

Specifika sociologického zkoumání náboženské víry

MIROSLAV FORET

Ústav pro výzkum společenského
vědomí a vědeckého ateismu ČSAV,
Brno

Náboženská víra a zejména její ontogeneze ve vědomí jednotlivců představují centrální součást procesu utváření světového názoru. Náboženská víra je nejrozvinutější podobou iluzivnosti, fantastičnosti a pověřivosti. Jaké lidstvo ve vývoji svého vědomí dosáhlo. Jelikož však zároveň vykazuje četné rysy iracionality a emocionality, má ve vědomí lidí zvláštní postavení nejen díky svému obsahu, ale i díky svému charakteru a povaze. K jejím specifickým patří nestálost, proměnlivost, ale také, sice mnohdy krátkodobá, přece jen však recidiva, znovuoživení a popřípadě i posílení. Právě proto je nutné pohlízet na celkový proces jejího postupného a hlavně opravdového vědomého překonání především jako na *složitou a dlouhodobou záležitost*. Přejít od náboženské víry k nenáboženskému vědomí, popřípadě až k uvědomělému ateismu, nebývá zdaleka vždy jednoduchý a už vůbec ne přímočarý. Jeho komplikovanost však není důvodem k tomu, aby se nestal předmětem empirického sociálněvědního výzkumu.

Jádrem náboženského vědomí je fantastický odraz skutečnosti, „při němž pozemské mocnosti přijímají formu mocností nadpozemských“ [Marx-Engels 1960 : 303]. Při metodologickém pohledu bývá víra v nadpřirozené dokonce pokládána za „obecný znak, vlastní každému náboženskému vědomí“ [Jablokov 1972 : 108]. Náboženské vědomí vychází ze skutečnosti a je skutečností, avšak vědomou a vědomě přetransformovanou a zkreslenou. Těmto problémům věnují v posledních letech značnou pozornost v Sovětském svazu. Například v knize J. F. Borunkova *Struktura náboženského vědomí* je náboženská víra pokládána za „jádro náboženského vědomí“, „jádro, kolem něhož probíhá integrace osobnosti věřícího“ [Borunkov 1971 : 19]. Je to víra v nadpřirozené a vyplývá z obecnější schopnosti lidí věřit. Lidé přitom nevěří pouze v nějaké reálně existující objekty, přírodní nebo sociální jevy či procesy, ale také v „pravdivost svých představ“ o nich. Takovýto odraz objektu ve vědomí se potom stává předmětem víry. „Předmět náboženské víry není něčím vnějším pro vlastní víru: jím vyvolané emocionální vztahy vytvářejí obsah víry jako celostného psychického učení“ [Borunkov 1971 : 154]. Právě emocionalita a vztah k vnějšmu světu tvoří důležité součásti náboženské víry. Jak uvádí I. Malachovová „náboženská víra emocionálně ozvláštňuje vztah věřícího k veškerému okolnímu světu, k přírodě i společnosti, jejich vzájemným vztahům, k možnostem jejich poznání atd.“ [Malachovová 1982 : 6].

Ovšem v tom případě se nutně objevuje vysoce aktuální a naprosto relevantní otázka — z čeho a jak vlastně vyrůstá jádro zájmu o náboženské učení a náboženskou víru v dnešní době vědeckotechnické revoluce, zejména potom u příslušníků socialistické společnosti a zvláště u mladších generací? Samozřejmě, že takto široce formulovaný problém by vyžadoval přiměřeně hlubokou a fundovanou analýzu, v níž by například bylo rozhodně nezbytné specifikovat působení a vlivy společensko-ekonomických podmínek, dosaženého stupně historicko-společenského vývoje, přežívání a hloubky tradic apod. Přitom je nepochybné, že v socialistické společnosti jsou v četných ohledech důvody a příčiny

přežívání i vzniku náboženské víry jiné, než jaké byly či jsou v podmínkách kapitalismu. V hlubší a široce koncipované analýze otázek náboženské víry, která přesahuje možnosti dosavadního výzkumu religiozity, avšak díky své naléhavosti a aktuálnosti čeká na rozpracování, bude zcela určitě nutné věnovat mimo jiné zvláštní pozornost takovým sociálně psychologickým jevům, jako jsou určité pocity vnitřního nenaplnění každodenního života, s jeho v současnosti převládající, ale bohužel často příliš úzce pojímanou racionalitou, vědeckostí, praktičností, pragmatismem, stejně jako pokřiveně chápaným „materialismem“, u nichž leckdy jde o pouhou zdánlivost a povrchnost. Těmto zjednodušujícím přístupům nakonec daleko spíše přitěžuje fakt, že přes všechny proklamace, veškerou snahu a úsilí nedokážou a také ani nemohou odstranit všechna nebezpečí a nepříjemnosti okolního světa. Zdaleka se jim nedaří vždy poznávat to, co je právě aktuální, a někdy bývá daleko k tomu, aby získané poznatky a na jejich principech vzniklé nové produkty byly lidem k takovému užítu, jaký by se předpokládal.

K působení vnějšího světa nadto ještě často přistupuje neujasněnost vlastních vnitřních osobních představ, například o smyslu a cílech života, o životních hodnotách. o tom, co je dobré a co špatné. Značné nároky klade také zvládnutí nadměrného množství mnohdy protichůdných a protikladných názorů, vštěpovaných vědomostí i získaných zkušeností. To vše společně, ve vzájemném propojení a znásobení s mnohými dalšími skutečnostmi může nakonec vést ve vědomí k chaosu přesahujícímu běžné psychické schopnosti. Jedinec pak ve snaze získat jakousi vnitřní stabilitu, relativně pevný bod, obrátí svoji pozornost k tomu, co se zdá v dané situaci jako prověřené generacemi, co i v současnosti sdílejí mnozí z obyvatel celé naší planety, co se z tohoto hlediska může jevit jako neměnné a věčné — tedy k náboženské víře. Mnohdy značně povrchně podceňujeme některé rysy náboženských učení, které jsou pro nejružnější společenské i osobní problémové situace nesporně přitažlivé. Vezměme si kupříkladu jen to, jak náboženství nabízí *víceznačné chápání a výklad* svých výroků a odpovědí na mnohé základní otázky života, jako jsou svoboda, smrt, láska, smysl života apod. V jejich zobecněných a zesymboličtěných obrazech základních životních situací je totiž často možné si vybrat právě takové významy, které za dané konkrétní situace nejlépe vyhovují či jsou, obecně řečeno, výhodné. A takovýchto, pro lidský každodenní život i jeho vědomé prožívání, značně „užitečných“ a „ozdravných“ prvků obsahuje každé náboženské učení víc než dost. I když tyto prvky vznikly a byly vypracovány před mnoha staletími a tisíciletími, jejich propracovanost a vyabstrahovanost má určitý dopad i v současnosti.

