

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**



**VÝVOJ IDENTITY HOMOSEXUÁLNÍCH KŘESŤANŮ**

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

Filip Boszczyk

Vedoucí práce: Mgr. Klára Bártová, Ph.D.

Praha 2019

## Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a v elektronické databázi vysokoškolských kvalifikačních prací a v souladu s autorským právem používána ke studijním účelům.

V Praze dne 28.6.2019

Filip Boszczyk

## Poděkování

V první řadě bych chtěl poděkovat vedoucí této práce Mgr. Kláře Bártové, Ph.D. za její vedení, cenné připomínky a odborný vhled. Také bych chtěl poděkovat Mgr. Kateřině Potyszové za její pomoc a rady při přípravě výzkumu. Dále bych chtěl poděkovat všem informátorům, za jejich příběhy, zkušenosti a důvěru. V neposlední řadě bych rád poděkoval mému partnerovi za jeho trpělivost a povzbuzování, mé rodině a přátelům.

# Obsah

ÚVOD .....	5
TEORETICKÁ ČÁST .....	6
1. Základní pojmy .....	7
1.1. Identita a krize identity .....	7
1.2. Sexualita, coming out a queer terminologie .....	9
1.2.1. Sexuální identita .....	9
1.2.2. Ne-heterosexuální, queer a LGBT identity .....	11
1.2.3. Sexuální identifikace a coming out .....	14
1.3. Heteronormativita a homofobie .....	18
1.3.1. Heteronormativita .....	19
1.3.2. Homofobie .....	20
1.4. Teorie vývoje náboženské identity .....	23
2. Porozumění konfliktu .....	25
2.1. Historie přístupů k homosexualitě .....	26
2.2. Homosexualita a křesťanství .....	30
2.2.1. Biblické texty zmiňující homosexualitu .....	30
2.2.2. Křesťanský pohled na homosexualitu .....	32
2.3. Vnější a vnitřní zdroje konfliktu .....	36
3. Literatura o střetu homosexuality a křesťanství .....	38
3.1. Výzkum problematiky homosexuálních křesťanů .....	39
3.2. Proces řešení konfliktu identit podle Denise L. Levy .....	42

EMPIRICKÁ ČÁST .....	45
4. Stanovení cíle výzkumu a výzkumných otázek.....	46
4.1. Cíle výzkumu .....	46
4.2. Výzkumné otázky.....	46
5. Metodologický základ a výzkumný soubor .....	46
5.1. Získávání dat .....	47
5.2. Strategie analýzy dat .....	48
5.3. Výběr výzkumného souboru .....	48
5.4. Charakteristika výzkumného souboru.....	49
6. Analýza dat .....	50
6.1. Téma: Konflikt .....	51
6.2. Téma: Coming out.....	56
6.3. Téma: Názor.....	60
6.4. Téma: Víra.....	65
6.5. Téma: Identita .....	67
7. Diskuze .....	71
ZÁVĚR .....	81
LITERATURA .....	83
PŘÍLOHY .....	97
Příloha č. 1.: Otázky polostrukturovaného rozhovoru.....	97
Příloha č. 2.: Informovaný souhlas .....	99

# Úvod

Centrálními pojmy této práce jsou identita a její krize. V práci se mezi jinými zabývám tím, jak těmto termínům můžeme rozumět, jakou spjitost mají s konfliktem mezi křesťanskou teologií a homosexuální orientací a jak střet křesťanské a homosexuální identity ovlivňuje jedince, kteří jsou jím přímo zasaženi. Situace gayů a leseb, kteří celý svůj dosavadní život prožili v úzkém spojení s křesťanstvím, je velmi specifická a nese sebou specifické výzvy, spojené s negativním postojem k homosexualitě, jenž mnohdy křesťanské církve zastávají (Putna, 2012).

Křesťanská výchova nasměrovává jedince ke konkrétním morálním a etickým zásadám, týkajícím se nejrůznějších oblastí života, včetně sexuality (Worthington, 2004). Některé z těchto zásad mají kořeny přímo v biblickém učení, jiné jsou spíše důsledkem vývoje církevní tradice. Tyto křesťanskou kulturou přenášené hodnoty napomáhají utvářet způsob, jakým člověk nazírá na svůj vlastní život a na svět kolem (Meuleman & Billiet, 2011). V tomto normativním kontextu si jedinec najednou uvědomuje svoji odlišnou sexuální orientaci. Zjišťuje, že na jedné ze základních životních úrovních není s to zcela naplnit požadavky svého okolí a je s tímto tradičním hodnotovým systémem konfrontován. To, jakým způsobem se jedinec s tímto konfliktem vypořádá, pro případ, že vůbec k nějakému konfliktu dojde, je jednou z hlavních otázek, kterými se v práci zabývám.

Jürgen Habermas (1973) rozděluje z analytického úhlu pohledu krize identit na dva druhy: krizi motivace, zapříčiněnou nedostatkem odevzdanosti nějakým cílům nebo hodnotám, a krizi legitimacy, charakterizovanou nemožností naplnit požadavky protichůdných závazků. Krize legitimacy znemožňuje jedinci vždy jednat v souladu se všemi jeho hodnotami a cíli, a to kvůli jejich neslučitelnosti. Paradigma krize legitimacy nám může pomoci lépe pochopit situaci, ve které se nacházejí právě homosexuální křesťané. Na jedné straně díky své sexuální orientaci inklinují k vytváření intimních vztahů s osobami stejného pohlaví, na straně druhé jim jejich hluboko zakořeněné křesťanské hodnoty takové jednání zabraňují. Jelikož se navíc jedná o dvě identity – homosexuální a křesťanskou – kterým většina jedinců přisuzuje velikou osobní důležitost (Rodriguez & Oullette, 2000), proces řešení konfliktu mezi těmito identitami často hraje integrální roli v životech homosexuálních křesťanů (Shallenberger, 1996).

## Teoretická část

# 1. Základní pojmy

## 1.1. Identita a krize identity

V této podkapitole se pokusím nastínit některé pohledy na to, jak můžeme pojmu identita rozumět a jakým způsobem je spojen s touto prací. V běžné řeči chápeme pojem identity jako to, kým nebo čím jsme, v psychologii však tento termín nemá tak jednoduše vyjádřitelnou definici. James D. Fearon (1999, str. 1) konstatuje, že přes snahu odborníků jej definovat a vysvětlit, „pojem sám zůstává záhadou“.

Samotné slovo identita pochází z latinských slov *identitas*, znamenající totožnost a *idem*, ekvivalent slova totéž (Rejsek, 2001 in Šanderová, 2011). Ve slovnících můžeme najít identitu definovanou jako „totožnost“, dále jako „prožívání a uvědomování si sebe sama, své jedinečnosti i odlišnosti od ostatních“ (Hartl & Hartlová, 2015, str. 221). Psychologický slovník Bohumila Geista od obecného pojmu identity odlišuje identitu sociální, kterou definuje jako „identifikac[i] s konkrétním sociálním útvarem, vědomí příslušnosti k určitému společenství, které si jedinec zvolil a s jehož hodnotami, názory, postoji atd. souhlasí a uznává je za platné a závazné“ (Geist, 2000, str. 89). Máme zde tedy vyjádřeny dva aspekty identity, jako toho, co nás od ostatních odlišuje, v čem jsme jedineční a toho, co máme s ostatními společné. Ve společenských vědách se můžeme často setkat s takto rozlišenou identitou osobní, či personální a identitou sociální, či kolektivní (Šanderová, 2011).

Henri Tajfel se identitou, zvláště její sociální stránkou, zabýval v rámci studia meziskupinových vztahů. Podle něj pojem identity obsahuje dvě složky: personální identitu zahrnující přesvědčení o vlastních dovednostech, schopnostech a vlastnostech, a sociální identitu, kterou definuje jako „aspekt sebepojmu jedince odvozený od poznání svého členství v sociální skupině spolu s hodnotou a emocionálním významem spojeným s tímto členstvím“ (Tajfel, 1981, str. 255).

Toto rozlišení může pomoci v pochopení dvou zkoumaných aspektů identity homosexuálních křesťanů, a to z toho důvodu, že na obě stránky jejich identity – na homosexuální a na křesťanskou – se můžeme dívat z perspektivy osobní a sociální identity. Takto můžeme totiž nahlížet na rozdíl mezi vnitřní osobní spiritualitou a vnější náboženskou příslušností, o kterých se zmiňují někteří odborníci zkoumající vývoj identit homosexuálních křesťanů (Buchanan, Dzelme, Harris & Hecker, 2001; Mahaffy, 1996; Rodriguez, 2009; Shallenberger, 1998; Wagner, Serafini, Rabkin, Remien & Williams, 1994).



Další pohled na to, čím identita je, přinesl do psychologie Erik Erikson, navazující na psychoanalytickou tradici, který se zabýval identitou v její souvislosti s duševním vývojem člověka. Defínuje ji jako celistvost osobnosti, charakterizovanou pocitem trvalé kontinuity, mezi minulostí jedince, toho čím byl v dětství identifikován ať už dobrovolně či nedobrovolně, a jeho očekáváními co se týče jeho vlastní budoucnosti (Erikson, 1968). Věkovým obdobím, ve kterém je otázka identity nejvíce problematizována je adolescence, v níž se vyvíjející jedinec poprvé střetává s výzvami, které ho čekají v přicházející dospělosti (Erikson, 1995). Hlavní výzvou tohoto období je řešení konfliktu mezi identitou a konfúzí rolí, tedy nalézání vlastní totožnosti uprostřed protichůdných sociálních vlivů (Erikson, 1968). Jiní autoři také považují adolescenci za vývojovou fázi, při které člověk začíná intenzivněji prožívat svoji sexualitu a učí se navazovat první intimní vztahy (Baams, Overbeek, Dubas, van Aken, 2013; Collins & Sroufe, 1999; Lehmilller, 2014), a za období, kdy nejčastěji dochází k uvědomění si vlastní sexuální identity ve smyslu pocitu náklonnosti k určitému pohlaví (DeLamater & Friedrich, 2002).

Ze zmíněné literatury je zřetelné, že adolescence je pro proces formování identity klíčovým obdobím, ve kterém je identita více než v jiných stádiích vývoje náchylná na vlivy okolí. Erikson (1968) nazývá dospívání obdobím psychosociálního moratoria, tedy obdobím, kdy je člověku společností umožněno experimentovat s různými sociálními hodnotami a rolmi dospělých, které pomáhají jedinci ve vytvoření identity. V době moratoria jedinec prožívá krizi identity, která je jedním z klíčových aspektů procesu formování identity. Jedná se o období zařazování se do nových sociálních rolí přicházející dospělosti, a období konfliktů mezi očekáváními rodičů jedince a jeho vlastními sny a cíli (Hartl & Hartlová, 2015). Je to situace, v níž je adolescent konfrontován s jeho fyzickými, sexuálními a sociálními požadavky, a při které se snaží najít správný vztah k sobě samému a k ostatním lidem (Erikson, 1950).

Eriksonovu teorii dále rozpracoval James E. Marcia (1966), podle něhož pro vytvoření identity jsou důležité dva aspekty: krize ve formě pochybností o cílech a hodnotách definovaných rodiči, a závazek vůči osobním cílům a hodnotám, jenž si jedinec volí. V souladu s Eriksonem a Marciou se většina psychologů shoduje na tom, že identita je „utvářena individuálními charakteristikami, rodinnou dynamikou, historickými faktory a sociálními a politickými kontexty“ (Adams et al., 2000, str. 9), můžeme tedy předpokládat, že na formování identity jedince má vliv také jeho sexualita a náboženské pozadí. Tyto identity, náboženská a sexuální, následně mohou přijít do konfliktu a v životě

homosexuálního křesťana způsobit krizi identity (Levy, 2008). Tato práce se pokusí nastínit příčiny této krize, její průběh a výsledek.

## 1.2. Sexualita, coming out a queer terminologie

### 1.2.1. Sexuální identita

Sexuální identita „hraje důležitou roli v tom, jakým způsobem interagujeme s ostatními“ (Pavone, nedat.), kategorie sexuálních identit nám totiž umožňují lépe se orientovat v sociálních kontextech a také v našem vlastním prožívání (Hall, 2013). Nejprve je však třeba vymezit základní terminologii spojenou se sexuální identitou, jež je v práci používána. Definovat tyto termíny také považuji za důležité z toho důvodu, že jsou v běžné řeči často zaměňovány, což může vést k nedorozuměním. Zvláště v kontextu homosexuálních křesťanů budou určité distinkce klíčové.

*Sexuální orientace.* Sexuální orientací, či erotickou preferencí, se rozumí to, jakým pohlavím je jedinec sexuálně přitahován (Tweedy, 2011). Obvykle se hovoří o dvou rovinách: nakolik jedinec prožívá sexuální přitažlivost – mluvíme o prožívané sexualitě nebo o asexualitě, ve významu chybějící nebo utlumené sexuální přitažlivosti (Brotto, Knudson, Inskip, Rhodes & Erskine, 2008); a o rovině objektu sexuálního zaměření – nejčastěji používanými kategoriemi jsou heterosexuality (přitažlivost k opačnému pohlaví), homosexualita (přitažlivost ke stejnému pohlaví) a bisexualita (přitažlivost k oběma pohlavím; Brzek & Pondělíčková-Mašlová, 1992). Někteří současní odborníci proti zavedenému úzu pojmání sexuální orientace na základě rigidních označení kladou pojetí sexuální orientace jako fluidního, relativního konceptu a to především u žen (Diamond, Dickenson & Blair, 2017). Podobnou myšlenku vyjádřil Alfred Kinsey už na konci 40. let minulého století, který k určování sexuální orientace používal stupnici od 0 do 6, kde 0 přisuzoval výhradním heterosexuálům a 6 výhradním homosexuálům. Jedincovu orientaci, na základě jeho sexuálního chování, neurčoval pomocí binárního označení heterosexuál-homosexuál (popř. bisexuál), ale pomocí určitého stupně na škále mezi těmito póly (Kinsey, 1998). V odborném diskurzu se také můžeme setkat s pojmy androphilia, označující přitažlivost k dospělým biologickým mužům, a gynephilia, označující přitažlivost k dospělým biologickým ženám. V této definici bychom heterosexuálního muže označili za mužského gynephila (Pettersson, Dixon, Little, Vasey, 2015).

*Sexuální chování.* Sexuální chování vypovídá o behaviorální stránce sexuality, tedy o tom, jaké partnery si jedinec vybírá pro sexuální styk (Zvěřina, 1992). Předpokládá se, že jedincovo sexuální chování bude stejně zaměřené, jako jeho sexuální orientace. V některých případech tomu tak ale nemusí být – heterosexuálně orientovaní jedinci mohou za určitých okolností vykazovat homosexuální chování (Janošová, 2000), hovoří se v tomto případě o *náhražkovém sexuálním chování*, ve kterém se jedinec pohlavně stýká s osobami nepreferovaného pohlaví. K takovému chování může kupříkladu docházet v případech, kdy okolnosti znemožňují jedinci přístup k preferovanému pohlaví (např. ve vězení či armádě; Ágmo a Ellingsen, 2003). Výzkumník Timothy M. Hall (2013), který se mimo jiné zabýval proměnami homosexuální identity v Čechách, také připomíná, že až přibližně do 20. století se většina homosexuálně orientovaných mužů ženila a měla děti. Sexuální chování podle něj proto nemusí nutně odrážet sexuální orientaci daného jedince. Je mezi jinými podmíněno kulturními normami, individuálními cíli a také, co bude klíčové v kontextu této práce, náboženským přesvědčením (Hall, 2013). Někteří homosexuální křesťané přistupující na tradiční interpretaci biblického učení, která není permissivní vůči stejnopohlavním sexuálním vztahům, se proto mohou rozhodnout buďto vstoupit do „heterosexuálního“ manželství, do tzv. manželství různě orientovaných (*mixed-orientation marriage*; Creek, 2013; Higgins, 2002), nebo se mohou rozhodnout pro celibát (Yarhouse, Morgan, Anthony & Sadusky, 2017).

*Sexuální identita.* Psychologickým pojmem sexuální identity se tedy rozumí individuální identita spojená s pohlavím, jaké jedince sexuálně přitahuje, která je zároveň utvářena ve specifickém sociálním kontextu a určuje vztah jedince k jeho okolí, sociálním skupinám či institucím (Baldwin et al., 2016), můžeme zde připomenou Tajfelovo (1981) rozlišení mezi personální a sociální identitou – jedinec se může osobně identifikovat jako člen homosexuální minority a zároveň být součástí širší gay komunity. V tomto případě gay identita zahrnuje jak složku personální, tak sociální. Některé definice sexuální identity do ní navíc započítávají také kategorie biologického pohlaví a pohlavní identity (Brotto et al., 2008). V kontextu sexuální identity můžeme tedy hovořit o pojmech jako gay či lesbická identita, které budou blíže vysvětleny v následující podkapitole.

## 1.2.2. Ne-heterosexuální, queer a LGBT identity

Za důležité považuji v tomto bodě vysvětlit terminologii týkající se homosexuality a poté nastínit, s jakými identitami se homosexuální lidé v dnešní době mohou ztotožňovat. Jelikož z velké části tato práce vychází z psychologického diskurzu, budou používány především psychologické, popř. sexuologické termíny, ve kterých patří „homosexualita“ – „homosexuálové“ k nejpoužívanějším termínům (Geist, 2000; Hartl & Hartlová, 2015). Tato terminologie se ale podle Sokolové (2012) v českém sexuologickém kontextu zpopularizovala především v době komunismu. Jak je nastíněno dále, tento termín může být v jiných, odborných kontextech problematický, proto budou v této práci používány také jiné, kontextu odpovídající termíny, popř. termíny používané autory zdrojového textu.. V širším společenskovědním kontextu se také můžeme setkat s pojmy „neheterosexualita“ – „neheterosexuálové“, zachycující podstatu odlišnosti různých vyjádření sexuální preference v opozici k majoritní heterosexualitě (Clarke, Ellis, Peel & Riggs, 2010; Pitoňák in Daňková, 2019; Sloboda, 2016).

Jelikož se v této práci na některých místech zabývám obecně neheterosexuály či homosexuální/gay komunitou, jako specifickou sociální skupinou, ke správnému pochopení její problematiky bude klíčové také porozumět různým formám identit, sociálních kategorií a pojmenování, tzv. zastřešujícím termínům (*umbrella terms*; Dhoest, Szulc & Eeckerhout, 2016), jaké její členové používají k popsání své zkušenosti v rámci menšinové neheterosexuální orientace.

*Gay a lesba.* Ve svém exaktním slova smyslu homosexualita označuje „celoživotní, neměnný a nositelem nezapříčiněný stav, jenž je charakterizován tím, že nositel tohoto stavu je pohlavně přitahován a vzrušován osobami stejného pohlaví“ (Brzek & Pondělíčková-Mašlová, 1992, str. 19). Podle některých výzkumníků (Dočkálková, 2014) je ale pojem homosexualita zavádějící, pokud je používán k běžné, odborné identifikaci osob, protože kvůli své definici má tendenci redukovat homosexuální vztahy pouze na úroveň sexuality a nepostihovat emoční a hodnotovou hloubku, jakou partnerský vztah dvou osob může mít. Další častou výtkou směřovanou na adresu tohoto pojmenování je jeho samotná historie. Více méně od vzniku tohoto slova v druhé polovině 19. století bylo používáno v lékařství v konotaci s určitým defektním stavem mysli, s patologickou odchylkou od normy, kterou je potřeba léčit, potlačovat a napravit. V roce 1883 se homosexualita poprvé objevila v klasifikaci duševních nemocí Emila Kraepelina a v roce 1952 ji Americká psychiatrická asociace zařadila mezi sociopatické poruchy v prvním vydání Diagnostického a statistického

manuálu duševních poruch. Ačkoliv v pozdějších letech byla homosexualita z psychiatrických manuálů zcela vyňata, tento termín stále pro mnohé zůstává příliš stigmatizující. Po dnes je veřejné mínění o homosexualitě ovlivňováno medikalizujícím jazykem některých lékařů a sexuologů<sup>1</sup> (Mašková, 2012).

Termíny, které nemají sexuální nebo psychiatrickou konotaci a které nejčastěji homosexuálové používají k označení sebe sama, jsou gay (k označení homosexuálního muže) a lesba (k označení homosexuální ženy, Sloboda, 2016). Termíny „gay“ a „lesbička“ nebo „lesba“ se začaly v tomto významu používat v USA v šedesátých letech minulého století (Clarke et al., 2010). Tyto termíny označují spíše sexuální orientaci nebo sexuální identitu, než samotné sexuální chování, proto se v aktuálním sexuologickém diskurzu můžeme spíše setkat s pojmy „muži mající pohlavní styk s muži“ a „ženy mající pohlavní styk se ženami“<sup>2</sup>, jenž účelově postihují pouze sexuální chování jedinců a o jejich sexuální orientaci a identitě nic nevypovídají. Jelikož se v anglickém jazyce slovo gay používá také jako přídavné jméno, pojem *gay community*, gay komunita, neslouží primárně k označení komunity homosexuálních mužů, ale jako jeden z širších zastřešujících termínů zahrnující všechny neheterosexuální jedince bez ohledu na jejich pohlaví (Clarke et al., 2010). V současné době se procentuální zastoupení jedinců ztotožňujících se s gay/lesbickou identitou ve společnosti pohybuje kolem 1,6% (Bailey et al., 2016).

*Bisexuál.* Pojem týkající se jedinců, kteří jsou sexuálně a emocionálně přitahováni zároveň muži i ženami a kteří jsou ochotni vstoupit do vztahu s lidmi spíše na základě osobní přitažlivosti, nežli jejich pohlaví (Gurevich, Bower, Mathieson, Dhayanandhan, 2007). Bisexualitu někteří homosexuálové používají jako mezistupeň v procesu coming outu, kdy nejprve lidem oznámí, že jsou bisexuální a až později se přiznají k pravdě. Zdá se, že v těchto případech jedincům připadá bisexualita jako „menší břímě“, pravděpodobně z důvodu toho, že bisexuální člověk může normálně fungovat v heterosexuálním vztahu, a takový druh vztahu není ve společnosti stigmatizující (Clarke et al., 2010; Sloboda, 2016).

Pojem bisexuality nicméně může být zvláště v českém kontextu problematický, a to z toho důvodu, že bisexualitu někteří odborníci nepovažují za stálou a svébytnou sexuální orientaci, ale spíše za neakceptovanou homosexualitu (Uzel, 2007; Weiss in Koucká, 2006), nebo za mezistupeň v procesu psychosexuálního vývoje člověka (Brzek & Pondělíčková-

---

<sup>1</sup> K příkladům medikalizujícího pojmání homosexuality viz Brzek & Pondělíčková-Mašlová (1992) a Zvěřina (1992).

<sup>2</sup> Z aj. „men who have sex with men“ (používáno zkráceně jako MSM) a „women who have sex with women“ (zkráceně WSW; Gorgos & Marrazzo, 2011; UNAIDS, 2006)

Mašlová, 1992; Weiss, 2010). Zato jiné, zahraniční studie dokazují stabilitu této sexuální orientace (např. Bailey, Dunne & Martin, 2000; Diamond, 2008; Rosenthal, Sylva, Safron & Bailey, 2011).

Zatímco bisexuální člověk z definice může být přitahován jedinci jak mužského, tak i ženského pohlaví, někteří odborníci od bisexuality odlišují *pansexualitu* jako svébytnou sexuální orientaci s širším zaměřením, při které jedinec ve výběru partnera vůbec nebere na zřetel biologické pohlaví či genderové vyjádření<sup>3</sup> partnera (Lehmiller, 2014). Takto orientovaní lidé mohou být v českém prostředí označováni za „genderově slepé“ (Sloboda, 2016). Zastoupení bisexuálních jedinců ve společnosti se pohybuje kolem 0,7% (Bailey et al., 2016).

*Queer*. V jeho původním významu bylo toto slovo používáno k hanlivému označení neheterosexuálního člověka, především femininního homosexuála. Aktivistická skupina AIDS Coalition to Unleash Power (ACT-UP) si však toto slovo v 90. letech minulého století přisvojila a od té doby se začalo používat v pozitivním slova smyslu k širšímu označení zkušeností sexuálních minorit (Epstein, 2005). V dnešní době funguje jako zastřešující termín označující jakékoliv sexuální chování, identitu či orientaci, které se vymykají konvenčně heterosexuálnímu kontextu, včetně v to také transsexualitu a jiné genderově minoritní identity (Hall, 2013). Termín queer je velice úzce spojen s queer teorií, což je myšlenkový směr vycházející z druhé vlny feminismu a z post-strukturalismu Michaela Foucaulta (Clarke et al, 2010) zaměřující se na kritiku heteronormativity. Queer teorie odmítá binarity muž/žena a heterosexualita/homosexualita, tvrdí že nejsou jediným způsobem jakým se dá uvažovat o sexuální identitě (Jagose, 1996), která je vnímána daleko více fluidně a nevymezeně. Queer hlásá dekonstrukci konvenčních sexuálních kategorií, čímž dává prostor jiným nenormativním a mezním sexuálním kategoriím (Rust, 2003). „Queer se snaží odolat svěrací kazajce institucionalizace a jakémukoliv uzavření v definicích“ popisuje Kristýna Ciprová (2013, str. 602). Také díky tomu queer sám o sobě nemá žádná jasně daná kritéria pro členství, v kontrastu s gay a lesbickými hnutími, ve kterých je předpokladem sebeidentifikace s gay nebo lesbickou identitou (Clarke et al, 2010). Je tedy nabízen každému, kdo se cítí být jakkoliv mimo hranice konvence.

*LGBT*. Termín LGBT nebo LGBT komunita je často používaným zastřešujícím termínem, v běžné řeči významově totožným pojmům gay nebo queer komunita. Jedná se o

---

<sup>3</sup> Genderovým vyjádřením se rozumí způsoby chování, vzhledu a zájmů související s pohlavní identitou jedince, zakládají se na stereotypním pojetí maskulinity-femininity (American Psychological Association, 2015)

akronym tvořený pojmenováním identit: Lesba, Gay, Bisexuál a Transgender. K tomuto označení ale patří celá řada dalších identit, jejichž společným znakem je opět jejich vymezenost vůči většinově zastoupené heterosexuality a pohlavní normativitě. Patří k nim také identity Queer, Questioning (tázající se, hledající sebe sama), Intersexuál, Asexuál, a další, tvořící akronym LGBTQQIA nebo LGBTQ+ (Sloboda, 2016). Jeho důležitost spočívá v tom, že LGBT tyto minoritní sexuální identity uznává, validuje a vytváří pro ně prostor. Zatímco se queer teorie snaží o zrušení jakýchkoliv sexuálních kategorií (Rust, 2003), LGBT těmto kategoriím dává hodnotu, význam a bezpečnou půdu k sebevyjádření ve společnosti, která identitě a životní zkušenosti těchto lidí nerozumí a kvůli tomu je ostrakizuje (Clarke et al., 2010).

### 1.2.3. Sexuální identifikace a coming out

Sexuální identita jedince je utvářena ve složitém procesu sexuální identifikace. V případě homosexuálních či bisexuálních jedinců se většinou proces vývoje sexuální identity skládá z uvědomění si vlastní sexuální přitažlivosti ke stejnému pohlaví a z postupně narůstajícího chápání sebe sama jako jedince s neheterosexuální orientací (Diamond & Butterworth, 2008). Z dosavadních teorií o vývoji gay a lesbické identity je tou nejčastěji zmiňovanou teorií navržená Vivienne Cass (1979), jejíž lineární model vývoje homosexuální identity pracuje s otázkou změn v rámci sexuální orientace v průběhu času a je zasazena do teorie interpersonální kongruence<sup>4</sup>, podle níž je přechod z jednoho stádia do druhého motivován především nekongruencí v jedincově prostředí. Homosexuálně cítící se jedinec se kupříkladu střetává s negativním obrazem homosexuality v jeho náboženském prostředí, což motivuje jedince k řešení této nekongruence. Jedním z předpokladů této teorie je počáteční identifikace jedince s heterosexuality, která je následovně díky vnitřním nekongruencím přetvářena na identitu odlišnou, tedy homosexuální. Proces sexuální identifikace podle Cass (1979) obsahuje pět fází:

1) *zmatení identity* – v první fázi si jedinec začíná uvědomovat rozdíly mezi jeho domnělou heterosexuality a vlastními stejnopohlavními pocity či chováním, jeho dosavadní sexuální identita je zpochybňována a může začít uvažovat o homosexuální identitě, nebo tuto možnost mohou zcela zavrhnout

---

<sup>4</sup> Interpersonální kongruence vypovídá o míře, nakolik členové skupiny vnímají ostatní členy tak, jak ostatní členové vnímají sami sebe (Polzer, Milton & Swann, 2002).

2) *srovnávání identity* – jedinec sám sobě přiznává možnost, že je gay či lesba, čím dál více si uvědomuje odlišnost mezi sebou samým a ostatními heterosexuály, což může vést k pocitům osamělosti a izolovanosti

3) *tolerance identity* – v další fázi se jedinec snaží redukovat pocit izolovanosti vyhledáváním jiných homosexuálně cítících osob, nadále však svoji gay/lesbickou identitu spíše toleruje, nežli akceptuje, potýká se s vlastními předsudky vůči homosexualitě a snaží se je vyřešit

4) *akceptace identity* – jedinec si je jistý svou sexuální identitou, stále však tuto identitu odkrývá pouze selektivně

5) *fáze hrdosti na identitu* – jedinec dochází k pozitivnímu přístupu k vlastní sexuální identitě, předsudky společnosti se snaží konfrontovat osobním podpořením validity homosexuality

6) *syntéza identity* – v poslední fázi dochází k plné integraci jedincova sebepojetí s jeho chováním, a jeho osobní a veřejná identita jsou kongruentní.

Tato teorie, jako většina ostatních teorií popisujících kognitivní vývoj na lineární, fázové rovině, se setkala se značnou mírou kritiky. Na některé sporné body modelu reaguje sama autorka, je si vědoma toho, že model byl vytvořen na základě práce s bílými muži a ženami ze střední třídy a že model není aplikovatelný v případě bisexuálních, či transsexuálních jedinců. Kritika jejího modelu se dále zaměřuje na tři body: zaprvé, model vypovídá pouze o jedné části identity jedince a nebere zřetel na vliv ostatních částí. Podle některých odborníků je sexuální identita neoddělitelně spjata např. s identitou rasovou, etnickou, či náboženskou, a změna jedné identity implikuje změnu i v identitě druhé (Rust, 2003). Z toho důvodu nelze sexuální identitu pojímat bez ohledu na její širší kontext v rámci jedincova sebepojetí. Degges-White, Rice, and Myers (2000) na základě výzkumu mezi 12 lesbickými ženami dále upozorňují na to, že ačkoliv se obecně tento model v jejich výzkumu osvědčil, ne všechny ženy naznačenými fázemi procházely ve stejné posloupnosti. Druhým bodem kritiky je, že model nepočítá s možnými změnami sexuální identity v průběhu života jedince (Rust, 2003), a v kontrastu s pojetím coming outu jako celoživotního procesu, že v některých situacích může jedinec z různých osobních důvodů preferovat zachování obecně předpokládané heterosexuality (Sedgwick, 1993). Třetím bodem kritiky, je esencialistické pojetí sexuální identity navrženého modelu (Hunter, Shannon, Knox, & Martin, 1998), čímž je v procesu tvorby sexuální identity podceňována úloha sociální konstrukce (Rust, 2003).



Jedním z teoretických modelů vývoje neheterosexuální identity, jenž reaguje na zmíněnou kritiku a ve větší míře souhlasí s vývojem pojetí sexuální identity jako fenoménu velmi komplexního či fluidního, je D'Augelliho (1994) model celoživotního vývoje sexuální identity. Tento model zohledňuje jedincův sociální kontext a lépe reflektuje různost zkušeností na základě specifické rasy, etnika či pohlaví. D'Augelliho model pracuje s více souběžnými úrovněmi vývoje identity, předpokládá, že sexuální orientace může být v některých životních obdobích fluidní a že vývoj sexuální identity je neoddělitelně spojen s prostředím jedince a biologickými faktory. Model navrhuje 6 procesů probíhajících více či méně nezávisle na sobě, jež nejsou nijak rozděleny na fáze: opouštění heterosexuality, vytvoření osobní LGB identity, vytvoření sociální LGB identity, stávání se LGB potomkem, vytvoření LGB intimity, vstup do LGB komunity (D'Augelli, 1994). Jedinec může v jedné z oblastí vykazovat větší vývoj než v druhé oblasti, může např. mít silnou sociální LGB identitu, udržovat LGB intimní vztahy a zároveň jeho orientace může být skrytá před jeho rodinou (nemá tedy status LGB potomka). Jeho aktuální umístění v rámci vývoje je navíc spjato se sociálním a časovým kontextem – s příchodem do nové práce může kupříkladu jindy otevřeně LGB jedinec prodlévat se zveřejněním vlastní sexuální identity (Bilodeau & Renn, 2005).

