tazatelka s nimi sdílela své názory na danou problematiku. Pro interpretaci dat je důležitá pozicionalita tazatelky, tedy shodný gender, věk, zázemí, kultura, vzdělání a socioekonomický status s respondentkami, což usnadnilo komunikaci, pochopení a sdílení poznatků (Valentine 1997). Otázky byly přizpůsobeny víře respondentky. Polostrukturované rozhovory trvaly přibližně 40–60 minut a byly kvalitativně analyzovány.

Rozhovory s respondentkami byly zaměřeny na několik aspektů každodenního života, které mohou být ovlivňovány jejich religiozitou a na kterých lze vypořádat genderové postoje respondentek. Jednalo se o otázky zaměřené na tradiční rodinu, postavení žen v církvích a osobní víru respondentek, její prožívání

**Tab. 1** – Seznam respondentek

Respondentka	Náboženské vyznání	Jak často chodí do kostela	Rodina (rodiče)
R1	protestantka (evangelikálka)	1× týdně	věřící
R2	protestantka (evangelikálka)	1× týdně	nevěřící
R3	protestantka (evangelikálka)	1–2× týdně	věřící
R4	katolička	1× týdně	nepraktikující věřící
R5	katolička	1× týdně	nepraktikující věřící
R6	katolička	min. 1× týdně	nevěřící
R7	bez vyznání	1× ročně (půlnoční mše)	nevěřící
R8	bez vyznání	nikdy	nevěřící
R9	bez vyznání	nikdy	nevěřící

Pozn.: za nepraktikující věřící jsou považováni lidé, kteří svou víru v Boha deklarují, ale aktivně se neúčastní žádných forem náboženského života (např. nechodí do kostela). Zdroj: vlastní zpracování na základě výzkumu provedeného autorkou.

v každodenním životě, pravidelné aktivity žen a volný čas. Tradiční rodinou je pro účely této analýzy chápána rodina s nadprůměrným počtem dětí (tři a více), kde je muž živitelem rodiny a žena v domácnosti a rodiče jsou sezdání. Pojem rovněž zahrnuje důraz na rodinný život a výraznější roli otce než matky, odmítnutí předmanželského sexu a vysokou stabilitu manželství (Hayford, Morgan 2008). Analyzovány byly názory respondentek na daná témata a jejich hodnocení tak, aby bylo možné interpretovat odlišné vnímání každodenních problémů ženami odlišného vyznání. Vzhledem k tomu, že všechny věřící respondentky chodí do kostela s obdobnou pravidelností (tab. 1), jejich zbožnost lze považovat za srovnatelnou (Hamplová 2013, 2011), stejně tak (ne)zbožnost respondentek bez vyznání.

## 4. Křesťanství v každodenním životě mladých žen: výsledky

### 4.1. Tradiční rodina

Z analýzy odpovědí respondentek vyplývá, že věřící a ženy bez vyznání mají odlišné představy o ideální rodině. Věřící ženy preferují tradičnější uspořádání rodiny (Hayford, Morgan 2008), a to bez výrazných rozdílů mezi protestantkami a katoličkami. Z rozhovorů je zřejmé, že s některými rysy tradiční rodiny se věřící ženy zcela ztotožňují a další přijímají s drobnými výhradami. Všechny věřící respondentky kladly důraz na početí dítěte pouze v manželství. Rovněž preferují církevní sňatek, který považují za „hlubší“, za slib před Bohem, což lze vzhledem k jejich příslušnosti k náboženské komunitě považovat za přirozené. Přejí si mít tři až pět dětí, tedy v porovnání s většinovou společností chtějí mít velkou, a tedy více tradiční rodinu (Adsera 2006; Hayford, Morgan 2008). Věřící ženy rovněž shodně



zastávají názor, že pohlavní život patří pouze do manželství: „*pokud vstupuju do manželství, tak jakoby s tím cílem založit rodinu*“ (R5). Tradiční křesťanský model manželského svazku je jim tedy bližší a sexuální život před svatbou odsuzují. Tato dvě hlediska lze interpretovat jako nejvýrazněji formovaná religiozitou. Názory věřících žen na další aspekty fungování rodiny, jako jsou rozvody, antikoncepce, interrupce nebo patriarchální hegemonie, ovšem nejsou již tak jednoznačně tradiční. Nejvýraznější rozdíl oproti tradičním vzorcům je v názoru věřících respondentek na rozvod, který považují za mnohdy nezbytné východisko z nefunkčního manželství, a zcela jej tedy neodsuzují. I přes to, že většina církevních institucí se k rozvodům staví negativně, pro respondentky je důležitý hlavně manželský soulad a s možností rozvodu proto všechny souhlasí. V tomto ohledu se tedy staví proti náboženským dogmatům. V tradiční rodině by početí a narození dítěte, samozřejmě pouze v manželském soužití, nemělo být bráněno (Hayford, Morgan 2008). I přes tuto všeobecně přijímanou křesťanskou tradici nemají na plánované rodičovství a interrupci věřící ženy shodné názory. Ovšem ani v tomto případě nelze hovořit o výrazných rozdílech mezi protestantkami a katoličkami. Jedná se spíše o škálu rozdílných postojů, od absolutního nesouhlasu s potraty po jejich akceptaci. Věřící respondentky na jednu stranu interrupci odsoudily z důvodu, že není v souladu s křesťanskými zásadami, ale zároveň vyjádřily pochopení možné tíživé ekonomické, sociální či zdravotní situace ženy: „*takže nesouhlasím s potratem, ale dovedu pochopit důvody, který tu ženu vedou k potratu*“ (R6). Je tedy patrný zřejmý rozkol v přesvědčení věřících respondentek, kdy na jednu stranu jsou ovlivněny tradičním náboženským myšlením a na druhou stranu liberálními a racionálními názory shodnými s většinovou společností. Jedna z respondentek (R3) dokonce naznačila nesouhlas s církevní rétorikou striktně zakazující potraty: „*Takže já jako na jednu stranu to neschvaluju, na druhou stranu to chápu. Prostě беру to tak, že právně tady ta možnost je a pokud to církvi vadí, tak má nabízet alternativu a pomáhat nějak těmhle lidem, než jako že přímo kritizovat potraty.*“ Tento názor vystihuje rozkol mezi určitým tradicionalismem a racionalismem v postojích věřících respondentek, který se promítá i do jejich názorů na antikoncepci. Z odpovědí všech věřících respondentek je patrné, že na jednu stranu její používání považují za „*rozumnou záležitost*“ (R6), ale zároveň je v jejich postojích plně zakořeněný tradiční křesťanský pohled na rodičovství: „*ve chvíli, kdy má přijít na svět člověk, tak je to podle nějakýho plánu, kterej Bůh má*“ (R4).