V Sovětském svazu se otázky náboženské víry v poslední době stále častěji analyzují v obecnějším kontextu otázek vědomí. Patrný je i důraz na uchopení problému v obecnější filozofické poloze. Víra je chápána jako vlastnost vědomí, přičemž náboženská víra je jejím zvláštním případem. „Víra je jedním z velmi důležitých fenoménů duchovního života člověka. Projevuje se vnímáním pravděpodobnostně pravdivých vědomostí jako spolehlivých v situacích, v nichž musíme řešit životně důležité záležitosti, ale nedisponujeme spolehlivými vědomostmi a ani jimi disponovat nemůžeme“ [Mirovorenčeskoje 1981 : 22]. V tomto pojetí je víra nenahraditelnou součástí našeho vědomí, kde plní některé významné funkce. „Víra má tu důležitou vlastnost (a v tom je opět její veliká přednost), že je schopna odhalit a realizovat na první pohled skrytou možnost a přispět tak k tomu, že člověk je schopen udělat i to, co se zdá nemožným. Inspiruje člověka, povznáší jej nad okolnostmi“. . . . „Víra, naděje, sny, duchovní city (jejichž pozitivním vyjádřením je láska v nejširším smyslu

slova) jsou mimořádně důležité kategorie duchovního života člověka a společnosti, a tudíž také kultury. Bez těchto kategorií neexistuje světový názor“ [Mirovorenčeskoje 1981: 23–24].

Vira však není něčím neměnným. Jako součást světového názoru prodělává obsahovou a významovou ontogenezi, odpovídající nezadržitelně pokračujícímu všeobecnému prohlubování a rozšiřování poznatků a vědomostí lidstva. Obdobné vývojové proměny jsou ovšem patrné také na úrovni individua. Ani individuální lidské vědomí není žádnou statickou záležitostí, ale naopak má dynamickou povahu. Nemusí přitom jít jen o sféru informací, znalostí a vědomostí, jichž pochopitelně během svého vývoje získává značné množství, ale především o celkový přístup k životu a k okolnímu světu. Je například známo, jak bývá mládí náchylné vidět problémy jednodušeji až zjednodušeně, přitom však s obvyklou polarizující kritičností. V tomto údobí svého vývoje člověk podstatně víc chápe a vnímá své okolí prostřednictvím vlastních vnitřních psychických stavů a nálad. Pod vlivem citových vztahů a prožitků nejbližšího prostředí (rodina, přátelé, partner) snadno přechází z krajního optimismu ke stejné vyhraněnému pesimismu, a naopak. Při řešení složitějších společenských problémů nepovažuje za potřebné respektovat jejich skutečnou povahu a svá východiska vidí v pouhém širším uplatnění a prosazení forem, jež se předtím, ovšem v podstatně odlišnějších situacích osvědčily (láska, přátelství), také do dalších, těmto přístupům nepřiměřených oblastí a společenských úrovní, včetně celospolečenské. Teprve v mnohem pozdějších fázích svého psychického a sociálního zrání přestává člověk brát své vnitřní prožitky za tak závažné, zvláštní či jedinečné a začne přikládat mnohem větší váhu širším společenským podmínkám, z nich vyplývajícím vztahům a souvislostem. V nich se potom snaží nacházet naplnění svého života a dosahovat hmatatelných výsledků (pracovních, výchovných, společenských, politických, ekonomických).

Zákonitě se prosazující racionalita nás tak spolu s růstem vědomostí postupně přivádí k pozvolnému pochopení podstaty a složitosti problémů, které před námi vyvstávají. Současně na druhé straně odkrývá možnosti přístupu k nim, k jejich uchopení a zvládnutí. Ovšem základní předpoklady vzniku a rozvoje náboženské víry bychom neměli hledat pouze v celém širokém souhrnu společensko-ekonomických podmínek, často označovaných jako dosažená historicko-sociální úroveň, ale také, a možná především, v jejich následné reflexi ve vědomí lidí. Přes předchozí zdůrazňování psychických předpokladů náboženské víry nechceme v žádném případě přehlížet její společenskou podmíněnost. Vždyť vrátíme-li se ke vzpomínané Borunkovově knize, zcela jasně z ní plyne, jak nesporně příznivě působícími podmínkami vzniku a posilování náboženské víry jsou společenské situace, v nichž vládne nejistota, neznalost, nevědomost, polopravda apod. J. F. Borunkov dochází k závěru, že „představy a myšlenky, které potvrdila společenská praxe a osobní zkušenost jedince, nejsou předmětem víry, neboť jim chybí podstatná součást víry – emocionální vztah subjektu k dané představě“ [Borunkov 1971 : 156].

V každém případě je zřejmé, že empirické zkoumání náboženské víry, jejího vzniku a vývoje ve vědomí lidí má mnohé teoretické a zvláště metodologické zvláštnosti, na něž se zcela zákonitě naráží při praktické realizaci výzkumů světonázorové orientace, vědeckého ateismu, religiozity či společenského vědomí vůbec.

Metodologické problémy empirického zkoumání religiozity

Základním metodologickým a gnozeologickým problémům empirického zkoumání religiozity a ateismu se někdy nevěnuje taková pozornost, jakou by si

pro svoji závažnost právem zasluhovaly. Všeobecně totiž raději spoléháme na to, že odpovědi, jež při nejběžněji realizované formě dotazování získáme, jsou skutečným postižením reality. Další nutná analýza možných zkreslení a nepřesností by si totiž vyžádala vynaložení značného času a úsilí. Navíc si tento problém nejčastěji uvědomujeme až v pokročilejším stadiu celého dlouhého a nesporně v mnoha ohledech náročného výzkumného procesu, takže i z těchto zcela pochopitelných důvodů nebývá v centru naší pozornosti. Ať už jsou však důvody jakékoli povahy, faktem zůstává, že o těchto otázkách většinou ani ex post nediskutujeme na odborné úrovni, což by nakonec mohlo vyvolávat mylný dojem jejich neexistence, popřípadě nevýznamnosti.