Klíčovou součástí procesu sexuální identifikace, a často jeho finální fází, je tzv. *coming out*, někdy v češtině nešikovně překládaný jako přiznání se [k homosexuální orientaci], pocházející z anglické fráze *coming out of the closet* (v doslovném překladu „vycházení ze skříně“). Coming out je „proces, při kterém si jedinec postupně začíná uvědomovat romantické a sexuální city vůči osobám stejného pohlaví, přisvojuje si lesbickou, gay (nebo bisexuální) identitu a následně tuto identitu sdílí s ostatními. Coming out je nutností a to kvůli heterosexistické kultuře, ve které je každý považován za heterosexuála, dokud se neukáže, že opak je pravdou“ (Rust, 2003, str. 227). Nejčastěji tento proces začíná už v období dospívání a navazuje na zrání sexuality jedince, může však z nejrůznějších důvodů začít i později v dospělém životě. Jedinci kupříkladu mohou nejdříve převzít heterosexuální vzorce chování předávané z předcházejících generací a až později si uvědomit, že jejich vlastní prožívání není s těmito vzorci v úplném souladu (Janošová, 2000).

Proces lze tedy rozdělit na dvě části, na vnitřní coming out, při kterém si jedinec postupně uvědomuje, že je přitahován osobami stejného pohlaví a tuto odlišnost pojmenovává, a vnější coming out, při kterém tuto skutečnost sděluje svému okolí (Hamer

& Copeland, 1994; Stehlíková, 1995). Tato formulace však obsahuje předpoklad toho, že jedinec se během coming outu se svou sexuální orientací smíří. Psychiatrický diskurz v tomto kontextu rozlišuje egosyntonní homosexualitu, čili stav smíření se s homosexualitou a egodystonní homosexualitu, ve které jedinec svoji odlišnou sexuální orientaci odmítá a touží po její změně (Hartl & Hartlová, 2015).

Někteří autoři považují coming out za pětistupňový proces (Coleman, 1982; Janošová, 2000; Savin-Williams, 1990; Weiss, 2010). Eli Coleman (1982) popisuje jeho fáze následovně:

a) *pre-coming out* – jedinec si uvědomuje svoji odlišnost ale není ji schopen dostatečně specifikovat

b) *coming out* – člověk pojmenovává, čím se od ostatních liší, může buď objevenou sexuální identitu odmítat nebo přijmout, začíná sdílet svoji odlišnost s ostatními

c) *explorace* - fáze sexuální a sociální explorace, jedinec se učí navazovat první vztahy v rámci homosexuální komunity

d) *první partnerství* – člověk začíná toužit po stabilnějších intimních vazbách, uvědomuje si svoji atraktivitu a kompetenci a je připraven na první partnerský vztah

e) *integrace* – fáze vývojové dospělosti, jedinec je schopen tvořit dlouhodobé partnerské vztahy

Podobné modely coming outu se potýkají se stejným druhem kritiky, jako výše zmíněná teorie vývoje sexuální identity – jsou to lineární modely počítající se specifickými fázemi, jimiž jedinec postupně prochází, a které mají jasně definovaný cíl, předpokládající jedincovu obecnou „vyoutovanost“ celému jeho okolí (Orne, 2011). Jak bylo řečeno, někteří jedinci mohou v některých situacích či kontextech preferovat svoji minoritní identitu nezveřejňovat. Také z toho důvodu někteří autoři považují proces coming outu za celoživotní (Rust, 2003; Sedgwick, 1993). Ačkoliv sám autor nastíněného modelu připouští, že coming out nemusí vždy probíhat v takovéto posloupnosti, že jednotlivé fáze jsou podle něj daleko více prodyšné a nevymezené (Coleman, 1982), otázkou je, nakolik je tento model zobecnitelný na jedince, kteří například žádnou fázi sexuální a sociální explorace v rámci gay komunity nezažijí nebo na jedince, kteří se z náboženských důvodů rozhodnou pro celoživotní celibát.

S ohledem na zaměření této práce bude téma coming outu důležité také z toho důvodu, že, jak tvrdí Rodriguez (2009), coming out je obdobím, ve kterém jedinec nejenom začíná pociťovat konflikt mezi jeho náboženskou a sexuální identitou, začíná si také uvědomovat

nesrovnalost mezi životem v „homosexuálním životním stylu“, čili v homosexuálním partnerství, a aktivním zapojením v křesťanských institucích. Z těchto důvodů je pro mnohé řešení otázky coming outu jednou z nejdůležitějších událostí jejich duchovní cesty (Coleman, 1982; Fischer, 1989; Gonsiorek & Rudolph, 1991; Grant & Epp, 1998; Shallenberger, 1996). Pro jedince s náboženským pozadím je coming out často náročnější (Wagner et al., 1994) a jeho vliv na duchovní cestu věřících homosexuálů je úměrný míře zapojení jedince a jeho rodiny v církvi (Rodriguez, 2009).

Jelikož postoj většiny církví k homosexualitě je spíše odmítavý (Rodriguez, 2009), takto stigmatizující prostředí může mít velmi negativní vliv na mladého homosexuálního člověka, vyrůstajícího v církvi. Tito lidé se mohou potýkat s pocity viny, studu, strachu, úzkosti, deprese či odcizení (Wolkomir, 2001) a pod vlivem takového prostředí může docházet k internalizaci negativních postojů k jejich vlastní sexualitě a životnímu stylu (Yip, 1998).

Podle některých odborníků (Mahaffy, 1996; Rodriguez, 1997; Shallenberger, 1998) proces coming outu věřících gayů a leseb obsahuje navíc ještě jeden krok, a to rozlišení mezi pojmy *náboženství* a *spiritualita*, kde slovo náboženství nabírá významu konkrétních podob tradičního křesťanství či oficiálních církevních doktrín, a slovo spiritualita se stává synonymem pro osobní víru, či náboženská a etická přesvědčení. Věřící gay či lesba, se tak může odpoutat od církevních dogmat spojených s negativním postojem k homosexualitě a vytvořit si nový, osobní přístup k víře, jenž není nutně závislý na církevní věrouce. Tato distinkce také umožňuje homosexuálním křesťanům distancovat se od negativních, anti-homosexuálních projevů některých křesťanských církví (Rodriguez, 2009). Procesem řešení konfliktu mezi vírou a homosexuální orientací se budu více zabývat v poslední kapitole teoretické části práce.

### 1.3. Heteronormativita a homofobie

Někteří progresivněji smýšlející lidé se mohou ptát, k čemu dnes vůbec slouží neheterosexuální identity, kategorie a zastřešující termíny? Vždyť ve 21. století je většina lidí lhostejná k tomu, s kým či jak člověk žije. V naší poměrně individualistické společnosti si přece každý může žít tak, jak se jim zlíbí. Nač se tedy vymezovat? Určitou, zdaleka nevyčerpávající odpověď se pokusím nastínit v příštích dvou podkapitolách, ve kterých se

mimo jiné pokusím popsat předpoklady a očekávání ostatních, týkající se sexuality a pohlavní identity a jejich vztahu k tomu, co je naší společností považováno za „normální“.

### 1.3.1. Heteronormativita

Podle Clarke et al. (2010) má tento pojem svůj původ ve výše zmiňované queer teorii a vypovídá o určitém předpokladu, jaký společnost a její instituce mají vůči sexuální identitě jejich členů. Tyto předpoklady zahrnují mimo jiné, že sexem se automaticky rozumí penilně-vaginální styk, nebo že manželství slouží především k prokreativním účelům, proto by mělo být přístupné pouze svazku parterů opačného pohlaví. Z této perspektivy je heterosexuality jediným přirozeným a normálním vyjádřením sexuality (Clarke et al., 2010). Ve skutečnosti však sexuální styky mezi heterosexuály nezahrnují pouze penilně-vaginální styk, a většina jejich sexuálních aktivit nemá prokreativní účely (Benagiano & Mori, 2009; McBride & Fortenberry, 2010; Weiss & Zvěřina, 2001).

Samotná heterosexuality není ve své podstatě heteronormativní. Přičemž některé formy sexuálního vyjádření a vztahů mezi heterosexuály mohou narušovat rigidní předpoklady heteronormativity, a může existovat něco jako „queer heterosexuality“, kupříkladu v případě BDSM praktik<sup>5</sup> (Thomas, 2000). Heteronormativita se tedy netýká pouze sexuálních praktik, což správně zdůrazňuje Stevi Jackson, podle níž je heteronormativita především o „způsobech, jakými je heterosexuální privilegium vetkáno do struktury sociálního života, všudypřítomně a zákeřně řídící naši každodenní existenci“ (Jackson, 2006, str. 108). O této „vetkanosti heterosexuálního privilegia“ do naší euroamerické společnosti píše také Fafejta (2016), který upozorňuje na očividnou nerovnováhu počtu reprezentativních vzorů sexuality v médiích a sexuální výchově ve prospěch heterosexuality, díky čemuž se i v soudobých socializačních a výchovných vzorcích s homosexualitou jednoduše nepočítá. Nebezpečnou se tato privilegovanost pak stává v případech, kdy je vymáhána od jedinců vykazujících jakkoliv genderově netypické chování, a s touto odlišností se následně zachází jako s něčím nežádoucím, či patologickým (Fafejta, 2016).

Psycholožka Celia Kitzinger (2005) zkoumala tento fenomén na základě telefonních hovorů se zdravotnickým personálem. Její studie vypovídá o normativním charakteru jazyka

---

<sup>5</sup> Zastřešující termín pro praktiky zahrnující např. sadomasochismus, svazování, ponižování apod.; spojení tří zkratk B&D (bondage & discipline), D&S (dominance & submission), S&M (sadism & masochism; Fedoroff, 2008)

používaného v těchto interakcích, ve kterém se nezáměrně utvrzuje heteronormativní pojetí partnerství a rodin, což v důsledku vede k přehlížení neheteronormativních forem vztahů. Heterosexuality aktérů je v těchto situacích předpokládána, není nijak zkoumána či zpochybňována, naopak je prezentována i v konverzacích, které se sexuality či vztahů nijak netýkají (Kitzinger, 2005). Na rozdíl od této nezpochybňované heterosexuality, homosexuální či bisexuální identita vždy předpokládá určité „odhalení“ v situacích vyžadujících otevřenost v této oblasti. Jakákoliv konverzace s někým novým, týkající se partnerství nebo rodiny, znamená pro takového jedince rozhodování ohledně coming outu, a to kvůli onomu převládajícímu předpokladu heterosexuality (Clarke et al., 2010). Z toho důvodu někteří odborníci považují proces coming outu za celoživotní, nikdy neukončený proces (Rust, 2003).

Pojmem úzce spojeným s heteronormativitou je termín *heterosexismus*, který více cíleně poukazuje na systematickou marginalizaci LGBT lidí. Podobně jako v případě rasismu nebo sexismu, jde spíše o formu předpojatosti (Ondrisová, Šípošová, Červenková, Jójárt & Bianchi, 2002), a je spíše problémem sociálním, nežli individuálním (Clarke et al., 2010; Herek, 1990). Podle Gregoryho Hereka (2010), který pojem heterosexismus na konci 80. let popularizoval, je heterosexismus primárně mocenským nástrojem k udržování neheterosexuality v podřízeném postavení vůči heterosexuality. Heterosexismus společně s heteronormativitou vede k systematickému přehlížení potřeb a tematiky homosexuálních mužů a žen (Kitzinger, 2005), definuje jejich sexualitu jako nežádoucí a deviantní, čímž ospravedlňuje jejich diskriminaci (Herek, 2010).

Přímo proti této hegemonii normálnosti, kterou heteronormativismus chrání, vystupuje queer. Podle Ciprové (2015), je její narušování hlavním přínosem queer praxe. Jak stojí v jednom z komentářů, které ve své práci cituje: „‘Normality‘ je všude kolem dost“ (Ciprová, 2015, str. 605).

### 1.3.2. Homofobie

Jedním z důsledků heteronormativity je homofobie (DePalma & Jennett, 2010). Pojem homofobie se používá k označení pocitů úzkosti, znechucení, averze, hněvu či strachu vůči homosexuálně orientovaným mužům a ženám (Clarke et al., 2010). Tento termín, tvořen spojením latinské předpony pro stejnakost (*homo-*) a přípony pro strach z něčeho (*-phobos*),

používané zvláště v prostředí klinické psychologie, ukazuje na podstatu myšlenky stojící za tímto pojmem, tedy strach z homosexuálně orientovaných lidí (Herek, 2004).

Termín homofobie se zrodil v USA na přelomu šedesátých a sedmdesátých let, tedy v době, kdy lidem již byl dobře znám pojem xenofobie, který je tomu prvnímu charakterově velmi blízký (Herek, 2004). Oba termíny jsou formami předsudku vůči určité sociální skupině, či společenskému jevu. Díky této významové podobnosti se termín poměrně rychle dostal do jazyka americké společnosti a později dal vzniknout také termínům jako lesbofobie, bifobie, transfobie a podobně. Jeho rozšíření, a s ním jdoucí akceptace názoru, že projevy hostility vůči gay komunitě je něco, co si zaslouží pozornost širší veřejnosti, velmi napomohlo neheterosexuálům v bojích o rovnoprávnost (Herek, 2004).

Podle Hereka (2004) je však homofobie ne příliš správným pojmenováním tohoto fenoménu. Co se týče heterosexuálních mužů, jádrem jejich negativních reakcí na neheterosexuály není totiž strach, ale spíše hněv a znechucení (Bernat, Calhoun, Adams & Zeichner, 2001; Haddock, Zanna & Esses, 1993; Herek, 1994). Pokud se dá v kontextu homofobie hovořit o nějakém strachu, pak to není strach ze samotných homosexuálů, ale spíše strach z bytí označeným za homosexuála, takovéto označení totiž může být pro některé heterosexuály ponižující v případě, že berou homosexualitu jako něco nenormálního nebo patologického (Kimmel, 1997). Jak poukazují McCormack a Anderson (2010) na základě studií mezi britskými studenty, homofobie může sloužit k obraně vlastní heterosexuální identity, především tím, že homofobní projevy pomáhají chlapcům se distancovat od čehokoliv femininního a/nebo homosexuálního. Tyto poznatky dokazují i další studie spojující homofobii s maskulinitou (Theodore & Basow, 2000; Ward, 2005). Homofobie je tímto úzce spojená s heteronormativitou, v jejím striktně vymáhaném požadavku dodržování mužských genderových norem<sup>6</sup> v oblasti chování. Z těchto důvodů nejenom, že homofobie zabraňuje mužům projevovat vřelost a náklonnost k ostatním mužům, což jsou projevy zcela přijatelné mezi ženami, homofobie také vede k hostilnímu přístupu k neheterosexuálům (Weinberg in Herek, 2004, str. 8). Ačkoliv homofobie není fenoménem pouze mužským, studie poukazují na to, že heterosexuální muži v průměru mají větší tendenci projevovat negativní postoje k sexuálním minoritám (např. Ahrold & Meston, 2010; Herek, 2000; Herek & Gonzalez-Rivera, 2006; Kite & Whitley, 1998). Jedním z možných vysvětlení, jak uvádí Herek a McLemore (2013), může být to, že ženy oproti výše zmiňovaným mužům nepocítují tak silný sociální tlak na udržení své ženské identity.

---

<sup>6</sup> Tedy v dodržování určité formy chování a sebeprezentace, typicky přisuzované mužům.

Heteronormativita a homofobie mají hluboký vliv na samotné členy LGBT komunity, vedou totiž k zvnitřňování těchto předsudků, k fenoménu nazývaném *internalizovaná homofobie* (Fafejta, 2016; Frost & Meyer, 2009; Herek, 2004). Clarke a její kolegové ji definují jako „negativní pocity vůči samému sobě jako homosexuálnímu muži či ženě vyplývající ze zvnitřňovaných negativních postojů ostatních a širší společnosti k homosexualitě“ (Clarke et al., 2010, str. 262). Pokud se jedinec celý svůj život setkává pouze s negativními vyobrazeními gay/lesbické komunity, tato mediální sdělení utvářejí pohled jedince na jeho vlastní sexuální prožívání, pohled, který je ze základu negativní. Takto internalizovaná homofobie může mít negativní dopad na duševní zdraví jedinců (Rowen & Malcom, 2002), může ztěžovat proces coming outu, mít negativní dopad na kvalitu vztahů a sexuálního života a je také spojována s depresivními tendencemi (Frost & Meyer, 2009).

S ohledem na téma této práce je důležité zmínit, že značná část studií spatřuje pozitivní korelaci mezi homofobií a křesťanskou náboženskou angažovaností (Haslam & Levy, 2006; Herek, 2004; Lehmler, 2014; Ward, 2005). Jiné studie však došly k odlišným závěrům, pokud výzkum bral ohled na přístup křesťanů k samotnému náboženství. Ford, VanValey, Brignall a Macaluso (2009) odlišili ve své studii vnitřní a vnější náboženskou orientaci. Vnější se rozumí spíše utilitaristický přístup k víře, která slouží jedinci jako prostředek k výše hodnoceným cílům, naopak lidé s vnitřní náboženskou orientací ve víře nacházejí principiální motiv svých životů. V této studii autoři došli k závěru, že vnitřní náboženská orientace byla spojena s pozitivním přístupem k homosexuálům, bez předsudků. Stěžejní principy křesťanské víry totiž jakékoliv předsudky odmítají, proto v případě, že lidé těmito principy opravdu žijí, tyto vnitřní motivace je vedou k větší toleranci a akceptaci marginalizovaných skupin, včetně homosexuálů. Co je ale nutné zmínit, tato vnitřní orientace ale nevyklučovala negativní přístup k samotnému homosexuálnímu chování jako takovému (Ford et al., 2009).

Otázkou je, nakolik je korelace mezi homofobií a křesťanstvím přenositelná do kontextu České republiky, ve které se s křesťanstvím ztotožňuje daleko menší procento lidí (Český statistický úřad, 2014). Sloboda (2016) tvrdí, že ačkoliv dnes Češi zastávají poměrně tolerantní názory ve vztahu k homosexualitě, českou společnost lze nadále považovat za heteronormativní. Pechová (2009) zjišťovala v českém prostředí prevalenci diskriminace na základě sexuální orientace výzkumem mezi 496 homosexuálními a bisexuálními jedinci. Uvádí, že 56% respondentů se za posledních 5 let alespoň jednou setkala s diskriminací, či

obtěžováním, a také že 14% mužských respondentů má zkušenost s fyzickým napadením kvůli své sexuální orientaci (Pechová, 2009). Ve studii provedené společností Člověk v tísní v roce 2007 (in Smetáčková & Braun, 2009) bylo zjištěno, že 72% chlapců na středních školách zastávalo negativní postoje vůči homosexuálním mužům. Naopak pozitivnější výsledky přinesla studie Pitoňáka a Spilkové (2016), kteří míru předsudků vůči homosexuálům zjišťovali mezi žáky devátých tříd základních škol. Zjistili, že necelé dvě třetiny participujících žáků považují homosexualitu za normální jev, a že by neměli žádný problém s homosexuálním spolužákem. Menší míru předsudků dále vykazovaly dívky (oproti chlapcům) a žáci z Prahy (oproti žákům z ostatních měst; Pitoňák & Spilková, 2016).

#### 1.4. Teorie vývoje náboženské identity

Z důvodu zaměření této práce je nutné také zmínit teorie vztahující se ke druhé zkoumané složce identity homosexuálních křesťanů, totiž identitě náboženské, založené na osobní spiritualitě a přesvědčeních a postojích týkajících se vztahu k Bohu v jeho křesťanském významu. V tomto kontextu nejznámější uváděnou teorií je *teorie stádií víry*, navržená Jamesem W. Fowlerem (2005), jež se zaměřoval na víru, ve smyslu procesu, na jehož základě jsou utvářena přesvědčení, hodnoty a významy, přinášející lidem životní smysl, nasměrování, a pocit příbuznosti v rámci širšího komunálního a historického kontextu. Ačkoliv se Fowlerův model snaží postihnout víru bez ohledu na její konkrétní podobu, tedy spjatou s křesťanstvím, židovstvím, islámem apod., je důležité zdůraznit, že autor svoji teorii založil na výzkumu mezi 359 respondenty, z nichž 85% bylo křesťanského a 11% židovského vyznání. Nelze tedy jeho zjištění jednoduše zobecnit i na zkušenosti v rámci jiných forem náboženství.

Fowler (2005) spojuje vývoj víry s ontogenetickým vývojem člověka. Každému stádiu vývoje víry prisuzuje určitou fázi biologického vývoje, ve které pravděpodobně dojde k jeho dosažení. Jak sám autor ale upozorňuje, tento vztah nezaručuje, že vývoj víry bude postupovat ve striktní návaznosti na biologický vývoj. Jedinec může kupříkladu dosáhnout fyziologické a kognitivní dospělosti a zároveň vykazovat stupeň vývoje víry obecně spojován s raným dětstvím nebo adolescencí.

Model rozlišuje následující stádia:



1) *nediferencovaná víra* (od narození do 2 let) – vytvoření základní důvěry k okolí, především rodičům, podmínkou je vytvoření silné citové vazby, na jejíž základě se uskutečňuje další vývoj

2) *intuitivně projektivní víra* (rané dětství) – dítě začíná používat jazyk, představivost převažuje nad logickými schopnostmi, fantazie a realita nejsou zcela odděleny, pohled na svět je magický, skutečnost je vnímána intuitivně a emotivně a tento způsob vnímání je přenášen i na Boha

3) *myticko-doslovná víra* (mladší školní věk, popř. dospělost) – dítě je schopno rozlišovat mezi fantazií a realitou, je fascinováno tím, co je pravda a co není, k potvrzení názorů se obracejí k autoritě, ne k vlastní zkušenosti, víra spjata s doslovným výkladem v podobě morálního pravidla či postoje, silný smysl pro spravedlnost, Bůh odměňuje správné chování a trestá špatné; někdy přítomno i v dospělosti

4) *synteticko-konvenční víra* (dospívání) – jedinec je schopen vnímat rozpory v příbězích a učeních, stále je však nejvíce ovlivňován autoritami, je silně připoután k sociálním skupinám (np. církev, vrstevníci), je vůči nim konformní, mění svoje postoje aby vyhověl požadavkům skupiny; v této fázi se nachází spousta dospělých

5) *individuálně reflektující víra* (adolescence a mladší dospělost) – rozvíjení kritického hodnocení vlastní víry, větší zodpovědnost za vlastní přesvědčení a životní styl, hrozí ztráta víry, člověk prožívá napětí mezi individualitou a členstvím ve skupině

6) *spojující víra* (střední věk) – vnímané protiklady nenarušují celkovou stabilitu víry, jedinec netrvá na jedné neměnné pravdě, je schopen ocenit pravdu obsaženou v jiných tradicích, uvědomuje si omezenost vlastního poznání, přítomna je vysoká míra odpovědnosti a závazku

7) *univerzální víra* (pouze ojedinele) – poslední stádium, jedinec je schopen univerzální lásky ke všem lidem, má v úctě hodnotu každého lidského života, vystupuje disciplinovanost a aktivní sebeobětování pro účel absolutní lásky a spravedlnosti, jedinec často za života neoceněn (Fowler, 2005).

Fowlerův model se opět setkává s podobnou kritikou, jaká je adresována i jiným vývojovým teoriím s lineárním, fázovým průběhem. Levy (2008) se v kontextu Fowlerovy teorie především zmiňuje o tendenci vyzdvihovat popisované fáze jako normální, přirozený proces vývoje, a jejich poslední stádium jako ultimátní cíl vývoje, z čehož vyniká, že jedinec, který do této finální fáze nedospěl, je určitým způsobem „nedovyvinutý“. Fowlerova teorie, mající svoje kořeny v teologii, se také setkala se značnou kritikou ze strany teologů (Streib,

2003). Leak, Loucks a Bowlin (1999) naopak kritizují teorii kvůli její vyhraněnosti na kognitivní, rozumový aspekt víry, vedoucí k opomíjení jiných aspektů, díky čemuž je víra ve Fowlerově pojetí „vírou hlavy, ne vírou srdce a rukou“ (Leak et al., 1999, str. 122). Watt (2003) se ve své kritice soustředí na to, že teorie nebere v úvahu etnické pozadí člověka, které může vývoj náboženské identity ovlivnit. Pro tuto práci nejrelevantnější kritiku však vznáší Levy (2008), upozorňující na provázanost náboženské a sexuální identity, se kterou Fowlerova teorie nijak nepracuje. Teorie podle ní poskytuje pouze velmi omezený úhel pohledu na zkušenost homosexuálních křesťanů.

## 2. Porozumění konfliktu

V následující podkapitole bude naznačen vývoj přístupu společnosti, nejprve obecné, sekulární a poté také křesťanské, k různým formám stejnopohlavních styků a vztahů, které ve většině případů nebyly společností vnímány pozitivně. Až přibližně do 17. století, byla Církev<sup>7</sup> v Evropě hlavní autoritou v určování toho, co je správné a normální, a homosexuální styky se Církev ve větší či menší míře vždy snažila perzekvovat (Himl, 2013). Od 17. století podle Himla tuto úlohu postupně začal přebírat zákon, křesťanské hodnoty jsou nicméně do dnes hluboko vštípené do naší kultury. Z toho důvodu mnoho studií (Buchanan, 2001; Lehmler, 2014; Mahaffy, 1996; Subhi & Geelan, 2012; Yip, 1998, 2003) považuje institucionalizované náboženství jako jeden z klíčových zdrojů konfliktů mezi společností a osobami, vykazujícími stejnopohlavní sexuální chování.

V této práci vycházím z předpokladu konfliktu mezi křesťanskou a homosexuální identitou. Jak ale poukazují některé studie (Rodriguez, 2009; Subhi & Geelan, 2012; Yip, 2003), ne všichni homosexuálně orientovaní jedinci, považující se za křesťany, nutně takovýto konflikt prožijí. Mezi situační faktory, které mohou zabránit vytvoření konfliktu podle Rodrigueze (2009) patří např. neinternalizování si církevní anti-gay rétoriky nebo víra ve všeobjímající Boží lásku, která nerozlišuje mezi heterosexuální a neheterosexuálními vztahy. V případě, že k takovému konfliktu však dojde, může mít značně negativní vliv na psychické zdraví jedinců (Almazan, 2007; Subhi & Geelan, 2012). Z toho důvodu je mým cílem v této kapitole prozkoumat historii přístupu společnosti ke stejnopohlavní náklonnosti.

---

<sup>7</sup> V textu je místy použita Církev s velkým písmenem, je jím myšlena římskokatolická církev a je použito pouze v kontextu této církve.

## 2.1. Historie přístupů k homosexualitě

Jak bude dále nastíněno, v euroamerických dějinách až do druhé poloviny 20. století, kdy došlo k její dekriminálníci ve většině západních zemích, nebyla homosexualita, nebo jiné projevy homosexuálního chování, širší společností akceptována. V následujícím stručném náčrtu historického vývoje přístupů k homosexualitě, se budu zabývat homosexualitou ve smyslu stejnopohlavních sexuálních styků nebo silné emocionální vazby mezi osobami stejného pohlaví. Rámec této práce nedovoluje postihnout všechny důležité historické momenty či nuance, z toho důvodu tento náčrt bude omezen pouze na některé z nich. Ačkoliv bychom se dopouštěli anachronismu, kdybychom se v předmoderních<sup>8</sup> zdrojích pokoušeli hledat homosexualitu v jejím dnešním významu a podobách, jelikož samotný pojem homosexuality, jak bylo dříve zmíněno, se začal používat teprve koncem 19. století, určité formy takovýchto styků či vazeb, jak tvrdí Himl (2013, str. 24), „existovaly pravděpodobně vždy, homosexualita jako slovo, představa, koncept či identita oproti tomu nikoli“.

Prvním historickým obdobím, ze kterého máme do dnes velké množství záznamů o stejnopohlavních aktech, je starověké Řecko, ve kterém byla známa, a obecně ceněna, instituce pederastie, tedy „lásky k chlapcům“, mající primárně pedagogickou funkci. Šlo v ní o vztah mezi učitelem (tzv. *erastem*, milovníkem) a jeho žákem (*eromenem*, milovaným), v němž učitel vychovával a zasvěcoval svého žáka, ze kterého se měl stát muž. Podle starověkých Řeků měl mezi žákem a jeho učitelem vzniknout pevný svazek, jehož součástí byla vzájemná láska spojená s erotikou. Pokud však došlo k sexuálnímu styku, bylo zcela nepřijatelné, aby erastes zastával pasivní, „ženskou“ roli, a eromenent roli aktivní, „mužskou“. Toto pravidlo vyplývá ze samotné hierarchizované podstaty takového vztahu, ve kterém starší muž, zastávající aktivní sexuální roli, vychovává a vzdělává muže mladšího, s rolí pasivní (Fafejta, 2016).

Ze středověkých až předmoderních dobových pramenů můžeme vysledovat dvě kategorie chování, které zapadají do výše definované „homosexuality“, jejichž hranice se v mnohých případech mohly stírat, a to sexuální styky mezi osobami stejného pohlaví, některými autory nazývaná jako *homogenitalita* (Helminiak, 2007), a emocionální náklonnost nebo vazby mezi osobami stejného pohlaví, někdy označované jako *romantické přátelství* (Putna, 2011). Tento předěl paralelně napodobuje rozlišení mezi sexuální orientací

---

<sup>8</sup> Tedy ve zdrojích vydaných před rokem 1869, kdy bylo slovo homosexualita poprvé použito (Morus, 2007).

a sexuálním chováním, naznačené v první kapitole, v tom, že přítomnost jedné kategorie v konkrétním případě nutně nepředpokládá přítomnost kategorie druhé, ačkoliv v dnešním kontextu a v běžném porozumění homosexuality jsou tyto kategorie slučitelné, tedy že stejnopohlavní styky a emocionalita jsou v homosexuální vztahu přítomny zároveň. Michael Roche (1996) kupříkladu zmiňuje středověkou Florencii, kde mezi lety 1432 až 1502 bylo z celkového počtu 40 000 obyvatel na 17 000 mužů vyšetřováno pro delikt sodomie, a 3 000 z nich bylo také usvědčeno. Už jen ze statistických důvodů nemůžeme tyto případy považovat za projevy homosexuality v jejím postmoderním významu, i přesto, že v některých ojedinělých případech šlo o dlouhodobé soužití partnerů.

Největší množství informací o sexuálních stycích mezi muži nám z tohoto období poskytují středověké a raně novověké trestněprávní písemnosti (např. mravoučné texty, právní kodexy, záznamy výslechů a rozsudků, apod.; Himl, 2013). V této době bylo jakékoliv homogenitální chování označováno jako *sodomie*, jejíž název poukazuje na biblický příběh o Sodomě a Gomoře, o městech, která podle středověké interpretace měla být zničena Bohem z důvodu v nich bující sexuální pokleslosti, především sexuálních styků mezi muži (Helminiak, 2007). V různých obdobích byly tímto termínem označovány také jiné „nenormativní“ formy sexuálních styků, jako sex se zvířaty, masturbace či anální, orální nebo jinak neprokrativní styk se ženou<sup>9</sup>. Jakkoliv byla sodomie chápána, vždy se podle křesťanské náboženské etiky jednalo o zavrženíhodný čin, a z toho důvodu byla také kriminalizována (Putna, 2011).

Díky této skutečnosti se dnes v *Kronice města Luccy* od Giovanniho Sercambiho ze 14. století můžeme dočíst o popravě „sodomity“, synovce místního správce, náhodou odhaleného při pohlavním zneužívání desetiletého chlapce, nařízenou Karlem IV. během jeho druhého italského tažení; nebo z inkvizičního protokolu pamiarského biskupa, taktéž ze 14. století, o studentovi Arnaudovi z Verniolles, který měl v době svých studií několikrát sexuální zkušenosti se svými spolužáky a později jako duchovní sám inicioval sexuální styky s muži (Himl, 2013).

