



FAKULTA FILOZOFICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERZITY
V PLZNI

Working Papers Series

Katedra Sociologie
Fakulta filozofická Západočeské univerzity

Dušan Lužný

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Teorie racionální volby a sekularita

Working Paper No. 02-13

www.kss.zcu.cz

Teorie racionální volby a sekularita

Dušan Lužný

ABSTRACT

KEYWORDS sociology of religion, rationalchoicetheory, secularity, Czech Republic

Teorie racionální volby má sice dlouhé kořeny (jsou často kladeny k Adamu Smithovi), avšak nárůst její popularity v akademických kruzích narostl především ke konci minulého století. V sociologii se konstituovala v 50. letech minulého století a postupně si získala své respektované místo mezi několika základními paradigmaty (strukturálním funkcionalismem, teorií konfliktu a symbolickým interakcionismem) v podobě teorie směny. Nutno však říci, že v některých jiných sociálních vědách získal tento přístup daleko větší pozornost a důležitější místo, např. v politologii, kde je podle některých nejpobulárnějším a nejrychleji se rozvíjejícím přístupem (srov. např. MacDonald 2003:551). Podobně je tomu i v českých podmínkách, kde je teorie racionální volby využívána při analýzách rozhodování – především rozhodování politického (srov. např. Ryšavý 2007; Charvát 2011). V české a evropské sociologii jde o přístup, který není příliš respektovaným, neboť evropská sociologie s ohledem na svoji tradici nemá příliš blízko k ekonomizujícím přístupům, resp. nerada si přiznává inspiraci z ekonomie a na tuto disciplínu nahlíží poněkud přezíravě. A to i přesto, že naprostá většina sociologických klasiků věnovala ekonomické rovině sociálního života výraznou pozornost (od Marxe, přes Webera až po Simmela či Pareta).

Je také zřejmé, že teorie racionální volby (dále RCT, rationalchoicetheory) je více využívána a rozvíjena v prostředí severoamerické sociologie než v sociologii evropské. Nicméně, to jistě není důvod, proč bychom nemohli tento přístup opomíjet; obzvláště jestliže v rámci sociologie náboženství RCT je inspirativní výzvou, která vyžaduje zhodnocení (a ukáže-li se to vhodné) i využití. Následující text je drobným pokusem o kritické vyrovnání se s RCT v sociologii náboženství a snahou o její aplikaci na oblast náboženského života v současné české společnosti.

Základní východiska a principy teorie racionální volby

Podíváme-li se na počátky RCT v sociologii, uvidíme tradici, jejíž počátky jsou kladeny k Maxi Weberovi a jeho konceptu racionálního jednání, avšak její systematictější rozpracování v počátečních fázích jsou spojeny se jmény George Homans (1910-1989, zvláště jeho dílo *SocialBehavior: ItsElementaryForms* z roku 1961), Peter Blau (1918-2002, především *Exchange and Power in SocialLife*, 1964) a MancurOlson (1932-1998, *TheLogicofCollectiveAction: Public Goods and TheTheoryofGroups*, 1965). Velkým inspirativním zdrojem byl americký behaviorismus a experimentální psychologický výzkum chování, především pak v podobě „radikálního behaviorismu“ BarhusseFredericaSkinnera (1904-1990)¹. Podobu rozsáhlé a detailní teorie získala RCT např. v díle *FoundationsofSocialTheory* Jamese S. Colemana v roce 1990². Je zřejmé, že každý z autorů, kteří se RCT věnovali a věnují, se od sebe odlišují v mnoha momentech (např. při hodnocení úlohy malých nebo velkých sociálních skupin, či sociálních institucí), nicméně se na tomto místě pokusme krátce shrnout některé základní principy a východiska RCT.

¹ K významu Homanse a Blumera na proměnu sociologického myšlení srov. např. Znebejánek 2008.

² Srov. Šubrt 2008, Loužek 2008b.