V tomto směru mají například sovětští sociologové zřejmě mnohem bohatší zkušenosti. Jsou si v daleko větší míře vědomi specifických těžkostí empirického zkoumání religiozity a ateismu, jež sami nazývají „delikátní otázkou“. Zcela chápou skutečnost, že výsledky takového šetření nelze „ani při dodržení všech podmínek metodiky a techniky sběru prvotní sociologické informace považovat za uzavřené. Musí být dále experimentálně prověřeny, a to tím spíše, jestliže příslušné otázky nebyly zkoumány v úplnosti, či bez přesného vymezení sociologického objektu. Získání prvotní sociologické informace je v četných případech svízelné proto, že není vypracována speciální, specifice předmětu ateismu a religiozity odpovídající metodika“ [Pivovarov 1974 : 18]. Problémů je zde tedy hned celá řada a mnohé z nich představují z metodologického hlediska velmi důležité otázky. Podle sovětských autorů mají největší vliv na úroveň přesnosti informací získaných z empirických výzkumů religiozity a ateismu tři základní faktory:

- vědecká podloženost a důkladnost rozpracování nástrojů empirického výzkumu;
- všestranné respektování základních zvláštností území, na němž se provádí výzkum (zejména takové skutečnosti, jako jsou historické, národnostní životní a další zvláštnosti);
- doplnění dotazovacího šetření názorů dalšími metodami (analýzou dokumentů, metodou experimentálního hodnocení, pozorováním atd.) [Pivovarov 1974 : 113].

Znovu je uznávána potřeba nezbytného a důsledného respektování Marxova a Engelsova požadavku zkoumání zejména každodenních praktických činností lidí a jejich vzájemných vztahů, jak je to například vyjádřeno v *Německé ideologii*: „Nevychází se tu z toho, co lidé říkají, co se domnívají, co si představují, ani z řečených vymyšlených, představovaných lidí, . . . , vychází se ze skutečných činných lidí“ [Marx-Engels 1958 : 40]. Takové a ještě mnohé další metodologické poznatky marxisticko-leninského chápání výzkumu sociální reality zůstávají východiskem také pro empirické zkoumání religiozity a ateismu.

Za zvláštní pozornost stojí skupina problémů, které bychom mohli označit za *prakticko-realizační*. V průběhu provádění empirického výzkumu se objevují především ve fázi střetu složité, proměnlivé a vědomé sociální reality s jeho teoretickou, praktickou a organizační stránkou. Vždyť již sama realizace výzkumu znamená navození nezvyklé, umělé situace, což je důsledek vstupu pozorovatele (tazatele) a jeho nástroje do zkoumaného prostředí. To se mimo jiné nutně odráží v úrovni získaných informací, které přestávají být bezprostředně závislé pouze na teoretickém rozpracování zkoumaných jevů a nástrojů sledování, ale jsou navíc modifikovány také vlastním průběhem sběru. Například je známo, že „každý rozhovor je zcela určitě více či méně zatížen chybami vyplývajícími z nepřírozenosti komunikace. Musíme si být vědomi, že jde vlastně o vynucený rozhovor, který formuluje badatel a realizuje tazatel“, jenž

však „vstupuje do přirozeného prostředí dotazovaného jako cizí osoba, o jejíž povaze není dotazovanému nic známo“. Zcela jistě proto respondent na základě svého ohodnocení a zařazení tazatele „stylizuje do značné míry své odpovědi“ [Zich 1976 : 169—170]. Je zde vlastně rozpor mezi výzkumným postupem a mechanismem vytvořenou mimořádnou situací a všeobecným předpokladem, že respondent odpovídá a reaguje svým obvyklým či typickým způsobem, o jehož zachycení nám totiž nejčastěji jde. Navíc se v tomto případě ocitáme z metodologického hlediska (na rozdíl od přírodních věd) ve značně zvláštní situaci, kdy samy jednotky výzkumu jsou schopny svým *vlastním vědomím určovat a regulovat míru poznatelnosti zkoumaných vlastností a jejich stavů*. Jestliže přesto tyto informace používáme, je to především proto, že předpokládáme splnění následujících premis:

a) Jednotlivci nám *chtějí* poskytnout pravdivé informace o svých znalostech, názorech, míněních, hodnotách atd. — o svém vědomí;

b) *rozumějí a chápou*, co se po nich chce a které stránky jejich vědomí zjišťujeme;

c) *mají* příslušné *znalosti* a sledované stavy vědomí si *uvědomují*; přitom je třeba počítat i s tím, že respondenti buď o věci vůbec nic nevědí a nemají na ni názor, nebo si jej vytvářejí teprve v průběhu zkoumání (pod vlivem situace), nebo jej pod vlivem momentální situace mohou měnit;

d) jsou schopni své znalosti i stavy *vyjádřit* adekvátním verbálním projevem (popisem) či chováním;

e) přitom ještě *dokáží odlišit* momentální výzkumnou situaci vědomí od normálu, z něhož vychází jejich praktická činnost a který nás zajímá především.

Uvědomíme-li si počet i význam možných odchýlení od těchto předpokladů, nemůžeme se vyhnout otázce, zda jsou výsledky empirických výzkumů světového názoru alespoň do určité míry obrazem stavu vědomí, popřípadě za jakých podmínek, nebo je nezbytné se smířit s tím, že se jedná spíše o přehledy schopností respondentů správně odpovídat na položené otázky — tzn. v souladu s platnými společenskými normami a názory. Podle toho se ovšem také náležitým způsobem mění vazba mezi odpovědí a skutečným stavem vědomí, či dokonce vlastním chováním. Nemělo by nás vůbec překvapovat, jestliže bude někdy velmi neurčitá a volná. V každém případě empirický výzkum vědomí představuje pouze větší či menší, jednorázové a ještě ke všemu zprostředkované přiblížení k jeho momentálnímu faktickému stavu. Bezprostřednímu, skutečnému a trvaleji platnému poznání se sice staví do cesty celá řada vážných a dost zásadních překážek, ale na druhé straně o mnohém vypovídají další formy lidského projevu — reálné chování, pracovní aktivity, mimopracovní činnosti apod.

Vlastně jsme se dostali k jedné z velice důležitých otázek kvality empirických informací — k problému jejich *věrohodnosti*.

Sovětští sociologové chápou věrohodnost jako schopnost metody „poskytovat takovou informaci, aby rozdíl mezi lidmi podle měřené charakteristiky, získané výzkumem odpovídaly skutečným rozdílům posuzovaným podle této charakteristiky“ [Příručka 1980 : 463]. Dodávají, že „je nutné, aby dotázaný nejen mohl, ale také chtěl na otázky upřímně odpovídat“ [Příručka 1980 : 443], což právě jsou skutečnosti, na něž se nemůžeme při empirických výzkumech religiozity a ateismu zdaleka vždy spolehnout.