Podle tradičního vzorce je hlavou rodiny otec. K patriarchálnímu uspořádání rodiny se ovšem věřící respondentky staví spíše kriticky, naopak u všech respondentek lze zachytit přesvědčení, že role muže a ženy by měly být v rodině vyrovnané. Některé vidí pozitivní příklad u svých rodičů, kteří o rodinných záležitostech rozhodují rovným dílem, jiné naopak negativně vnímají dominanci otce a ve své budoucí rodině by preferovaly vyrovnané role, možnost diskuze a kompromis mezi mužem a ženou. Pro dobré vztahy v rodině považují za důležité rovněž

rovnost v péči o domácnost. Současně ovšem lze vypozařovat, že si respondentky váží patriarchální autority otce, tradiční patriarchální rodina je jim tedy blízká. Zároveň ovšem vnímají jako významnou „skrytou“ roli matky, která z pozice ženy starající se větším dílem o praktický chod domácnosti rodinu „řídí“. Tento názor nejlépe vystihla respondentka 2: „*Mně se vždycky hrozně líbí takový to, že muž má být hlavou a žena má být krkem.*“ Věřící respondentky tedy nevnímají zcela výhradně patriarchální rodinu jako ideální vzorec, dokonce lze nalézt i jistou preferenci výrazné role ženy jako té, která se ve většině rodin výrazněji podílí na výchově dětí a péči o domácnost.

V názorech na tradiční rodinu nelze vypozařovat výrazné rozdíly mezi katoličkami a protestantkami. Všechny věřící respondentky se ovšem v dílčích aspektech výrazněji přiklánějí k tradiční formě rodiny, než ženy bez vyznání. Je nicméně patrné, že některé vzorce tradiční rodiny preferují i nevěřící respondentky. Ženy bez vyznání jsou sice za určité situace ochotné vychovávat děti mimo manželství, ale i přes to by upřednostnily nejprve uzavřít sňatek. V otázce výchovy dětí v manželství tedy preferují křesťanské tradice, ale v jiných aspektech se od nich naopak odklánějí. Chtějí mít pouze dvě děti a bezvýhradně schvalují používání umělé antikoncepce, což lze vnímat jako nejvýraznější rozdíl oproti věřícím respondentkám. Otázkou vhodnou pro hlubší analýzu je, jestli postoje žen bez vyznání jsou ovlivněny křesťanskou kulturou nebo jde spíše o výchovu či osobní přesvědčení založené na racionálních úvahách.

#### 4.2. Ženy v církevních institucích

Křesťanské církve podporují genderově konzervativní kulturu (Shin 2007), což pocítují všechny respondentky: „*oni [církevní představitelé] mají jako takovou představu, že na nějakou pozici se víc hodí muži a na nějakou víc ženy*“ (R3), i ty bez vyznání: „*ve většině případů jsou kněží jenom muži a je tam [v církvích] takový ten patriarchální vzorec*“ (R7). Rozdíly v genderových rolích uvnitř církevní struktury respondentky nejčastěji zdůvodňují právě konzervativní církevní tradicí. Neznamena to ovšem, že by věřící respondentky chápaly oddělené genderové role jako něco nevyhovujícího, církve podle nich ženám dávají dostatečný prostor pro realizaci (péče o děti, nemocné atd.). Přesto by i tyto aktivity určené ženám mohly být považovány za diskriminující ženy či odkazující je pouze na určitý druh aktivit.

Zřetelný kontrast lze nalézt mezi názory protestantských a katolických respondentek na ordinaci žen a sňatky duchovních. Jedná se o důležité aspekty fungování křesťanských institucí, které se promítají do každodenního života církevních společenství. Institucionální rámec církve, který nepovoluje ordinaci žen nebo se staví proti celibátu, formuje chování věřících a jejich osobní rozvoj v rámci církevní komunity. Názory mladých žen na fungování jejich církve mohou být vzhledem