- Důraz na *deduktivní budování teorie* a poznání. Jde o odvozování argumentů, které vyplývají z dříve uvedených výroků. Podíváme-li se na strukturu takto budovaných teorií, vidíme, že jejich autoři zpočátku uvedou několik velmi obecných východisek a předpokladů, z nichž pak vyvozují další tvrzení. Výsledkem je velmi srozumitelný a přehledný systém výroků, kterými se popisuje dané téma.
- Ačkoliv RCT nerezignuje na analýzu institucí a sociálních struktur, lze s jistým zjednodušením říci, že jejím hlavním východiskem je zaměření na studium malých skupin. Tímto bychom ji mohli spíše přiřadit k *mikrosociologii*. Do základů RCT vložil tuto perspektivu již v padesátých letech George Homans, který jako základ studia vymezil „elementární sociální chování“ v malých skupinách (elementarysocialbehavior), tedy to, co se děje, když dvě nebo tři osoby jsou v pozici ovlivňovat někoho jiného. Zde také leží jádro způsobu vytváření a fungování i velkých masivních struktur typu „třídy“, „společenství“ a „společnosti“ (Homans 1958: 597). Jiní naopak považují perspektivy mikrosociologické a makrosociologické teorie za natolik odlišné, že je nejde propojovat a je potřeba budovat tyto dva druhy teorie odděleně (srov. Blau 2008: x).
- S touto perspektivou úzce souvisí *metodologický individualismus* (jako opozitum vůči metodologickému holismu), podle něhož je východiskem každé sociální analýzy jedinec, resp. aktér. Tento přístup samozřejmě nijak nepopírá význam (či dokonce samotnou existenci) strukturálních nebo systémových faktorů (včetně např. prostředí, v němž se aktéři pohybují), popř. kolektivních aktérů (srov. např. analýzu odborových svazů u Olsona nebo koncept korporátních aktérů u Colemana). Nicméně pro metodologický individualismus je příznačné, že i za těmito kolektivními aktéry, strukturálními faktory či dějinnými trendy vidí primárně individuální aktéry, resp. vidí je jako důsledek individuálního jednání, individuálních preferencí a rozhodnutí.
- Mikrosociologická perspektiva a metodologický individualismus tvoří předpoklady, na nichž je pak budována sociologická teorie jako *teorie jednání*. Zde je zřejmá inspirace Maxem Weberem a jeho snahou budovat sociologii jako vědu usilující o porozumění významům, které jednotliví aktéři vkládají do svého jednání i jednání jiných. Pro další vývoj RCT je důležitý Weberův apel na porozumění cílů jednání a hodnot a norem, kterými se toto jednání řídí, neboť v perspektivě RCT jde o analýzu vyrovnávání či harmonizace nákladů a odměn.
- Rozhoduje-li se individuální aktér mezi cíly a mírou nákladů, které je třeba k dosažení cílů (odměn) vynaložit, pak se vždy rozhoduje racionálně, popř. své jednání racionalizuje. Z tohoto hlediska jsou pak všichni aktéři vnímáni jako *racionální aktéři* a každá volba či rozhodnutí jako *racionální volba* či rozhodnutí. Otázka „racionality“ lidského jednání je častým sporem a místem kritiky RCT a nedorozumění - přijetí RCT totiž nutně neznamená zdůrazňování toho, že všichni aktéři ve všech dobách jednají nezbytně racionálně; spíše pouze tvrdí, že existuje tendence jednat racionálně (Goldthopre 1998: 168). Současně je třeba zmínit, že „racionality“ zde nemá význam normativní a není nástrojem ani součástí jakéhokoliv hodnocení; jde spíše o koncept, který by se mohl v některých momentech blížit konceptu „reflexivity“. Jde tedy o rozvedení Weberova popisu účelověracionálního jednání: „Účelověracionálně jedná ten, kdo své jednání orientuje podle účelu, prostředku a vedlejších následků a přitom navzájem racionálně *zvažuje* jak prostředky s ohledem na účely, tak účely vzhledem k vedlejším následkům, stejně jako nakonec i různé možné účely navzájem“ (Weber 1998: 157)³.