Sodomie však není jediným modelem chování v předmoderní době, vypovídajícím o stejnopohlavních vztazích. Pokud je ve výše zmíněných pramenech podstatou sodomie sexuální styk, a o emoční stránce takovýchto vztahů zmínka chybí, jako její přímý opak můžeme považovat hluboký, citový vztah mezi osobami stejného pohlaví, některými

---

<sup>9</sup> Např. Lomnický, Š., z Budče (2000) *Kupidova střela*. Děťinský řápek. Brno: Atlantis – dílo Kupidova střela obsahuje podobný výčet; původně vydaná v roce 1590.

odborníky nazývaný romantickým přátelstvím, ve kterém naopak chybí, nebo je přímo zavržena, sexuální stránka vztahu (Faderman, 2002; Nissen, 2003; Oulton, 2007). Tento druh vztahů se rozšířil především v prostředí středověkého duchovenstva, kterému slib celibátu nedovoloval hledat emoční vazby v manželských svazcích. Jako písemné doklady romantického přátelství uvádí Putna (2011) listy svatého Grégoria z Nazianzu adresované svatému Basileiovi Velikému ze 4. století, reflexe anglického mnicha Aelreda z Rievaulx o „duchovním přátelství“ z 12. století, nebo renesanční *Eseje* Michela de Montaigne, v nichž „autoři hovoří o přátelství či o lásce přátelské – ale přitom používají v listech, básních a dalších textech často velmi exaltovaných, někdy přímo až erotických formulací“ (Putna, 2011, str. 71). Tento model vztahů byl považován za zcela úctyhodný a s menšími obměnami ve společnosti přetrvával až do devatenáctého století (Putna, 2011).

Počínaje dobou osvícenství postupně slábne vliv Církve na morální a normativní hodnoty společnosti. Veřejná autorita přestává posuzovat sexualitu na úrovni hříchů, a to také díky založení nových, neteologických věd zabývajících se lidským prožíváním – psychiatrie a později také sexuologie (Himl, 2013). V této době také přestávají mužské homosexuální vztahy následovat nerovný hierarchický model „nadřazený aktivní partner – podřazený pasivní partner“, známý zvláště ve starověku (Trumbach, 1977).

Ačkoliv Všeobecný zákoník Josefa II. z roku 1787 stále označoval sodomii za „nelidský“ čin, neklasifikoval ji již jako kriminální delikt, ale pouze jako delikt politický. Pokud případ navíc nevzbuzoval přílišné veřejné pohoršení, obžalovanému se dostávalo pouze nižšího trestu. V tomto je zřetelná sekularizační tendence soudobé společnosti, která nápravu morálních přečinů postupně vyjímala z kompetence církve (Himl, 2013). V 18. století také nacházíme první zmínky o něčem, co bychom dnes mohli nazvat počátky homosexuální subkultury. V soudobých velkoměstech se začínají objevovat stabilní místa – hospody, parky, ulice – sloužící mužům ke stejnopohlavním sexuálním kontaktům, ve kterých se, z důvodu utajení, užívalo specifických komunikačních kódů a přezdívek (McCormick, 1997; Merrick, 1999).

V tomto směru se dále ubíral postoj společnosti k homosexualitě. Zatímco v některých zákonících z přelomu 18. a 19. století zločin stejnopohlavních styků mizí (např. francouzský Code pénal z roku 1791 a jeho reedice z roku 1810), v jiných je jeho trestnost podmíněna vzbuzováním veřejného pohoršení (Himl, 2013). Do poloviny 19. století patřila homosexualita výhradně do oboru soudního lékařství – v rámci investigace trestního činu bylo úkolem lékaře prohlédnout podezřelého a stanovit, zdali se provinil homosexuálním

stykem, či nikoli. Soudobí lékaři varovali před následky abnormálního sexuálního jednání, tedy masturbace, análního sexu apod., které mohlo vést k fyziologickým a duševním poruchám. Na tento trend zkoumání homosexuality z lékařského pohledu navázal rakouský psychiatr Richard von Krafft-Ebing ve své obsáhlé a mnohokrát revidované studii *Psychopathia Sexualis*, původně vydané v roce 1886, ve které se zabýval různými sexuálními anomáliemi včetně homosexuality (Seidl, 2012). Jedním z prvních, kdo se homosexualitou specificky veřejně zabýval, kdo její zkoumání pomohl popularizovat a kdo se také otevřeně zasazoval o její dekriminaci, byl berlínský lékař Magnus Hirschfeld, který homosexualitu, transsexualitu a intersexualitu zařadil pod jeden společný termín „třetího pohlaví“, který chápal jako určitý soubor pohlavních mezistupňů (Morus, 2007).

Následující období prvních dvou třetin dvacátého století, kdy ve společnosti nadále převládal medikalizující přístup k homosexualitě charakterizuje Colin Spencer (1995) přístupem „zabít nebo léčit“, naznačující zjednodušeně dvě cesty, jak se se svou abnormalitou vyrovnávat, které lékaři homosexuálům nabízeli – buďto svoji abnormální sexuální touhu léčit či potlačovat, nebo, v případě neúspěchu této možnosti, spáchat sebevraždu.

Homosexuální styky byly v České republice dekriminální v roce 1961, stále se však jednalo o trestný čin v případě, že se jednalo o osobu mladší 18 let, nebo že styk vzbuzoval veřejné pohoršení (Seidl, 2012). Podle Učebnice trestního práva z roku 1987 (Nezkusil, 1987) se proti tomuto usnesení ale ohradili právě lékaři, podle nichž byla homosexualita úchylnou, která vyžadovala léčebná opatření. Omezení homosexuálních styků však bylo zrušeno v roce 1990, od kdy věková hranice legality styků jak homosexuálních, tak heterosexuálních je 15 let (Wintr, 2013). V roce 2006 bylo schváleno registrované partnerství osob stejného pohlaví (Seidl, 2012). Zákon však neumožňuje přisvojení biologického dítěte partnera/partnerky, chybí v něm úprava pozůstalostních práv, práv dětí (dědictví, výživného), a zákon navíc obsahuje explicitní zákaz adopce (Sloboda, 2016).

Jak bylo zmíněno v kapitole 1.3.2. Homofobie, přístup české společnosti k homosexualitě může být dodnes problematický. Ve výzkumu diskriminace Eurobarometer z roku 2015 bylo zjištěno, že 78% obyvatelům Česka je nepříjemné, když si dva muži na veřejnosti projevují city (Eurobarometer, 2015). Ve studii však chybí srovnání s párem heterosexuálním, některým lidem mohou přijít jakékoliv veřejné projevy citů nepříjemné, v takovém případě by nezáleželo, jestli pár tvoří dva muži, nebo muž a žena. Sloboda (2016)

naopak poukazuje na pozitivně vyvíjející se trend veřejné akceptace homosexuality. Ve výzkumu veřejného mínění z roku 2018 kupříkladu 74% dotazovaných podpořilo uzavírání registrovaného partnerství a 64% podpořilo možnost adoptování dítěte partnera/partnerky (CVVM, 2018).

## 2.2. Homosexualita a křesťanství

### 2.2.1. Biblické texty zmiňující homosexualitu

Biblické texty budou v kontextu této práce velmi důležitými zdroji, protože křesťané na nich zakládají svůj pohled na homosexualitu (Levy, 2008; Yip, 2003). Bližší pohled na Bibli nám ale odhalí skutečnost, že v ní o homosexualitě jako takové zmínku nenajdeme. Jak bylo uvedeno, slovo homosexualita se do jazyka dostalo až na konci 19. století. Nelze samozřejmě tvrdit, že by v biblické době neexistovalo žádné jednání nebo typ vztahů, které bychom dnes označili za homosexuální, pouze jejich význam, a způsob, jak lidé biblické doby takové jednání chápali, je zcela odlišný od významu, jaký homosexuálním vztahům přisuzujeme dnes (Himl, 2013). Z toho důvodu v tomto kontextu spíše než o homosexualitě lze hovořit o tzv. *homogenitalitě*, kterou se rozumí sexuální styky mezi osobami stejného pohlaví (Helminiak, 2007). Tato distinkce je v následující analýze důležitá a to především z toho důvodu, že dnešní homosexuální vztahy v jejich komplexitě nelze redukovat na projevy homogenitality známé v době biblické.

Nyní krátce uvedu některé biblické pasáže, které jsou v kontextu homosexuality nejčastěji citovány (Levy, 2008). U každé pasáže také uvedu možné způsoby jejich interpretace, většinou nejprve pohled tradiční a poté progresivnější perspektivu:

*Genesis 19:1-29 – Příběh Sodomy a Gomory.* Příběh, ve kterém do města Sodomy přicházejí dva cizinci – andělé, kterým Lot poskytuje na noc přístřeší. O těchto cizincích se však dovídají ostatní obyvatelé Sodomy a žádají Lota, aby jim ty dva cizince vydal: „Kde máš ty muže, kteří k tobě této noci přišli? Vyveď nám je, abychom je poznali!“ (Genesis 19:5, ČEP<sup>10</sup>). Místo toho jim Lot nabízí svoje dcery, to však sodomské ještě více pobouří: „Sám je tu jen jako host a bude dělat soudce! Že s tebou naložíme hůř než s nimi!“ (Genesis 19:9). Situaci zachraňují sami muži-cizinci, kteří sodomské raní slepotou a umožní Lotovi a jeho rodině uniknout ze Sodomy. Ta je následně zničena ohněm seslaným Bohem z nebe.

---

<sup>10</sup> Pokud nebude uvedeno jinak, pro všechny citace z Bible bude použit Český ekumenický překlad.

Přibližně od 12. století je obecně tento příběh vykládán jako odsouzení homosexuality, protože sodomští muži chtějí dva cizince „poznat“, tedy mít s nimi pohlavní styk (Helminiak, 2007). Dalším místem v Bibli, kde je Sodoma zmiňována je List Judův (1:7), i v tomto případě je zkáza tohoto města spojována s jeho sexuální nemorálností (Allberry, 2018). Helminiak (2007) však poukazuje na to, že jiná místa Bible spojují Sodomu spíše s hříchem nepohostinnosti (Ezechiel 16:48-49), a že hlavním proviněním sodomských mužů v soudobé kultuře byla spíše snaha o sexuální zneuctění a urážku cizinců.

*Leviticus 18:22; 20:13 – Levitický zákon.* Druhou pasáží zmiňující homogenitalitu je levitický zákon: „Nebudeš obcovat s mužem jako s ženou. Je to ohavnost.“ (Leviticus 18:22) a „Kdyby muž spal s mužem jako s ženou, oba se dopustili ohavnosti; musejí zemřít, jejich krev padni na ně.“ (Leviticus 20:13). Zde je homogenitalita zmíněna explicitně, slovo „ohavnost“ je v Bibli často spojováno se sexuálními hříchy či modlářstvím<sup>11</sup>, a tento úsek je součástí širší pasáže, ve které jsou zapovězeny i další nenormativní formy sexuality, mezi jinými incest, nemanželský styk či sex se zvířaty, z toho důvodu poukazují na hříšnost stejnopohlavního styku (Allberry, 2018). Podle mnohých je ale levitický zákon zastaralý a překonaný, protože se v něm nacházejí i nařízení zakazující např. nošení oblečení z vícero druhů látek či osévání pole dvěma druhy semen (Leviticus 19:19; Levy, 2008). Podle Helminiaka (2007) je smyslem knihy Leviticus důraz na náboženskou čistotu, nikoli na dodržování morálních a etických zásad. Greenberg (2004) uvádí, že takové jednání bylo v biblické době zavrženíhodné z toho důvodu, že obsahuje záměnu pohlavních rolí, která snižovala muže na úroveň ženy a tím jej poskvřňovala.

*Římanům 1:24-28 – Následek odmítnutí Boha.* List sv. Pavla Římanům začíná varováním před modloslužbou a odmítnutím jediného Boha, jež má za následek to, že „i muži zanechali přirozeného styku s ženami a vzplanuli žádostí jeden k druhému, muži s muži provádějí hanebnosti, a tak sami na sobě dostávají zaslouženou odplatu za svou scestnost“ (Římanům 1:27). Podle Allberryho (2018) apoštol Pavel mluví do římského kontextu adresátů tohoto dopisu, ve kterém byla kultovní modloslužba známá, pohanské národy odmítaly poznání jediného Boha a z toho důvodu nesly následek svého rozhodnutí, v tomto případě ve formě zvráceného sexuálního života. Helminiak (2007) nicméně zdůrazňuje, že zmíněná homogenitalita je podle sv. Pavla následkem pohanské idolatrie, která sama o sobě je hlavním příčinou onoho zavržení. Tuto homogenitalitu pak považuje jenom jako kulturně

---

<sup>11</sup> Tedy uctíváním jiných bohů, model, apod.



relevantní příklad společensky neakceptovatelného jednání, nikoli jako eticky zapovězený čin (Helminiak, 2007).

V souvislosti s výše uvedenými texty se často uvádí jedna starozákonní pasáž, na kterou teologové John Stott (2000) a Larry Hogan (2003) kladou hlavní těžiště své argumentace ve prospěch tradičního, konzervativního pojetí sexuální morálky, ačkoliv neobsahuje žádnou zmínku o homogenitálním jednání, a to na příběh o stvoření světa, zaznamenaný v prvních dvou kapitolách knihy Genesis. V tomto příběhu je podle Stotta a Hogana patrný Boží, svrchovaný záměr se stvořením, totiž spojení muže a ženy v „jedno tělo“, nenacházejí proto v homosexuálním partnerství adekvátní ani přijatelnou alternativu heterosexuálního vztahu stvrzeného v manželském svazku.

V této práci se více nebudu více zabývat teologickým pohledem na problematiku homosexuality, jelikož není jejím cílem podat vyčerpávající výčet biblických pasáží vztahujících se k homosexualitě ani jejich možných interpretačních stanovisek. Považuji však za důležité zmínit, na základě čeho si křesťané vytvářejí svůj pohled na homosexualitu, jelikož s těmito názory se poté potýkají samotní homosexuálně orientovaní jedinci vyrůstající v křesťanském prostředí.

### 2.2.2. Křesťanský pohled na homosexualitu

S uvedenými texty a problematikou jejich interpretace se váže jedna důležitá otázka, totiž otázka přístupu k samotné Bibli. To, jestli jedinec nebo církev zvolí tradiční nebo liberální stanovisko v interpretaci zmíněných biblických textů záleží především na tom, jestli a v jaké míře berou Bibli jako autoritativní text (Locke, 2004). Přístupy se mohou různit – někteří ji berou jako historický dokument, jiní jako návod pro život, a jiní jako přímé, bezprostředně zjevené Boží slovo, které má být bráno doslova (Levy, 2008). Pokud křesťané věří v doslovnou interpretaci Bible, budou pravděpodobně podobným způsobem vykládat i pasáže spojené s homosexualitou. Naopak „pro-gay“ křesťané (neboli křesťané přijímající homosexuální vztahy), a progresivněji smýšlející teologové zdůrazňují interpretativní přístup k Bibli, s ohledem na jeho historický a jazykový kontext (Putna, 2012).

Oficiální stanovisko římskokatolické církve k homosexualitě je obsaženo v Katechismu katolické církve (poprvé vydané v ČR v roce 1995, k druhému vydání došlo v roce 2001; Dočkálková, 2014). V něm je homosexualita pojímána jako hluboce zakořeněná pohlavní přitažlivost k osobám stejného pohlaví, která se nicméně vymyká Božímu řádu, a

proto v životě křesťana zastává jediné funkci určité duchovní zkoušky, tedy něčeho, s čím je nutné vnitřně zápasit a čemu je potřeba se nepodvolovat. K tomu, tedy k životě v sexuální čistotě a celibátu, Katechismus homosexuální křesťany nabádá. Určuje však také správný přístup k takto orientovaným jedincům, s úctou a láskou a bez jakékoliv diskriminace (Katechismus katolické církve, 2001).

V podobném duchu je vyjádřeno Stanovisko Rady Církve bratrské (2006), které rozlišuje mezi homosexuální orientací a „homosexuálními praktikami“ (jež nejsou blíže specifikovány), mezi kterými za hřích jsou označeny homosexuální praktiky, nikoliv homosexuální orientace sama o sobě. Stanovisko také zdůrazňuje, „aby církev byla otevřená všem lidem – včetně homosexuálů a aby všichni lidé – včetně homosexuálů, mohli v církvi najít přijetí. Přijetí ale neznamená bezbřehý souhlas“ (Stanovisko Rady Církve bratrské, 2006).

V těchto formulacích spočívá podle Putny (2012) jeden z klíčových zdrojů nepochopení mezi křesťany, takto vymezujícími určení homosexuality na základě její „praktikované – nepraktikované“ formy, a širší gay komunitou, která homosexualitu nevnímá pouze na úrovni sexuálních praktik, ale především na úrovni širěji pojímané identity, jak individuální, tak sociální. Jinak řečeno, tradiční křesťanský pohled nahlíží na homosexualitu jako na „fenomén“, na problém jednotlivců, jehož řešení vidí v sexuální abstinenci, nebo, v případě více fundamentalistických či ultrakonzervativních církví, v její léčbě či vyhánění „démonů homosexuality“, zatímco gay komunita ji vnímá jako konstitutivní prvek osobnosti její členů (Putna, 2012).

Určitou míru porozumění této distinkce lze spatřovat v oficiálním stanovisku Českobratrské církve evangelické, vyjádřeném v dokumentu Problematika homosexuálních vztahů (2006). Text na homosexuální vztahy (včetně jejich sexuální stránky) nahlíží jak z teologického, tak z medicínského úhlu pohledu, jeho autoři docházejí k tomu, že na základě biblického textu nelze dojít k jednoznačnému hodnotícímu závěru o homosexuálních partnerských vztazích, v souvislosti se kterými uváděné biblické texty nabízejí pouze nejasnou, útržkovitou odpověď, týkající se spíše kultické nečistoty nebo specifického, scestného homosexuálního chování.

Na konci 60. let dvacátého století se v USA objevují první pokusy integrovat náboženskou identitu s gay/lesbickou identitou. Troy Perry, původně baptistický kazatel vyloučený z církve pro svoji homosexualitu, zakládá v Los Angeles církevní organizaci s názvem Universal Fellowship of Metropolitan Community Church (známá pod zkratkou

MCC), která je dodnes aktivní církví známou především svým otevřeným „pro-gay“ přístupem, čítající dnes přes 40 000 členů (Levy, 2008). Ve stejném období vzniká v americkém římskokatolickém prostředí podobně zaměřená organizace Dignity, jako sdružení katolických laiků snažící se integrovat homosexuální identitu s identitou katolickou. Ačkoliv byla jako organizace sloužící diskriminované skupině zprvu přijímána, byla jí po roce 1986 pod tlakem Vatikánů zakázána jakákoliv činnost na půdě Církve. To však nezapříčinilo její úplný rozpad, organizace dodnes stále působí, pouze ne pod záštitou římskokatolické církve (Putna, 2012).

Na území České republiky po revoluci roku 1989 vzniklo mezidenominační sdružení LGBTQ křesťanů pod názvem Logos, které později našlo oficiální záštitu pod jednou z pražských farností Českobratrské církve evangelické (Putna, 2012). Společenství je samo teologicky nevyhraněné, respektuje názorovou pluralitu a mezi jinými činnostmi se také podílí na organizaci duchovního programu festivalu Prague Pride (Logos ČR, nedat.).

Jak poukazují některé studie (Creek, 2013; Kays, Yarhouse & Ripley, 2014; Pappas, 2013; Urquhart, 2014), ne všichni homosexuálně orientovaní křesťané se ztotožňují s liberálním postojem k homosexuálním svazkům, někteří se rozhodují pro celibát nebo pro „heterosexuální“ manželství. Z toho důvodu během let vznikla mezi americkými homosexuálními křesťany potřeba nějakým způsobem pojmenovat různící se východiska a zkušenosti v rámci gay nebo lesbické identity, aby jejich pojmenování zároveň nenásledovalo hodnotící charakter označení „pro-gay“/„anti-gay“ (Yarhouse, Morgan et al., 2017). V roce 2001 vznikla organizace Gay Christian Network<sup>12</sup> (Lee, 2017), kladoucí si za cíl podporu homosexuálních křesťanů hledajících cestu integrace těchto identit, na jejíž půdě se rozšířilo označení „Side A“ – „Side B“ („strana A“ – „strana B“; Yarhouse, Morgan et al., 2017). „Side A“ identita označuje homosexuální křesťany, kteří uznávají stejnopohlavní vztahy za morálně přípustné, a „Side B“ sdružuje ty, kteří potvrzují tradiční, konzervativní výklad Bible, pro něž stejnopohlavní svazky přípustné nejsou (Creek, 2013). Yarhouse, Morgan et al. (2017) upozorňují na specifické výzvy pramenící z identifikace se s konzervativní sexuální etikou. „Side B“ křesťané se podle nich častěji potýkají s nepochopením a předpojatostmi, jak ze strany ostatních členů LGBT komunity, kteří jejich rozhodnutí k celibátu považují za projev potlačené sexuality, tak i ze strany konzervativních křesťanů, kteří jejich samotné ztotožnění se s gay či lesbickou identitou mohou považovat za hříšné (Yarhouse, Morgan et al., 2017).

---

<sup>12</sup> Později přejmenovaná na Q Christian Network, více na <https://www.qchristian.org/about-q>.

Někteří homosexuálně orientovaní křesťané sami gay/lesbickou identitu odmítají a pokoušejí se o změnu vlastní sexuální orientace. V rámci evangelikálního protestantského hnutí v USA vznikla v roce 1976 organizace Exodus International, kladoucí si za cíl pomáhat homosexuálním křesťanům změnit svoji sexuální orientaci pomocí tzv. *reparativní terapie*, směsice terapeutických a duchovních technik (Gerber, 2015). Během let se Exodus International stal zastřešující organizací čítající 150 členů, včetně nyní již neaktivního českého občanského sdružení Exodus (Dočkálková, 2014). Homosexuální věřící usilující o změnu své sexuální orientace se často identifikují s tzv. *ex-gay identitou*, v opozici k běžné gay identitě, kterou slučují s představou hříšného a škodlivého homosexuálního životního stylu (Potok, 2016), nebo s heterosexualitou (ačkoliv se jejich sexuální orientace nezměnila; Yarhouse, Morgan et al., 2017). Někdy jsou také označováni ve spojitosti k výše zmíněnými identitám jako „Side X“ křesťané (Creek, 2013). V roce 2013 však Exodus International ukončilo svoji činnost, a její tehdejší ředitel Alan Chambers zveřejnil omluvu za zranění, která reparativní terapie způsobila těm, kteří ji podstupovali (Snow, 2013). O neúčinnosti reparativní terapie a její škodlivosti pro duševní zdraví člověka varuje mezi jinými také Americká psychiatrická asociace (Scasta & Bialer, 2013). České republice se trend léčby homosexuality nikdy příliš neuchytil. Především díky práci Kurta Freundta, jednoho z předních českých sexuologů 20. století, který na základě vlastního pozorování možnost změny orientace odmítl (Weiss, 2010).

Podobný postoj k gay a lesbické identitě zastává americká katolická organizace Courage, založená v roce 1980, zabývající se pastorem homosexuálně orientovaných osob, podle níž identifikace s gay či lesbickou identitou může člověka odvádět od učení Církve směrem k sekulárnímu prostředí, kde se jedinec více vystavuje svádění k sexuálnímu stejnopohlavnímu vztahu nebo k politice gay aktivismu (Courage, nedat.). Jak uvádí Dočkálková (2014), cílem Courage není změna orientace, ale spíše prohloubení vztahu s Bohem v kontextu životní zkušenosti homosexuálně orientovaných jedinců.

Výše uvedený výčet iniciativ cílených na homosexuální, či obecněji LGBT jedince, rozhodně není vyčerpávající. Zmíněné církve či organizace byly vybrány z důvodu jejich vlivu na poli historicko-kulturním, kvůli šíři jejich dosahu na mezinárodní úrovni či jejich prvenství v historii euroamerických kultur. MCC není jedinou křesťanskou denominací v USA otevřenou a žehnající gay/lesbickým partnerstvím, k dalším podle Levy (2008) patří také Episkopální církve nebo Americká unitářská asociace. V českém kontextu uvádí Putna

(2012) kromě výše zmíněné Českobratrské církve evangelické také církev Starokatolickou, jež má poměrně otevřený přístup ke stejnopohlavním párům.

### 2.3. Vnější a vnitřní zdroje konfliktu

Levy (2008) uvádí negativní postoje křesťanů k homosexuálům jako primární zdroj konfliktu, a s ním spojené úzkosti, mezi homosexuální a náboženskou identitou jedince. Ačkoliv je diskutabilní, nakolik tyto negativní postoje jsou vůbec slučitelné se základními principy křesťanské víry (Ford et al., 2009), pravdou zůstává, že většina křesťanských společenství je zastává (Mahaffy, 1996; Whitehead, 2013). Rodriguez (2009) rozlišuje *vnější* a *vnitřní* příčiny konfliktu, všechny určitým způsobem pramenící z těchto postojů. Vnější příčiny chápe jako pramenící z jedincova okolí, závisející především na přijetí jedince jeho okolím. Mezi ně patří požadavek striktního dodržování křesťanských morálních zásad, přijetí proti-homosexuální křesťanské doktríny nebo přijetí negativních postojů a zkušeností ostatních gayů a leseb. Vnitřními příčinami jsou naopak chápány zevnitř vycházející internalizovaná přesvědčení a morální zásady, mezi něž autor zařazuje např. strach z věčného zatracení nebo silné přesvědčení o neslučitelnosti těchto dvou identit. V následujícím oddíle budou nastíněny teorie podrobněji vysvětlující souvislost křesťanských postojů s potenciálním konfliktem těchto dvou identit.

Často zmiňovanou teorií v kontextu homosexuálních křesťanů popisující příčiny vzniku konfliktu identity je teorie *kognitivní disonance* (Gross, 2008; Levy, 2008; Mahaffy, 1996; Rodriguez, 2009). Kognitivní disonance je stav mysli, vzniklý rozporem mezi dvěma nekonzistentními postoji, chováním, přesvědčeními, apod. Tento nesoulad v jedinci vytváří napětí, je pro něj emočně nepohodlný, a nutí jedince změnit buďto své chování nebo svá přesvědčení, aby se vzniklé disonanci vyhnul (Festinger, 1957). Podle Jonese (1985) ale samotný nesoulad mezi postojem a nekonzistentním jednáním nutně nezaručuje vznik kognitivní disonance, důležité je aby obě kognice byly zakořeněny v jedincově sebepojetí, aby měly pro něj osobní důležitost. V případě, že pro něj důležité nejsou, k žádnému napětí mezi nimi dojít nemusí – jedna silnější část identity potlačí druhou, slabší část. Jak ale poukazují Rodriguez a Oullette (2000), pro většinu homosexuálních křesťanů jsou obě složky jejich identity velmi důležité. V případě homosexuálního věřícího přesvědčeného o morální závadnosti stejnopohlavního styku, přitom aktivně takovýto typ vztahů vyhledávajícího, tedy může dojít ke kognitivní disonanci v případě, že obě tyto kognitivní

složky, tedy homosexuální chování a náboženské přesvědčení hrají důležitou roli v jedincově sebepojetí.

S podobnými předpoklady k vytvoření konfliktu přicházejí také Baumaister et al. (1985). Konflikt identity podle nich vzniká v situaci, ve které jedinec pocítuje silný osobní a emoční závazek ke dvěma vzájemně nekompatibilním složkám identity, motivujícími jedince k protichůdnému jednání. Důležitými komponenty konfliktu identity je silný osobní závazek vůči dvěma odděleným složkám identity, a multiplicita identity, chápána jako celek identity, skládající se z mnoha různých dynamických pod-identit. Příčinou konfliktu identity je právě dynamická interakce mezi jednotlivými pod-identitami jedince (Baumaister et al., 1985).

Mahaffy (1996) obohacuje teorii kognitivní disonance o rozlišení mezi vnitřní a vnější disonancí. Na základě kvantitativní studie mezi 186 lesbickými ženami v USA, zabývající se vztahem mezi křesťanskou identitou a zakoušenou kognitivní disonancí, vysvětluje, že disonanci lze zakoušet vnitřně i navenek. Vnitřní disonanci chápe jako konflikt mezi náboženským přesvědčením jedince a jeho sexualitou, a vnější disonance označuje konflikt mezi homosexualitou jedince a jeho okolím (rodinou, církví, kamarády, veřejností). V její studii se ukázalo, že křesťanská identita byla prediktorem obou druhů kognitivních disonancí, nicméně pravděpodobnost výskytu vnitřní disonance byla větší, oproti disonanci vnější (Mahaffy, 1996).

Odlišný úhel pohledu nabízí *teorie stigmatu*, formulovaná Ervingem Goffmanem v roce 1963. Goffman (2003) definuje stigma jako silně diskreditující atribut, který jeho nositele odlišuje od ostatních. Na stigmatizovaného člověka se pohlíží především prostřednictvím stigmatizujícího atributu, čímž je v očích ostatních dehumanizován, jedinec je sám něčím nenormálním, nežádoucím, což může vést až k animozitě a diskriminaci vůči stigmatizovanému. Goffman rozlišuje tři druhy stigmatizujících atributů: tělesné, kmenové a vady charakteru. Tělesné stigma vypovídá o určité snadno rozpoznatelné fyzické abnormalitě, jako např. tělesný handicap, viditelné skvrny na kůži či tělesná deformita. Kmenovým stigmatem se rozumí příslušnost ke specifické stigmatizované rase, etnicitě, náboženství či národnosti. Třetím druhem je stigma individuální, které není nutně na první pohled viditelné a vyžaduje odhalení, mezi něž podle autora patří alkoholová nebo drogová závislost, nezaměstnanost, duševní nemoc a nebo také homosexualita (Goffman, 2003). Podle Crocker (1995), která na jeho koncepci navázala, se to, co je za stigmatizující považováno, mění v průběhu kulturního vývoje postojů, vzdělávání a vkusu společnosti.

Stigma tedy není svázáno pouze se samotnou stigmatizující okolností, ale také s přístupem ostatních k této okolnosti.

Jedním z těch, co se teorií stigmatu zabývali v souvislosti s homosexuálními křesťany, je britský sociolog Andrew Yip (1997), který zkoumal způsoby, jakými se lidé vyrovnávají se stigmatizujícím statutem na základě výzkumu mezi 60 gayi-křesťany ve Velké Británii z prostředí anglikánské nebo římskokatolické církve. Yip zjistil 4 použité strategie: útok na stigma, útok na stigmatizujícího, pozitivní osobní zkušenost a použití tzv. ontogenerického argumentu. *Útokem na stigma* je myšleno napadnutí validity konzervativního výkladu biblických pasáží, používaných k odsouzení homosexuality, využitím jiných interpretativních stanovisek. *Útok na stigmatizujícího* označuje strategii sesazující církev z role strážce morálního zákona v životě homosexuálních křesťanů skrze podřívání autority církevní doktríny nebo její úplné ignorování. *Pozitivní osobní zkušenost* počítá s přizpůsobením se základním morálním hodnotám křesťanství skrze život v monogamním partnerském vztahu a vyhýbání se promiskuitě. *Ontogenerický argument* označuje přesvědčení, že všechny sexuální orientace, včetně homosexuality, jsou Bohem stvořeny, proto je Bůh podporuje a žehná jim. Tyto strategie jsou podle Yipa „zaměnitelně a kolektivně využívány k odmítnutí kredibility institucionalizované církve a validity jejího nepříznivého oficiálního postoje k otázce homosexuality“ (Yip, 1997, str. 113).