Jestliže aplikujeme hledisko takto chápané věrohodnosti na úroveň samotných znaků, jimiž sledované vlastnosti zjišťujeme, a následně potom také na získané informace, pak vidíme, že v obvyklém sociologickém výzkumu máme co do činění v zásadě se dvěma případy: buď se jedná o dotazy na skutečnosti,

kteří můžeme okamžitě nebo velmi operativně dodatečně prověřit jinou cestou, z jiného informačního zdroje, u jiného objektu — například v osobních dokumentech, dotazem u zaměstnavatelské organizace, na národním výboru atd., nebo něco takového možné není a alespoň částečná konfrontace pravdivosti výpovědi s faktickou skutečností je prověřitelná jedině jiným, opakovaným způsobem zkoumání — novým položením téhož dotazu, pozorováním skutečného chování apod. K první skupině patří tzv. objektivní výpovědi o věku, pohlaví, národnosti, bydlišti, zaměstnání, výši příjmů a dalších, zatímco k opačným krajním případům počítáme právě psychické stavy a obsahy vědomí — tedy onu podstatnou část otázek zjišťovaných právě ve výzkumech religiozity a ateismu. Ani v této situaci bychom však neměli zůstat zcela bezradní a ve větší míře než dosud prověřovat věrohodnost odpovědí například porovnáním s reálnými činy a chováním. (1)

Proto dříve než jsme přistoupili k vlastní sekundární analýze empirických informací z výzkumu religiozity obyvatelstva ČSSR, realizovaného v roce 1980 Ústavem pro výzkum veřejného mínění při Federálním statistickém úřadě v Praze, položili jsme si otázku jejich věrohodnosti. Jak se ukázalo, nebyla to otázka zbytečná.

Již samotný sběr dat v terénu byl charakterizován vyšším počtem odmítnutí zúčastnit se rozhovoru, což bylo možné klasifikovat jako projev neochoty odpovídat tazatelům zmíněné instituce na otázky týkající se religiozity a ateismu. Je přirozené, že vybraní respondenti mají na odmítnutí právo a případy jeho využívání patří k běžným průvodním jevům každého terénního šetření. Přesto však byl v tomto případě výskyt neochoty zúčastnit se rozhovoru poněkud vyšší, než je běžné u podobných výzkumů, takže jsme ji mohli chápat i jako důsledek respondenty pocíťované společenské závažnosti náboženské tematiky a možných dodatečných zpětných dopadů.

Proto jsme se rozhodli konfrontovat — alespoň na úrovni krajů — výpovědi o návštěvě bohoslužeb v kostele se statistickými údaji církevních tajemníků jednotlivých krajských národních výborů v ČSSR. Použili jsme obsahově shodné vlastnosti (návštěvnost bohoslužeb v kostele), ovšem sledované značně odlišným způsobem. Zatímco v prvním případě se jedná o odpověď dotázaných na otázku ve výzkumu veřejného mínění, zda a jak často navštěvují bohoslužby v kostele (tzn. že se jedná o „subjektivní“ informaci, neboli tzv. měkká data), ve druhém jde o údaje vzniklé obvyklým postupem statistického vykazování, poněkud nadhodnoceně označované za „objektivní“ informace, popřípadě tzv. tvrdá data. Jsme si však vědomi toho, že v obou případech je vlastním zdrojem informací výpověď určitého subjektu. Proto nepovažujeme metodologickou úroveň jejich kvality za natolik polární, jak je obvykle běžné. I když nesporné rozdíly nechceme zdaleka přehlížet, pokládáme pro naše další zpracování za významnější fakt, že v obou případech pocházejí údaje ze dvou na sobě naprosto nezávislých informačních zdrojů — tj. z výzkumu Ústavu pro výzkum veřejného mínění a z běžné evidence národních výborů. Proto výsledná vysoká statistická korelace mezi oběma soubory dat se ukazuje jako značně významná — nejen ve statistickém slova smyslu. Na jejím základě jsme došli k závěru o velmi těsné souvislosti mezi výpověďmi respondentů a jejich skutečným náboženským chováním. Přinejmenším pokud se týče otázky návštěvnosti bohoslužeb v kostele a jejími četnostmi na úrovni krajů. Povaha výcho-

(1) Na tuto nezbytnost upozorňují četné marxistické metodologické práce, například také F. Zich ve své knize Sociologický výzkum: „Sociologický výzkum by se však neměl nikdy omezovat na zjištění pouze verbální složky, tj. zjišťování polohy, ve které se zkoumaný problém nachází ve vědomí lidí, ale měl by vždy najít cestu k získání objektivních údajů o tomto problému“ [Zich 1976: 160].

zích datových souborů nám totiž bohužel neumožňovala použít jednotek nižších úrovní (okresů, obcí či dokonce jednotlivců). Navíc jsme si vědomi i toho, že územní vymezení kraje vychází přece jen daleko více ze správních, a tudíž z našeho hlediska formálních stránek, než ze skutečné sociální povahy. Z těchto a dalších důvodů proto nemůžeme odmítnout určitou omezenou platnost našich závěrů. Docela dobře se totiž může jednat i o tzv. ekologický klam, objevující se při podobných ekologických analýzách rozsáhlých, především územně administrativních jednotek, v nichž se skutečné sociální rozdíly zmírňují a mění vlivem vzájemných relací i samotné podřízenosti vlastních jednotek většímu, úhrnnému celku [Etzioni-Lehman 1967 : 12]. I přes tato omezení nám však dosažené výsledky zcela postačujícím způsobem umožňují přece jen s větší přesvědčivostí předpokládat poměrně nečekanou vypovídací úroveň zjištěných výsledků tohoto konkrétního demoskopického výzkumu religiozity a ateismu, a to dokonce nejen co se týče návštěvnosti bohoslužeb v kostele, ale zřejmě i ostatních otázek. Zřejmě se v tomto konkrétním případě pochopitelná rezervovanost a ostražitost respondentů vůči zjišťování otázek tohoto druhu vyřešila ihned na začátku rozhovoru, a to buď jeho odmítnutím, nebo naopak přijetím. Jestliže se respondenti ve velké většině nakonec rozhodli pro druhou variantu, snažili se pak na předkládané otázky odpovídat pokud možno podle skutečnosti. Pokud by se takový přístup respondenta podařilo prokázat i při jiných výzkumech vědomí, byl by přínos (věrohodnost) získaných informací vyšší.