³ Ke vztahu RCT a Webera srov. např. Loužek 2008a: 151–152.

- Velmi výraznou motivací a základním východiskem RCT je snaha budovat sociologii podle vzoru přírodních věd. Tomu odpovídají proklamace a výzvy k postavení sociologie (a všech sociálních věd) na „skutečně vědecké základy“. Kořeny tohoto směřování lze najít v polovině minulého století, kdy se výrazným inspiračním zdrojem této perspektivy stala behaviorální a experimentální psychologie a studium chování zvířat.

Pokud bychom tedy měli jednoduše vymežit základní perspektivu RCT, pak bychom mohli říci, že RCT nahlíží na člověka jako na racionálně se rozhodující bytost, které ve svém chování a jednání prostřednictvím porovnávání nákladů a odměn a s ohledem hodnotový kontext, v němž rozhodování (ale také jednání) probíhá, usiluje o dosažení co největšího uspokojení. V tomto pohledu je jedinec *homo economicus*, která se snaží maximalizovat své odměny a minimalizovat náklady, které k těmto odměnám vedou. Pro adekvátní pochopení tohoto přístupu je nutno zdůraznit, že náklady i odměny mohou být jak materiální, tak nemateriální povahy (může jít také o individuální pocity a psychické stavy). Tedy: lidé mají tendenci dělat rozhodnutí, která odpovídají jejich prioritám a která jim poskytují maximální přínos, nebo jeho příslib (srov. Powers 2010: 21). A ještě jinak řečeno: pravděpodobnost výběru určitého postupu se zvyšuje v závislosti na hodnotě požadovaného výsledku a pravděpodobnosti úspěchu dosažení tohoto výsledku a naopak snižuje v závislosti na předpokládané výši nákladů a dostupnosti alternativních postupů s atraktivnějším poměrem nákladů a odměn (tamtéž: 24).

Jeden z význačných autorů, který se RCT věnuje a kriticky hodnotí je Raymond Boudon, který vymežil šest základních postulátů (axiomů) tohoto přístupu (Boudon 2003: 3-4):

- P1: jakýkoliv sociální jev je výsledkem individuálních rozhodnutí, jednání a postojů (princip individualismu);
- P2: jakémukoliv jednání je možné porozumět (princip porozumění);
- P3: každé jednání má kořeny v mysli jedince (princip racionality);
- P4: důvody (kořeny) jednání jsou odvozeny z rozvahy aktéra o důsledcích jeho či jejího jednání (princip instrumentalismu či konsekvencialismu);
- P5: aktéři se zabývají především důsledky, které bude mít jejich chování na ně samotné (princip egoismu).

Takto striktně a jednoduše zformulovaná východiska a principy RCT mohou na první pohled znít sociálním vědcům příliš redukcionisticky. Avšak právě v této redukcionistické jednoduchosti tkví největší kouzlo RCT a její heuristický náboj. Přijmeme-li tuto perspektivu a redukci budeme chápat jako redukci metodologickou, můžeme do této konstrukce začleňovat další, možná více sociologické, prvky, které nemusejí být se základními východisky RCT v rozporu a které jí dodají širší záběr a explanační sílu. Hovoří-li např. RCT o „prioritách“, které zohledňují aktéři ve svém rozhodování a následném jednání, pak je na místě se ptát, co ovlivnilo zformování těchto priorit. Tím se dostáváme k tzv. širšímu modelu RCT (srov. např. Hechter - Kanazawa 1997: 194-195), který zohledňuje význam hodnot, resp. hodnotových orientací jedinců: hodnoty – a preference od nich odvozené – jsou v RCT jednou ze dvou hlavních determinant individuálního jednání (tamtéž: 208). Toto rozšíření perspektivy ve svém důsledku vede ke zdůraznění významu sociálního a kulturního prostředí, neboť se můžeme ptát, jak souvisejí konkrétní hodnoty s určitým kulturním prostředím (či subkulturními vzorci jednání). Úzce ekonomická rovina RCT tak získává rozměr kulturní analýzy, což koneckonců odpovídá požadavkům, které do sociologického myšlení vnesli klasici, především Max Weber. Tímto způsobem