k vyšší religiozitě žen (Hamplová 2011) ukazatelem budoucího vývoje církevních institucí. Rozdíly v odpovědích katoliček a protestantek pravděpodobně souvisí s odlišnou dogmatikou katolické církve a Církve bratrské. Církev římskokatolická nesouhlasí s ordinací žen a prosazuje celibát. V Církvi bratrské jsou sňatky duchovních běžnou záležitostí a ordinace žen je povolena, ale v praxi ženy vedou kázání jen výjimečně. V jiných protestantských církvích (např. Církev československá husitská nebo Českobratrská církev evangelická) ženy kazatelky dokonce převažují, Církev bratrská je v tomto směru tedy konzervativnější. Je patrné, že věřící respondentky se ztotožňují s učením své církve. Výjimku lze nalézt pouze v tom, že respondentky z Církve bratrské se staví velmi pozitivně ke kazatelkám. Tyto respondentky považují omezenou možnost žen vést kázání částečně za diskriminaci: „*například v naší církvi se žena ani nemůže stát kazatelkou, takže tam je tady ta svým způsobem diskriminace silná*“ (R1), ale zároveň respektují učení Bible a její interpretaci, která říká, že muži jsou lépe předurčeni stát se kněžími: „*Myslím si, že pokud je k tomu ta žena povolána a je na to nadaná a má pro to talent, tak jo. Jenom prostě co se týče mužů, tak pro to maj možná trošku větší požehnání od Boha. Ale to jakoby nebrání tomu, aby žena třeba byla kazatelkou.*“ (R2) Názory katoliček na ordinaci žen a celibát se liší od názorů protestantek. Normativní vzorce katolické církve považují za dobře fungující a tyto tradice by se podle jejich názoru neměly měnit. Z praktického i dogmatického hlediska souhlasí se zákazem ordinace žen katolickou církví. „*...Církev teda vyrůstá z učení Ježíše, a když by on chtěl, nějakým způsobem, aby ženy, kterých kolem sebe měl hodně, aby měly tuhle tu službu, tak by to už ustanovil on. Tak nevím, proč bychom to teď měli měnit. Takže nevím, fakt v tom nevidím nic, co by to tý církvi přineslo, kdyby byly ženy kněžkami.*“ (R5) Celibát je podle jejich názoru prospěšný pro správné fungování církve, protože svobodní kněží mají dostatek prostoru věnovat se svým povinnostem: „*Kněz, který žije v celibátu, má mnohem víc času. Nemusí se v ničem omezovat, brát ohledy na rodinu, je pastoračně svobodný a je tady pro ty lidi*“ (R5), což zdůraznily všechny katolické respondentky. Rozhodnutí o jakékoliv změně, kterou s přihlédnutím na tlaky okolní společnosti vnímají jako reálnou, přisuzují pouze papeži, jehož rozhodnutí by případně byly ochotné zcela akceptovat. Je tedy patrné, že katolické respondentky jsou v tomto ohledu konzervativnější než protestantky, i když v názorech na tradiční rodinu tento rozdíl patrný není. Zároveň je zřejmé, že si jsou vědomy probíhajících společenských změn směrem k genderové rovnosti, které působí i na katolické církevní struktury, i když v ostatních křesťanských církvích (zvláště protestantských) jsou výraznější. Učení Bible a rozhodnutí Církve římskokatolické v otázkách celibátu a ordinace žen ovšem zcela respektují, a to i přes velký tlak většinové sekulární společnosti v Praze.

#### 4.3. Náboženská identita v časoprostorovém chování a volném čase žen

Věřící respondentky se pravidelně modlí, čtou Bibli, chodí do kostela a dodržují neděli jako svátek. Je tedy patrné, že víra významně ovlivňuje jejich časoprostorové chování. Vyjmenované každodenní (či každotýdenní) rituály ovšem samy věřící ženy vnímají jako něco přirozeného, co k jejich víře patří: „protože jsem věřící od malinka, tak mi přijdou některý věci normální, který normálním, teda ostatním lidem nepřipadají, který ostatní lidi nedělají“ (R4). Věřící respondentky považují svůj každodenní život v porovnání s jejich vrstevníky za „normální“, což je výraz, který použila většina respondentek. Jedinou výjimku z „normálnosti“ ve svém každodenním životě vidí pouze v návštěvách kostela, které ovšem považují za „běžnou křesťanskou praxi“ (R5), tedy pro ně jako pro věřící přirozenou. „Asi kromě toho kostela, kam nejdou, tak ten život je úplně stejný“ (R4). Zmiňují například „chození do hospody“ jako něco, co považují za „normální“ pro své vrstevníky a co i ony samy pokládají za přirozenou součást svého života: „nemám problém jít s kamarádama, se spolužákama na pivo nebo jít si s nima zahrát volejbal a jako žiju úplně normálně.“ (R4) Je samozřejmě nutné vzít na zřetel, že se jedná o mladé ženy studující vysokou školu v Praze. Okolní prostředí a společnost tedy jejich pohyb v čase a prostoru ovlivňuje neméně významně, jako jejich víra.