### 3. Literatura o vývoji homosexuální a křesťanské identity

V následujícím oddíle se zaměřím na některé studie a akademické práce cílené specificky na problematiku homosexuality ve spojení s křesťanským náboženstvím. Podrobnější historický přehled neakademické literatury a zdrojů poskytuje Martin Putna v knize *Křesťanství a homosexualita: Pokusy o integraci* (2012), částečně také v knize *Homosexualita v dějinách české kultury* (2011), k nimž ale nebudu v této části odkazovat. Středem mého zájmu nebudou také práce teologického zaměření, zmiňované v kapitole Homosexualita a křesťanství. Nabízený přehled není zcela vyčerpávající, byly vybrány především studie relevantní v kontextu této práce. V další podkapitole se podrobněji zaměřím na práci Denise L. Levy, zkoumající proces a podmínky řešení konfliktu identit.

### 3.1. Výzkum problematiky homosexuálních křesťanů

White a White (2004) ve své přehledové studii o zkušenostech, názorech a přesvědčeních gayů a leseb s náboženským pozadím, založenou na analýze šesti autobiografických textů vydaných od roku 1972 do 1996, poukazují na problematiku coming outu, vlivu politiky a nutnosti teologické inovativity, s jakou tito jedinci zacházejí. Blíže také mapují podmínky smíření homosexuální identity s identitou náboženskou, mezi kterými např. zmiňují vytvoření individuálního teologického pohledu a vypořádávání se s církevní tradicí.

Ve dvou výzkumných studiích zaznamenává Andrew K. T. Yip (1998, 2003) náboženská přesvědčení homosexuálních křesťanů. V obou studiích se vynořuje téma kritiky institucionalizované církve (především církve anglikánské a římskokatolické), participanti zdůrazňují nedoslovný přístup při interpretaci Bible. Yipova zjištění podporují distinkci mezi osobní vírou, postoji k církvi a přístupy k Bibli. Kritika jeho výzkumů se však zvláště zaměřuje na jím zvolené výzkumné vzorky, participanti prvního výzkumu byli rekrutováni prostřednictvím třech organizací zaměřujících se na homosexuální křesťany, čímž byli vyloučeni jedinci, kteří nejsou aktivní v žádném církevním společenství. Ve druhé studii byli naopak nedostatečně zastoupeni jedinci etnických minorit (98,4% respondentů byli běloši), dále lesbické ženy (23,2%) a bisexuálové (8%).

Cílem Shallenbergerovy (1996) studie bylo pochopení a popsání způsobů, jakými gayové a lesby vnímají a interpretují své duchovní cesty. Za velmi důležitý milník v jejich životě autor považuje proces coming outu, při kterém skrze otevřenost a upřímnost vůči samému sobě a vůči Bohu dochází k větší osobní integritě. Velmi častým prostředkem řešení konfliktu mezi identitami bylo rozlišení mezi osobní vírou či spiritualitou a náboženstvím, jako rámcem skrze nějž je víra institucionalizována.

Buchanan et al. (2001) ve své teoretické práci představují narativní pohled na výzvy, vycházející z této životní situovanosti. Rozlišují vnitřní a vnější náboženskou orientaci, vnitřní jako zaměření na osobní spiritualitu a vnější jako zaměření na náboženské struktury a instituce. Vnější zaměření je autory připisováno fundamentalistickému směru amerického křesťanství, jež je spojováno s větší mírou nepochopení a předsudků, zaměřených na jedince vycházející nějakým způsobem mimo náboženskými strukturami naznačené normy. Výsledkem zápasu homosexuální a křesťanské identity je podle autorů buďto „volba mezi světy“ – mezi homosexuální a křesťanskou identitou a nebo integrace těchto identit, někdy formou opuštění tradice, ve které jedinec vyrůstal.



Třetím možným vyústěním tohoto konfliktu, o němž píšou Rodriguez a Oullette (2000), je kompartmentalizace těchto identit. Kompromisu mezi konfliktními identitami se dosahuje jejich úplnou separací – sexuální život gayů a leseb je zcela oddělen od jejich života náboženského. Podle autorů je však toto řešení nestálé a spíše dočasné, strategie kompartmentalizace totiž předpokládá úplnou izolaci těchto identit a v případě narušení jejich hranice se může jedinec navrátit do disonantního stavu konfliktu identit. Ve své práci Rodriguez a Oullette dále zdůrazňují pozitivní dopad navštěvování pro-gay církve na duševní zdraví a spiritualitu jedince.

Konfliktem identit z pohledu teorie kognitivní disonance se zabývala Kimberly Mahaffy (1996). Zkoumala vztah mezi zdrojem kognitivní disonance a jejím řešením mezi 186 lesbickými ženami. Autorka vysvětluje, že kognitivní disonance může být prožívána jak vnitřně, tak navenek. Vnitřní disonance odkazuje ke konfliktům mezi sexualitou participantek a jejich náboženskými přesvědčeními, zatímco vnější poukazuje na konflikt mezi přesvědčeními jedince a jeho okolí (rodiny, církve, apod.). Ženy v její studii disonanci řešily buďto změnou náboženského přesvědčení nebo odchodem z církve. Některé respondentky však volily život v disonanci.

Dalším, kdo se zabýval kognitivní disonancí, je Gross (2008), jejíž výzkumný vzorek čítal 395 francouzských mužů a žen, z nichž 89% se hlásilo k víře římskokatolické. Mezi nimi našla dva soubory strategií vyrovnávání se s disonancí, a to vyhýbání se, neboli „izolovanou religiozitu“, kdy jedinec přestane navštěvovat církev, která ale neznamená opuštění víry jako takové, a vyjednávání identity. Tento druhý soubor strategií využili ti, co svoji církev neopustili. Konkrétními vyjednávacími strategiemi byla modifikace sexuální identity, tedy celibát nebo „heterosexuální“ manželství; separace, čili kompartmentalizace, která byla strategií nejčastěji volenou katolickými respondenty; a přehodnocení tradičního postoje, jež vedlo k delegitimizaci církve jakožto náboženské autority. Překvapivě nízký počet respondentů (5%) vyhledávalo inkluzivní církev. Autorka tuto skutečnost přisuzuje francouzskému kontextu, ve kterém je katolická církev považována za jediné legitimní místo k praktikování náboženství.

Rodriguez (2009) dále teoreticky rozpracovává zdroje konfliktu homosexuální a křesťanské identity. Srovnává teorii kognitivní disonance (Festinger, 1957), teorii stigmatu (Goffman, 1963) a Baumaisterovu teorii konfliktu identity (1985). Upozorňuje, že někteří homosexuální křesťané konflikt identit neprožijí, a že prožití konfliktu není nutným předpokladem jejich úspěšné integrace. Autor na základě výzkumu uvádí pět situačních

podmínek, které mohou zapříčinit absenci konfliktu: jedinec si nikdy neinternalizuje anti-gay paradigma, učení církve v očích jedince nemá větší význam, jedinec prožije coming out v pozdějším věku, jedinec studuje na teologickém semináři, jedinec věří ve všeobjímající Boží lásku. Autor také poukazuje na to, že v jeho studii jedním z nejdůležitějších mechanismů integrace byla angažovanost ve skupinách s pozitivním přístupem zároveň k homosexualitě i k náboženství.

Větší pozornost negativním efektům způsobovaným konfliktem mezi identitami věnovali Subhi a Geelan (2012). V jejich kvalitativní studii čítající 10 mužů a 10 žen ve věkovém rozmezí 20 až 51 let, konflikt identit pociťovalo 16 respondentů. Ke zjištěným důsledkům konfliktu patřila deprese (68,8% respondentů pociťujících konflikt), sebeobviňování a pocit viny (37,5%), úzkost (31,3%), suicidální myšlenky (25%) a pocit odcizení (25%). Tito respondenti také považovali obě složky své identity za velmi důležité, život bez jedné z nich by považovali za neúplný. Autoři také poukazují na důležitost vytváření pozitivního a přijímajícího prostředí v církvích a rodinách pro prevenci těchto negativních efektů.

Yarhouse, Morgan et al. (2017) a Yarhouse, Dean, Stratton, Lastoria a Bucher (2017) problematiku zkoumali v kontextu konzervativního prostředí amerických evangelikálních církví. První studie byla zaměřena na zkušenosti homosexuálních křesťanů žijících v celibátu, v níž autoři poukazují na výzvy, s jakými se takto situovaní jedinci potýkají. Zejména specifickým problémem je časté nepochopení jak ze strany ostatních křesťanů, zastávajících negativní postoje k homosexualitě, tak ze strany ostatních členů LGBT komunity, kteří naopak nerozumí jejich rozhodnutí k sexuální abstinenci (Yarhouse, Morgan et al., 2017). Druhá studie byla provedena v prostředí křesťanských vysokých škol, čítala výběr 160 studentů, považujících se za členy sexuální minority, z 15 amerických univerzit. S ohledem na situovanost respondentů tato studie především zkoumá způsoby, jakými se studenti vyrovnávají s podmínkami křesťanských vzdělávacích institucí, které nejsou zcela příznivé LGBT jedincům. Ačkoliv, ve srovnání se studenty jiných institucí, studenti křesťanských univerzit přisuzovali větší důležitost náboženským aspektům své identity, v jejich názorech na sexualitu našli autoři velkou variabilitu.

V českém kontextu se touto tematikou zabývalo pouze nepatrné množství prací. Kostřicová (2014) a Dočkálková (2012) se obě soustředily na zkušenosti věřících leseb. Jejich poznatky potvrzují zjištění ostatních, výše zmíněných studií – ženy vyhledávaly pomoc u odborníků a duchovních, často opouštěly svoji původní církev, co ale neznamenalo

úplný odklon od víry, a v celém procesu bylo klíčové přehodnocení církevního učení a rozlišení mezi osobní vírou, tedy vztahem k Bohu, a náboženstvím, ve smyslu církevní příslušnosti. Dočkáková (2014) dále v rámci diplomové práce provedla kvalitativní výzkum s o něco větším počtem respondentů – 7 mužů a 8 žen – v němž se zaměřila na proces formování identity v kontextu konfliktu homosexuality a křesťanství, na jeho podmínky a faktory ovlivňující jeho průběh. Zjistila, že víra pro respondenty byla často nejdůležitější hodnotou, která jim umožňovala se odpoutat od negativního pojetí homosexuality prezentovaného církvemi: „střet víry a orientace nutil respondenty kriticky promýšlet východiska svých církví, zaujímat k nim nějaké postoje a dávat důraz na důležité aspekty související s vírou“ (Dočkáková, 2014, str. 126), což nakonec vedlo k prohloubení jejich vztahu k víře. Zjistila také, že psychické problémy, traumata z dětství a negativní postoje k sexualitě obecně byly překážkou v akceptaci odlišné sexuální orientace.

Poizlová (2017) se ve své bakalářské práci zabývala procesem coming outu v prostředí katolické církve, na základě kvalitativního výzkumu mezi 6 jedinci. Většina jejích respondentů si svoji odlišnost uvědomovala už v dětství, ale přesto všichni z nich prožili krátko nebo dlouhodobý vztah s osobou opačného pohlaví, který ve větší míře také pomohl respondentům si svoji odlišnou orientaci uvědomit. Samotný proces coming outu v rodině byl těžší z důvodu náboženské tradice, jakou rodiny respondentů zastávaly, ale v konečném důsledku coming out vztahy v rodině nijak nepoznamenal.

### 3.2. Proces řešení konfliktu identit podle Denise L. Levy

Posledními studiemi, kterým bych chtěl věnovat větší pozornost, pocházejí z práce americké psychologičky Denise L. Levy (Levy, 2008; Levy & Reeves, 2011). Z těchto studií budu také čerpat v následující analýze. Levy vychází z názoru, že zatímco zájem většiny podobně pojatých studií se soustředil na výsledky konfliktu sexuální a náboženské identity, daleko menší pozornost byla věnována samotnému procesu, jakým lidé tento konflikt řeší. Na něj se proto ve svých výzkumech zaměřila.

Své poznatky Levy shrnula ve třech závěrech: zaprvé, vyřešení sporu mezi náboženskou a sexuální identitou je vnitřní, pětistupňový proces; zadruhé, osobní a kontextuální faktory ovlivňují tento proces ve všech stádiích a momentech; zatřetí, vývoj náboženské a sexuální identity jsou navzájem propojenými a fluidními konstrukty. Tyto závěry se následně pokusím vysvětlit a popsat.

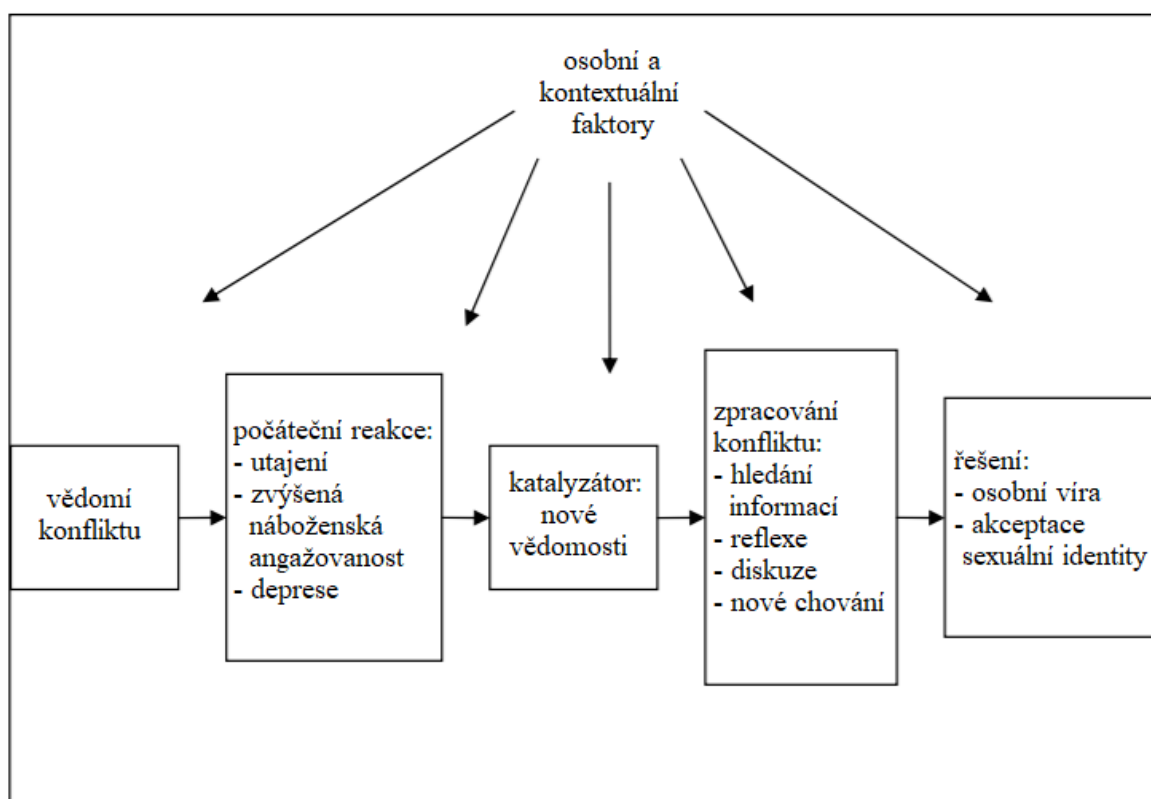
*Proces řešení konfliktu.* Levy došla k závěru, že ačkoliv je proces řešení konfliktu většinou celoživotní záležitostí, lze v něm odlišit tyto fáze: uvědomění si konfliktu, počáteční reakce na toto zjištění, katalyzace procesu novými vědomostmi, zpracovávání konfliktu a jeho řešení. V první fázi si jedinec na základě různých zdrojů a informací uvědomí rozpor mezi církevní doktrínou a vlastní sexuální orientací. Prvotní reakce na toto uvědomění často probíhá trojím způsobem, jedinec se snaží svoji orientaci držet v tajnosti, zvyšuje svoje zapojení v náboženských záležitostech, často v domněnku, že tím dosáhne „uzdravení“ z homosexuality, to se ale nedaří, a jako následek může přijít deprese. Následující fáze nejčastěji přichází na základě nějakého vnějšího podnětu, nové informace, setkání s inspirujícím člověkem nebo literaturou. Jedinec si při setkání s odlišným pohledem může uvědomit, že způsob myšlení, jaký mu byl do té doby vkládán, není jediným možným pohledem na věc. Na základě těchto podnětů může jedinec hlouběji zkoumat vlastní víru či pravdivost a hlubší konzistenci církevních doktrín. Další zpracovávání konfliktu probíhá prostřednictvím získávání dalších informací, rozhovorů s ostatními, a také vyhledáváním nových zkušeností, jak v oblasti náboženské, např. navštívením pro-gay církve, tak v oblasti sexuální, skrze experimentaci se stejnopohlavními sexuálními styky či navazováním romantických vztahů. Koncová fáze tohoto procesu podle Levy předpokládá smíření se s vlastní sexuální identitou a vytvoření nového vztahu k náboženství, častěji spíše ve formě osobní spirituality, než v oddanosti určité náboženské tradici. V některých případech je vyústěním odklon od víry a nebo přijetí agnostického postoje.

*Osobní a kontextuální faktory.* Levy na základě studie rozeznala pět osobních a tři kontextuální faktory, které ovlivnily každý bod celého procesu řešení konfliktu. Mezi osobní faktory patřila schopnost sebereflexe, umožňující kritické myšlení a názorovou soběstačnost, nezávislou na autoritě nebo tradici, ve které jedinec vyrůstal, síla a nezdolnost, díky kterým mohl jedinec vnímat celý proces jako zmocňující zkušenost, hněv, většinou směřovaný k církevním institucím, autoritám či Bohu, jež jedinci pomáhal se vypořádávat s vlastními emocemi, kreativita, podobně jako hněv, umožňovala dávání průchodu emocím, a humor, pomáhající odlehčit emoční břímě situace. Mezi kontextuální faktory autorka zařadila rodinu, komunitní zdroje a církevní doktrínu. V případě jedinců, jejichž rodina odlišnou orientaci akceptovala, proces probíhal s menšími obtížemi. Podobný efekt na proces měl přístup ke komunitám a organizacím zaměřeným na pomoc LGBT jedincům. V neposlední řadě velký vliv na řešení konfliktu měla také doktrína církve, ve které jedinec

vyrůstal. Jestliže jedincovo církevní společenství zastávalo negativní přístup k homosexualitě, proces byl o to těžší.

*Vývoj náboženské a sexuální identity.* Posledním závěrem, ke kterému autorka dospěla je, že vývoj obou identit byl vzájemně úzce propojený. Participantův studii se zdálo procházet stádií naznačenými ve Fowlerově (2003) teorii vývoje víry daleko rychleji než je obvyklé, na druhou stranu vývoj jejich sexuální identity byl naopak delší. Ačkoliv naznačený proces řešení konfliktu mezi křesťanskou a homosexuální identitou má lineární podobu, sama autorka upozorňuje, že ve skutečnosti je jeho průběh interaktivní a fluidní.

Obrázek č. 1: „Proces řešení konfliktu“ (převzato z Levy, 2008)



Znázornění procesu řešení konfliktu mezi křesťanskou a homosexuální identitou, začínající fází uvědomění si konfliktu a končící jeho vyřešením. Na všechny fáze tohoto procesu zároveň mají vliv výše uvedené osobní a kontextuální faktory (Levy, 2008).

## Empirická část

## 4. Stanovení cíle výzkumu a výzkumných otázek

### 4.1. Cíle výzkumu

Cílem empirické části této práce bude podrobněji prozkoumat proces vytváření identity u homosexuálních křesťanů. Pokusím se nahlédnout na to, jak křesťanská a homosexuální identita navzájem spolu interagují, jakou důležitost těmto aspektům své identity jedinci přikládají, jakým způsobem u nich probíhá proces coming outu, jakým způsobem je jeho průběh ovlivňován individuálními a situačními faktory, s jakými výzvami a těžkostmi se jedinec při coming outu potýká a jakou roli v celém procesu hrají blízké osoby či autority. V případě, že jedinec považuje tento proces za uzavřený, k jakým stanoviskům či názorům jej dovedl a nakolik prožívá sounáležitost k širší křesťanské a LGBT komunitě.

### 4.2. Výzkumné otázky

S ohledem na cíle výzkumu byly stanoveny tyto výzkumné otázky:

- 1) Jaké jsou největší otázky a výzvy, s jakými se homosexuální křesťan potýká?
- 2) Jakým způsobem proběhl u jedinců proces coming outu?
- 3) Jakým způsobem se vyvíjel názor jedinců na praktikovanou homosexualitu a co tento vývoj ovlivnilo?
- 4) Nakolik jedinci prožívají sounáležitost k LGBT komunitě a ke komunitě křesťanské?

## 5. Metodologický základ a výzkumný soubor

V empirické části volím kvalitativní výzkumnou strategii, jako výchozí rámec sběru a analýzy dat, jehož „hlavním úkolem je objasnit, jak se lidé v daném prostředí a situaci dobírají pochopení toho, co se děje, proč jednají určitým způsobem a jak organizují své všednodenní aktivity a interakce.“ (Hendl, 2005, str. 52). V této volbě vycházím především z cílů výzkumu, a to nahlédnout do konkrétních zkušeností homosexuálních křesťanů, a do toho, jak právě tyto zkušenosti chápou a interpretují. Kvantitativní metoda by neumožňovala dostatečně postihnout vnitřní spojitosti a významy, jež jedinci svým zkušenostem přisuzují. Kvalitativní výzkum navíc neusiluje o vysokou zobecnitelnost, nevyžaduje proto příliš obsáhlý výzkumný vzorek (Hendl, 2005). S ohledem na specifické zaměření tohoto

výzkumu na homosexuálně orientované křesťany by bylo velmi obtížné zajistit dostatečně velký výzkumný soubor pro kvantitativní výzkumný projekt.

## 5.1. Získávání dat

Pro získávání dat byl použit polostrukturovaný rozhovor. Ten umožňuje zachovávat určitou strukturu rozhovoru potřebnou k tomu, aby informant poskytl výzkumníkovi všechny potřebné informace, zároveň umožňuje výzkumníkovi sledovat, jaká témata se v rozhovoru vynořují a v případě potřeby rozhovor usměrňovat (Koutná Kostníková & Čermák, 2013). Poskytuje také informátorovi větší svobodu v interpretaci otázek a stylu odpovědi (Ferjenčík, 2000). Otázky polostrukturovaného rozhovoru byly konzultovány s vedoucí této práce, Mgr. Bártovou, Ph.D., která mi následně zprostředkovala možnost si tento rozhovor nanečisto vyzkoušet u kolegyně Mgr. Potyszové z Národního ústavu duševního zdraví. Otázky se soustředily na témata náboženského pozadí, průběhu vnějšího a vnitřního coming outu, konfliktu víry a sexuální orientace a na individuální a sociální stránku náboženské a homosexuální identity. Seznam otázek polostrukturovaného rozhovoru je umístěn v příloze (příloha č. 1).

Všechny rozhovory proběhly osobně, po domluvě bylo zvoleno místo, vždy tak, aby, s ohledem na téma rozhovoru, poskytovalo dostatečnou diskrétnost. Na podnět respondentů bylo voleno domácí prostředí, kavárny nebo zahradní restaurace. Před začátkem každého rozhovoru byli respondenti seznámeni s tématem a cíli výzkumu, bylo jim vysvětleno, že rozhovor bude nahráván na diktafon, a že bude trvat přibližně 60 až 90 minut. Byli také informováni o způsobech, jakými bude zajištěna anonymita jejich výpovědi – některým informátorům s ohledem na specifičnost jejich životní situace bylo slíbeno, že v případě použití konkrétní části jejich výpovědi, budou některé klíčové prvky citace upraveny tak, aby neumožňovaly odhalení identity informátora. Poté byli respondenti dotázáni, jestli všem podmínkám rozhovoru rozumí a následně všichni respondenti podepsali informovaný souhlas, jehož podoba je přiložena v příloze (příloha č. 2).

V průběhu rozhovoru byl kladen velký důraz na to, aby respondenti sdíleli pouze to, co mi opravdu sdělit chtějí. Udělal jsem také vše pro to, abych v interakci v průběhu rozhovoru zastával přátelský, ale neutrální, nehodnotící postoj. Po skončení rozhovoru bylo respondentům poděkováno a byla jim nabídnuta elektronická kopie konečné podoby této práce.



## 5.2. Strategie analýzy dat

Všechny rozhovory byly přepsány metodou redigované transkripce. Přepisy byly následně gramaticky upraveny, v menší míře také stylisticky, nespisovná řeč ve většině případů nebyla zachována. Jako výchozí přístup k analýze transkriptu byla zvolena interpretativní fenomenologická analýza (*interpretative phenomenological analysis*, IPA), jež „pomáhá nám detailně prozkoumat, jak člověk utváří význam své zkušenosti“ (Koutná Kostníková & Čermák, 2013, str. 9). Přístup kombinuje principy fenomenologie a hermeneutiky, díky čemuž umožňuje zkoumání jedincovy žité zkušenosti, ke které se ale vědomě přistupuje z pozice výzkumníka, jakožto osoby interagující s respondentem a jejíž zkušenosti a pohled na svět jsou součástí celého procesu (Smith, 2004).

V souladu s Koutnou Kostníkovou a Čermákem (2013) analýza textů proběhla následovně: proces jsem započal důkladným, opakovaným pročtením transkriptů a vytvořením vlastních poznámek, z nichž se vynořila témata a celky vypovídající o určitých kategoriích zkušeností respondentů. Tyto témata byla následovně rozvíjena, obohacována, byly mezi nimi hledány širší souvislosti a vztahy a byly hierarchicky seskupovány. Témata byla v průběhu analýzy převedena do formy kódů a text byl kódován metodou otevřeného kódování. Z témat následně byly vytvořeny narativní celky, které byly doplněny o citace respondentů.

## 5.3. Výběr výzkumného souboru

Pro výběr výzkumného vzorku byly stanoveny tyto podmínky: respondenti musejí být homosexuálně orientovaní, ve věku od 20 do 40 let a do věku 18 let musí alespoň 10 let aktivně participovat na náboženském životě v rámci nějaké křesťanské církve (tzn. musí být vychovávaní v křesťanské rodině, či pravidelně navštěvovat mše či shromáždění). Selektce proběhla bez ohledu na pohlaví jedince, či na denominaci křesťanství, ze které vycházejí. Z výzkumného vzorku byli vyloučeni jedinci, kteří se s křesťanstvím setkali např. až v období puberty. Toho omezení bylo aplikováno z toho důvodu, že výzkum se zaměřuje na ty, kteří se již ve svých formativních letech na základě svého sociálního prostředí více či méně ztotožňovali s křesťanstvím, podřizovali se jeho morálním a etickým zásadám, jinak řečeno „považovali se za křesťany“. Zajímají mně rozhodnutí a názory lidí, jež si právě prošli

touto hlubokou křesťanskou socializací<sup>13</sup>. Spodní věková hranice také byla takto určena z toho důvodu, že předmětem výzkumu je identita, buďto již zformovaná nebo v pokročilejším stádiu formace. Respondenti byli dotazováni na retrospektivní hodnocení a chápání určitých momentů či období jejich života ve vztahu k jejich aktuální identitě. Nebyl brán zřetel na pohlaví respondentů ani na denominaci, v jaké byli vychováni. Více než na specifičnost pohlavní či náboženského zaměření se práce snaží nastínit spektrum různých názorů a zkušeností v rámci problematiky homosexuálních křesťanů.

S ohledem na volenou analytickou strategii, jež vyžaduje pečlivý výběr výzkumného vzorku (Koutná Kostníková & Čermák, 2013), a na specifičnost problematiky byl nábor respondentů proveden záměrným, účelovým výběrem a metodou sněhové koule (Hendl, 2005). Většina respondentů byla vybrána z okruhu známých gayů a leseb, které jsem poznal skrze účast na setkávání užší skupiny LGBT křesťanů. Někteří respondenti byli také účelově vybráni z členů gay pěveckého sboru, jehož jsem po určitou dobu byl součástí. Jestli respondenti splňují podmínky výzkumu, bylo ověřeno už před samotným jejich oslovením, které se většinou odehrálo pomocí zpráv na sociální síti Facebook. S ohledem na zvolenou metodu výběru respondentů nelze tento výzkum považovat za reprezentativní pro širší okruh homosexuálních křesťanů.

#### 5.4. Charakteristika výzkumného souboru

Výzkumu se zúčastnilo 9 respondentů, z toho 6 mužů a 3 ženy. Čtyři respondenti původně pocházejí z Církve bratrské, dva z Bratrské jednoty baptistů (BJB), dva z Římskokatolické církve a jeden respondent ze Slezské církve evangelické augsburského vyznání (SCEAV). Pět respondentů se aktuálně pravidelně účastní nedělních bohoslužeb, ať už ve své původní církvi nebo v církvi, do které se dostali v pozdější době. Pět zcela opustilo svoji původní církev, z toho tři začali chodit do církve jiné. Pro osm respondentů hraje víra nadále zásadní roli v jejich životě. Všichni respondenti se ztotožňují s homosexuální orientací. Sedm z nich aktuálně udržuje partnerský vztah.

V následujícím výčtu respondentů je uveden jejich věk, aktuální zaměstnání a bydliště, jejich aktuální náboženská identifikace (tedy církve, pokud se s ní jedinci identifikovali) a

---

<sup>13</sup> Tj. proces, ve kterém se jedinec učí zastávat určitou roli (v tomto případě roli křesťana), v němž si jedinec osvojuje mimo jinými také postoje a jejich emocionální zabarvení (Berger & Luckmann, 1999).

partnerský stav. Všem také byla pro zachování anonymity změněna jména. Ze stejného důvodu také neuvádím, v jaké církvi původně vyrůstali.

Emil – 23 let, student, jižní Morava, Církev bratrská, má partnera

Štěpán – 28 let, zdravotní bratr, Severomoravský kraj, nevyhraněný, má partnera

Martin – 34 let, historik umění, Praha, Římskokatolická církev, má partnera

Albert – 34 let, fyzioterapeut, východní Čechy, nevyhraněný, nemá partnera

Ondřej – 39 let, učitel, Praha, Římskokatolická církev, má partnera

Honza – 29 let, bankovní asistent, Praha, Církev bratrská, nemá partnera

Romana – 36 let, zdravotní sestra, Praha, nevyhraněná, má partnerku

Tereza – 25 let, studentka, jižní Morava, nevyhraněná, má partnerku

Natálie – 23 let, logistika, Severomoravský kraj, blíže nespecifikovaná, má partnerku

## 6. Analýza dat

Při analýze rozhovorů jsem identifikoval pět hlavních témat, tématických okruhů či paradigmat, které, ačkoliv se vzájemně v mnoha bodech překrývají, každé se vztahuje k odlišné problematice, nabízí odlišný pohled na zkušenosti respondentů. Těmito tématy jsou: konflikt – tedy jak jedinci konflikt identit prožívali v případě, pokud k nějakému konfliktu došlo, jakým způsobem je ovlivnil a jakým způsobem se ho snažili řešit; coming out – jakým způsobem proběhl, za jakých podmínek, jak na něj reagovaly rodiny a církve respondentů a jaký měl dopad na vazby mezi nimi; názorový vývoj – zde stručně nastíním, jak k homosexualitě jednotliví respondenti přistupovali v průběhu jejich života a co je v jejich názoru ovlivnilo; víra – jakou důležitost a význam jí jedinci přisuzují, jak jí rozumí v kontextu svého života; identita – v posledním tématickém okruhu se zaměřím na aktuální totožnost respondentů, především na to, nakolik se ztotožňují s křesťanskou a LGBT komunitou a nakolik mají osobní vazby k oběma skupinám. Ke všem tématům uvádím konkrétní příklady z života respondentů. Příklady byly vybrány selektivně podle toho, jestli se jednalo o něčím zvláštní případ, nebo naopak o charakterově nejčastější průběh dané situace.