Sekundární analýza náboženské víry

Při zpracovávání teoreticko-analytického podkladu z dílčího úkolu SPZV VIII-6-7/1 *Stav sekularizace obyvatelstva ČSSR se zvláštním zřetelem k formování ateistického vědomí školní a studující mládeže* jsme se znovu vrátili k údajům shromážděným celostátním výzkumem religiozity obyvatelstva ČSSR, který v roce 1980 uskutečnil Ústav pro výzkum veřejného mínění při FSÚ (2). Z důvodů naznačených v úvodu článku se pozornost tentokrát zaměřila hlavně na část zjišťovaných otázek, v nichž se odrazil osobní vztah dotázaných k náboženské víře. Pokusili jsme se postihnout alespoň některé z empiricky sledovaných stránek ontogeneze náboženského vědomí a souvislosti jeho vzniku a udržování. Z charakteru výzkumu, jeho rozsahu a zaměření je ovšem na první pohled zřejmé, že není možné chtít jeho prostřednictvím poznávat hlubší základy a souvislosti celého problému. O něco takového se budou moci pokusit až příští, speciálně zaměřené a zřejmě také na podstatně méně velkých souborech prováděné výzkumy. V našem případě jsme se omezili pouze na empirické ověření představy o celkovém rozsahu a některých souvislostech této jinak společensko-politicky význačné otázky, bezprostředně související s formováním a rozvojem vědomí lidí. Ve výzkumu byla náboženská víra postížena jako součást vědomí, resp. společenského vědomí, (3) odrážejícího jak vztah jedinců k víře, tak také širší společenské souvislosti. (4)

(2) Na tomto místě bychom chtěli poděkovat pracovníkům Ústavu pro výzkum veřejného mínění při Federálním statistickém úřadu v Praze, kteří nám vyšli velmi ochotně vstříc, a tím nám umožnili záměr realizovat. Především se jedná o ss. Pavla Dvořáka a Václava Forsta.

(3) Vzájemný vztah individuálního a společenského vědomí vymezují například V. Brychnáč a V. Čechák následovně: „Pojem individuálního vědomí z metodologického hlediska není pojmem opačným (znamená to, že není v disjunktivním vztahu) k pojmu společenské vědomí. Užíváme jej pro charakteristiku specifického způsobu, jímž se společenské vědomí (v celém svém souhrnu) projevuje ve vědomí, myšlení a jednání příslušného individua“ [Brychnáč-Čechák 1983: 21].

(4) V návaznosti na předchozí vymezení potom autoři pokračují: „Společenské vztahy, v nichž člověk žije, představují nejen obsah jeho vědomí, nýbrž jsou urč-

Dříve než se budeme věnovat poznatkům, jež přinesl analyzovaný výzkum, shrňme si alespoň ve stručnosti některé z podstatných znaků celkového poválečného procesu sekularizace u nás, neboť pochopitelně mají úzkou souvislost se zde rozebíranými otázkami. Celkově bychom se mohli omezit na následujících pět základních rysů:

1. V období budování a dalšího rozvoje socialismu u nás byly citelně zasaženy ústřední prvky duchovní i praktické oblasti náboženství — především ty, které byly vázány na víru v boha a nadpřirozeno, respektive na hlavní kultovní úkoly (komunikace s modlitebnou, knězem a komunitou věřících).

2. Výrazně vnitřně rozporný charakter negativní stránky procesu sekularizace se projevuje disproporcí mezi ústupem nábožensky orientovaných názorů týkajících se povahy světa na jedné straně a nápadně pomalejším ústupem nábožensky orientovaných názorů na postavení člověka ve světě a na mravní stránku jeho existence na straně druhé.

3. Vnitřně rozporný charakter má i pozitivní stránka procesu sekularizace, kde se objevují disproporce mezi nástupem pouhých nenáboženských názorů na jedné straně a ateistických, doprovázených výrazně marxisticko-leninskou, komunistickou orientací na straně druhé.

4. Zvláštním znakem procesu sekularizace československé společnosti je disproporce mezi odnáboženštěním obyvatelstva ve světonázorové orientaci a zdaleka ne do stejné míry překonaným kladným postojem k náboženství (nebo alespoň některým jeho jednotlivým složkám, jako je kupříkladu etika), k náboženským obřadům či náboženské výchově.

5. Z uvedených disproporcí vyplývá empiricky potvrzená existence velké skupiny populace s „rozkolísaným“, „nevyhraněným“ či „lhostejným“ postojem k náboženskému fenoménu, což potvrzuje pracovní hypotézu o sekularizačním procesu, produkujícím nikoliv pouze početnou skupinu uvědomělých ateistů, ale také relativně velikostně stálou část obyvatelstva, jejichž světonázorová a hodnotová orientace je fakticky imunní vůči náboženskému i vědeckoateistickému výchovnému působení.

Pro obsahové zaměření připravovaného sekundárního zpracování údajů z celostátního výzkumu religiozity byla neobyčejně důležitá skutečnost, že na otázku „Proč, podle vašeho názoru, ještě dnes někteří lidé věří v boha?“ část dotázaných odpověděla ve smyslu „Protože potřebuji v něco věřit, boha jim nikdo nevyvrátil“. Takovéto názory byly mezi všemi odpověďmi druhými nejfrekventovanějšími a vyskytovaly se skoro stejně často jako první typ, spatřující příčinu uvedených skutečností ve vlivech výchovy a rodiny. Ze získaných odpovědí by bylo možné dojít k závěru, že i u nás je mezi lidmi rozšířena představa jakési přirozené lidské potřeby věřit v něco, či dokonce věřit v boha. A tak jsme se rozhodli věnovat celému problému trochu větší pozornost.

Nejprve jsme vybrali dva souhrnné bloky otázek, v nichž se zjišťovaly výpovědi o těchto případech náboženské víry a náboženského chování: a) víra v boha, b) víra v Ježíše Krista jako syna božího, c) víra v existenci Ježíše Krista jako historické osobnosti, d) vědomí příslušnosti, resp. členství k některé z církví, náboženských společností nebo sekt, e) modlení se, f) účast na bohoslužbách; k tomu byly dále připojeny dotazy na dětství a mládí jako g) byl jste v dětství nábožensky vychován ve škole, h) byl jste v dětství nábo-

jícím momentem i toho, jakým způsobem člověk své bytí ve vědomí reflektuje“ [Brychnáč-Čechák 1983: 21] ... „Obsah vědomí je determinován objektem, je určen a podmíněn tím, co je odráženo. Je rovněž určen charakterem (světonázorovou a hodnotovou orientací, znalostmi, teoretickou úrovní, třídní společenským kontextem apod.) odrážejícího subjektu“ [Brychnáč-Čechák 1983: 25].