I přes to, že samy věřící respondentky považují svůj každodenní život za „normální“, lze v něm nalézt časoprostorové odlišnosti od nevěřících respondentek. Z míst majících spojitost s náboženským prožíváním považují za nejdůležitější, pro ně přirozené, návštěvy kostela, kam každá z nich chodí minimálně jednou týdně (tab. 1), hlavně na nedělní bohoslužby. Věřící respondentky ctí neděli jako svátek, což nezahrnuje pouze návštěvu bohoslužby, ale i například odlišné oblékání a trávení volného času v daný den: věřící tráví neděli ve společnosti náboženské komunity a návštěvami přátel či rodiny, případně se během víkendu účastní náboženských aktivit. Považují neděli za „den strávený s Bohem“, což se prolíná jejich celodenními aktivitami. Vzhledem k tomu, že se jedná o jeden ze dvou volných dní v každém týdnu, je zřejmé, že náboženství zaujímá výrazný podíl v jejich časoprostorovém chování a vyplňuje velkou část jejich volného času. Důležitou otázkou také je, s jakou motivací se účastní nedělní bohoslužby a ctí neděli jako sváteční den. Je patrné, že hlavní pohnutkou je pro věřící respondentky tradice či dokonce povinnost, kterou považují za důležitou součást své křesťanské identity. Tradice a povinnost se ovšem výrazně prolínají s motivem společenským, věřící ženy mění své časoprostorové chování v neděli proto, aby se setkaly s komunitou věřících. Prostor kostela (nejen) při nedělní bohoslužbě vnímají jako prostor „setkávání se s Bohem i s těma ostatníma lidma, co tam jsou“ (R2). V jejich osobním prožívání víry je pro ně nejdůležitější interakce se stejně orientovaným společenstvím, které je pro ně „duchovní rodinou“ (R2) a „společenstvím, který má jeden cíl“ (R4). Samozřejmě je nezbytné zohlednit, že se jedná o mladé ženy, pro něž jsou společnost a kontakt

s lidmi stejného zaměření důležitou součástí každodenního života a hledání osobní identity. Nejen prostor kostela, ale i jiné sakrální objekty a místa na ně zároveň působí jako „*prostor, kde člověk jakoby se může zklidnit a jakoby se zamyslet i nad těma jinýma, než praktickýma stránkama života, a je to prostě... člověk tam může přijít duševně načerpat a mít nějakou sebereflexi, tak se může dostat blízko k Bohu*“ (R3). Jedná se tedy o místo, které jim skrze jejich víru umožňuje zamyslet se nad svým životem. Každodenní chování věřících respondentek je tak částečně utvářeno tím, jakým způsobem na ně působí místa spojená s křesťanskou spiritualitou.

Za „*zcela přirozenou*“ (R5) považují věřící respondentky i dobrovolnou činnost, kterou vyplňují, na rozdíl od nevěřících respondentek, významnou část svého volného času. Aktivity týkající se organizace náboženských skupin dětí a mládeže, dětských klubů a táborů, pomoc v pastoračním centru, práce kostelnice, varhanice či lektorky spojují všechny věřící respondentky. Naopak nevěřící ženy se neplacené práci nevěnují, s otazníkem ovšem zůstává, jestli by pro obdobnou činnost mohly najít jedinou motivaci právě v náboženství. Nejen v podobě dobrovolné činnosti, ale i v rámci jiných aktivit spojují věřící ženy svůj volný čas s náboženstvím (náboženské poutě, víkendová či večerní setkání aj.). V tomto ohledu se ovšem neodlišují od nevěřících žen, které svůj volný čas tráví obdobně (výlety, setkávání s přáteli), i když samozřejmě s jinou motivací.

Z rozhovorů s věřícími respondentkami není patrné, že by jim většinová sekulární společnost stavěla nějaká omezení v jejich prostorovém a společenském chování: „*si myslím, že to, že je člověk věřící, to neznamená, že není člověkem a není zařazen do té společnosti většinový*“ (R1). Žádná z nich nenaznačila, že by se v sekulární společnosti cítila jakkoliv nepohodlně. Za nepříjemné, ale ne omezující, považují pouze příliš agresivní projevy víry (či nevíry, např. pohanské či satanistické svatyně; R5) ve veřejném prostoru nebo pobyt v nočním klubu či v hospodě, kde by se ve velké míře konzumoval alkohol. Většina respondentek v průběhu rozhovoru zmínila pouze jediné místo, kam by nikdy nešla, kterým je „*nevěstinec*“ (R1) nebo „*striptýzový bar*“ (R2). Místa spojená s převážně mužskou sexualitou lze považovat za tzv. „*patriarchal bargain*“ (Kandiyoti 1988). Toto prostorové omezení ovšem nelze spojovat pouze s religiozní identitou žen, spíše se vztahuje na většinu mladých žen žijících v Praze, bez ohledu na jejich religiozitu. Za obdobná místa lze označit i např. postranní ulice v noci, na které kladly důraz hlavně nevěřící respondentky a které lze spojit spíše se strachem. Nevěřící ženy považují také prostor, kde se odehrávají náboženské rituály, za místo, kde by se necítily dobře. V tomto případě se ovšem nejedná o jejich negativní osobní postoj k sakrálnímu prostoru, ale spíše o nepříjemný pocit, který v nich vyvolává jejich neznalost a tedy nemožnost participovat na náboženských rituálech, kvůli čemuž se cítí nepatřičně vůči přítomným věřícím.

Časoprostorové chování věřících a nevěřících respondentek má tedy vnější zřetelné odlišnosti, které ovšem samy věřící respondentky nepovažují za neobvyklé

nebo výrazně zřetelné navenek. „Myslím si, že [křesťanství] až tak tím vnějším způsobem život neovlivňuje. To, že člověk jde někdy do kostela nebo se modlí nebo dělá takové věci, ale... Ten život z vnějšku nijak zvlášť ovlivněný není. Takže si myslím, že jde spíš o ten vnitřní život, že ten je jiný.“ (R1) Rozdíly lze hledat v odlišném vnímání prostoru věřícími respondentkami a vnitřním prožívání každodenního života. „Myslím si, že když člověk je věřící, tak potom má úplně jinou perspektivu na všechno, kde je. Takže já když jdu do lesa, tak si myslím, že mám asi trošku jinou perspektivu, než když tam jde člověk, kterej vůbec nevnímá nějaký transcendentum, jo. Takže já si myslím, že to prožívám v takový plnosti.“ (R1) Časoprostorové chování věřících respondentek se tedy neodlišuje pouze křesťanskými rituály jako je návštěva kostela, ale také vnitřním prožíváním každodenní zkušenosti „skrze Boha“, což jejich každodenní chování významně formuje. Věřící respondentky dokonce přímo označovaly svůj každodenní život za zcela ovlivněný svým náboženstvím, když zdůrazňovaly, že se snaží „jednat tak, aby se to Bohu líbilo, když to řeknu takhle“ (R2) a že „[člověk] není jen sám se sebou, je s Bohem a zároveň myslím, že skrze toho Pána Boha člověk vnímá i lidi kolem sebe“ (R6).