## 6.1. Téma: Konflikt

*Neprožívání konfliktu.* Z devíti respondentů výzkumu jich pět silněji konflikt prožívalo. Nejprve se tedy zaměřím na ty, kteří konflikt identit vůbec nezaznamenali, nebo ho prožívali pouze velmi krátce a v omezené míře. Romana (36) kupříkladu prožila konflikt identit velice krátce, pár hodin, od toho co si svou orientaci uvědomila a pocítila, že to může způsobovat konflikt s její vírou. Pak ji ale kamarádka, se kterou toto uvědomění sdílela, upozornila na to, že se na to může dívat i jinak, pozitivně, což jí přimělo nad tím přemýšlet a během krátké doby se s tím plně smířila. Také Natálie (23) si ke své orientaci velice rychle našla pozitivní přístup: „Říkala jsem si, že to nikdy nezměním a mám se celý život trápit, jenom aby byli všichni ostatní šťastní, tak to jsem nechtěla“. Martin (34) a Emil (23), ačkoliv připouštějí občasnou přítomnost pochybností o svém aktuálním – pozitivním – přístupu k homosexualitě, ve svých životech konflikt jejich náboženské a sexuální identity nikdy příliš netematizovali. Oba dva zároveň připouštějí, že tato absence konfliktu je pravděpodobně zapříčiněna tím, že v období adolescence neudržovali žádný partnerský vztah: „Kdybych tehdy prožil nějaký intenzivnější partnerský vztah, tak by to možná řešil“ (Martin, 34). Emil (23) od počátku svoji orientaci vnímal pod úhlem tradiční náboženské etiky: „Pro mě bylo automatický, že ,no dobře, tak prostě budu sám, v celibátu.““

*Prožívání konfliktu.* Naproti tomu ostatní respondenti prožívali konflikt poměrně intenzivně: „... celou dobu. Celou dobu ve mně byl ten konflikt.“ (Štěpán, 28). Honza (29) shrnul, v čem spočívalo jádro problému: „Pokavád' člověk vnímá jako z toho křesťanského pohledu, tradičního, že prostě sexualita je mezi mužem a ženou v manželství, a pokavád' člověk jako homosexuálně cítící – prostě já jako kluk, prostě nemyslím na holky, ale myslím na kluky, [...] jako po nějaký blízkosti s klukem, tak je to vlastně něco, co je konfliktní, co jde proti sobě, protože potom, když jdeme hlouběji do té mužský intimity, a do toho vyjádření té intimity i fyzicky, tak najednou to je prostě morální konflikt s křesťanstvím.“ Podobně k tomu přistupoval Ondřej (39), který si jako katolík moc dobře uvědomuje oficiální stanovisko katolické církve ve věci homosexuality: „Já vlastně pokud se budu striktně držet toho učení církve, což bych asi měl, jako poslušný syn, tak tím svým vztahem, který stále udržuju, tak setrvávám teda v tom hříchu.“ Reflektoval situaci, v jaké se ocitají homosexuální lidé hlásící se k římskému katolictví, specifickou tím, že zatímco protestant si v případě odlišného názoru na homosexualitu může k praktikování víry vybrat jiné společenství, které interpretuje biblické učení jiným způsobem, římskokatolická církev je pouze jedna a jedno je také oficiální stanovisko, kterým by se celá církev měla řídit: „Co se

*katolický církve týče, tak ta má tu morálku poměrně dost tvrdě nastavenou, ale to neznamená, že by po každý chtěla, aby byl světec. Je dán ideál a měli bychom se k tomu ideálu blížit, s tím, ale že na té cestě neustále zakopáváme.“ Zároveň připouští, že i mezi samotnými kněžími je určitá názorová variabilita: „Někteří kněží jsou k tomu shovívavější.“ Jeden kněz mu radil, že bude nejlepší, „... když si najdu stabilní partnerský vztah a tu svoji sexualitu budu realizovat v tomhle vztahu.“*

*Homosexualita jako překážka v praktikování víry. Velká část respondentů považovala ve větší nebo menší míře svoji orientaci jako něco, co jim ve své podstatě zabraňuje praktikovat víru. Většina z nich podmiňovala svoji víru životem v celibátu nebo „uzdravením se z homosexuality“ a životem v heterosexuálním manželství: „... jestli budu sexuálně žít s někým tak nemůžu být věřící“ (Štěpán, 28); „Nikdy nesmím s nikým nic mít, to by bylo špatný, že samozřejmě se pokusím prostě nějak žít tím správným životem biblickým“ (Albert, 34); „Já jsem [celibát] v tu chvíli taky viděl jako jedinou možnost“ (Emil, 23). Někteří nejenom, že považovali homosexuální vztahy za nepřijatelné, tak samotnou identifikaci s gay/lesbickou identitou považovali za hřích: „Jeden směr, kterým jsem byl pak nějak dost ovlivněný, je vlastně to nepřijímat, ten coming out před sebou neudělat, vlastně to odmítnout. Vlastně to odmítnou, že je to satanova lež, kterou člověk musí odmítnout, bojovat duchovně, zápasit“ (Honza, 29). Nejhlouběji zakořeněný negativní pohled na homosexualitu ale vyjadřoval Albert (34): „Křesťan nemůže být teplej, svým způsobem to v sobě stále mám.“ Homosexuální zaměření samo o sobě stále považuje za něco, co člověku znemožňuje přístup k víře. Podle něj velký podíl na tom nese jeho výchova: „Velká část je z toho, [...] že se to rodičům do mě podařilo nějakým způsobem natlačit“. „Mám to prostě v sobě hluboko tady tyhle pohledy, prostě i když vím z názorů, z knížek, že i když samozřejmě je víc názorů, vždycky je víc názorů,“ přesto není schopen se zbavit hluboko vnímaného pocitu, že „Křesťan by neměl být teplej. Pokud je teplej, tak má nějaký problém a měl by ho řešit.“*

*Ačkoliv Martin (34) sám konflikt neprožívá, občas řeší to, že „... jako homosexuál nemá vlastně smysl chodit ke zpovědi, protože když je to hřích a ty se máš zpovídat a takže nesplňuješ takovou tu formulku, jakože se budeš snažit to napravit, protože přijdeš domů a budeš tam mít toho homosexuálního přítele,“ takže občas má „... takové záchvěvy, že teda kdybych to měl takhle hozený, tak nemůžu být věřící člověk, kdybych poslouchal tady ty názory.“ Někteří kněží jsou vůči tomu shovívaví, ale Ondřej (39) se jednou setkal s knězem, který mu při zpovědi řekl, že „Správně by mi ani to rozhřešení neměl dát, protože tím, že já*

*udržuju ten svůj vztah, tak tím vlastně setrvávám v hříchu, kdežto smyslem ty zpovědi je vlastně vyznat se z těch hříchů a zavázat se, jako předsevzetí, že už je dál nebudu činit,“ což pro něj byla „... hodně velká pecka mezi oči.“*

*Snaha řešit konflikt.* Respondenti vycházející z tradičního pohledu se konflikt snažili často řešit tím, že se zaměřili na svůj duchovní život, snažili se o celibát, postili se, modlili: *„V rámci nějakého osobního vztahu s Bohem, formou modliteb, nějakých duchovních bojů, nějakých rozhodnutí ‚já už nikdy nebudu tohle‘, formou právě nějaký tý osobní spirituality“* (Honza, 29). V té době většinou za cíl považovali „uzdravení se“ z homosexuality. Štěpán (28) řekl, že *„Po těch snahách, kdy fakt jako jsem se postil a skoro po 10 letech nějakého snažení se změnit i skrze Boha, já vím a věděl jsem, že to není nijak o lidských silách, to se nedá, tak prostě jsem si řekl, čím delší to byla doba, tím víc ve mně rostlo, že je tady asi i jiná možnost.“* Nemožnost změny orientace také reflektuje Albert (34): *„Zkusil jsem se z toho dostat, vymodlit, zkusil jsem žít v celibátu, což mně celkově málem zabilo.“*

Nejčastěji se respondenti uchýlovali k osobnímu hledání odpovědi v knihách, na internetu či v konverzacích s ostatními lidmi: *„Hledal jsem hodně odpovědi v knihách, na internetu, v příkladech ostatních lidí. [...] Samozřejmě taky v Bibli, s tím, že tam je pár textů, které jsou nějak napsané a asi pak tam člověk nemá moc co číst“* (Štěpán, 28). Pro Honzu bylo hodně důležité, že svoje zápsy a zkušenosti může s někým sdílet: *„... jsem to vlastně potom ale měl potřebu řešit hrozně s lidma, takže jsem to otevřel poměrně s docela dost lidma,“* kvůli tomu také vyhledal odbornou pomoc křesťanského psychologa, který pro něj *„... byl tenkrát důležitý jako takový průvodce, že vlastně můžu někomu říct to, co prožívám. To bylo pro mě strašně důležité.“* Také Tereza (25) měla zkušenosti s poradenstvím, Emil (23) si s jedním křesťanským psychologem vyměňoval emaily, a Romana (36) navštívila psycholožku, kterou jí doporučila jedna paní z církve. Tuto zkušenost reflektuje následovně: *„Já jsem trošku odkládala, jsem si říkala ‚jej další už takové nepotřebuju‘, jako tlak, a to setkání bylo přesně o opaku, kdy vlastně [psycholožka] byla na mé straně úplně, místo aby byla na straně těch, co mně posílali pro takovou pomoc.“* Ondřej (39) toto téma otevřel v konverzaci s jednou řádovou sestrou: *„... ta mi řekla, ať prostě opravdu pěstuju ten svůj duchovní život, ať na to jdu přes modlitbu. Ona říkala ‚jako tak když chceš odpovědi, tak se musíš ptát... Ptáš se? Nebo jenom sedíš, chodíš, tak se ptej a chtěj ty odpovědi.“* Zároveň ale nikdo mu nebyl schopný podat takovou odpověď, která by mu přinesla klid duše: *„... každé to nějak pytlíkuje, ale že by ti někdo řekl něco co tě jako naprosto uklidní – ne.“*

Štěpán (28) měl zkušenost s terapií přímo zaměřenou na homosexualitu. Dostal se k ní na podnět své matky, ale rozhodl se pro ni dobrovolně, protože se mu to nezdálo „... nějak extra špatné a násilné, tak jsem si řekl proč ne“. Zkušenost s touto terapií Štěpán hodnotí pozitivně: „Co mně překvapilo a hrozně se mi to líbilo, že to nebylo přímo o homosexualitě, taky jsme se o tom bavili, ale bylo to tam hlavně o hledání sama sebe, o hledání sebe jako muže.“ Ačkoliv tedy terapie svůj primární cíl nesplnila – nestal se z něj heterosexuál, „... vyřešilo to určitě jiné věci ve mně.“

Specifickým způsobem vyrovnávání se s konfliktem identit bylo jeho popření. Albert (34), aby se vyhnul negativním důsledkům, které konflikt měl na jeho duševní zdraví, „... víru trošku lehce odsunul jako kdyby stranou, ne na druhou kolej, ale jako snažím se to vyloženě neřešit.“ I když duchovní život udržuje, modlí se a pravidelně čte Bibli, bylo pro něj nutné víru oddělit, kompartmentalizovat, od jeho sexuálního prožívání. Jelikož se z toho zkoušel „vymodlit“ a žít v celibátu, což nepomohlo, tak jediné východisko viděl v opačném směru: „Asi v té době jsem se vyloženě odstříhl od té církve a od toho, ne od víry, ale že to musím nějakým způsobem oddělit a zjistit i ten druhý pohled.“ Aktuálně stále v tomto popření žije, nicméně sám si uvědomuje, že to není konečným řešením konfliktu: „Stále doufám, že nějakým způsobem se to nějak v budoucnosti vyřeší, že fakt se třeba zázračně probudím a bude to vyřešený – svým způsobem vím, že to je hloupost, ale doufám v to.“

*Důsledky konfliktu.* Respondenti vykazovali různou míru negativních důsledků konfliktu na jejich životy. Určitou maladaptivní strategií jeho řešení, a podle Štěpána (28) jeho negativním důsledkem, byla promiskuita: „... jsem to neměl pořádně vyřešené v sobě, tak jsem hledal nějaké nálepky.“ Konfliktní stav ho vedl k únikům, protože i když se snažil žít navenek správně, udržovat celibát, ale jeho nenaplněvaná touha po intimním vztahu ho vedla k „úletům.“ Smiřoval se s tím, že „Holt asi to tak budu mít celý život,“ ale řekl, že kdyby v jeho životě nepřišel zlom, „... buď bych se z toho zbláznil, nebo bych začal fakt být úplně promiskuitní ještě víc a úplně bych se asi odstěhoval někde a žil bych si vlastní život a dopadlo by to myslím o hodně hůř.“ Podobný efekt měl konflikt na život Honzy: „Ten chaos v mém životě vlastně způsobil to, že jsem se i chaoticky choval.“ Chaotickým chováním podle něj byly: „... úniky, mělo to formu pornografie, mělo to potom formu nějakých chatů a i navazování vztahů, kde to z toho virtuálního světa přešlo do reálného světa.“ Albert (34), uvažoval o sebevraždě. Z nejhoršího mu pomohli přátelé a antidepressiva, ale popisuje jeden z nejhorších okamžiků: „... to jsem se fakt dostal do jednoho okamžiku, zastavil jsem se naštěstí, jsem to neudělal, ale fakt byl jsem blízko [...] kdybych to jakože nezvládl, myslím,

že jsem to [kamarádovi] poslal emailem, ať dá našim nějaký dopis nebo něco, že se omlouvám.“ Ondřej (39) popisuje naštvanost na Boha: „Vedlo to k úplný naštvanosti na toho Boha, kdy jako úplně bych měl sto chutí mu vmýst do tváře ,jako cos mi to udělal, jako co to vůbec chceš‘ [...] jakože byly i takový chvíle kdy jsem si říkal ,tyjo proč‘, jako kdybych byl nějakej Kain s nějakým znamením, proč já mám chodit po světě s tímhle, aby si na něho ukazovali... Proč já mám tohlencto táhnout sebou?“

*Aktuální stav řešení konfliktu.* Někteří konflikt považují za vyřešený a došli do bodu, kdy je jejich křesťanská a homosexuální identita integrována. Romana (36) svou krátkou krizi identity vnímala silně ve vztahu k Bohu a do svého deníku si napsala: „Ptám se Boha, jestli nepřecenil moji sílu, protože nevím, jestli jsem schopná něco takového nést, tak aby ho to oslavovalo a zároveň se cítím poctěna, že mi chce být tak blízko abych to s ním ustála a možná mnohem víc.“ Velice rychle si uvědomila, že „Bůh i v tomhle vidí moji jedinečnost.“ Také Štěpán (28), který aktuálně má partnera, to považuje za uzavřenou věc: „Já sebe sám nevnímám jako člověka hledajícího nějakou další cestu nebo alternativu.“ Albert (34), Honza (29), Ondřej (39) a Tereza (25) ale konflikt za uzavřený nepovažují. Honza (29) aktuální stav věci popsal slovy: „... svým způsobem jako člověk pořád hledám, jak to vlastně se mnou je.“ Tereza (25) komentuje: „Je fakt, že do teď nemám odpověď na tu otázku. Mně se na to hodně lidí třeba ptá, jestli můžu být třeba věřící a přitom tohle, a já vlastně na to nemám odpověď a nevím, jestli to někdy najdu vyloženě.“ V určitém způsobem paradoxní situaci se ocitl Emil (23), který dříve konflikt neprožíval, protože celibát „... v tu chvíli taky viděl jako jedinou možnost“ a více se nad tím víc nezamýšlel, později se ale zamiloval do jednoho kluka, se kterým začal chodit, ačkoliv o správnosti praktikované homosexuality „... není úplně přesvědčenej.“ A tato nová zkušenost ho přivádí k podobným otázkám, které řeší ti, kteří si konfliktem prošli nebo jím aktuálně procházejí.

*Hodnocení procesu řešení konfliktu.* V rozhovorech jsem se ptal některých respondentů, jak hodnotí celý tento proces, zvláště pokud měli za sebou delší problematické období. Nikdo z nich se na svoje zkušenosti neřekl pouze negativně a to ani Albert (34), který se s konfliktem potýká dodnes. Ten jej hodnotí: „Pozitivně i negativně – zkouška, jako kterákoliv jiná, přinese nový pohled na věc.“ Na své zkušenosti pohlíží tedy takto: „Vidíš ten svět jinak v rámci toho, že těch zranění, že ano jsem gay – spousta lidí to odmítne, spousta lidí to nepochopí, prostě ty boje, co člověk musel sám v sobě vyřešit nebo časem s jinýma lidma, tě posunou někam.“ Ondřeje (39) učí život „... schovávavosti k ostatním lidem, protože já sám nejsem dokonalý obraz cnosti, mám hluboký chyby v sobě.“ Štěpán (28), který



se v průběhu řešení více potýkal s tématem vlastní identity, hodnotí proces pozitivně, protože „... je to část mě a smíření tady s tím bylo pro mě hrozně důležité, si říct „jo já jsem gay. Jsem křesťan, jsem gay.“ Co ale vnímá negativně je, že mu jeho životní rozhodnutí znemožňují se více zapojovat do náboženského života jeho církve: „Mám obdarování, ale nemůžu to využívat, i kdybych chtěl, tak prostě nemůžu.“

## 6.2. Téma: Coming out

*Homosexualita jako tabu v rodině.* Prvním výrazným tématem, které vyvstalo ze vzpomínek respondentů na jejich rodinné zázemí, je jakým způsobem se v jejich rodinách a církvích mluvilo, či spíš nemluvilo, o homosexualitě nebo o sexualitě obecně. Tereza (25) to vnímala negativně: „Vím, že mně to někdy trošku mrzelo, že jsem třeba hodně věci nevěděla a nevěděla jsem moc, jakoby, co s tím.“ Určité „sexuální výchovy“ se dostalo Štěpánovi (28), Emilovi (23) a Natálii (23), jejíž matka to pravděpodobně považovala za povinnost, kvůli tomu, že měla 3 dcery. O samotné homosexualitě se však otevřeně u nikoho z respondentů doma nemluvilo. Většina respondentů si však dokázala buďto vybavit nějaké pejorativní zmínky a komentáře adresované homosexuálům, nebo popisovala určitý dojem o špatnosti homosexuality: „... vždycky jenom bylo, že homosexualita je špatná“ (Štěpán, 28), „... něco takového je a že je to špatný. Hodně špatný“ (Albert, 34). Výjimkou byl Martinův (34) otec, který jednou viděl v televizi lesbický pár a reagoval na komentářem: „... nikdy neviděl někoho, kdo by se takhle vzájemně měl rád.“

*Vnitřní coming out: negativní emoce.* Až na Romanu (36) si všichni respondenti uvědomili svoji sexuální orientaci přibližně ve věku od 12 do 18 let. Respondenti často vyjadřovali, že jejich prvotní uvedomění si vlastní sexuální orientace doprovázely negativní pocity. Popisovali pocity strachu, hanby, nervozity, tíhy. „Nevěděla jsem, co s tím, byla jsem z toho taková dost zmatená“ (Tereza, 25). „Co s tím? Jak to vyřešit, jak se z toho dostat? [...] Pokud se z toho nedostanu tak co z toho pro mě plyne? Půjdu do pekla, nepůjdu do pekla?“ (Albert, 34). Pocit, „... jaký přijde v okamžiku, jako že si uvědomíš, žes na něco zapomněl, a zjistíš, že to mělo být a je to hrozně důležité, aby to bylo“ (Emil, 23). Respondenti si často záhy uvědomili, že jejich orientace je nepřijatelná v jejich sociálním prostředí: „Objevil se ve mně takový strach z reakce okolí, co na to rodina, užší-širší, co na to církev?“ (Honza, 29). „Co se stane, když se to někdo dozví. [...] Jak to utajit a vyřešit –

sám?“ (Albert, 34). Štěpán (28) si internalizoval negativní postoje jeho okolí: „*Homosexualita je špatná, a když já to tak cítím, tak já jsem špatný.*“

*Reakce rodičů.* Kromě Ondřeje (39), který do dnes o svojí sexuální orientaci s rodiči nemluvil, ačkoliv tuší, že o ní vědí, všichni respondenti se s touto záležitostí rodičům svěřili. Pozitivní reakce se dostalo Martinovi (34), jehož matka mu řekla „*Hlavně když budu šťastný,*“ i jeho otec nakonec tuto skutečnost přijal bez problémů. Štěpán (28) měl velikou obavu z reakce své matky, nakonec se však setkal s přijetím. I jeho otec mu vyjádřil bezpodmínečné přijetí: „*Cokoliv se bude dít, jakkoliv se rozhodnu, jsem jeho syn.*“ Natálii (23) bohužel otec vyhnal z domu (rodiče jsou rozvedení, v té době bydlela s matkou), „... *a pak jsme spolu dlouho nemluvili.*“ Aktuálně je jejich vztah stále narušený, Natálie (23) očekává, že první krok udělá on, protože se k ní zachoval tímto způsobem. Honza (29) jako prvním to o sobě řekl otcí, jeho rodiče „... *zastávali takový docela dost postoj toho uzdravení a odmítnutí těchhle věcí,*“ proto nechtěli, aby to Honza (29) říkal dalším lidem. S reakcí „*Bůh tě může uzdravit*“ se v rodině a církvi setkával nejčastěji.

*Homosexualita jako něco mimo porozumění světa rodičů.* Specifický druh reakce popisovali Emil (23) a Romana (36). Romana svůj coming out prožila ve věku 33 let, za což je ale vděčná, protože to začala řešit, kdy „... *už měla za sebou mnohý kotrmelce*“ a nemohlo to ovlivnit její stabilitu. Na celou zkušenost pohlíží dnes velice pozitivně, protože svůj vnitřní coming out bere jako velké osvobození a nalezení sebe sama. Pro její rodiče však byla problematika homosexuality něčím nepochopitelným, něčím vzdáleným, pro co neměli jazyk, co nechápali: „*Nevědí, kam to zařadit, vůbec co s tím vlastně ve své hlavě.*“ Její matka za touto informací ihned viděla vliv satana. Rodiče ji začali poučovat a nabízet ji řešení, jak sama popisuje: „*Naslouchali, ale vlastně nerozuměli.*“ Podobné nepochopení zažil v první chvíli také Emil (23), jehož otec byl „... *zaskočený, překvapený, naštvaný, vůbec nevěděl, o co jde.*“ Protože ve vlastním porozumění nenacházel pro homosexualitu pozitivní asociaci, přistupoval k Emilovi na základě předsudku: „*Vnímal to hrozně z toho pohledu ,ti homosexuálové‘, jako ,ten stereotyp‘, že mě nahlížel stereotypně. Že měl nějaký svůj obrázek a tak se se mnou o tom pokoušel bavit.*“ Také Štěpán (28) měl ihned potřebu otcí vysvětlit, „... *že se mi líbí kluci a že to takhle je a že to není žádný rozmar [...] aby si nemysleli, že třeba mi někdo ublížil a na základě toho jsem tím, kým jsem.*“ Homosexualita je v těchto případech vnímána jako něco mimo svět, ve kterém rodiče žijí. Romana (36) to popsala tak, že je to „... *taková velmi církevní bublina a tam se [homosexualita] neobjevovala.*“

*Efekt coming outu na vztah s rodiči.* I přes počáteční neporozumění, Emilův (23) coming out vedl k otevřenějšímu vztahu s rodiči: „*Já jsem vždycky měl totiž takový postoj k rodičům, že jsem s nima nikdy nechtěl moc řešit a moc se jim svěřovat s něčím a tak, [...] ale chtěl jsem jim to říct, tak jsem jim to řekl a od té doby se o tom bavíme více méně otevřeně.*“ Také Štěpán (28) řekl, že coming out vedl k prohloubení jeho vztahu s rodiči: „... *spadla určitá zeď a zábrany.*“ Romana (36) i Albert (34) mají aktuálně s rodiči poměrně dobrý vztah, téma homosexuality je však u nich tabu. V případě Alberta (34) je to „... *spíš z mé strany – prostě nechci aby některý věci věděli, protože vím, že by to pro ně nebylo přínosem.*“ Naopak v případě Romany (36) zdá se spíše z vůle rodičů, kteří „*Tohle téma odsunuli asi trošku do pozadí.*“

*Reakce sourozenců a přátel z církve.* Bratrovi Alberta (34) pomohl jeho coming out „... *pochopit některé ty moje myšlenkové pochody, proč jsem, jaký jsem, a asi to pro něj nebylo obtížný přijmout,*“ Emilův (23) bratr na to reagoval velmi zasaženě, způsobem, že „*To je asi nejtěžší věc v životě, která ho potkala.*“ Honzův bratr „... *docela měl pro to pochopení,*“ stejně tak jako bratr Štěpánův (28): „*Řekl, že mě má pořád rád a že jsem jeho brácha.*“ Podobně Martinovy (34) starší sestry s tím neměly žádný problém.

Coming out mezi přáteli z církve respondenti většinou hodnotili zcela pozitivně, většinou o tom s lidmi, na kterých jim záleželo, mluvili osobně a vztah se mezi nimi prohloubil: „... *ve většině případů se třeba i prohloubil*“ (Štěpán, 28), „*Mám pocit, že ty vztahy mohly jít do hloubky*“ (Romana, 36), „*[Je to] těžká věc a velmi intimní a osobní, takže v dost případech došlo nějak k prohloubení toho vztahu*“ (Emil, 23).

Zdá se, že mladší generace v těchto případech, v kontrastu s tou starší, daleko častěji dokáže problematiku homosexuality pochopit a pracovat s ní. Toho zjištění není zcela překvapivé, starší generace jsou obecně považovány za více názorově konzervativní. Sourozenci a vrstevníci respondentů se také v dnešní době mohou častěji setkat s homosexualitou ve svém okolí díky tomu, že sama o sobě je čím dále méně tabuizována a stigmatizována.

*Coming out v původní církvi.* Žádný z respondentů se nerozhodl pro zcela veřejný coming out přímo na půdě církve. Kazatel Honzovy původní církve jej od něčeho podobného odrazoval, naopak kazatel jeho aktuální církve jej k veřejnému coming outu povzbuzoval: „*Že by to bylo, domnívám se, nějak osvobozující. Takže ten mě chvílema do toho i jakože povzbuzoval, trošku tlačil, ale já jsem nějak v tomhle si musel udělat jasno, jestli jo nebo ne.*“ K veřejnému coming outu nakonec zatím nedošlo. Také Albert (34) o tom uvažoval

z toho důvodu, že by to mohlo přinést změnu v přístupu k lidem: „*Terapie šokem – ne pro mě, ale pro ty lidi. Postavit je před něco, s čím se musí teďka nějakým způsobem vypořádat. Třeba by to mohlo přinést něco, že konečně ti lidi začnou uvažovat i trochu jinak, že to není jenom ‚takhle a takhle‘, ale že je tam ještě ten člověk. Že to není jenom ‚hřešíš nebo nehřešíš, ‚bud’ jsi hříšník, nebo jsi svatej, prostě že tam někde je ten člověk, který potřebuje ostatní lidi, který mu pomůžou se dostat z bodu A do bodu B, že to není, že jsi prostě jenom na Áčku nebo jenom na Běčku.*“ K žádnému coming outu se ale neodhodlal, za což je dnes rád, protože „... *ono by to v podstatě stejně asi nic nepřineslo.*“ Romana (36) velmi stála o to, aby to lidé v její původní církvi věděli, protože má v té církvi „... *mnoho dobrých přátelství,*“ na kterých jí záleželo. Setkala se s různými reakcemi, některé vztahy ochladly, ale od některých členů církve naopak pociťuje větší náklonnost, záležitost okomentovala takto: „*Ono je to vlastně odzbrojuje dneska, protože oni vlastně vidí, jak já se raduju ze života – úplně z normálního, z toho jak prožívám víru, jak pracuju, [...] tak oni nějak nemůžou na to, protože mají pocit, že já vlastně jsem šťastnější, než oni.*“ Nikdo z respondentů se tedy ani v církevním prostředí nesetkal s větším odmítnutím.

*Coming out Terezy (25).* V tomto bodě bych se chtěl specificky zaměřit na příběh Terezy (25), který velmi dobře znázorňuje některá do teď zmíněná témata a jejíž příběh je velmi specifický tím, že v době, kdy si uvědomila, že ji přitahují ženy, již byla zasnoubena s mužem. Téma homosexuality začala otevírat přibližně ve svých osmnácti letech, jedním z prvních podnětů bylo „zakoukání se“ do kolegyně z praxe. V té době si to ale ještě nijak nepřipouštěla, pravděpodobně také z důvodu dlouholetého vztahu s přítelem, se kterým v době, kdy si svoji orientaci začala více uvědomovat, byla již zasnoubená: „*Vím, že jsem si to uvědomila asi rok před svatbou, kdy jsem si to dokázala jakože víc pojmenovat a kdy jsem to začala takhle víc řešit.*“ To, že ji přitahují ženy, sdělila i svému snoubenci, ten to ale smetl ze stolu, protože „... *u holek se to vnímá, že to je normální [...] že to je takové jenom přechodné.*“ Proto to ani Tereza (25) sama dále neřešila, protože sama v té době nevěděla „... *jak to je.*“ V té době chtěla Tereza svatbu posunout, aby měla čas si tyhle věci ještě promyslet, s tím ale nesouhlasili především její rodiče, a to z toho důvodu, že Tereza měla po svatbě začít studovat v jiném městě, kde také měla se svým budoucím manželem bydlet, a kvůli „... *pro mě teďkom těm nesmyslným zákazům církevním,*“ které zakazovaly spolubydlení nesezdaným párům, ke svatbě nakonec došlo. Situace se ale asi měsíc po svatbě zcela vyhroutil, kdy si Tereza poprvé plně uvědomila, že je lesba. O své orientaci řekla rodičům až tehdy, protože chtěla požádat o rozvod. Její rodiče ale zastávali názor, „... *že to*

*přejde, že se s tím nemám takhle identifikovat,*“ a přiměli Terezu, aby s manželem chodila do manželské poradny, ačkoliv Tereza sama od začátku považovala rozvod za definitivní. S manželem tedy ještě asi rok bydlela, než došlo k samotnému rozvodu. Celý proces hodně otrásl vztahem mezi Terezou a jejími rodiči. Její mamka si to dávala za vinu, že „... *spolu moc nemluvily před tou svatbou a že si toho nevšimla.*“ Aktuálně se snaží spolu udržovat vztah, ačkoliv se v názorech na homosexualitu rozcházejí. Tereza si našla přítelkyni, která se o křesťanství zajímá, což pomáhá budovat most mezi Terezou a jejími rodiči, protože oni, jako jedni z mála, jsou schopni přítelkyni odpovědět na některé těžší otázky, na které Tereza není schopna odpovědět. Na tom Tereze velmi záleží. Na Terezině vztahu k samotné víře se ale velice podepsala její původní církev, ze které si „... *připadala taková vyhozena úplně.*“ Začaly se o ní šířit pomluvy, že se rozvedla kvůli tomu, že má dítě s jiným mužem a Tereza byla velmi zklamaná, „... *že ti lidi, že nepřišli a nezeptali se,*“ a proto „*Jak mě zklamalo to křesťanský prostředí, tak jsem to vztáhla i na toho Boha.*“

### 6.3. Téma: Názorový vývoj

V této části bych se nejprve chtěl blíže zaměřit na názorový vývoj všech respondentů, jakým způsobem k vlastní homosexualitě přistupovali na začátku jejich „homosexuálního života“, jakým způsobem se na ni dívají aktuálně, co je v jejich názoru nejvíce ovlivnilo a také jak se dívají na otázku homosexuálního vztahu či partnerství. Následně nastíním aktuální přístup respondentů k církvi – ať už té, ve které vyrostli nebo církvi obecně.

*Natálie (23).* Od začátku věděla, „... *že to není nic špatného, jednak že za to nemůžu,*“ po tom co to jeden večer obřečela, se s tím definitivně smířila: „*Říkala jsem si, že to nikdy nezměním a mám se celý život trápit, jenom aby byli všichni ostatní šťastní, tak to jsem nechtěla.*“ Také ale měla potřebu si vyhledat některé informace na internetu a v Bibli: „*Tím, že jsme v tom vyrůstali, tak abych sebe sama přesvědčila, že nejsem s prominutím ,hnusná,‘ že, takže abych i sebe sama uklidnila.*“ Aktuálně má přítelkyni, ale ve vztahu neřeší, nechává to na přítelkyni.