žensky vychován v rodině a i) věřil jste v dětství a v mládí v boha. S odpověďmi na tyto meritorní otázky jsme potom porovnávali sociální charakteristiky dotázaných, jako například jejich 1) zaměstnání a ekonomickou aktivitu, 2) vzdělání, 3) věk, 4) národnost, 5) rodinný stav, 6) pohlaví a 7) místo a velikost bydliště. Potvrdila se řada dostatečně známých skutečností, které bychom ve stručné a zkoncentrované podobě mohli vyjádřit v pokusném popisu základních společenských rysů nábožensky věřících a nevěřících občanů ČSSR. Věřící jsou častěji ženy, lidé se základním vzděláním, bez vyučení, pracující rolníci, důchodci a ženy v domácnosti, lidé starší šedesáti let, občané slovenské národnosti nebo žijící na Slovensku, ovdovělí. Naproti tomu nevěřící jsou častěji muži, osoby s vysokoškolským vzděláním, studenti a učni, nejmladší věková kategorie do 20 let, občané české národnosti nebo žijící v Čechách, svobodní.

Přitom však náboženská víra a náboženské činnosti mají s těmito sociálními charakteristikami našeho obyvatelstva velice malou statistickou, a tím pádem s vysokou určitostí i věcnou souvislost. Jisté známé rozdíly, jak už bylo v předchozím odstavci uvedeno, se nesporně vyskytují. Jejich váha však není v žádném případě taková, aby z nich bylo možné s potřebnou mírou průkaznosti vysvětlovat například příčiny vzniku náboženské víry, nebo naopak chtít hledat v náboženské víře zdroj a příčinu získání sociálních vlastností jedince. Jako mnohem významnější zdroj se v tomto směru projevila *náboženská výchova*.

Náboženská výchova byla zkoumána dotazem na dvě základní formy: na výchovu ve škole a na neoficiální soukromou výchovu v rodině. Z výsledků sekundární analýzy naprosto přesvědčivě vyplývá daleko *zásadnější vliv rodinné náboženské výchovy pro vytvoření i uchování náboženské víry a náboženského chování*, než náboženské výchovy ve škole. Tedy i v této poměrně specifické oblasti výchovy dětí a mládeže se potvrdila platnost všeobecně převládajícího zobecnění poznatků z celé řady vědeckých pozorování a výzkumů (které například plně prokazují mnohé sociologické výzkumy prováděné v SSSR), že totiž výchova v rodině je významnější a má na utváření osobnosti a mladého člověka mnohem větší vliv než ostatní formy výchovně vzdělávacího působení, jako jsou škola, hromadné sdělovací prostředky, společenské a zájmové organizace apod. [Sovětskaja 1982 : 210].

Náboženská výchova ovlivňuje nejen víru v boha a v Ježíše Krista jako jeho syna, ale také další součásti náboženského vědomí a chování. Především se zdá, že velmi silně působí na vědomí příslušnosti k církevním organizacím, což se zvláště markantně prokázalo v případě náboženské výchovy v rodině. Ovšem také náboženské chování, pro nás reprezentované prohlášením o modlení a návštěvě bohoslužeb v kostele, ovlivňuje náboženská výchova v rodině silněji než náboženská výchova ve škole. Především však vede k tomu, že jedinci v době dětství a mládí věří v boha. Právě v této základní otázce je její působení velmi silné. Jelikož víra v boha v dětství či mládí výrazným způsobem determinuje náboženskou víru v následujících letech života, *má náboženská výchova v rodině nepochybně zásadní význam pro celkovou ontogenezi náboženské víry každého člověka*. I tento výzkum však potvrdil její obecně zřejmý slábnoucí vliv na názory a vědomí lidí v průběhu dalšího života (nebo alespoň ochotu se k nim přihlásit). I když je dnes vliv náboženské orientace v mládí a v dětství na další světonázorový vývoj osobnosti mnohem menší než dříve, přesto je stále patrný. Náboženská výchova (zejména v rodině) (5) má

(5) Také například M. K. Těpljakov již před více než sedmnácti roky uvedl: „výzkum příčin religiozity ukazuje, že naprostá většina věřících a nevyhraněných (93 procent) se stala věřícími v dětství v důsledku rodinné výchovy a pouze sedm pro-

daleko zásadnější dopad na náboženské vědomí než mnohé jiné sociální faktory, jako jsou například ekonomická aktivita, vzdělání, pohlaví, věk atd., které obvykle běžně sledované sociální problémy diferencují. Také tím se mimo jiné potvrzuje skutečnost, že při výzkumech religiozity máme přece jen do určité míry poněkud specifickou problematiku, na níž nemůžeme mechanicky přenášet nejen některé dílčí znalosti ze zdánlivě příbuzných sociálních oblastí, ale ani postupy jejich zjišťování.

Značně homogenní soubor se vytvořil na základě dotazů na náboženské vědomí a chování. Například víra v boha je z hlediska zjištěných statistických vztahů téměř totožná s vírou v Ježíše Krista a váže se na náboženské chování (návštěva bohoslužeb, modlení). Víra v Ježíše Krista jako historickou osobnost je poněkud jiného charakteru. S vírou v boha souvisí volněji a ještě méně se váže na náboženské činnosti, jako je modlení či návštěva bohoslužeb v kostele. Velice malý je její vztah k vědomí církevní příslušnosti. Snad by tedy bylo adekvátnější chápat ji nikoliv jako součást víry v náboženském smyslu slova, nýbrž spíše jako přesvědčení o existenci historické postavy.

Vědomí příslušnosti k církvi a k sektě nesouvisí tolik s vírou v boha a v jeho syna Ježíše Krista, jak bychom očekávali. Daleko výrazněji souvisí s takovými skutečnostmi, jako jsou náboženská výchova v dětství či mládí, víra v boha v dětství a v mládí, a konečně také návštěvy bohoslužeb v kostele.

V druhé fázi sekundární analýzy výsledků výzkumu religiozity obyvatelstva ČSSR jsme se zaměřili na bližší poznání náboženské víry a náboženského chování. Předchozí poznatky nám totiž umožňovaly zkonstruovat kumulovanější a syntetičtější charakteristiky, schopné zahrnovat více stránek sledovaného jevu současně. Z otázek na víru v boha a na víru v Ježíše Krista jako syna božího vznikl logickým spojením a sloučením jednotlivých kategorií odpovědí syntetický znak *náboženské víry*, tvořený pouze třemi variantami odpovědi: 1. nevěří v boha, ani v Ježíše Krista; 2. připouští existenci boha i Ježíše Krista; 3. věří v boha i v Ježíše Krista. Stejně jako při předchozí analýze, ani tentokrát se nepodařilo najít výraznější souvislosti mezi náboženskou vírou a sociálními charakteristikami respondentů.