## 5. Diskuze a závěr

Mužský hlas je v křesťanství dominantní a často je považován za reprezentativní, čímž může docházet k marginalizaci dalších hlasů, které nejsou ve společnosti tak výrazné (Tomalin 2013), například žen. Z analýzy postojů věřících a nevěřících mladých žen z Prahy vyplývá, že křesťanství působí na nevyrovnané role žen a mužů v rodině, církvi, společnosti a v prostoru. Je patrné, že respondentky vnímají křesťanství jako patriarchální sílu působící konzervativně na společenské a rodinné vztahy. Osobní postoje věřících respondentek se ve většině aspektů s tradičním křesťanským výkladem shodují. Křesťanství dle výpovědí respondentek nejvýrazněji formuje názory věřících na manželství a rodinu (např. na velikost budoucí rodiny, sexuální aktivitu, antikoncepci, interrupci atd.). Věřící respondentky rovněž preferují tradiční genderové vztahy, které se rozvíjely v křesťanských společnostech po mnoho generací. Hodnocení vybraných aspektů rodinného a společenského života věřícími respondentkami je tedy zřetelně odlišné od hodnocení žen bez náboženského vyznání, i když lze nalézt aspekty, ve kterých se částečně sblížuje. Názory věřících křesťanek jsou tak pravděpodobně ovlivňovány i sekulární většinou společností. Na druhou stranu i u respondentek bez náboženského vyznání lze pozorovat jisté preference tradičně křesťanského uspořádání rolí, např. v manželství. S jistou dávkou opatrnosti tedy lze tvrdit, že křesťanská kultura částečně ovlivňuje respondentky nehledě na jejich religiozitu. Diskutabilní ovšem je, jestli se jedná pouze o vliv kulturních vzorců vycházejících z křesťanských základů, nebo jestli hraje roli spíše osobní preference či výchova.

Oddělení vlivu kultury, tradic, výchovy či osobního racionálního přesvědčení od náboženského přesvědčení respondentek je ovšem problematické a i samy respondentky mnohdy nedokáží zcela odlišit, který z těchto vlivů u nich převládá. Důležitá otázka, kterou v této souvislosti nelze opomenout, se týká náboženské socializace jedince, tedy toho, jestli míra zbožnosti rodiny (rodičů) respondentky ovlivňuje její náboženské vnímání a chování. S ohledem na strukturu respondentek (tab. 1) ovšem není možné analyzovat vliv zbožnosti rodičů a případné náboženské výchovy respondentek na jejich postoje, názory a chování.

Z výše představené analýzy dále vyplývá, že křesťanství je významnou součástí životního stylu a každodenního života věřících respondentek. Náboženství stále hraje důležitou roli nejen v osobních názorech a ve vnitřním životě, ale i v každodenním chování respondentek. Největší rozdíly lze vyzkoušet zejména v trávení volného času věřících a nevěřících žen. Rozdíly se projevují v odlišném trávení neděle jako „dne s Bohem“, v návštěvách bohoslužeb a v dobrovolné činnosti, které se věřící respondentky věnují ve svém volném čase. V každodenním chování věřících a nevěřících respondentek lze nalézt zřetelné odlišnosti i přesto, že samy věřící ženy své chování označují dle svých slov za „normální“. Věřící ženy na otázku, jestli je jejich každodenní život odlišný, nepřímo odpověděly záporně, protože všechny výše zmíněné aktivity považují za přirozenou součást svého života, ale ve srovnání s ženami bez náboženského vyznání je patrné, že odlišný je. Významný vliv má také vnitřní prožívání každodenních zkušeností věřících respondentek „prostřednictvím Boha“.

Mezi preferovanými hodnotami a každodenními zkušenostmi protestantských a katolických respondentek nelze nalézt výrazné rozdíly. Pouze v otázkách týkajících se postavení žen v církevních institucích a celibátu jsou patrné odlišné názory katoliček a protestantek, což může souviset s oficiálním učením vybraných církví, které je v těchto otázkách odlišné a které respondentky ctí a považují za závazné. Většina církevních institucí podporuje kulturu genderové sociální hierarchie (Ingersoll 2003), což vnímají jako skutečnost nejen věřící ženy. Tyto instituce kompenzují exkluzi žen například tím, že jim poskytují konkrétní příležitosti uplatnit se v církevní struktuře. Ženy tak vykonávají vhodnou práci, aby se vymanily prostorovému omezení utvářenému církví (tzv. patriarchal bargain, Kandiyoti 1988). Protestantské respondentky hodnotí hierarchické uspořádání v církvích jako nevyhovující a vyslovují se pro liberalizaci tradičních struktur, naopak z názorů katoliček je patrné, že ctí odlišné poslání žen a mužů a uznávají mužskou autoritu v rámci církevních struktur.