*Martin (34).* Téma homosexuality nikdy příliš neřešil: „*Kdybych měl třeba intenzivní vztah partnerský s klukem, tak bych to asi řešil.*“ Sám o sobě říká: „*Já jsem takový člověk, co se tím prostě nebude trápit,*“ ačkoliv si byl vědom, jak se na to dívá oficiální stanovisko katolické církve, ze které pochází. Zastává názor, že „*Kdyby mně Pán Bůh nechtěl mít takového jaký jsem, tak takový nejsem*“ a spoléhá zároveň na Boží nekonečné milosrdenství,

„... protože já doufám, že nekonám nic strašného, nejsem zrůda.“ Svůj názor si „vysublimoval“ z různých ostatních názorů, které slyšel a které jej ovlivnily. Zároveň připouští, že se může mýlit. Svůj aktuální postoj shrnul takto: „Každý člověk podle mě chce být milovaný. A to je podle mě elementární základ a není právo to někomu upírat.“ Aktuálně je zadaný, nepovažuje za nutné, aby jeho přítel byl sám věřící, ale vadilo by mu „... kdyby mě omezoval, nebo se mi vysmíval, kvůli víře, protože vím, že spousta lidí to nedokáže pochopit.“

Ondřej (39). Ačkoliv ze začátku konflikt moc neprožíval, vnímá jeho přítomnost celý život. Uvědomění jeho sexuální orientace okomentoval: „Nějak mě to moc jako nevyděsilo, prostě jsem si řekl, no to tak nějak jako je.“ V mládí si prošel intenzivními vztahy, ale „... nedokázal být v tom vztahu tak otevřený a zároveň vypudit z hlavy ty myšlenky, že vlastně setrvávám v tom hříchu a bylo to pro mě natolik neudržitelný, že já jsem ten vztah rozbil.“ A poté asi 10 let žil v celibátu, ve společné domácnosti se svým ex-přítelem, se kterým sexuální vztah neudržoval. Tento vztah mu naplňoval jeho potřebu se vztahově vázat, poté ale z tohoto vztahu odstoupil a aktuálně má přítele. Sám pro sebe zastává názor: „Pokud něco konám v lásce ve vztahu k někomu jinému, včetně toho tělesného, myslím na něj, že ta láska má potom nějakou fyzickou podobu, tak že to je jako dobře“. Zároveň celý život nějakým způsobem zápasí se svojí sexualitou v kontextu katolické víry. Svůj zápas komentuje: „A to je ten kámen úrazu, [...] už jsem se setkal s x klukama, o kterých vím, že jsou to katolíci a zároveň jsou to gayové. A jak to prostě skloubit? Ani u jednoho z nich jsem ten návod nenašel, naopak jsem zjistil, že to prostě je problém. Více či méně, každé to nějak pytlíkuje, ale že by ti někdo řekl něco, co tě jako naprosto uklidní – ne. Je to takový jako složitý.“

Romana (36). Svoji orientaci si uvědomila ve svých 33 letech. O konfliktu se vyjádřila: „Jestli tam byl konflikt, tak trval pár hodin a bylo to jenom proto, že co bylo do mě vepisováno mnoho let v dětství.“ Aktuálně vnímá, že „Bůh i v tomhle vidí moji jedinečnost.“ V jejím názoru ji ovlivnil nejvíce její vlastní prožitek: „Já jsem si říkala ,Pane Bože, já ti děkuju, že jsem mohla prožít takovou lásku k druhému člověku, v téhle formě. A teď už můžu pokojně zemřít.“ Nikdy nevnímala, že by to bylo něco, co by se protivilo Bohu: „Já jsem vlastně od vždycky v tom prožívala nějakou takovou – nevím, jestli se úplně hodí slovo – čistotu.“ Aktuálně má přítelkyni. Ve vztahu stejně prožívanou víru nevnímá jako nutnost, spíše jí záleží na tom, „... abychom si navzájem ty naše světy mohli obohacovat o to, co máme.“ Aby mohla svoji víru s druhým člověkem sdílet.

Štěpán (28). Konflikt prožíval celou dobu, „... *homosexualita je špatná, a když já to tak cítím tak já jsem špatný.*“ Dlouhou dobu zastával názor, že „*Bud' se to nějak spraví, budu mít ženu normálně a děti a nějak to prostě půjde, anebo budu sám.*“ Absolvoval terapii, která jeho orientaci ale nezměnila, odpovědi hledal hodně „... *v knihách, na internetu, v příkladech ostatních lidí.*“ Zlomovým bodem bylo ale když potkal svého aktuálního přítele, „... *protože z sexuálního úletu nebyl vlastně žádný sexuální úlet, ale byl asi pětihodinový rozhovor,*“ zamiloval se a na základě toho se znovu obrátil ke knihám a internetu a došel k závěru, „... *že vlastně v té Bibli si každý člověk obhájí to, co potřebuje,*“ že je to „... *dvousečný meč trošku.*“ Partnerský vztah bere „... *jako určitou možnost a cestu pro lidi, kteří jsou homosexuální,*“ která ale není nutně pro všechny, „... *protože za tím stojí hodně obětí, člověk si musí uvědomit, že prostě přijdou [...] věci, kterých se vzdá a je nucen se vzdát a že to nebude rozhodně jednoduché.*“ Aktuálně má partnera a víra je v jejich vztahu velmi důležitá, je to něco co je sbližuje. Rádi spolu chodí do církve.

Emil (23). Celibát pro něj byla vždy jediná možnost: „... *do té doby, dokud jsem to nemusel nějak řešit, tak jsem to neřešil.*“ Bodem, kdy to začal řešit bylo, když do jeho života vstoupil jeho aktuální přítel, člověk pak: „*Najednou vidí, to jak je to náročný a složitý být sám.*“ Období názorového hledání sebe sama prožívá až teď ve vztahu, kdy „... *o tom není úplně přesvědčený, o správnosti praktikování homosexuality,*“ protože má v sobě hodně ‚konzervativnosti‘, „... *ze které teda upouští postupně trošku.*“

Tereza (25). Od rozvodu nikdy neuvažovala, že by byla sama: „*Já jsem to prostě brala tak, že chci mít vztah, ale chci, aby to byl hezkej vztah.*“ Homosexuální vztah je pro ni normální vztah, ale považuje za správné se „... *v tom vztahu chovat podle nějakých morálních zásad, nepodvádět a tak, a to mně přijde, že je důležitější, než to, s kým chodíš, že záleží, jak se v tom vztahu chováš.*“ Vztah s nevěřícím člověkem považuje za těžší, než vztah s věřícím, protože se jí přítelkyně na víru „... *furt ptá a já nevím, jak mám odpovídat.*“

Honza (29). Konflikt prožíval od začátku, rodina a okolí jej vedli k tomu, že „*Bůh to prostě může uzdravit.*“ Popisoval: „*Jeden směr, kterým jsem byl pak nějak dost ovlivněný, je vlastně to nepřijímat, ten coming out před sebou neudělat, vlastně to odmítnout, vlastně to odmítnou, že je to satanová lež, kterou člověk musí odmítnout.*“ Uznává, že na jeho pohledu se hodně také podepsala striktní konzervativní výchova „*Kdybych prostě vyrostl v liberální křesťanské rodině, v liberální církvi, [...] tak jak by můj život, moje názory, moje pohledy vypadaly? Nevím. Vím, že ty názory co já říkám, nebo který mám v tomhleto, tak jsou moje, musím se s nima nějak sám srovnat. Jsem to já, ale vnímám to, že to je prostě nějak ovlivněný*“

*tím prostředím, ve kterém jsem vyrostl.“ Jeho aktuální přístup k praktikované homosexualitě je: „... že to naráží na ten příběh o stvoření [...] kdybych na to měl dát tu jednoznačnou odpověď, když se láme chleba, tak jako řeknu, nejde to skloubit dohromady.“*

*Albert (34). Na Albertovi se také značným způsobem podepsala výchova: „... mám to prostě v sobě hluboko tady tyhle pohledy“ o tom, že „Křesťan by neměl být teplej. Pokud je teplej, tak má nějaký problém a měl by ho řešit.“ Neuznává argument, že homosexualita je vrozená, protože by to pro něj znamenalo, „... že by v podstatě Bůh stvořil lidi, tak aby toužili po lásce, kterou nesměli nikdy mít.“ Doufá v to: „Že budu schopnej si to odpustit, že jsem gay, a budu schopný nějakým způsobem jít dál v tom, tak jsem gay, nevadí, můžu být věřící. Ale zatím to není.“ Zároveň se o tomto konfliktu vyjadřuje: „... svým způsobem to jako nemám vyřešený ani do dneška, jen to svým způsobem tak lehce ignoruju.“*

*Aktuální vztah k církvi. Během rozhovoru byli respondenti požádáni, aby vyjádřili svůj názor na církev. Většina z nich otázku vztáhla přímo na to společenství, ve kterém vyrůstali. Uvádím výčet citací, znázorňující způsoby, jakými respondenti formulovali svoje názory:*

*„V tom našem sboru a myslím si, že ve spoustě dalších sborů, že lidi zapoměli na to, [...] že to není jenom o tom Písmu, o evangeliu. My jsme to tělo, fyzický tělo, protože je to hezký se k někomu modlit, ale potřebuješ i to, že ano teďka je mi mizerně, modlitba je hezká, ale někdy fakt vyloženě potřebuješ mít ten fyzický kontakt, mít to rameno, na který vyloženě můžeš brečet. A to je podle mě to, co by církev měla být, to fyzický rameno, o který se opřeš“ (Albert, 34).*

*„Ta podoba církve jaká je dneska tak si myslím, že je to neutěšený, ale v podstatě nic jinýho si nezaslouží [...] myslím si, že by se opravdu ta církev měla ubírat směrem milosrdenství a pomoc bližnímu, to si myslím, že ta společnost potřebuje“ (Martin, 34).*

*„Mi nějak poslední době začalo vadit to, že takový to ,máme tu pravdu a to je to vlastnictví naše a ti ostatní jsou mimo‘ a tak si myslím, že to prostě není“ (Romana, 36).*

*„Správný křesťan je ten, kdo přijde ve správnou dobu, správně oblečený, správně řekne ámen a pozdraví se a jdeme domů“ (Albert, 34).*

*„Znám spoustu nevěřících, kteří mi řekli, že měli otázky, ale ti křesťani jim na to nedopověděli, protože prostě nevěděli a řekli třeba nevím. A je fakt, že já znám málo křesťanů, kteří dokážou odpovédět na takhle těžký otázky“ (Tereza, 25).*

*„[Do církve] chodí a tváří se že jsou jako křesťani, co odpouští a mají jít příkladem, pak vylezou z kostela a tváří se úplně jinak“ (Natálie, 23).*



„Církev má velký mínus, když káže homosexualita je hřích, tohle to je špatně, tohle to je špatně, [...] jak teda vyznávat tohle, a zároveň být plnohodnotnou lidskou bytostí?“ (Honza, 29).

„V určitých aspektech je hodně taková zakrnělá a tradiční, [...] ale myslím si, že církev jak funguje teďkom, je hodně nesrozumitelná pro lidi, kteří jsou mimo církev a myslím, že to je velká škoda, protože povoláním církve nebo úkolem církve je zvěstovat evangelium a mluvit ostatním lidem o Ježíši Kristu a forma, která to doprovází je hodně nesrozumitelná pro dnešní lidi“ (Štěpán, 28).

Respondenti ale nebyli pouze kritičtí:

„Církevní prostředí a moji rodiče mně předali mám pocit, jedno z největších bohatství a to je víra v Boha, v Ježíše Krista, takže za to jim patří obrovský dík [...] ale můj vztah k církvi je asi takový, že můj úkol je ty lidi nepřestat milovat“ (Romana, 36).

„Je v tom asi rozdíl v generacích, řekla bych, že se tam spíš drží ta starší generace, a ta má, v sobě daný [řád], [...] kdyby se to nějak promíchalo, že by ti mladší tam něco přinesli už něco nového, ti staří, dobře, by nějaký řád drželi, tak si myslím, že by to nebylo špatné“ (Natálie, 23).

„Jsou různí lidé a právě nějakým lidem víc sedí tradiční církev a někomu zase sedí něco jiného a to je to, že já jako člověk věřící a praktikující křesťanství a člověk, který chce patřit do nějaké církve, tak si můžu vybrat, kde chci být“ (Štěpán, 28).

„Já doufám, že to má naději, protože lidi budou potřebovat pořád víru, protože jsou věci, které neovlivníš“ (Martin, 34).

„Podle mě ty důrazy v té církvi, nebo tom sboru kde jsem chodil, byly většinou přijímat lidi s láskou, ať jsou jakýkoliv [...] když toho člověka znáš a on ti takovou věc řekne, a vidíš, že je celou dobu v pohodě, a že bys to na něm nepoznal, kdyby ti to neřekl, takže nemáš v ruce to eso toho předsudku, o tom, že takový ti lidi jsou. Že představu můžou mít z televize o homosexuálech křesťani jakýkoli, ale pak když mají mezi sebou člověka, který s nima stráví dětství a pubertu a pak ještě dospívá a už je dospělej a najednou jim to o sobě řekne a oni ho vlastně celej život berou a mají ho rádi a on se nechová nijak, jak vůl, tak najednou prostě není důvod, proč by toho člověk měli nějak zatracovat“ (Emil, 23).

## 6.4. Téma: Víra

*Osobní vztah k víře.* Kromě jedné z nich, všichni respondenti, vyjádřili, že víra v jejich životech hraje velice důležitou roli. Na otázku, jakou důležitost jí ve svých životech přisuzují, řekli: „*Pro mě znamená jistotu*“ (Štěpán, 28). „*Naprosto zásadní [roli], tu nejdůležitější v životě*“ (Ondřej, 39). „*Nad to nic není [...] víra je pro mě radost, je to zdroj života*“ (Romana, 36). „*Je to něco, co žiju, je to moje součást*“ (Emil, 23). Honza (29) si uvědomuje, že ačkoliv na jeho víru měla velký vliv jeho výchova, sám si k ní vytvořil vztah: „*Víra je ve mně docela dost zakořeněná, že je to součást mého bytí [...] jsem mohl zažít spoustu krát to, že mně Bůh drží.*“ Také Albert (34), ačkoliv svoji víru v minulosti „*upozadil*“, řekl: „*Nikdy jsem nepřestal věřit [...] pravidelně si čtu Bibli, pravidelně se modlím.*“ Martin (34) má díky své profesi lepší vhled do fungování katolické Církve, z toho důvodu je pro něj „*... strašně těžké si to udržet tu víru.*“ Nicméně samotnou víru považuje za: „*... zásadní věc, jako úplně, úplně zásadní*“ a řekl, že se hrozně rád modlí. Tereza (25) otázku „*jakou důležitost víře přisuzuje*“ odpověděla následovně: „*Tak hodně velkou asi důležitost. Protože, tak nějak zjišťuju, že i když jsem třeba úplně mimo, nebo nejsem v tom křesťanským prostředí – já jsem fakt spíš mezi lidma, kteří jsou nevěřící, málo kdy je tam někdo věřící, a stejně prostě zjišťuju, že i v tomhleto prostředí, že i když se mi to snaží nějak vymluvit, nebo spíš se mně hodně ptaj na dost věcí, a to jsou otázky, které si sama potom kladu a vlastně nevím, jak na to odpovědět, [...] stejně to cítím a je to hrozně takový niterný pocit, který mi asi nikdo nevezme.*“

*Praktikování náboženství v rodině.* Všichni respondenti vyrůstající v protestantských církvích byli rodiči vedeni k víře. V jejich rodinách se většinou víra praktikovala formou večerních pobožností, to znamená, času, kdy rodiče spolu s dětmi čtou Bibli nebo jinou duchovní literaturu a modlí se spolu. V rodině Terezy (25) byly děti motivovány k učení se biblických veršů, Emil (23) zase zmínil, že spolu s rodiči zpívali křesťanské písně. Otec Romany (36) je kazatel, proto během neděle s otcem často absolvovala třeba i 3 bohoslužby. Štěpán (28), ačkoliv rodinné pobožnosti v mládí moc nedoceňoval, si dnes uvědomuje, jaký pozitivní vliv na něj měly: „*Já to teďka vnímám zpětně jako obrovský dar, protože to byl čas ztišení rodiny a bylo to strašně fajn, [...] protože to ve mně zakořenilo určité návyky, které si myslím, že nejsou špatné.*“ Později ještě specifikoval: „*... já mám v sobě zakořeněné to, že k tomu abychom měli vztah s Bohem, potřebujeme i vztah s lidma.*“

*Vnější vlivy na víru.* Martin (34) s Ondřejem (39), oba katolíci, nebyli k víře vedeni svými rodiči, ale prarodiči. Oba se dostali do Církve díky svým babičkám, se kterými chodili

na mše. Martina babička nemusela nikdy nutit: „*Asi mi to prostě začlo vyhovovat nebo imponovat.*“ Oba také byli záhy osloveni, aby začali v kostele ministrovat: „*Já jsem v tý vesnici byl oslovenej jako malej kluk, jestli bych nechtěl ministrovat v kostele, tak jsem řekl, že jo, a tak mně to jako začlo hrozně bavit*“ (Ondřej, 39). Martin (34) také popisoval, že od počátku byl církví velice fascinován: „*Zbožňoval jsem tu pompéznost. Nemyslím třeba jako velikost chrámů, ale ty obřady, které podle mě jsou strašně přitažlivé.*“ Důležitý vliv na pozdější víru Martina však mělo: „*... setkání s tím opravdu rozumovým křesťanstvím, bez těch rituálů vesnických, bez oblékání sošek Panny Marie a tak dále, k té rozumové víře tady v Praze.*“

Velký vliv na víru Terezy (25) má její přítelkyně. Nutí ji se nad vlastní vírou zamýšlet a klást si důležité otázky o tom, čemu vlastně tedy věří: „*... ona se prostě ptá a já na to nemám vůbec odpovědi.*“ Sama přiznává, že to jsou často věci, které nad kterými se sama nikdy nezamyslela: „*Já jinak jsem nad těma věcma nikdy nepřemýšlela.*“ Na Ondřejovu (39) víru měli vliv kněží, se kterými se setkal během 20 let, co ministroval: „*... oni na mně měli jako hodně velkej vliv, jo, takže já v zásadě co se mýho duchovního života týče, jsem si načerpal vlastně od nich. Tam jsem se jako hodně viděl, většinou to byli strašně zajímaví lidi, s leckterýma jsem prožil super věci.*“ Silně negativní vliv však měl na Natálii (23) rozvod jejich rodičů: „*Pak jak se naši rozvedli, tak mamka byla vlastně z církve, říkám korektně, odšoupanutá – protože ona vlastně požádala o rozvod.*“ Překvapivě rozvod jejich rodičů měl na její vztah k církvi větší vliv než to, když se více lidí dovědělo o její orientaci: „*Spíš bych řekla, že od rozvodu rodičů se začali chovat jinak i k nám, ale od toho [coming outu] ani ne.*“

*Snaha opustit víru: neúspěch.* Tereza (25) a Štěpán (28) mají zkušenost s tím, že se chtěli od víry odstříhnout, ale nakonec to nedokázali. Tereza (25) tuto zkušenost popsala takto: „*Zároveň když jsem potom třeba i hodně odešla od té víry úplně, a stejně jsem se k tomu vrátila, ale sama. Sama, když se třeba něco pokazilo, když jsem měla nějaký rozchody, nebo něco takového, když jsem měla nějaký těžký období, tak vlastně ta víra mi v tom pomohla a to už jsem zjistila, že jsem se prostě pro to rozhodla, a že to potřebuju, a že mi to dává nějaký smysl, a bez ní by to bylo prostě špatný.*“ Štěpán (28) napůl žertem popisuje svoji frustraci z bezvýchodnosti situace: „*Já jsem reálně chtěl být nevěřícím člověkem, fungovat jako pohan – v uvozovkách se dá říct, ale mně to nešlo, prostě nějak to nešlo.*“ Vysvětlil také důvod, proč to nešlo: „*Já jsem chtěl chodit do toho sboru a chtěl jsem se stýkat*

*s téma lidma a chtěl jsem dál číst slovo Boží...“ Jeho víra a církev pro něj byly příliš důležité: „... nevydrželo to, vždycky se mi to vrátilo zpátky jak bumerang.“*

*Vliv orientace na víru. Podobně jako v případě vlivu konfliktu identit na jejich životy, respondenti považovali svoji orientaci a její důsledky, jako pozitivní vliv na jejich víru. Homosexuální orientace jim často přinesla odlišný pohled na některé životní otázky, obohatila jejich duchovní život a nebo fungovala jako zmocňující zkušenost. Honza (29) však svou orientaci nevnímal pouze pozitivně. Ačkoliv si myslí, že to byla „... obrovská příležitost k poznávání Boha,“ homosexuální orientace v jeho životě způsobuje „... takovou mlhu, takový chaos.“ Především v tom, že si není jistý, jaký má ke své orientaci zaujmout postoj. Jako zkoušku víry považuje svoji orientaci Albert (34): „V určité fázi každá zkouška způsobí, přinese krizi té víry, [...] nechci přestat věřit, ale taky vím, že je pro mě těžký ty dvě věci sloučit.“ Ondřeje (39) tyto zkušenosti učí větší pokoře a shovívavosti: „... ty sám s něčím bojuješ a nezvládáš to, tak koukej bejt shovívavej k ostatním lidem a k jejím slabostem a k tomu co oni nezvládají.“ A také toho, aby svoji víru víc promýšlel: „... abych se zbavil takovýho toho, jakože si otevřu knížku, přečtu si pravidlo, jasně a jdu to jako dělat.“ Romana (36) popsala určité zjištění, jaké se jí dostalo díky její lásce k přítelkyni: „Pane Bože tak jestli ty na nás takhle myslíš pořád, jako já jsem myslela na ni, jako jsem ji chtěla obdarovávat, jako jsem chtěla trávit přítomnost s ní, ‘ jsem si říkala ,jestli taková je ta tvoje láska vůči nám, jako svým dětem, a ještě mnohem lepší, tak je to asi neuvěřitelný.“*

## 6.5. Téma: Identita

*Hledání vlastní identity. Jedním z nejsilnějších témat, které se v rozhovorech různými způsoby objevilo, bylo téma hledání vlastní identity. Životní příběhy, které respondenti sdíleli, se často týkaly jejich vlastního sebepojetí, toho jakým způsobem nahlízejí, či v minulosti nahlíželi na sebe ve vztahu k okolí, k rodině a podobně. U Honzy se tato tematika objevila především v souvislosti s vlastní nezávislostí a zdravým sebeprosazováním: „Jsem se naučil v dětství přijímat názory ne nějak podle sebe, ale podle okolí, dělat věci ne podle sebe, ale podle okolí, a takový boj jsem musel probíjet. Jsem se musel v životě naučit, co vlastně mně se líbí, dělat to co já chci, abych se v tom cítil dobře, protože v dětství jsem dělal věci, protože druzí [je očekávali] a nezáleží, jak se já v tom cítím, obecně. Takže najít vlastně vztah ke svým emocím, k tomu co chci-nechci v životě, je obecně v životě pro mě strašně těžký.“ Štěpán (28) popisoval svůj pocit doprovázející uvědomění vlastní sexuální*

orientace, ovlivněný internalizací stigmatizujícího a dehumanizujícího pohledu na homosexualitu: „Necítil jsem se ani jako člověk [...] homosexualita je špatná, a když já to tak cítím tak já jsem špatný.“ Kvůli tomu se necítil: „... ani jako muž, ani jako žena, nijak a strašně jsem se cítil špatně sám se sebou.“ Ukotvit identitu mu pomohla až terapie, kterou si prošel. Terapie sama sice svůj primární cíl nesplnila – nestal se heterosexuálem – ale jak sám říká: „... našel jsem zpátky svoje mužství v tomhle, tady díky tomu.“ Romana (36) měla problém „... nějak nacházet sama sebe, nějaký vlastní sebezpřijetí“, především kvůli znejišťujícímu přístupu její matky, která sama podle Romany zápasila se sebezpřijetím. Během dospívání se Romaně vryl do paměti komentář její matky o tom, že „Je tady na praní, vaření, uklízení a na sex,“ z čehož na Romanu pálila „... ta tíha, kterou ona to vyjadřovala.“ Vlastně až v procesu coming outu si uvědomila: „... že to, že se mnou nebude někdo souhlasit, neznamená konec zaprvé toho vztahu nebo konec nějaké mé hodnoty.“ Coming out proto považuje za velké nalezení sebe sama a za osvobození.

*Náboženská identifikace: vztah k instituci církve.* Jednou z prvních otázek rozhovoru byla otázka na náboženskou identitu respondentů – jak by ji definovali. Odpověď na takto formulovanou otázku je velmi závislá na způsobu, jakým tomuto sousloví náboženské identity respondenti porozumí. I přes to je zajímavé, že 6 respondentů otázku vztáhlo přímo na institucionalizovanou církev, do jejíž odnoží se buďto zařadili nebo se vůči církvím obecně vymezili: „Je to jednoduché, je to jednoznačné, římský katolík“ (Martin, 34). „Jsem protestant, člen Církve bratrské ještě stále“ (Emil, 23). „Identifikuju se jako Boží dítě. Ne člen nějaké církve“ (Štěpán, 28). „Možná začnu tím, jak bych se nedefinovala. Momentálně k žádné církvi bych se nepřiklonila více nebo méně“ (Romana, 36). Dva vyjádřili to, že i když nějakým způsobem sebe sama vnímají ve vztahu k církvi, aktuálně v ní pro sebe nenacházejí místo: „Cítím se spíš nějak mezi těma dvěma světama, nebo mezi náboženským, křesťanským a mezi tím světským, protože třeba беру křesťanství jako myšlenku, víru a tak, ale asi v hodně věcech mně zklamaly církve“ (Tereza, 25). „Věřící ano. A nevím, jak bych to tam dál jako specifikoval, aby to odpovídalo“ (Albert, 34).

*Pocit sounáležitosti s LGBT komunitou.* V rozhovoru byli respondenti také požádáni, aby vyjádřili svůj pocit sounáležitosti s širší LGBT komunitou. Zde jsem ve většině případů otázku dále vysvětlil, že LGBT komunitou je myšlena sociální skupina, určitá subkultura, v kontrastu se sexuální minoritou jako takovou. Většina respondentů si otázku vztáhla na události typu Prague Pride festival, o kterých bude ještě zmínka později. Z všech respondentů se s LGBT komunitou nejvíce identifikovali Ondřej (39) a Natálie (23): „Jo, ne

že bych chodila v duhovém, [...] ale jo“ (Natalie, 23). V případě Ondřeje (39) je tento pocit především spjat s členstvím v gay pěveckém sboru: „*Jsem se vlastně sám přidal do té skupiny a že se tak i prezentuji, ne přímo aktivně, ale nese to status se sebou, takže teď asi ano.*“ Sám však připouští, že to nebyl jeho záměr, a že se snaží to v sobě „... trošku upozadovat.“ Zajímavou situaci popsala také Romana (36), která sama zmínila, že moc neví jak této otázce porozumět a že: „*Asi nejsem úplně člověk, který by měl tendenci jít někam, na nějaký protesty nebo úplně nějak veřejně.*“ Zároveň však vyjádřila, že ji velice záleží na LGBT lidech: „*Mně nějak jde hrozně o ty lidi, aby možná v tom těžkém, kdy to rozpoznaj, a zvláště když je to puberta ještě, tak aby je to nějak úplně nezkrouhlo.*“ Ostatní vyjadřovali různou míru pocitu sounáležitosti s LGBT komunitou: „*Nějaká sounáležitost s ní tam je, ale nemyslím si, že by to byl nějaký můj životní styl, že bych hrozně řešil LGBT věci*“ (Emil, 23). „*Já se takhle nevnímám [...] mně nepřijde potřeba se nějak vymezovat s nějakou skupinou*“ (Tereza, 25). „*Já [LGBT komunitu] nijak neprožívám*“ (Martin, 34). „*Asi taky úplně ne, [...] nejsem schopný se plně zařadit ani do jedné z nich*“ (Albert, 34), má na mysli církve a LGBT komunitu. „*Asi to tak nevnímám úplně. Asi ne no*“ (Štěpán, 28). „*Pro mě je to pojem jakoby sekulární, že to je nějaké sekulární, nekřesťanské společenství. Takže já se nevnímám jako součást LGBT komunity*“ (Honza, 29).

*Aktuální názor na LGBT a Pride pochody.* Jak bylo zmíněno, většina respondentů, si LGBT komunitu vztáhla především k festivalu Prague Pride, proto mě zajímal názor respondentů na tyto události. Stejně jako k samotné církvi, i k těmto událostem byla většina respondentů poměrně kritická. Nejčastější výtkou byla extravagantnost těchto událostí, která poté zapříčiňuje negativní mediální obraz o širší LGBT komunitě: „*Někdy mi to přijde takový přehnaný [...] se tam třeba projevují lidi, který to berou tak nějak trošku extrémně*“ (Tereza, 25). „*Když prostě se prezentují, jak se prezentují někteří lidé, tak potom se nemůžeme divit, že prostě nás tak vnímá společnost [...] mrzí mě, že někteří gayové a lesby a LGBT lidi prezentují nás určitým způsobem*“ (Štěpán, 28). „*My jako menšina vždycky žádáme nějakou toleranci a potom vždycky předvádíme nějaké extrémy*“ (Ondřej, 39).

V citátech Štěpána (28) a Ondřeje (39) je zajímavé, že i když oba považují sami sebe za členy této skupiny, mají zároveň potřebu se nějakým způsobem vymezit oproti jejím ostatním členům, se kterými nesouhlasí. Albert (34) vysvětluje, co je podle něj cílem takovéto veřejné prezentace: „*Tak jako vy nás tak chcete vidět, tak my se vám tak ukážem [...] ,nechcete nás přijmout, tak my vás prostě budem šokovat.*“ Ale sám dodává: „*Osobně si nemyslím, že ta kultura, gay kultura je taková, jakou sama sebe prezentuje takhle na*

veřejnosti.“ Podle Martina (34) takové události vedou k uzavírání se LGBT komunity samé do sebe: „Ty duhové pochody a takhle, jako jo, asi to někdo potřebuje, ale já si myslím, že je to spíš naopak – že ta gay komunita se strašně uzavírá do sebe, že chce být tak vnímána jako komunita, že se to trošku mění v uzavřenou společnost, která nedokáže poslouchat ten venek“.

*Konflikt mezi LGBT komunitou a křesťany.* Sedm z devíti respondentů připouští, že mezi těmito skupinami existuje konflikt či napětí a většina také zastává názor, že zdroj tohoto konfliktu je na té křesťanské straně: „Určitě tam je konflikt [...] většina křesťanů věří tomu, že homosexuální páry nemůžou být“ (Štěpán, 28). „Napětí nějaké tam vnímám [...] křesťani tak často si myslí, že jsou vlastníci té pravdy“ (Romana, 36). „Já myslím, že hlavní problém je to, že v církvi všeobecně je to téma, teď už tolik ne, ale bylo tabu, to znamená, že se o něm nemluvilo, lidi o něm moc nevěděli a neměli o něm informace. Z toho plynou ty různé dezinformace, prostě myšlení ve stereotypech a tím pádem takové určité odsuzování a očerňování těch lidí v gay komunitě“ (Emil, 23). „Ta křesťanská skupina je méně přizpůsobivá nějakým změnám. [...] Myslím, že je to taková uzavřená bublina, ta křesťanská skupina“ (Natálie, 23). „On konflikt na jednu stranu existuje a na druhou stranu neexistuje, existuje konflikt na takový ty veřejný úrovni, vykřičený úrovni. [...] Mám pocit, jako že někdy je to tak, jakože jeden mluví o voze a druhý o koze“ (Ondřej, 39). „Církev se snadno prezentuje v tom ‚my jsme ti dobří, vy jste ti špatní‘ [...] proč bych šel někam, kde mě budou vidět jako toho špatného?“ (Albert, 34). Jak podle respondentů by šlo konflikt zmírnit? Oboustranným respektem a úctou, vstřícností, pochopením, větší informovaností na obou stranách a především vzájemnou láskou: „Já si totiž v jednu chvíli myslela, že církev nejenom, že Boha nepřináší pro LGBT skupinu, ale že jim ho vlastně bere – tím, že zavírá dveře často, nebo tak je to vnímáno“ (Romana, 36).

## 7. Diskuze

Hlavním cílem výzkumu bylo zjistit, jakým způsobem se lidé srovnávají se střetem homosexuální a křesťanské identity, dále jakým způsobem tento střet ovlivňuje a usměrňuje proces tvorby osobní identity, jakým způsobem u těchto jedinců proběhl proces vnitřního a vnějšího coming outu, jakou důležitost ve svých životech přikládají víře a jakým způsobem vnímají svoji totožnost ve vztahu k LGBT a křesťanské komunitě. Analýza dat umožňuje odpovědět na výzkumné otázky položené na začátku empirické části. Nejprve tedy provedu shrnutí hlavních výsledků a následně tyto výsledky uvedu do kontextu s ostatními studii.