Z otázek na frekvenci modlení a návštěv bohoslužeb v kostele vznikl obdobným způsobem syntetický znak pro *náboženské chování*, obsahující pouze tyto čtyři kategorie odpovědi: 1. ti, kteří se nikdy nemodlí ani nechodí na bohoslužby do kostela; 2. ti, kteří se občas modlí a chodí do kostela na bohoslužby; 3. ti, kteří se modlí a navštěvují bohoslužby v kostele alespoň o svátcích; 4. ti, kteří provozují obě tyto náboženské činnosti pravidelně. Ani v tomto případě se neobjevily žádné nové a hlavně podstatné souvislosti mezi takovýmto syntetickým znakem náboženského chování a sociálními charakteristikami respondentů.

Uvedme si přesto alespoň některé podstatnější poznatky. Zhruba do čtyřiceti let věku respondentů se náboženské chování vyskytuje prakticky zcela výjimečně. Teprve později, zvláště u osob starších šedesátí let, se v něm začne projevovat určitá pravidelnost, která je charakteristická především pro důchodce, ženy v domácnosti a částečně také pro rolníky. Naproti tomu zaměstnanci, studenti a učni, do určité míry i dělníci se vůbec nemodlí a nechodí do kostela. Náboženské chování převládá hlavně u žen, zatímco muži se zdají být bez většího zájmu. Stejně jako v případě náboženské víry nesouvisí ani náboženské chování s velikostí místa bydliště, i když určitý zlom se objevuje na velikostní hranici pěti tisíc obyvatel. Zejména ve velikostní skupině sídel s poč-

cent se dostalo pod vliv náboženství v dospívajícím a dospělém věku vlivem nepříznivých životních okolností a působením náboženského aktivu“ [Těpljakov 1967: 139].

tem obyvatel od dvou do pěti tisíc bylo častěji uvedeno pravidelné náboženské chování, zatímco nad pět tisíc, zejména mezi pěti a deseti tisíci, se ve většině případů téměř nevyskytuje.

V této druhé fázi sekundárního zpracování jsme složitějšími škálovacími technikami seskupili všech devět sledovaných znaků náboženské víry a náboženského chování do *tří oblastí*, které můžeme označit jako: 1. vlastní náboženská víra a náboženské chování; 2. kulturně historické přesvědčení a 3. formální náboženské vzdělání a výchova. První oblast tvořilo sedm znaků — víra v boha, víra v Ježíše Krista jako syna božího, vědomí příslušnosti k církevní organizaci, modlení, návštěva bohoslužeb v kostele, náboženská výchova v rodině a víra v boha v dětství a v mládí. Druhou oblast představovala víra v Ježíše Krista jako historickou osobnost. A konečně třetí byla náboženská výchova ve škole. V této souvislosti je podstatné také to, že uvedené tři oblasti, popřípadě by bylo možné hovořit o třech dimenzích, do nichž se náboženská víra a náboženské chování promítly, se v daném empirickém výzkumu obyvatel ČSSR ukázaly být *na sobě do značné míry nezávislé*. Také z toho vyplývá nutnost věnovat při hlubších teoretických a zobecňujících úvahách o náboženské víře a náboženském chování pozornost mimo jiné odhalování určitých samostatných, svou povahou i působením vzájemně odlišných složek, které mohou při celkovém pohledu unikat. Jejich obsahové a významové hranice se projeví teprve při hlubším analytickém proniknutí do problematiky.

Cílem *třetího kroku* sekundární analýzy výzkumu religiozity obyvatelstva ČSSR bylo odhalit některé základní skupiny lidí podle jimi vyjádřeného vztahu k pěti důležitým otázkám náboženského vědomí a chování — víry v boha, víry v jeho syna Ježíše Krista, vědomí příslušnosti k církevní organizaci, frekvence modlení a návštěv bohoslužeb v kostele. Podle odpovědí na těchto pět otázek, reprezentujících pro nás základní vztah obyvatelstva k religiozitě, popřípadě k ateismu, jsme hledali naprosto homogenní, obsahově jednoznačně zaměřené, názorově vykrytalizované skupiny respondentů. Více než polovina dotázaných odpověděla naprosto konzistentně ve všech pěti uvažovaných položkách. Tento podsoubor jsme potom podle charakteru odpovědí rozčlenili do tří relativně jednoznačně vykrytalizovaných tříd, které byly popsány takto:

1. *věřící* — věří v boha a Ježíše Krista jako syna božího, považují se za členy církevních organizací, pravidelně se modlí a pravidelně chodí do kostela na bohoslužby;

2. *kolísající* — připouštějí existenci boha a Ježíše Krista jako jeho syna, považují se za příslušníky církevních organizací, občas nebo nejméně o velkých svátcích se modlí a chodí na bohoslužby do kostela;

3. *nevěřící* — nevěří v boha, ani v Ježíše Krista jako jeho syna, nepovažují se za členy církevních organizací, nikdy se nemodlí a nikdy nechodí do kostela na bohoslužby.

Z uvedeného popisu jednotlivých skupin je zřejmé, že ti, které označujeme jako věřící, skutečně vykazují nejvyšší zjišťovaný stupeň náboženského vědomí a náboženského chování. Jsou zcela přesvědčeni o základních prvcích náboženského učení, pravidelně se účastní náboženských rituálů. Naproti tomu třetí skupina, nazvaná nevěřící a třikrát rozsáhlejší než každá z ostatních dvou, představuje její pravý opak. Na základě uvedených kategorií výpovědi považujeme její příslušníky za stoprocentně nevěřící náboženským učení a za zásadně neprojevující účast na náboženských rituálech. Pokládáme je proto za jádro potenciálních přesvědčených vědeckých ateistů. Členy druhé skupiny jsme sice nazvali kolísajícími, avšak z vlastního obsahu jejich charakteristik okamžitě vyplývá, že na jakémsi pomyslném kontinuu postihujícím úroveň

náboženské víry a náboženského chování mají nesporně blíž k věřícím než k nevěřícím. Podle toho bychom je měli spíše považovat za nižší stupeň nábožensky věřících, popřípadě věřících skrývajících se za méně vyhraněnými, rezervovanějšími odpověďmi.

Závěr

Předchozí analýza výsledků sekundárního zpracování celostátního výzkumu religiozity mimo jiné dokazuje poznávací přínos dodatečných zpracování prvotních empirických informací. Obvykle jich obsáhlými zjišťovacími nástroji (dotazníky, záznamovými listy, anketami) získáme takové množství, navíc znásobené a umocněné všemi teoretickými vzájemnými kombinacemi a souvislostmi, že při základním zpracování se z nich využije skutečně jen zlomek, nepatrná část toho, co bylo s vynaložením velkých pracovních a finančních nákladů získáno. Zlomkovitost prvotního zpracování je zákonitým a logickým důsledkem omezených kapacitních i časových možností výzkumníků při každém, i tom sebelépe organizačně připraveném, vždy však zároveň v některém ohledu limitovaném sociálním výzkumu. Proto by dodatečné, sekundární analýzy bohatých souborů empirických informací měly tvořit i při výzkumech religiozity a ateismu jejich běžnou součást, popřípadě doplněk.