Z kritické analýzy rozhovorů s věřícími i ženami bez náboženského vyznání je patrné, že genderové stereotypy a patriarchální názory lidí jsou produkovány náboženským kulturním systémem, a kulturní obrat je ve feministických geografích tedy klíčovým tématem. I přes to, že feminismus dosud ovlivňoval geografii náboženství pouze nepatrně, analýza vlivu náboženských institucí na společenské

normy určující genderové vztahy se ukazuje být relevantním polem výzkumu. Představený příspěvek lze považovat za sondu do možného výzkumu v rámci feministických geografí náboženství v českém prostředí, a přispívá do doposud opomíjeného tématu v rámci kulturní geografie, kterým je vliv křesťanství na každodenní životy žen. Je patrné, že názory mladých žen analyzované v rámci tohoto příspěvku se vždy výhradně neshodují s učením křesťanských církví, i když jisté tradiční a patriarchální tendence v nich lze vyznat, hlavně ohledně tradiční rodiny. Obecně lze každodenní život věřících respondentek považovat za odlišný od života respondentek bez vyznání, zejména ve způsobu trávení volného času. Pro komplexnější analýzu vlivu křesťanství na každodenní život mladých žen v rámci feministických geografí náboženství je ovšem potřeba věnovat se hlouběji zejména otázkám (čas)prostorového chování mladých žen, například prostorovým omezením, trávení volného času, ale i neplacené práci, vztahu k zaměstnání aj. Feministické geografie náboženství se tak mohou stát důležitou součástí sociálně geografického výzkumu, a to nejen pro to, že genderové vztahy utvářené křesťanskou tradicí jsou důležité ve všech sférách života společnosti, a to i společnosti převážně sekulární, jakou je společnost v Česku. Zároveň bylo na příkladu vybraných respondentek prokázáno, že kulturní hodnoty jsou důležitým aspektem rozvoje společnosti a prostoru, a proto je kulturním systémům a jejich produktům po kulturním obratu v sociálních vědách zcela adekvátně věnována zvýšená pozornost. Náboženství by tak mělo být uvažováno při každé analýze genderových nerovností a jejich vlivu na postavení žen ve společnosti. Feministické geografie náboženství udávají nový pohled na analýzu genderových nerovností právě přijetím této premisy, zároveň vhodně reflektují kulturní obrat a zavádějí nové, feministicko-geografické metody výzkumu do studia náboženství, které jsou důležité hlavně pro analýzu chování lidí v každodenním životě.

## Literatura

- ADSERA, A. (2006): Religion and changes in family-size norms in developed countries. *Review of Religious Research*, 47, 3, 271–286.
- AITCHISON, C. (1999): New cultural geographies: the spatiality of leisure, gender and sexuality. *Leisure Studies*, 18, 1, 19–39.
- AITCHISON, C., HOPKINS, P., KWAN, M., eds. (2008): *Geographies of Muslim identities: diaspora, gender and belonging*. Ashgate, Aldershot.
- BARNETT, C. (2009): Cultural turn. In: Gregory, D., Johnson, R., Pratt, G., Watts, G., Whatmore, S. (eds.): *The dictionary of human geography*. Blackwell Publishers, Oxford, 134–135.
- BLAŽEK, M., ROCHOVSKÁ, A. (2006): *Feministické geografie*. GeoGrafika, Bratislava.
- BRAIDOTTI, R. (2008): In Spite of the Times. *The Postsecular Turn in Feminism. Theory, Culture & Society*, 25, 6, 1–24.
- CRANG, M. (1998): *Cultural geography*. Routledge, Oxon.
- DALY, M. (1978): *Gyn/Ecology: the metaethics of radical feminism*. Women's press, London.