### **1) Jaké jsou největší otázky a výzvy, s jakými se homosexuální křesťan potýká?**

Jednou z ústředních výzev provázejících vývoj identity respondentů, byla otázka udržení si víry v okolnostech, ve kterých je explicitně, či implicitně, jeden důležitý aspekt jejich identity odmítán a stigmatizován. V jádru tohoto rozporu stojí tradiční křesťanská sexuální etika, která pojímá homosexualitu jako sexuální vyjádření neslučitelné s Božím záměrem. V kontaktu s ní si jedinec musí vytvořit svůj vlastní vztah k sobě samému, ke své sexualitě a také k víře, což pro většinu respondentů nebylo, případně stále není, zdaleka jednoduché. Jelikož osm z devíti respondentů uvedlo, že víra je pro ně aktuálně velmi důležitá, respondenti museli zaujmout určité stanovisko ke své víře a také k sexuální etice náboženské tradice, ve které vyrůstali. Pokud by jednoduše rezignovali na svoji identitu náboženskou, nepovažovali by víru ve svých životech za důležitou. Někteří z respondentů si vytvořili názor, který protirečí sexuální etice jejich původní církve, jiní tuto etiku potvrzují a snaží se buďto žít v celibátu, nebo kvůli specifickým okolnostem žijí ve stavu konfliktu mezi jejich vírou a sexualitou. Bohužel v tomto výzkumu se mi nepodařilo zachytit jedince, kteří zastávají tradiční sexuální etiku a zároveň považují proces řešení konfliktu mezi jejich vírou a orientací za zcela uzavřený.

Kvůli důsledkům konfliktu na jejich psychiku považovali někteří respondenti za nutné se od své církevní tradice zcela odstříhnout, neboť kognitivní disonance vznikající na základě rozporu mezi jejich prožíváním a očekáváním spojeným s participací na jejich církevní tradici byla neúnosná, spor mezi nimi byl neřešitelný. Pro část jedinců bylo velikou výzvou právě vyrovnávání se s negativními důsledky, jaké konflikt identit měl na jejich život. Jiní se od své církve odstříhli na základě osobních rozhodnutí, která nepovažovali za slučitelná s přesvědčením jejich církve. Jiní respondenti se rozhodli opustit církevní



společenství, ve kterém vyrůstali na úkor jiného společenství, které jejich odlišnou sexuální orientaci neodmítá. Signifikantní část respondentů však žádný vnitřní konflikt neprožila nebo jej prožila ve velmi omezené míře. Domnívám se, že důvodem k nevytvoření konfliktu, byla především nezvnitřněnost negativního pojmání homosexuality, nebo malá míra důležitosti přisuzována k jednomu z aspektů identity respondentů, ať homosexuálnímu nebo náboženskému.

Ačkoliv řada respondentů v určité fázi zastávala konzervativní pohled na homosexualitu, jež zakazoval navazování homosexuálních vztahů, tento názor v některých případech neodrážel skutečné sexuální chování respondentů. Respondenti tuto skutečnost považují především za důsledek intenzivně prožívaného konfliktu mezi jejich křesťanskou a homosexuální identitou. Zdá se tedy, že zastávání tradičního křesťanského pohledu na sexuální etiku nezabraňovalo respondentům ve stejnopohlavním sexuálním chování.

Centrální výzvou, ke které všichni jedinci, bez ohledu na to, jestli konflikt prožili a nebo ne, museli zaujmout určitý postoj, byla otázka slučitelnosti těchto dvou konfliktních identit. V postojích respondentů byla nalezena velká variabilita: homosexualita je slučitelná s křesťanstvím a stejnopohlavní vztah je jednou z možných cest – čili postoj integrace identit; homosexualita je slučitelná s křesťanstvím, ale jedinou cestou je celibát; homosexualita pravděpodobně je slučitelná, ale hledám cestu, jak; homosexualita pravděpodobně slučitelná není, nevím jaké k tomu zaujmout stanovisko; homosexuální identita a křesťanská identita jsou oddělené – čili kompartmentalizace identit; a zavržení identity křesťanské na úkor identity homosexuální. Největší životní spokojenost vyjadřovali ve svých výpovědích respondenti zastávající první a poslední ze zmíněných postojů.

Respondenti se také potýkali s výzvami v procesu vývoje jejich sebepojetí. Někteří na základě homofobie kultury, v níž vyrůstali, si ní prezentovaný negativní obraz homosexuality spojili s vlastní osobou, což velmi ovlivnilo způsob, jakým respondenti nahlíželi na sebe sama. Mnoho z nich bojovalo s vytvořením pozitivního sebepojetí či schopností zdravého sebeprosazení, a ne všichni tento proces považují za uzavřený. U některých tyto výzvy neměly přímou spojitost s homosexualitou, ale spíše s problematickým vztahem k rodiči, sourozenci nebo vrstevnické skupině.

Důležitou otázkou bylo také budování vztahů s blízkými lidmi, kteří nesdílejí respondentův názor na praktikovanou homosexualitu, nebo na homosexualitu jako takovou, ať už se jedná o rodinné příslušníky, přátele nebo členy církve. Tento problém má samozřejmě dvě strany a některé vztahy se uzavřely nebo ztratily hloubku právě kvůli

konfliktnímu přesvědčení nebo kvůli celkovému nepochopení problematiky homosexuality. V rozhovorech nicméně žádný respondent nezmínil, že by nějaký ze vztahů s těmito blízkými osobami sám ukončil. Někteří respondenti mají pozitivní zkušenost přijetí jejich stejnopohlavního vztahu v rámci jejich aktuální církve a to i přesto, že tyto církve samy o sobě nezastávají liberální stanovisko k praktikované homosexualitě. Postojově liberální křesťanské společnosti, v tomto případě ekumenické společnosti LGBTQ věřících Logos, vyhledává pouze jedna respondentka a to nepravidelně. V těchto vztazích respondenti často bojovali právě s předsudky, které jejich blízcí vůči homosexualitě zastávali, respondenti byli mnohdy prvními homosexuálními osobami, které tito lidé poznali.

## **2) Jakým způsobem proběhl u jedinců proces coming outu?**

Osm z devíti respondentů si svoji odlišnou sexuální orientaci uvědomilo přibližně ve věku od 12 do 18 let. Čtyři respondenti si ji uvědomili postupně v průběhu sexuálního zrání, zatímco druhá část si svoji orientaci uvědomila v tzv. „aha efektu“, kde si dřívější zkušenosti a pocity v jednom okamžiku propojili a byli konfrontováni s myšlenkou a možností homosexuální orientace. U všech respondentů pocházejících z protestantského prostředí toto uvědomění bylo spojeno s pocity strachu, studu a viny. Tyto pocity nevyjadřovali respondenti z katolické církve. Zdá se tedy, že v protestantském prostředí jsou heteronormativita a negativní postoje vůči homosexualitě více rozšířené, než v prostředí katolickém.

Prvním člověkem, kterému o své orientaci sdělili, byl většinou kamarád nebo kamarádka, ojediněle také rodič. Co se týče reakce bližšího okruhu přátel, ať už z církve nebo mimo ni, všichni respondenti se setkali pouze s pozitivními reakcemi a s porozuměním, ačkoliv většina věřících zastávala konzervativní názor na praktikovanou homosexualitu, někteří z nich také měli tendenci tento názor ihned respondentovi sdělit. Vztahy s těmito lidmi se většinou prohloubily, kvůli nové úrovni hloubky vztahu, které toto téma otevřelo. Někteří respondenti se však setkali s ochladnutím těchto vztahů v momentě, kdy si našli přítele/přítečkyni.

Osm z devíti respondentů o své orientaci řeklo svým rodičům. Reakce rodičů na coming out jejich dítěte byla různá. Často reagovali emotivně, někteří rodiče zcela nevěděli, jak s touto informací naložit, protože homosexualitu brali jako něco, co se děje pouze mimo křesťanský svět, někteří rodiče za tím viděli duchovní spoutanost, proti které je nutné bojovat. Jiní však reagovali pozitivně s nepodmíněnou láskou a nebo s přáním, ať je hlavně

jejich dítě v životě šťastné. Pouze jedna respondentka se setkala přímo s hostilní reakcí, ve které ji otec vyhodil ze svého domu. Coming out buďto vztah s rodiči nijak výrazně neovlivnil nebo jej prohloubil, díky větší oboustranné otevřenosti a upřímnosti. Tři respondenti však uvedli, že k udržení dobrého vztahu s rodiči bylo nutné vytvořit bariéru mezi jejich homosexualitou a vztahem s rodiči. Téma homosexuality je tedy v jejich vztahu tabu.

Coming out v rámci širší církve proběhl pouze u protestantských respondentů a to z toho důvodu, že protestantské církve, oproti církvi katolické, jsou obecně více komunitně orientované. Většinou proběhl na základě osobních rozhovorů s respondentem, či postupným rozšiřováním se této informace mezi známými v církvi. Na základě této informace některé vztahy ochladly, ale jiní naopak začali projevovat respondentovi větší náklonnost. Značná část participantů téma své orientace také otevřelo v rozhovoru (či ve zpovědi) se svým knězem nebo pastorem, ve většině případů se jim v reakci na tuto informaci dostalo povzbuzení a pochopení. Většina těchto autorit zároveň zastávala konzervativní stanovisko k homosexualitě. Zdá se tedy, že konzervativní teologie není vždy předpokladem pro negativní postoje k homosexualitě. Ty se zdají být spíše více spojeny s osobními předsudky a internalizovanými stereotypy, které samy o sobě nejsou důsledkem tradičního teologického názoru.

### **3) Jakým způsobem se vyvíjel názor jedinců na praktikovanou homosexualitu a co tento vývoj ovlivnilo?**

Většina respondentů si již od vnitřního coming outu uvědomovala negativní postoj křesťanské tradice k homosexualitě, většina také ze začátku zastávala tento tradiční postoj i k vlastní homosexuální orientaci a jako jediné řešení považovali buďto její změnu, pomocí duchovních aktivit či terapie, nebo život v celibátu. Tento názor často také potvrzovaly různé zdroje či authority, ke kterým se respondenti vztahovali. Respondenti Častým bylo také vyhledávání odborné pomoci u křesťanských psychologů, kteří však nutně nezastávali vždy konzervativní postoj k homosexualitě. Velká část respondentů svoje názory sdílela a diskutovala se svými vrstevníky, přáteli a někdy také rodiči. Velice důležitý pro vývoj názorů respondentů byl jejich osobní prožitek, především v souvislosti se zamilováním se do svého partnera/partnerky. Ve dvou případech konkrétně tato zkušenost vedla k diametrální změně názoru na praktikovanou homosexualitu.

Z pěti respondentů, kteří popisovali existenci dlouhodobějšího konfliktu identit v jejich životě, jej považuje za uzavřený pouze jeden respondent – Štěpán (28). Tento respondent zastává aktuálně liberální postoj k praktikované homosexualitě, ostatní respondenti s tímto postojem nikdy intenzivnější konflikt identit neprožili. Toto zjištění je poměrně znepokojivé s ohledem na duševní zdraví homosexuálních křesťanů prožívajících konflikt těchto dvou identit, v souvislosti s negativními důsledky, jaké takový konflikt často přináší. Jak bylo dříve zmíněno, v tomto výzkumu se nevyskytli jedinci s tradičními postoji, považující zároveň tento konflikt za vyřešený, kteří by mohli tato zjištění obohatit a přinést na problematiku homosexuálních křesťanů odlišný úhel pohledu.

Ze sedmi respondentů, kteří aktuálně udržují partnerský vztah, dva nejsou plně přesvědčeni o tom, že jejich vztah je v souladu s jejich vírou. Ondřej (39) uznává jako zavazující oficiální stanovisko katolické církve, ale z druhé strany má velikou potřebu se vázat. Emil (23) naopak nikdy nepovažoval za potřebné si k praktikované homosexualitě vytvářet vlastní přístup, protože celibát považoval za samozřejmost. Situace se ale změnila, když se zamiloval do svého aktuálního přítele, to jej nutí toto téma otevírat, protože zjišťuje, že si sám sebou není jistý. Dva participanti, kteří partnery nemají, považují víru a homosexualitu ve své podstatě za neslučitelné. Albert (34) má v sobě silně zakořeněný negativní postoj k homosexualitě jako takové, a Honza (29) je z druhé strany přesvědčen o tradičním přístupu k biblickému učení, především v příběhu o stvoření, který podle něj vyjadřuje Boží záměr s lidstvem, se kterým homosexualita není v souladu.

Ve výzkumu byla zjištěna velká variabilita ve způsobech přístupu k fenoménu homosexuality. Ačkoliv pro většinu jedinců výchozím stanoviskem byl tradiční přístup, jedinci často v pozdější době tento přístup revidovali a biblické učení interpretovali jiným, více pozitivním způsobem. Někteří však toto tradiční stanovisko nadále potvrzují. V některých případech jedinci volili odklon od církve, který ale neznamenal odstřížení se od víry jako takové. Někteří jedinci víru a sexualitu kompartmentalizovali a prožívají tyto dvě stránky identity odděleně.

#### **4) Nakolik jedinci prožívají sounáležitost k LGBT komunitě a ke komunitě křesťanské?**

Na základě výpovědí bylo zjištěno, že pět respondentů se častěji stýká s lidmi z křesťanského prostředí, nežli s lidmi z LGBT komunity. To pravděpodobně souvisí s tím, že tito respondenti sami více či méně pravidelně navštěvují bohoslužby nějakého

křesťanského společenství. Tři respondenti pak uvedli, že se příliš nestýkají ani s členy LGBT ani s křesťany. Jeden z těchto respondentů tuto skutečnost přisoudil své introvertní povaze, druhá respondentka především odlukou od církve, zapříčiněným mimo jiné také zraněními, která si z církevního prostředí odnesla.

Žádná další souvislost mezi náboženskou identitou, pravidelnou účastí na bohoslužbách a pocitem sounáležitosti s LGBT komunitou či tím, jestli má respondent v okruhu známých křesťany či LGBT jedince, nebyla nalezena. Tedy ani vazby s LGBT jedinci nepredikovaly větší míru sounáležitosti s LGBT komunitou. Což může být překvapivé z určité sociální logiky skupinové soudržnosti. Domnívám se, že jedním z možných vysvětlení je způsob nahlížení na LGBT komunitu. Putna (2012) mluví o vzniku a vývoji LGBT hnutí v USA v druhé polovině 20. století, ze kterého se postupně vyvinul určitý „kmen“ či „národ“ s vlastní historií, symboly, hrdiny a mučedníky a v současném odborném diskurzu pojem LGBT komunity poukazuje k tomuto kmenovému chápání této skupiny. Jak bylo ale zmíněno, respondenti si LGBT komunitu spojili především s Prague Pride festivalem, tedy pouze s jedním typem projevu této širší komunity. Domnívám se tedy, že respondenti buďto neznají tuto kmenovou stránku LGBT komunity, znají pouze její medializované projevy (čemuž nasvědčuje také to, na co ve své kritice LGBT komunity nejvíce poukazují), anebo si nikdy nevytvořili žádný vztah ke kmenové LGBT komunitě, neznají její historii a hrdiny, jinak řečeno: není to jejich kmen. To naopak potvrzují tři respondenti, kteří se s LGBT komunitou nejvíce ztotožnili, a kteří zároveň vyjádřili největší zájem o LGBT problematiku: Natálie (23) se v minulosti účastnila Pride pochodu, queer filmového festivalu Mezipatra, podepsala petici „Jsme fér“ na podporu manželství stejnopohlavních párů a ze stejného důvodu také s přítelkyní psala pohlednici, která se posílala poslancům; Romana (36) se občas účastní setkávání LGBTQ věřících Logos a také se zasadila o uzákonění stejnopohlavního manželství napsáním dopisu současnému premiérovi ČR; Ondřej (39) je členem gay pěveckého sboru, se kterým vystupuje v rámci různých událostí zaměřených na LGBT komunitu. Všichni tito respondenti popsali určitou míru zapojení v rámci LGBT komunity, a z toho důvodu, dle mého názoru, sami sebe považují ve větší míře za členy LGBT kmenu.

V souvislosti s otázkou ohledně náboženské identifikace, pět respondentů uvedlo, že se neidentifikují s žádnou konkrétní církví. Jelikož čtyři z těchto pěti v rozhovorech popisovali problematický vztah k jejich původní církvi, domnívám se, že tato neidentifikace s jakoukoliv církví může mít souvislost právě s určitými negativními zkušenostmi, jaké

jedinci prožili ve své původní církvi, nebo, což je pravdou v případě poslední – páté – osoby, jejich víra prošla sama o sobě určitým vývojem, který mohl, ale nemusel, být spojen s jejich homosexualitou. Bohužel na vývoj samotné víry respondentů rozhovor zaměřen nebyl. Určitým vývojem vztahu k víře, jak bylo zmíněno dříve, si pravděpodobně prošli všichni respondenti, ale pouze v případě těchto pěti respondentů tento vývoj dospěl do bodu, kdy svoji identitu nevnímají ve spojení s určitým náboženským směrem.

Nyní bych chtěl uvést výsledky mého výzkumu do souvislosti s ostatními pracemi zabývajícími se podobnou tematikou. Podle Rodriguez (2009) konflikt identit není předpokladem jejich úspěšné integrace. Toto zjištění je ve shodě s výsledky mého výzkumu, kde konflikt identit prožila pouze část respondentů a někteří došli do bodu integrace identit bez jeho vzniku. V souladu tímto autorem také respondenti popisovali oba druhy konfliktu: vnější ve formě předsudků a proti-homosexuálního učení, s nimiž se v církevním prostředí setkávali; a vnitřní, jako přesvědčení o vlastní nehodnotě na základě internalizace homofobního jazyka či přesvědčení o neslučitelnosti těchto dvou identit. Primárním zdrojem konfliktu byly v obou případech negativní postoje křesťanů k homosexualitě, jak uvádí Levy (2008). Respondenti také ve shodě s výzkumem Yipa (1997) přistupovali ke stigmatizujícímu stanovisku církve všemi čtyřmi způsoby: útokem na stigma můžeme rozumět kritickou reinterpretaci tradičního církevního učení; útokem na stigmatizujícího můžeme rozumět vyhranění se vůči církvi nebo její opuštění; pozitivní zkušeností pak jsou stejnopohlavní partnerství, ve kterých většina respondentů žije, která potvrzují základní morální hodnoty křesťanství, věrnost a monogamii; a tzv. ontogenerický argument ve formě přesvědčení o tom, že Bůh některé jako homosexuály stvořil, proto jejich sexuální orientaci nemůže zatracovat. Výzkum také podpořil Jonesovo (1985) pojetí kognitivní disonance, jako příčiny vzniku konfliktu identit, v němž k jejímu vytvoření je nutné, aby jedinec oba aspekty své identity považoval za důležité.

Ačkoliv, jak bylo řečeno, výzkum se nezaměřil na vývoj víry jako takové, můžeme podle Fowlerova (2005) modelu vývoje víry přisoudit většině respondentů stádium individuálně reflektující víry, ve které jedinci pocítují větší zodpovědnost za svou víru, vytvářejí si k ní vlastní přístup a zaujímají určité stanovisko k tradici, ve které vyrůstali. Model vývoje sexuální identity Cass (1979) však není tím nejlepším teoretickým rámcem k pochopení vývoje sexuální identity respondentů. Ačkoliv první tři stádia vývoje, tedy stádia zmatení identity, srovnávání identity a tolerance identity bychom byli schopni

identifikovat u většiny respondentů, pozdější stádia již nikoliv. Určení respondenti také zdá se zcela některá stádia přeskočili. Výsledky výzkumu tedy daleko více souhlasí s D'Augelliho (1994) mnohaúrovňovým modelem celoživotního vývoje sexuální identity, ve kterém se různé oblasti jedincovy sexuální identity vyvíjejí více či méně nezávisle na sobě. Podobně jako v případě zmíněného modelu vývoje sexuální identity, výzkum zcela není shodný s lineárním modelem průběhu coming outu Colemana (1982), jeho model totiž předpokládá, že součástí tohoto procesu je také explorace a navazování stejnopohlavních vztahů, a jeho výsledkem je schopnost tvořit dlouhodobá partnerství. Domnívám se, že ačkoliv tento model by mohl být adekvátní pro situaci nevěřících gayů a leseb, není zcela aplikovatelný na respondenty tohoto výzkumu, a to z důvodu tradičního křesťanského hodnotového systému, jenž je ve své podstatě restriktivní vůči navazování nemanželských sexuálních vztahů, a o to víc těch stejnopohlavních.

Ve shodě s Rodriguez a Oullette (2000) respondenti v tomto výzkumu k řešení konfliktu identit využívali těchto strategií: zavržení náboženské identity, zavržení homosexuální identity, kompartmentalizace identit a integrace identit. Výzkum však poukázal na komplikovanost druhé ze zmíněných strategií – zavržení homosexuální identity. Autoři touto možností chápou buďto pokus o změnu sexuální orientace, nebo o sexuální abstinenci, jelikož „Podle některých křesťanských denominací, pokud se jedinec zdržuje homosexuálních aktivit, není považován za homosexuála“ (Rodriguez & Oullette, 2000, str. 334). Takto pojímaná homosexuální identita však neodpovídá současnému chápání sexuální identity, ve kterém je její behaviorální stránka pouze jedním z jejích aspektů. V mém výzkumu se objevili jak jedinci, kteří opravdu zavrhovali/zavrhují homosexuální identitu jako takovou, pokoušející se o změnu své sexuální orientace, tak jedinci, kteří jsou se svou sexuální identitou více či méně ztotožnění, pouze se z náboženských důvodů rozhodli pro sexuální abstinenci. O takových jedincích nemůžeme říci, že by se rozhodli pro „zavržení homosexuální identity“. Mnohem více relevantní v této situaci zdá se pojetí strategie modifikace sexuální identity, navržená Gross (2008), která je jednou z „vyjednávacích“ strategií, tedy strategií zacílenou na integraci identit, oproti izolované religiozitě, jako strategií odmítnutí institucionalizovaného křesťanství. Zajímavé na této studii je to, že nepočítá s možností zavržení homosexuální identity a pokusu o změnu homosexuální orientace, která je přítomna jak v mém výzkumu, tak v práci Rodriguez a Oulette (2000). Domnívám se, že tato absence je spojená s volbou výzkumného vzorku v této práci, který z necelých 90% byl tvořen katolickými respondenty. V katolické církvi se pojetí změny

orientace příliš neuchytilo, pravděpodobně také z důvodu aktivity organizace Courage, oficiálně zastřešované Církví, která možnost změny orientace nepodporuje.

Můj výzkum ve větší míře také souhlasí se zjištěními Levy (2008; Levy & Reeves, 2011). Proces řešení konfliktu identit respondentů následoval pětistupňový vývoj, zahrnující počáteční uvědomění si konfliktu mezi náboženskou a sexuální identitou; reakci na toto zjištění formou utajování sexuální orientace, zesílení zapojení v duchovních aktivitách a deprese plynoucí z konfliktního stavu; nových informací, které jedince přinutily se nad vlastními stanovisky zamýšlet, nejčastěji ve formě rozhovorů s přáteli, osobních zkušeností a aktivního hledání odpovědí; dalšího zpracovávání těchto podnětů; a docházení k řešení konfliktního stavu. V mém výzkumu však do fáze řešení konfliktu dospěl pouze jeden respondent z těch, kteří konflikt intenzivně a dlouhodobě prožívali. Jiní respondenti sice také dospěli k integraci těchto identit, u nich však proces proběhl buďto velice rychle nebo s žádným větším pocitem konfliktu identit nebyl spojen. Ve výzkumu se také objevily osobní a kontextuální faktory, zmiňované autorkou, ovlivňující průběh celého procesu. Především to byla schopnost sebereflexe, síla a nezdolnost a vliv rodiny a církevního dogmatu. Také vzájemná propojenost vývoje náboženské a sexuální identity respondentů mého výzkumu byla ve shodě se zjištěními této autorky, milníky sexuálního vývoje často byly také milníky vývoje duchovního.

V souladu s prací Poizlové (2017) coming out v rodinách byl s ohledem na jejich náboženskou tradici pro respondenty těžší, v odlišnosti k této práci však samotný coming out vztahy některých respondentů s rodiči poznamenal tím, že vedl k jejich větší uzavřenosti. Ve srovnání s prací Dočkálkové (2014), respondenti mého výzkumu byli všichni k víře vychovávaní ať už v rodině, nebo zapojením do církve od útlého dětství. Její respondenti, ve většině hlásící se ke katolické církvi, se s konfliktem setkali často až po jejich seznámení s církevním učením. Podobně jako v případě katolických respondentů v mém výzkumu, její informátoři pociťovali konflikt především v souvislosti s formální náboženskou praxí – se zpovědí a eucharistií. Oproti Dočkálkové (2014), v případě respondentů mého výzkumu, zdá se, že kompartmentalizace identit nebyla pouze přechodným řešením, a to v případě respondenta, který konflikt identit dlouhodobě poměrně silně prožívá. Můj výzkum také nezaznamenal u nikoho z respondentů heterosexuální adaptaci, čili navázání vztahu s opačným pohlavím, které by se nedalo považovat za experimentaci v období dospívání. Oba výzkumy se však shodly v ostatních strategiích řešení konfliktu: odklon od učení církve a reinterpretace biblického učení, opuštění církve a vyhledávání sociální opory. Stejně tak



v obou výzkumech většina respondentů považovala svou identitu náboženskou za přednější, než identitu homosexuální. Ačkoliv ta mnohdy byla stále aktuálním tématem, nebyl na ni kladen hlavní důraz.

Při srovnání těchto dvou výzkumů lze vyvodit závěr, že víra je velice důležitá pro homosexuální křesťany bez ohledu na to, zda-li k víře byli vychováni, nebo k ní konvertovali později v životě. Zdá se však, že křesťanské heteronormativní hodnoty jsou v životech jedinců vychovávaných v církvi hlouběji a trvaleji zakořeněny. Z toho důvodu je řešení konfliktu homosexuální a náboženské identity často o to více dlouhodobým, komplikovaným procesem, který mnozí z nich po více než 10 letech nepovažují za ukončený, a někteří ani samotné jeho ukončení nepředpokládají. Z hlediska výběru výzkumného vzorku, v obou studiích byli nedostatečně zastoupeni jedinci, kteří křesťanstvím v minulosti prošli, ale již se za křesťany či věřící nepovažují. Tato zaujatost pravděpodobně pramení ze samotného způsobu náboru informátorů výzkumů, v obou byl ve většině případů výběr prováděn ve skupinách sebeidentifikujících se homosexuálních křesťanů, tyto skupiny nemohly tedy zachytit osoby, které se již s křesťanstvím neztotožňují. Stejně tak v obou výzkumech byli nedostatečně zastoupeni homosexuálně identifikující se jedinci, kteří potvrzují konzervativní postoj k praktikované homosexualitě a volí proto sexuální abstinenci.

## Závěr

Cílem této práce bylo přiblížit, s jakými životními výzvami se potýkají homosexuální jedinci vyrůstající v křesťanském prostředí. V teoretické části byl vymezen předmět zájmu této práce. Co znamená pojem sexuální identity, s jakými označeními se mohou homosexuální jedinci ztotožňovat a co znamená identifikace s LGBT komunitou. Dále jakým způsobem probíhá vývoj sexuální a náboženské identity, byl vysvětlen důležitý pojem coming outu a různé formy předsudků, s jakými se tito jedinci mohou setkat. Následně byla krátce nastíněna historie přístupu společnosti k homosexualitě a způsob, jakým se k ní staví různá odnoží křesťanství. Teoretická část byla zakončena zhodnocením dosavadních akademických prací a výzkumů zabývajících se problematikou homosexuálních křesťanů.

V rámci empirické části byl proveden a zhodnocen výzkum zaměřující se na otázky identity homosexuálních křesťanů, procesu coming outu a konfliktu mezi homosexuální a křesťanskou identitou. Výzkum čítal devět jedinců, ztotožňujících se s homosexuální orientací, kteří do věku 18 let minimálně 10 let aktivně participovali na náboženském životě své církve. Díky tomu bylo možné sledovat, jakým způsobem se tyto hluboko zakořeněné hodnoty projeví na rozhodnutích a názorech těchto jedinců. Překvapivě, ne všichni jedinci popisovali dlouhotrvající stav konfliktu mezi identitami a to i přes důležitost, jakou oběma identitám připisovali. Ve výzkumu byla nalezena opravdu široká škála způsobů, jakými se s těmito konfliktními identitami jedinci vyrovnávali. Mezi nimi byly často identifikovány strategie popsané autory ostatních studií, které byly také kriticky zhodnoceny ve světle výsledků tohoto výzkumu.

Výsledky tohoto výzkumu vypovídají o tom, že proces integrace homosexuální a křesťanské identity je opravdu komplexním, často dlouhotrvajícím procesem, který může, ale vždy nemusí, mít formu konfliktu. Nejčastějšími strategiemi integrace bylo kritické zhodnocení morálního učení církve a odklon od původní církve, zastávající negativní pohled na homosexualitu. Výzkum identifikoval pouze jeden případ úplného zavržení náboženské identity. Pro většinu respondentů byla víra klíčovou hodnotou, kterou nechtěli nebo nedokázali ve svém životě opustit. Její vývoj a vývoj sexuální identity byly úzce propojenými, vzájemně se ovlivňujícími procesy. Důležitou roli v tomto vývoji hráli blízcí lidé, rodiče, přátelé, kněží a pastoři, či jiné authority, se kterými respondenti mohli sdílet svoje zkušenosti a hledat u nich radu. V prostředí církve se respondenti neselekávali s příliš negativními reakcemi na jejich coming out, ačkoliv některé vztahy ochladly, bližší vztahy

to většinou posílilo a to i vztahy v rodině. Aktuálně většina participantů udržuje homosexuální vztah, dva z nich ale nejsou plně přesvědčení o správnosti tohoto vztahu. Tuto skutečnost můžeme přisoudit zakořeněnosti tradiční křesťanské sexuální etiky v životech těchto jedinců. Ačkoliv křesťanská výchova měla velký vliv na názory respondentů, jejich sexuální chování často neodráželo jejich aktuální konzervativní postoj.

## Literatura

Adams, M., Blumenfeld, W. J., Castaneda, R., Hackman, H. W., Peters, M. L., & Zuniga, X. (Eds.). (2000). Readings for diversity and social justice: An anthology on racism, anti-Semitism, sexism, heterosexism, ableism, and classism. New York: Routledge.

Ágmo, A., & Ellingsen, E. (2003) Relevance of non-human animal studies to the understanding of human sexuality. *Scandinavian Journal of Psychology*, 44, 293-301.

Ahrold, T. K., & Meston C. M. (2010). Ethnic differences in sexual attitudes of US college students: gender, acculturation, and religiosity factors. *Arch. Sex. Behav.* 39:190–202

Allberry, S. (2018). Je Bůh proti gayům?. Praha: KMS

Almazan, E. P. (2007). Sexual orientation, social structure, and adolescent mental health. Unpublished doctoral dissertation, Indiana University.

American Psychological Association (2015). Guidelines for Psychological Practice With Transgender and Gender Nonconforming People. *American Psychologist*, 70 (9): 861.

Baams, L., Overbeek, G., Dubas, J. S., & van Aken, M. A. G. (2013). On Early Starters and Late Bloomers: The Development of Sexual Behavior in Adolescence Across Personality Types. *Journal of Sex Research*, 51(7), 754-764.

Bailey, J. M., Dunne, M. P., & Martin, N. G. (2000). Genetic and environmental influences on sexual orientation and its correlates in an Australian twin sample. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 524–536.

Bailey, J. M., Vasey, P. L., Diamond, L. M., Breedlove, S. M., Vilain, E., & Epprecht, M. (2016). Sexual Orientation, Controversy, and Science. *Psychological Science in the Public Interest*, 17(2), 45–101.

Baldwin, A., Schick, V. R., Dodge, B., van Der Pol, B., Herbenick, D., Sanders, S. A., & Fortenberry, J. D. (2016). Variation in Sexual Identification Among Behaviorally Bisexual Women in the Midwestern United States: Challenging the Established Methods for Collecting Data on Sexual Identity and Orientation. *Archives of Sexual Behavior*, 46(5), 1337–1348.