Současně se ukazuje, že otázky náboženské víry zůstávají pro empirické výzkumy sice aktuální, ale zároveň také svou povahou náročným úkolem, a to zejména pokud je chápeme jako součást širších otázek víry, pověřivosti a dalších stránek duchovního života. Bez hlubšího odhalení okolností, procesů a příčin jejich vzniku, podstaty vývojových proměn, souvislostí s dalšími složkami lidského vědomí budou i nadále veškeré naše teoretické poznatky náboženského vědomí mít značně omezenou platnost.

Religiozita — jak ve svém úhrnu, tak v jednotlivých složkách — jako jsou náboženské vědomí a chování, je v ČSSR v současném údobí hlubokých sociálně ekonomických přeměn, spjatých hlavně s budováním rozvinuté socialistické společnosti a celkovou orientací na vědeckotechnický rozvoj, charakterizována postupným poklesem, a to nikoli pouze v úrovni svého výskytu, nýbrž současně i ve svých souvislostech s ostatními charakteristikami společenského života u nás. V celostátním měřítku nepředstavuje u nás religiozita na počátku osmdesátých let zdaleka nějaký dominující sociální jev či problém. Slabé a celkovým společenským vývojem rozmělněné jsou také její vztahy k základním sociálním znakům našeho obyvatelstva, jako jsou pohlaví, věk, vzdělání, národnost, místo a velikost bydliště, ekonomická, pracovní a odvětvová příslušnost. V tom všem je možné spatřovat ústup sociálního významu náboženství pro naši současnou socialistickou společnost.

Literatura

- Borunkov, J. F.: *Struktura religioznogo soznanija*. Moskva, Mysl' 1971.
Brychnáč, V. — Čechák, V.: *Dialektickomaterialistický přístup ke zkoumání socialistického společenského vědomí*. Filozofický časopis 1983, č. 1, s. 13–36.
Etzioni, A. — Lehman, E. W.: *Some Dangers in „Valid“ Social Measurement*. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 2 — 1967.
Jablokov, I. N.: *Metodologičeskiye problemy sociologii religiji*. Moskva, Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta 1972.
Malachovová, I.: *Anatomie náboženské víry*. Praha, Horizont 1982.
Marx, K. — Engels, B.: *Spisy*, sv. 3. Praha, SNPL 1958.
Marx, K. — Engels, B.: *Spisy*, sv. 20. Praha, SNPL 1960.
Mirovozrenčeskoje soděržanije kategorij i znakov materialističeskoj dialektiki. Kijev, Naukova dumka 1981.
Pivovarov, V. G.: *Na etapach sociologičeskogo issledovanija*. Groznyj, Čečeno-ingut'skoje izdatel'stvo 1974.

Příručka pro sociology. Praha, Svoboda 1980.

Tepljakov, M. K.: *Poběda ateizma v rozličných sociálních slojích sovětského občestva.* In: *Voprosy naučného ateizma*, Vyp. 4. Moskva, Mysl' 1967.

Sovětskáka sociologija. Moskva, Nauka 1982.

Zich, F.: *Sociologický výzkum.* Praha, Svoboda 1976.

Резюме

М. Форет: Специфика социологического исследования религиозной веры

В статье уделяется внимание некоторым основным методологическим проблемам эмпирического изучения религиозной веры. В вводной части подчеркивается значение религиозной веры для религиозной, а также мировоззренческой ориентации человека и его общей духовной жизни. Исходной основой служат советские работы, в которых, особенно в последнее время, авторы подчеркивают необходимость более тесного включения религиозной веры в общий контекст сознания.

Представленные методологические проблемы изучения религиозности и религиозной веры представляют теоретическое обобщение опыта, накопленного в ходе обработки общегосударственного обследования населения ЧССР, реализованного в 1980 году Институтом по изучению общественного мнения при Федеральном статистическом управлении в Праге. Особое внимание уделяется вопросу достоверности полученных результатов. Из сложности изучаемых проблем и из преобладающих методов опроса, применяемых для их выявления, в качестве основной методологической проблемы возникает вопрос, что действительно выявляется в ходе практической реализации исследования анкетного типа: религиозное сознание или же только сознанием опрашиваемых корректируемые ответы. Результат простого сопоставления полученных ответов, касающихся посещаемости богослужений в церкви с цифровыми данными церковной статистики областных национальных комитетов показал, что данные исследования религиозности находятся в соответствии с данными отличной информационной системы статистики.

В заключение статьи приводятся некоторые обобщающие эмпирические результаты вторичного анализа вопросов религиозной веры из вышеупомянуемого исследования религиозности населения ЧССР. Автор приводит некоторые более детальные факты о социальных взаимосвязях и онтогенезисе религиозной веры.

Summary

M. Foret: Specifics of Sociological Research into Religious Faith

The paper pays attention to some basic methodological problems arising in connection with empirical investigations of religious faith. In the introduction, special stress is laid on the significance of religious faith not only for the religious but also for the world-view orientation of man and his entire spiritual life. These considerations are based on Soviet publications which, especially of late, underline the necessity of a closer incorporation of religious faith in the more general context of consciousness.

The methodological problems connected with investigations into religiosity and religious faith which are submitted for consideration represent a more theoretical generalization of the experience gained in elaborating the results of the national research of the Czechoslovak population, realized in 1980 by the Institute of Public Opinion Research affiliated to the Federal Statistical Office in Prague. Special attention is devoted to the question of the reliability of the results obtained. It follows from the complexity of the problems under examination and from the prevailing inquiry procedures aimed at their ascertainment that the basic methodological problem involved here lies in what is actually ascertained in the practical realization of research based on questionnaires: whether it is religious consciousness, or only replies corrected by the respondents' consciousness. A simple comparison of the obtained replies concerning the attendance at divine services at church and the numerical data of church statistics pursued by Regional National Committees reveal religiosity-research data to be in agreement with the data of the different information system of statistics.

In conclusion, some generalizing empirical results of the secondary analysis of religious-faith issues from the above-mentioned research into the religiosity of the population of Czechoslovakia are presented. They throw more light upon some facts in connection with the social implications and ontogenesis of religious faith.