- DEL CASINO JR, V. J. (2009): *Social Geography. Critical Introductions to Geography*. Wiley-Blackwell, Chichester.
- DIXON, D. S., JONES, J. P. (2006): Feminist geographies of difference, relation and construction. In: Aitken, S., Valentine, G. (eds.): *Approaches to human geography*. Sage, London, 42-56.
- DOLLAR, D., GATTI, R. (1999): Gender inequality, income and growth: Are good times good for women? Policy research report on gender and development working paper series No. 1. The World Bank, Washington, D. C., <http://documents.worldbank.org/curated/en/1999/05/443556/gender-inequality-income-growth-good-times-good-women> (28. 5. 2014).
- DWYER, C. (1999): Contradictions of community: questions of identity for young British Muslim women. *Environment and planning*, 31, 1, 53-68.
- ENGLAND, K. (2006): Producing Feminist Geographies: Theory, Methodologies and Research Strategies. In: Aitken, S., Valentine, G. (eds.): *Approaches to human geography*. Sage, London, 286-298.
- FALAH, G. W., NAGEL, C. (2005): *Geographies of Muslim women: gender, religion, and space*. Guilford Press, New York.
- GÖKARIKSEL, B. (2012): The intimate politics of secularism and the headscarf: the mall, the neighborhood, and the public square in Istanbul. *Gender, Place and Culture*, 19, 1, 1-20.
- GÖKARIKSEL, B. (2009): Beyond the officially sacred: religion, secularism, and the body in the production of subjectivity. *Social & Cultural Geography*, 10, 6, 657-674.
- GRANT, B. (2000): *The social structure of Christian families: A historical perspective*. Chalice Press, St. Louis.
- HAMPLOVÁ, D. (2011): Náboženství a pohlaví: Proč jsou ženy zbožnější než muži? *Sociologický časopis*, 47, 2, 297-323.
- HAMPLOVÁ, D. (2013): *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Karolinum, Praha.
- HAVLÍČEK, T. (2014): Development and transformation of religious landscape in Prague after the fall of communism. *Prace Geograficzne*, 137, 51-67.
- HAVLÍČEK, T. (2008): Věřící jako menšina v Česku. *Geografické rozhledy*, 17, 4, 5.
- HAVLÍČEK, T., HUPKOVÁ, M. (2008): Religious landscape in Czechia: new structures and trends. *Geografie*, 113, 3, 302-319.
- HAYFORD, S. R., MORGAN, S. S. (2008): Religiosity and Fertility in the United States: The Role of Fertility Intentions. *Social Forces*, 86, 3, 1163-1188.
- HENDL, J. (2006): *Přehled statistických metod zpracování dat*. Praha, Portál.
- HENKEL, R. (2011): Are Geographers Religiously Unmusical? Positionalities in Geographical Research on Religion. *Erdkunde*, 65, 4, 389-399.
- HEŘMANOVÁ, E., CHROMÝ, S., eds. (2009): *Kulturní regiony a geografie kultury*. ASPI, Praha.
- HOPKINS, P. (2009): Men, women, positionalities and emotion: doing feminist geographies of religion. *ACME: an International Journal for Critical Geographers*, 8, 1, 1-17.
- HOPKINS, P. (2007): Young Muslim men's experiences of local landscapes after 11 September 2001. In: Aitchison, C., Hopkins, P., Kwan, M. (eds.): *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, gender and belonging*. Ashgate, Aldershot, 189-200.
- INGERSOLL, J. (2003): *Evangelical Christian women: War stories in the gender battles*. New York University Press, New York.
- PINDER, D. (2009): Everyday life. In: Gregory, D., Johnson, R., Pratt, G., Watts, G., Whatmore, S. (eds.): *The dictionary of human geography*. Blackwell Publishers, Oxford, 223-225.
- KANDIYOTI, D. (1988): Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2, 3, 274-290.

- KLINGOROVÁ, K. (2015): Genderové rozdíly ve vybraných světových náboženstvích. In: Doboš, P., Honsnejmanová, I. (eds.): Geografický výzkum: Prostor ve své transdisciplinaritě. Masarykova univerzita, Brno, 89–104.
- KLINGOROVÁ, K., HAVLÍČEK, T. (2015): Religion and gender inequality: The status of women in the societies of world religions. *Moravian Geographical Reports*, 23, 2, 2–11.
- KNIPPENBERG, H., ed. (2005): *The changing religious landscape of Europe*. Het Spinhuis, Amsterdam.
- KNOTKOVÁ ČAPKOVÁ, B. (2008): *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Paseka, Praha, Litomyšl.
- KNUDSEN, K., WAERNESS, K. (1999): Reactions to global processes of change: Attitudes toward gender roles and marriage in modern nations. *Comparative Social Research*, 18, 161–195.
- KONG, L. (2004): Religious Landscapes. In: Duncan, J., Johnson, N., Schein, R. (eds.): *A companion to cultural geography*. Blackwell, Oxford, 365–381.
- KONG, L. (2001): Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, 25, 211–33.
- KOROPECKÁ, M. (2013): *Akultura imigrantek na české kulturní prostředí na příkladu imigrantek z Ukrajiny a arabských zemí*. Diplomová práce. UK v Praze, PŘF, katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, Praha.
- LEFEBVRE, H. (1991): *The production of space*. Blackwell, Oxford.
- LONGHURST, R. (2000): Geography and gender: Masculinities, male identity and men. *Progress in Human Geography*, 24, 3, 439–444.
- MARÍKOVÁ, H. (2006). Boření bariér? Aneb jak se daří věřícím ženám participovat na životě církvi. In: Hašková, H., Křížková, A., Linková, M. (eds.): *Mnohohlasem. Vyjednávání ženských prostorů po roce 1989*. Sociologický ústav AV ČR, Praha, 233–251.
- MCDOWELL, L. (1992): *Doing Gender: Feminism, Feminists and Research Methods in Human Geography*. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, 17, 4, 399–416.
- MCDOWELL, L. (1999): *Gender, Identity and Place. Understanding feminist geographies*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- MCDOWELL, L., SHARP, J. S., eds. (1999): *A Feminist Glossary of Human Geography*. Routledge, London, New York.
- MORIN, K. M., GUELKE, J. K., eds. (2007a): *Women, Religion and Space: global perspectives on faith and gender*. Syracuse University Press, Syracuse.
- MORIN, K. M., GUELKE, J. K. (2007b): *Women, Religion and Space - making the Connections*. In: Morin, K. M., Guelke, J. K. (eds.): *Women, Religion and Space: global perspectives on faith and gender*. Syracuse University Press, Syracuse, 19–31.
- NEŠPOR, Z. R. (2008): Genderové pojetí božství a sacerdotálních vrstev. In: Nešpor, Z. R., Václavík, D. (eds.): *Příručka sociologie náboženství*. Slon, Praha, 206–212.
- NORRIS, S., INGLEHART, R. (2004): *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge University Press, Cambridge.
- OLSON, E., HOPKINS, P., PAIN, R., VINCETT, G. (2013): *Rethorizing the Postsecular Present: Embodiment, Spatial Transcendence, and Challenges to Authenticity Among Young Christians in Glasgow, Scotland*. *Annals of the Association of American Geographers*, 103, 6, 1421–1436.
- RIDGEWAY, C. (2004): *Unpacking the Gender System: A Theoretical Perspective on Gender Beliefs and Social Relations*. *Gender and Society*, 18, 4, 510–531.
- SECOR, A. (2003): *Citizenship in the City: Identity, Community, and Rights Among Women Migrants to Istanbul*. *Urban Geography*, 24, 2, 147–168.