- Baumeister, R. F., Shapiro, J. P., Tice, D. M. (1985). Two kinds of identity crisis. *Journal of Personality*, 53(3), 407-424.
- Benagiano, G., & Mori, M. (2009). The origins of human sexuality: procreation or recreation?. *Reproductive BioMedicine Online*, 18, 1, 50-59.
- Bernat, J.A., Calhoun, K.S., Adams, H.E., & Zeichner, A. (2001). Homophobia and physical aggression toward homosexual and heterosexual individuals. *Journal of Abnormal Psychology*, 110, 179-187.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1999). Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury
- Bilodeau, B. L., & Renn, K. A. (2005). Analysis of LGBT Identity Development Models and Implications for Student Services. *Gender Identity and Sexual orientation*, (111), s. 25-39.
- Brotto, L. A., Knudson, G., Inskip, J., Rhodes, K. & Erskine, Y. (2008). Asexuality: A Mixed-Methods Approach. *Archives of Sexual Behavior*, 39(3), 599-618.
- Brzek, A., & Pondělíčková-Mašlová, J. (1992). Třetí pohlaví? Praha: Scientia medica.
- Buchanan, M., Dzelme, K., Harris, D., & Hecker, L. (2001). Challenges of Being Simultaneously Gay or Lesbian and Spiritual and/or Religious: A Narrative Perspective. *The American Journal of Family Therapy*, 29, s. 435-449.
- Cass, V. (1979). Homosexual Identity Formation: A Theoretical Model. *Journal of Homosexuality*, 4(3), 219-235.
- Clarke, V., Ellis, S. J., Peel, E., & Riggs, D. W. (2010). Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Queer Psychology. New York: Cambridge University Press.
- Ciprová, K. (2013). Queer v Česku. In: P., Himl, J., Seidl, & F., Schindler (Eds.) "Miluji tvory svého pohlaví": Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí (597-613). Praha: Argo.
- Coleman, E. (1982). Developmental Stages of the Coming-Out Process. *American Behavioral Scientist*, 25(4), s. 469-482.
- Collins, W. A., & Sroufe, L. A. (1999). Capacity for intimate relationships: A developmental construction. In: W. Furman, B. B. Brown, & C. Feiring (Eds.), The development of

romantic relationships in adolescence (125-147). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Courage (nedatováno). FAQs. Získáno dne 26. května 2019 z <https://couragerc.org/faqs/>

Creek, S. J. (2013). "Not getting any because of Jesus": The centrality of desire management to the identity work of gay, celibate Christians. *Symbolic Interaction*, 36, 119–136.

Crocker, J. (1995). Stigma. In: A. Manstead and M. Hewstone (Eds.). *The Blackwell encyclopedia of social psychology* (633–634). Cambridge, MA: Blackwell.

D'Augelli, A. R. (1994). "Identity Development and Sexual Orientation: Toward a Model of Lesbian, Gay, and Bisexual Development." In E. J., Trickett, R. J., Watts, & D., Birman (Eds.). *Human Diversity: Perspectives on People in Context*, San Francisco: Jossey-Bass.

Daňková, M., (2019). Coming-out trvá i sedm let, neheterosexuálům hrozí riziko sebevražd, říká výzkumník. získáno 24. března 2019 z <https://magazin.aktualne.cz/coming-out-trva-i-sedm-let-ne-heterosexualum-hrozi-riziko-se/r~a0cadb542f7211e990fd0cc47ab5f122/>

Degges-White, S., Rice, B., & Myers, J. E. (2000). Revisiting Cass' theory of sexual identity formation: A study of lesbian development. *Journal of Mental Health Counseling*, 22(4), 318-333.

DePalma, R., & Jennett, M. (2010). Homophobia, transphobia and culture: deconstructing heteronormativity in English primary schools. *Intercultural Education*, 21(1), 15-26.

Dhoest, A., Szulc, L., & Eeckerhout, B. (Eds.) (2016) *LGBTQs, Media and Culture in Europe*. London and New York: Routledge.

Diamond, L. M. (2008). Female bisexuality from adolescence to adulthood: Results from a 10 year longitudinal study. *Developmental Psychology*, 44, 5–14.

Diamond, L. M., Dickenson, J. A., & Blair, K. L. (2017). Stability of Sexual Attractions Across Different Timescales: The Roles of Bisexuality and Gender. *Archives of Sexual Behavior*, 46, 193-204.

Diamond, L. M. & Butterworth, M. (2008). Questioning Gender and Sexual Identity: Dynamic Links Over Time. *Sex Roles*, 59(5-6), 365-376.

Dočkálková, X. (2012). *Křesťanství a vývoj lesbické identity*. (Bakalářská diplomová práce). Univerzita Palackého v Olomouci.

- Dočkálková, X. (2014) Křesťanství a homosexualita. (Magisterská diplomová práce). Univerzita Palackého v Olomouci.
- Haslam, N. & Levy, S. R. (2006). Essentialist beliefs about homosexuality: Structure and implications for prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(4), 471–85.
- Higgins, D. J. (2002). Gay Men from Heterosexual Marriages, *Journal of Homosexuality*, 42(4), 15-34
- DeLamater, J. & Friedrich, W. N. (2002). Human sexual development. *Journal of Sex Research*, 39(1), s. 10-14.
- Epstein, S. (2005). A queer encounter. In: T. L., Steele (Ed.), *Sex, self and society: The social context of sexuality* (str. 68-73). Belmont, CA: Thompson Wadsworth.
- Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. New York: W. W. Northon & Company.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Northon & Company.
- Erikson, E. H. (1995). *Osm věků člověka*. Praha: PROPSY.
- Faderman, L. (2002). *Krásnější než láska mužů. Romantické přátelství a láska mezi ženami od renesance po současnost*. Praha: One Woman Press
- Fafejta, M. (2016). *Sexualita a sexuální identita: Sociální povaha přirozenosti*. Praha: Portál.
- Ferjenčík, J. (2000). *Úvod do metodologie psychologického výzkumu*. Praha: Portál
- Fedoroff, P. J. (2008). Sadism, Sadoomasochism, Sex, and Violence. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 53(10), 637–646.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Palo Alto, CA: Stanford University
- Fearon, J. D. (1999). What is identity (as we now use the word)?. získáno 13. března 2019 z <http://www.web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf>.
- Fischer, C. B. (1989). A bonding of choice: Values and identity among lesbian and gay religious leaders. *Journal of Homosexuality*, 18(3–4), 145–174.
- Ford, T. E., VanValey, T. L., Brignall, T., & Macaluso, M. J. (2009). The Unmaking of Prejudice: How Christian Beliefs Relate to Attitudes Toward Homosexuals. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(1), 146–160.

- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Frost, D. M., & Meyer, I. H. (2009). Internalized Homophobia and Relationship Quality Among Lesbians, Gay Men, and Bisexuals. *Journal of Counseling Psychology*, 56(1), s. 97-109.
- Geist, B. (2000). *Psychologický slovník*. 2 vydání. Praha: Vodnář.
- Gerber, L. (2015). Grit, Guts, and Vanilla Beans: Godly Masculinity in the Ex-Gay Movement. *Gender & Society*, 29(1), 26-50.
- Goffman, E. (2003). *Stigma: poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Praha: Sociologické nakladatelství
- Gonsiorek, J. C., & Rudolph, J. R. (1991). Homosexual identity: Coming out and other developmental events. In: J. C., Gonsiorek, & J. D., Weinrich (Eds.). *Homosexuality: Research implications for public policy* (161–176). Newbury Park, CA: Sage.
- Gorgos, L. M., & Marrazzo, J. M. (2011). Sexually transmitted infections among women who have sex with women. *Clinical Infectious Diseases*, 53(3), 84-S91.
- Grant, D., & Epp, L. (1998). The gay orientation: Does God mind? *Counseling and Values*, 43, 8–33.
- Greenberg, S. (2004). *Wrestling with God & Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press
- Gross, M. (2008). To Be Christian and Homosexual: From Shame to Identity-Based Claims. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 11(4), s. 77-101.
- Gurevich, M., Bower, J., Mathieson, C. M., & Dhayanandhan, B. (2007). 'What do they look like and are they among us?': bisexuality, (dis)closure and (un)viability. In: V. Clarke and E. Peel (Eds.). *Out in psychology: lesbian, gay, bisexual, trans and queer perspectives*. Chichester: Wiley.
- Habermas, J. (1973) *Legitimation crisis* Boston, MA Beacon Press. In: Baumeister, R. F., Shapiro, J. P., & Tice, D. M. (1985). Two Kinds of Identity Crisis. *Journal of Personality*, 53(3), s. 407-424.



- Haddock, G., Zanna, M.P., & Esses, V.M. (1993). Assessing the structure of prejudicial attitudes: The case of attitudes toward homosexuals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 1105- 1118.
- Hall, T. M. (2013). České homosexuální identity v globální a místní perspektivě. In: P., Himl, J., Seidl, & F., Schindler (Eds.). "Miluji tvory svého pohlaví": Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí (527-533). Praha: Argo.
- Hamer, D. & Copeland, P. (1994). *The Science of Desire: The Search for the Gay Gene and the Biology of Behavior*. New York, Simon & Schuster.
- Hartl, P., & Hartlová, H. (2015). *Psychologický slovník*. Třetí, aktualizované vydání. Praha: Portál.
- Helminiak, D. A. (2007). *Co vlastně říká Bible o homosexualitě?* Brno: CDK.
- Hendl, J. (2005). *Kvalitativní výzkum*. Praha: Portál
- Herek, G. M. (1990). The Context of Anti-Gay Violence. *Journal of Interpersonal Violence*, 5(3), 316–333.
- Herek, G.M. (1994). Assessing heterosexuals' attitudes toward lesbians and gay men: A review of empirical research with the ATLG scale. In: B., Greene & G. M., Herek (Eds.), *Lesbian and gay psychology: Theory, research, and clinical applications* (pp. 206-228). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Herek, G. M. (2004). Beyond "Homophobia": Thinking about Sexual Prejudice and Stigma in the Twenty-First Century. *Sexuality Research and Social Policy*, 1(2), s. 6-24.
- Herek, G. M. (2010). Sexual Orientation Differences as Deficits: Science and Stigma in the History of American Psychology. *Perspectives on Psychological Science*, 5(6), s. 693-699
- Herek, G. M., Gonzalez-Rivera, M. (2006). Attitudes toward homosexuality among U.S. residents of Mexican descent. *The Journal of Sex Research*, 43:122–35
- Herek, G. M., & McLemore, K. A. (2013). Sexual Prejudice. *Annual Review of Psychology*, 64, 1, 309-333.
- Himl, P. (2013). Proti přirozenosti. Stejnopohlavní vztahy v předmoderních dějinách českých zemí. In: P., Himl, J., Seidl, & F., Schindler (Eds.) "Miluji tvory svého pohlaví": Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí (23-77). Praha: Argo.

- Hogan, L. (2003). Homosexualita ve Starém a Novém zákoně. In: A. Laun. (Ed.) Homosexualita z katolického pohledu (149-160). Olomouc: Matice cyrilometodějská.
- Hunter, S., Shannon, C., Knox, J., & Martin, J. I. (1998). Lesbian, gay, and bisexual youths and adults: Knowledge for human services practice. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Jackson, S. (2006) Gender, sexuality and heterosexuality: the complexity (and limits) of heteronormativity. *Feminist Theory*, 7(1), 105–21.
- Jagose, A. (1996). Queer theory: An introduction. New York: New York University Press.
- Janošová, P. (2000). Homosexualita v názorech současné společnosti. Praha: Karolinum.
- Jones, E. E. (1985). Major developments in social psychology during the past five decades. In: G. Lindzey & E. Aronson (Eds.). *The handbook of social psychology* (3rd ed., pp. 47–108). New York: Random House.
- Katechismus katolické církve. (2001). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Kays, J. L., Yarhouse, M. A., & Ripley, J. S. (2014). Relationship factors and quality among mixed-orientation couples. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 40(6), 512–528.
- Kimmel, M.S. (1997). Masculinity as homophobia: Fear, shame and silence in the construction of gender identity. In: M. M., Gergen, & S. N., Davis (Eds.), *Toward a new psychology of gender* (223-242). New York: Routledge.
- Kinsey, A. C. (1998). *Sexual behavior in the human male*. Bloomington: Indiana University Press
- Kite, M. E., & Whitley B. E. Jr. (1998). Do heterosexual women and men differ in their attitudes toward homosexuality? A conceptual and methodological analysis. In G. M., Herek (Ed.). *Stigma and Sexual Orientation: Understanding Prejudice Against Lesbians, Gay Men, and Bisexuals* (39–61). Thousand Oaks, CA: Sage
- Kitzinger, C. (2005). Heteronormativity in Action: Reproducing the Heterosexual Nuclear Family in After-hours Medical Calls. *Social Problems*, 52(4), 477-498.
- Kostřicová, M. (2014). Věřící lesby. (Diplomová práce). Univerzita Palackého v Olomouci.
- Koucká, P. (2006). Existuje bisexualita?. *Psychologie dnes*. 12(7/8), 29.

- Koutná Kostníková, J. & Čermák, I. (2013). Interpretativní fenomenologická analýza. In T., Říháček, I. Čermák, & R., Hytych (Eds.) Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy (9-43). Brno: Masarykova Univerzita
- Leak, G. K., Loucks, A. A., & Bowlin, P. (1999). Development and initial validation of an objective measure of faith development. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(2), 105-124.
- Lee, J. (2017). An important message. Získáno dne 26. května 2019 z <http://geekyjustin.com/statement-on-gcn/>
- Lehmiller, J. J. (2014). *The Psychology of Human Sexuality*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell
- Levy, D. L. (2008). *Gay, Lesbian, and Queer Individuals with a Christian Upbringing: Exploring the Process of Resolving Conflict Between Sexual Identity and Religious Beliefs*. Athens: The University of Georgia.
- Levy, D. L. & Reeves, P. (2011). Resolving Identity Conflict: Gay, Lesbian, and Queer Individuals with a Christian Upbringing. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 23(1), 53-68.
- Locke, K. A. (2004). The Bible on homosexuality: Exploring its meaning and authority. *Journal of Homosexuality*, 48(2), 125-156.
- Logos ČR (nedatováno). Logos ČR. LGBTQ křesťané a křesťanky. Získáno 25. května 2019 z <http://www.logoscr.cz/o-logosu>
- Mahaffy, K. A. (1996). Cognitive Dissonance and its Resolution: A Study of Lesbian Christian. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(4), s. 392-402.
- Marcia, J. E. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3(5), 551-558.
- Mašková, J. (2012) *Současná česká sexuologie a homosexualita*. (Magisterská diplomová práce). Univerzita Karlova v Praze
- McBride, K., R., & Fortenberry, J., D. (2010). Heterosexual Anal Sexuality and Anal Sex Behaviors: A Review. *Journal of Sex Research*, 47(2-3), 123-136.

- McCormack, M. and Anderson, E. (2010) 'It's just not acceptable any more': The erosion of homophobia and the softening of masculinity at an English sixth form., *Sociology*, 44 (5). pp. 843-859.
- McCormick, I. (Ed.) (1997) *Secret Sexualities. A Sourcebook of 17th and 18th Century Writing*, (72-75). London and New York: Routledge.
- Merrick, J. (1999). Sodomitical Scandals and Subcultures in the 1720s, *Men and Masculinities* 1, (365-384).
- Meuleman, B. & Billiet, J. (2011). Religious Involvement: Its Relation to Values and Social Attitudes. In: E., Davidov, P., Schmidt, & J., Billiet (Eds.) *Cross-Cultural Analysis: Methods and Applications*, 173-206. New York: Routledge.
- Morus (2007). *Světové dějiny sexuality*. Praha: Ikar
- Nezkusil, J. (1987). *Trestní právo hmotné. Zvláštní část*. Praha: Panorama
- Nissen, A. (2003). *Romantic Friendship Reader. Love Stories Between Men in Victorian America*. Boston: NU
- Ondrisová, S., Šípošová, M., Červenková, I., Jójárt, P., & Bianchi, G. (2002). Neviditelná menšina: Čo (ne)vieme o sexuálnej orientácii. Bratislava: Nadácia občan a demokracia.
- Orne, J. (2011). 'You will always have to "out" yourself': Reconsidering coming out through strategic outness. *Sexualities*, 14(6), 681–703.
- Oulton, C. (2007). *Romantic Friendship in Victorian Literature*. UK, Hampshire: Ashgate.
- Pappas, S. (2013). How celibate gay Christians deal with desire. Získáno 26. května 2019 z <http://www.livescience.com/34634-celibate-gay-christians-desire.html>
- Pavone, D. (nedatováno). Personal Sexual Identity. získáno 15. března 2019 z <https://www.psychalive.org/personal-sexual-identity/>
- Pechová, O. (2009). Diskriminace na základě sexuální orientace. *E-psychologie*. 3(3), 1-16. získáno 20. května 2019 z <https://e-psycholog.eu/pdf/pechova.pdf>
- Petterson, L. J, Dixson, B. J., Little, A. C., & Vasey, P. L. (2015). Viewing Time Measures of Sexual Orientation in Samoan Cisgender Men Who Engage in Sexual Interactions with Fa'afafine. *PLOS ONE*, 10(2).

- Pitoňák, M. & Spilková, J. (2016). Homophobic Prejudice in Czech Youth: a Sociodemographic Analysis of Young People's Opinions on Homosexuality. *Sexuality Research and Social Policy*, 13(3), 215-229.
- Poizlová, K. (2017). Katolická církev a homosexualita – coming out ve věřících rodinách v České republice. (Bakalářská diplomová práce). Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně
- Polzer, J. T., Milton, L. P., Swann, W. B. Jr. (2002). Capitalizing on Diversity: Interpersonal Congruence in Small Work Groups. *Administrative Science Quarterly*, 47(2), 296-324.
- Potok, M. (2016). Quacks: 'Conversion Therapists,' the Anti-LGBT Right, and the Demonization of Homosexuality. Získáno dne 26. května 2019 z [https://www.splcenter.org/sites/default/files/splc\\_report\\_on\\_conversion\\_therapy\\_small.pdf](https://www.splcenter.org/sites/default/files/splc_report_on_conversion_therapy_small.pdf)
- Problematika homosexuálních vztahů (2006). Praha: Knihnice studijních textů ČCE.
- Putna, M. C. (2011). Sodomité, duchovní přátelé a amazonky aneb Co bylo, když homosexualita ještě nebyla. In: Putna, M. C. Homosexualita v dějinách české kultury, (65-83). Praha: Academia
- Putna, M. C. (2012). Křesťanství a homosexualita: Pokusy o integraci. Praha: Torst
- Rocke, M. (1996). Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence. New York: Oxford University Press.
- Rodriguez, E. M. (1997). Gay and lesbian Christians: Conflict and integration between religious and homosexual identities. Unpublished master's thesis, City University of New York Graduate School and University Center.
- Rodriguez, E. M. (2009). At the Intersection of Homosexuality of Church and Gay: A Review of the Psychological Research on Gay and Lesbian Christians. *Journal of Homosexuality*, 57(1), s. 5-38.
- Rodriguez, E. M., & Oullette, S. C. (2000). Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(3), s. 334-347.
- Rosenthal, A. M., Sylva, D., Safron, A., & Bailey, J.M. (2011). Sexual arousal patterns of bisexual men revisited. *Biological Psychology*, 88, 112–115.

- Rowen, C. J., Malcolm, J. P. (2002). Correlates of internalized homophobia and homosexual identity formation in a sample of gay men. *Journal of Homosexuality*, 43(2), 77–92.
- Rust, P. C. (2003). Finding a sexual identity and community: Therapeutic implications and cultural assumptions in scientific models of coming out. In: L. D. Garnets & D. C. Kimmel (Eds.), *Psychological perspectives on lesbian, gay and bisexual experiences* (2nd ed., pp. 227-269). New York: Columbia University Press.
- Savin-Williams, R. C. (1990). *Gay and lesbian youth: Expressions of identity*. New York: Hemisphere Publishing Corporation.
- Scasta, D., Bialer, P. (2013). Position Statement on Issues Related to Homosexuality. Získáno dne 26. května 2019 z <https://www.psychiatry.org/File%20Library/About-APA/Organization-Documents-Policies/Policies/Position-2013-Homosexuality.pdf>
- Sedgwick, E. K. (1993). Epistemology of the closet. In: H. Abelove, M. Barale & D. Halperin (Eds.), *The lesbian and gay studies reader* (45-61). New York: Routledge.
- Seidl, J. (2012). *Od žaláře k oltáři: Emancipace homosexuality v českých zemích od roku 1867 do současnosti*. Brno: Host
- Shallenberger, D. (1998). *Reclaiming the spirit: Gay men and lesbians come to terms with religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Sloboda, Z. (2016). *Dospívání, rodičovství a (homo)sexualita*. Praha: Pasparta
- Smetáčková, I., Braun, R. (2009). Homofobie v žákovských kolektivech: Homofobní obtěžování a šikana na základních a středních školách – jak se projevuje a jak se proti ní bránit. Praha: MŠMT
- Smith, J. A. (2004). Reflecting on the development of interpretative phenomenological analysis and its contribution to qualitative research in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 1, 39–54.
- Snow, J. (2013). ‚Ex-gay‘ ministry apologizes to LGBT community, shuts down. Získáno dne 26. května 2019 z <https://web.archive.org/web/20130624135529/http://www.metroweekly.com/poliglot/2013/06/ex-gay-ministry-apologizes-to-lgbt-community-shuts.html>

- Sokolová, V. (2012). Duhový život pod rudou hvězdou: Státní přístup k homosexualitě a neheterosexuální životy v normalizačním Československu. In: Havelková, H. & Oates-Indruchová, L. „Proměny genderové kultury v české společnosti, 1948-1989“. Praha: Slon
- Spencer, C. (1999). *Dejiny homosexuality*. Bratislava: Slovart
- Stanovisko Rady Církve bratrské. (2006). Získáno 25. května 2019 z <https://portal.cb.cz/2013-stanovisko-rady-cirkve-bratske-k-homosexualite>
- Streib, H. (2003). Faith development research at twenty years. Developing a public faith: New directions in practical theology, essays in honor of James. W. Fowler. St. Louis: Chalice Press, 15-42.
- Stott, J. R. (2000). *Homosexuální partnerství? Praha: Návrat domů.*
- Subhi, N., Geelan, D. (2012). When Christianity and Homosexuality Collide: Understanding the Potential Intrapersonal Conflict. *Journal of Homosexuality*, 59(10), 1382-1402.
- Šanderová, P. (2011): *Tělesnost jako významný faktor procesu adopce*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON)
- Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Theodore, P. S. & Basow, S. A. (2000). Heterosexual Masculinity and Homophobia: A Reaction to the Self? *Journal of Homosexuality*, Vol. 40(2).
- Thomas, C. (Ed.) (2000) *Straight with a twist: queer theory and the subject of heterosexuality*. Champaign: University of Illinois Press.
- Trumbach, R. (1977). London's Sodomites. Homosexual Behavior and Western Culture in the 18th century. *Journal of Social History*, 11, 1-33.
- Tweedy, A. (2011). Polyamory as a Sexual Orientation. *University of Cincinnati Law Review*, 79(4), Art. 5.
- UNAIDS (2006). HIV and Men who have Sex with Men in Asia and the Pacific. UNAIDS best practice collection. Získáno dne 13. června 2019 z [http://data.unaids.org/publications/irc-pub07/jc901-msm-asiapacific\\_en.pdf](http://data.unaids.org/publications/irc-pub07/jc901-msm-asiapacific_en.pdf)

- Urquhart, V. V. (2014). Thou Shalt Not Forsake Thy Celibate Christian LGBTQ Brethren. Získáno 26. května 2019 z <https://slate.com/human-interest/2014/07/celibate-lgbtq-christians-the-mainstream-gay-community-should-be-more-welcoming.html>
- Uzel, R. (2007). Bisexualita jako mýtus. Dostupné z <https://www.novinky.cz/zena/vztahy-a-sex/119933-bisexualita-jako-mytus.html>
- Wagner, G., Serafini, J., Rabkin, J., Remien, R., & Williams, J. (1994). Integration of one's religion and homosexuality: A weapon against internalized homophobia? *Journal of Homosexuality*, 26(4), 91-110.
- Ward, E. G. (2005) Homophobia, hypermasculinity and the US black church. *Culture, Health & Sexuality*, 7(5), 493-504.
- Watt, S. K. (2003). Come to the river: Using spirituality to cope, resist, and develop identity. *New Directions for Student Services*, 104, 29-40.
- Weiss, P., Zvěřina, J. (2001). Sexuální chování v ČR – situace a trendy. Praha: Portál
- Weiss, P. (2010). Sexuologie. Praha: Grada
- White, D., & White, O. K. Jr. (2004). Queer Christian confessions: Spiritual autobiographies of gay Christians. *Culture and Religion*, 5(2), 203-217.
- Whitehead, A. L. (2013). Religious Organizations and Homosexuality: The Acceptance of Gays and Lesbians in American Congregations. *Review of Religious Research*, 55(2), 297-317.
- Wintr, Jan (2013). Homosexualita jako téma v české právní vědě 1989 – 2009. In: P., Himl, J., Seidl, & F., Schindler (Eds.). "Miluji tvory svého pohlaví": Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí (453-479). Praha: Argo.
- Wolkomir, M. (2001). Emotion work, commitment, and the authentication of the self: The case of gay and ex-gay Christian support groups. *Journal of Contemporary Ethnography*, 30(3), 305-334.
- Worthington, R. L. (2004). Sexual identity, sexual orientation, religious identity, and change: It is possible to depolarize the debate? *The Counseling Psychologist*, 32(5), 741-749.



Yarhouse, M. A., Morgan, T., Anthony, K., & Sadusky, J. (2017). Celibate Gay Christians: Sexual Identity and Religious Beliefs and Practices. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 71(1), 52–59.

Yarhouse, M. A., Dean, J. B., Stratton, S. P., Lastoria, M., & Bucher, E. K. (2017) "A Survey of Sexual Minorities Who Attend Faith-Based Institutions of Higher Education," *Growth: The Journal of the Association for Christians in Student Development*, 16(16), Article 3.

Yip, A. K. T. (1997). Attacking the Attacker: Gay Christians Talk Back. *The British Journal of Sociology*, 48(1), 113-127.

Yip, A. K. T. (1998). Gay Male Christians' Perceptions of the Christian Community in Relation to Their Sexuality. *Theology & Sexuality*, 4(8), s. 40-51.

Yip, A. K. T. (2003). Spirituality and sexuality: An exploration of the religious beliefs of non-heterosexual Christians in Great Britain. *Theology & Sexuality*, 9(2), 137- 154.

Zvěřina, J. (1992). Lékařská sexuologie. Jinočany: H & H

## Data:

CVVM (2018). Postoje veřejnosti k právům homosexuálů – květen 2018. Tisková zpráva. Praha: CVVM / Sociologický ústav AV ČR. Získáno 5. června 2019 z [https://cvvm.soc.cas.cz/media/com\\_form2content/documents/c2/a4650/f9/ov180614.pdf](https://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c2/a4650/f9/ov180614.pdf)

Český statistický úřad (2014). Lidé a společnost. Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu. Praha: ČSÚ. Získáno 7. června 2019 z <https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0>

Eurobarometer (2015). „Discrimination in the EU in 2015“. Special Eurobarometer 437, European Union.

# Přílohy

## Příloha č. 1: Otázky polostrukturovaného rozhovoru

### I. Základní informace

1. Demografické údaje: věk, profese, místo narození a místo bydliště, náboženská příslušnost a sexuální orientace
2. Rodině zázemí:
  - a. Kolik máte sourozenců? Jaké je jejich pohlaví a věk?
  - b. Jaké jste měl/a dětství?
  - c. Jak se u Vás doma mluvilo o homosexualitě? Jak o sexualitě obecně?

### II. Náboženské pozadí

1. Jakou církev jste s rodiči navštěvovali?
  - a. Praktikovala se nějakými způsoby víra u vás doma (společná modlitba/čtení Bible, apod.)?
  - b. Účastnil/a jste se církevních aktivit i mimo nedělní shromáždění?
  - c. Stále tuto církev navštěvujete? Pokud ne, proč jste se rozhodl/a odejít?
2. Jaký je váš vztah k víře? Jakou důležitost jí přisuzujete?
  - a. Jaký je váš názor na církev obecně?

### III. Vnitřní a vnější coming out

1. Kdy a jak jste si svou odlišnou orientaci uvědomil/a? reakce
  - a. Bylo pro vás těžké se se svou orientací smířit? Co vám nejvíc pomohlo?
2. Jak dlouho trvalo, než jste o ní řekl/a někomu jinému?
  - a. Jak na to reagovali přátelé/rodiče/sourozenci?
3. Jak probíhal váš coming out ve vaší církvi?
  - a. Hledal/a jste pomoc u vedoucích církve/kněze/pastora?
  - b. Jak to ovlivnilo vaše vztahy s ostatními vrstevníky v církvi?

### IV. Konflikt víry a orientace

1. Dostala se nějak vaše víra a orientace do konfliktu? too broad
2. Jak se stavíte vy sám/sama k otázce „praktikované homosexuality“?
  - a. Co vás nejvíc ve vašem názoru ovlivnilo?
  - b. Proč jste zvolil/a zrovna takový názor?
  - c. Jak se díváte na otázku partnerství? Věřící/nevěřící partner?

3. Zažil/a jste období nějakého „hledání sama sebe“, období nejistoty nebo podobně?

a. Jak to probíhalo?

b. Co bylo pro vás v té době nejtěžší?

c. Jakou roli v tomto procesu hráli druzí lidé?

4. Ovlivnila nějak odlišná orientace vaši víru?

#### V. Individuální a sociální identita

1. Řekl/a byste, že jste se svou orientací plně ztotožněný/á?

2. Kdybyste měl/a možnost svou orientaci změnit, udělal/a byste to?

3. Navštěvujete pravidelně nějaké křesťanské společenství/církev?

a. Jste spokojený/á s tímto společenstvím?

b. Co (by) vám pomohlo se tam cítit dobře?

4. Máte hodně homosexuálních/LGBT známých?

a. Cítíte se být členem LGBT komunity?

b. Navštěvujete podniky/události zaměřené na LGBT jedince?

c. Jaký je váš názor na tyto podniky/události?

5. Vnímáte konflikt mezi těmito skupinami? Co si o něm myslíte?

a. Co by podle vás pomohlo zmírnit konflikt mezi nimi?

## Příloha č. 2: Informovaný souhlas

### Informovaný souhlas

Jménem Univerzity Karlovy Vás chceme požádat o účast na výzkumu „Střet křesťanství a homosexuality“, který je součástí bakalářské práce Filipa Boszczyka „Vývoj identity homosexuálních křesťanů“. Zodpovědnými osobami této studie je Filip Boszczyk, bakalářský student Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy a kontaktní osoba a koordinátor výzkumu. Garantkou výzkumu je Mgr. Klára Bártová, Ph.D., akademická a vědecká pracovnice v Národním ústavu Duševního zdraví v Klecanech a Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy.

Vaše účast na výzkumu je zcela dobrovolná. Výzkum můžete kdykoli přerušit a požádat o smazání doposud poskytnutých informací. Vaše odpovědi budou během rozhovoru nahrávány na diktafon. Veškerá pořízená data budou uložena pod anonymním kódem a budou použita pouze pro vědecko-výzkumné účely.

V případě jakýchkoli otázek či nejasností se můžete obracet na: Filip Boszczyk, [filip@boszczyk.cz](mailto:filip@boszczyk.cz).

O záměru výzkumu jsem byl(a) podrobně informován(a), poskytnutí informací byl věnován přiměřený časový prostor a měl(a) jsem možnost položit doplňující otázky, na které jsem dostal(a) uspokojující odpověď. Celému poučení a smyslu výzkumu jsem porozuměl(a) a souhlasím s nahráváním v průběhu rozhovoru.

Participant

Jméno, příjmení: \_\_\_\_\_

podpis: \_\_\_\_\_

Výzkumník/ce

Jméno, příjmení: \_\_\_\_\_

podpis: \_\_\_\_\_

V            dne: \_\_\_\_\_

Případná poznámka: \_\_\_\_\_