- SEGUINO, S. (2011): Help or Hindrance? Religion's Impact on Gender Inequality in Attitudes and Outcomes. *World Development*, 39, 8, 1308–1321.
- SEGUINO, S. (2007): Plus Ça Change?: Evidence on Global Trends in Gender Norms and Stereotypes. *Feminist Economics*, 13, 2, 1–28.
- SHIN, H. (2007): Korean immigrant women to Los Angeles: religious space, transformative space? In: Morin, K. M., Guelke, J. K., (eds.): *Women, religion, and space: global perspectives on gender and faith*. Syracuse University Press, Syracuse, 127–147.
- SILVERMAN, D. (2005): *Ako robiť kvalitatívny výskum. Praktická príručka*. Ikar, Bratislava.
- TOMALIN, E. (2013): *Religion and Development*. Routledge, London, New York.
- VALENTINE, G. (1997): Tell me about...: using interviews as a research methodology. In: Flowerdew, R., Longman, M. (eds.): *Methods in Human Geography: A guide for Students Doing a Research Project*. Longman, Edinburg, 110–126.
- VOJTÍŠEK, Z. (2004): *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice: Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Portál, Praha.
- WALBY, S. (1990): *Theorizing patriarchy*. Blackwell, Oxford.
- WENGRAF, T. (2001): *Qualitative research interviewing: Biographic narrative and semi-structured methods*. Sage, London.
- WOODHEAD, L. (2007): Gender difference in religious practices and significance. In: Beckford, J., Demerath, N. J. (eds.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Sage, London, 550–570.
- WYCOCO, A. (2009): *The Relationship Between Religion and Gender Role Attitudes Among Young Adults in the Canadian Context, Church of the Nazarene*, <http://nazarene.org/ministries/administration/ansr/award/recipients/display.html> (1. 10. 2014).
- ZUCKERMAN, S. (2007): *Atheism: Contemporary Rates and Patterns*. In: Martin, M. (ed.): *Cambridge Companion to Atheism*. University of Cambridge Press, Cambridge, 47–69.

## SUMMARY

### Feminist geographies of religion: Christianity in the everyday life of young women

The aim of this contribution is to connect feminist theory, religion and space within a geographical approach. The contribution is based on the assumption that religious adherents have a more positive attitude towards gender inequality and hold more stereotypical and traditional values than non-religious people. All world religions keep patriarchal values privileging men and masculinity over women and femininity. The connection between religiosity and gender inequality in society is also evident in Czechia whose society is primarily influenced by Christian culture. Czech society is mostly secular, in spite of some regions where Christianity continues to have a strong presence and where religiosity partly forms social relations and public space. The influence of religion on the difference between men and women in the context of geographical diversity can be studied within feminist geographies of religion. Feminist geographies of religion are based on feminist concepts and on the new geography of religion. They take inspiration from the cultural turn in social geography. This subfield focuses on the effect of religious institutions on social norms shaping the relationship between men and women. It is a new discipline in social geography. Hopkins identifies a broad range of possible research within feminist geographies of religion, which could analyze gender relations in the context of religion and space. The range of the research is wide because this subject could be studied on many geographical levels and

because religions themselves are very diverse. The role of women (and men) in Muslim culture continues to be the most common subject in feminist geographies of religion. On the contrary, gender relations in the Christian religious space do not attract much attention from social geographers. Nevertheless, Christian culture influences everyday life of women and men directly, through dogmas and traditions, and indirectly, through religious institutions. The assumption is that Christian culture and traditions are well developed in Czech society and influence everyday behavior of religious and also non-religious women. The study verifying this premise is based on a qualitative research using semi-structured interviews with young women living in the rather liberal city of Prague. The interviews were conducted with nine women: three of them were without religious affiliation, three were Catholic (Roman Catholic Church) and three Protestant (Evangelical, Brethren Church). The interviews were focused on several aspects of everyday life which could be influenced by their religious affiliation and on which the respondents' gender attitudes could become visible. The questions focused on traditional family values, the role of women in the Church, the matters of personal faith, the everyday life and free time activities. From a critical analysis of the interviews, it is evident that opinions and behavior of religious and non-religious respondents clearly differ. The biggest difference between the life of religious and non-religious respondents is related to the issue of traditional family, on which religious women place a greater emphasis. For instance, they want to have more children. Religiosity also influences their opinion of family and marital life (e.g. contraception, abortion, sexual activity, etc.). Religiosity also shapes the spatial behavior of religious respondents, mostly reflected in regular church visits, the celebration of Sunday, leisure time activities (e.g. unpaid work) and in the perception of space "through God". Nevertheless, non-religious respondents prefer traditional roles just like religious respondents, e.g. in marriage. Generally, religious culture influences respondents regardless of their religiosity. Furthermore, the everyday practice of Protestant and Catholic respondents is similar, while there is a small difference in their opinion of celibacy and the role of women in Church. The respondents follow and respect the official doctrines of their Church. Obviously, the everyday life of religious and non-religious respondents differs, mostly in their leisure time. Christianity particularly influences religious women in the way they approach social relations, the family life and other aspects of everyday behavior.

## PODĚKOVÁNÍ

Příspěvek vznikl s podporou projektu GA ČR č. P410/12/G113 „Výzkumné centrum historické geografie – Historical Geography Research Centre“.