RCT nepopírá své východisko metodologického individualismu, současně je schopna do své agendy zahrnout i téma strukturálních, historických a kulturních vlivů na rozhodování racionálně jednajících jedinců, tedy rovinu makroúrovně. A to je jistě pro sociologii náboženství velmi důležité.

Ekonomický model náboženství

Na první pohled se mohou zdát pokusy o aplikaci RCT na oblast náboženství jako poněkud nepatřičné. Zvláště pak samotní náboženští aktéři mohou takové pokusy vnímat nelibě, neboť evropská myšlenková (a náboženská) tradice chápe náboženství jako oblast, která je (nebo by měla být) vzdálena od materiálních a pozemských zájmů. Je však zřejmé, že taková představa náboženství je více než iluzorní a spíše je vyjádření určitého ideologického postoje a jako taková by se spíše měla stát předmětem systematického sociologického zkoumání než metodologickým východiskem. V principu by tedy nemělo být nijak konfliktní, využije-li sociologie poznatků a konceptů ekonomie a použije-li ekonomický přístup jako jednu ze svých perspektiv⁴.

V ekonomickém modelu⁵ je náboženství vnímáno jako oblast, v níž (stejně jako v jiných oblastech lidského myšlení a jednání) dochází k výběru, spotřebě, nabízení a soutěžení. Ve srovnání s jinými oblastmi lidské činnosti má jistá specifika, avšak i zde platí pravidla a vzorce lidského myšlení a chování, která jsou univerzální.

Ekonomický model náboženství se snaží popsat náboženské chování ve čtyřech rovinách – postupuje od roviny individuální, přes rovinu domácnosti a rovinu náboženské skupiny, k rovině celospolečenské, kterou označuje jako náboženský trh (Witham 2010). V principu existují dva principy, kterým se člověk stává náboženským: a) v rámci primární socializace, nebo b) příklonem na základě volby. Pokud se jedinec narodí do náboženského prostředí (rodiny), má možnost (s postupným získáním prostoru pro svobodné rozhodnutí) přijmout dané náboženství jako něco předem daného (a postupně si osvojit náboženské znalosti, hodnoty a vzorce chování), nebo jej může odmítnout. Pak má možnost volby mezi dalšími náboženstvími nebo zůstat mimo svět náboženství. Vidíme tedy, že ve všech případech dochází k volbě. V ní jedinec zvažuje výhody (odměny) a nevýhody (náklady a ztráty), které mu přinášejí jednotlivé varianty rozhodnutí. V tomto modelu chování lidé jednají na základě nabídky (pobídky) a zvažují, jak svým rozhodnutím (volbou) maximalizovat zisky v přítomnosti či budoucnosti, resp. jak maximalizovat svůj individuální náboženský kapitál. Ten zahrnuje osobní kapitál např. v podobě znalostí a dovedností, které mu dané náboženství přináší, a kapitál sociální v podobě odměn, které může dosáhnout v důsledku sociálních vazeb a vztahů, které mu dané náboženství poskytuje. V tomto kontextu rozvíjí svoje specifické náboženské vzorce chování a zvyky (habit), které mu umožňují ve sféře náboženství dosáhnout větší efektivity (snižovat náklady a zvyšovat odměny).

Nicméně i v RCT a ekonomickém modelu náboženství není jedinec izolovanou entitou, ale také součástí sociálních skupin. Z hlediska náboženského života jsou nejdůležitější dvě sociální seskupení, které jedince přesahují a v nichž se odehrává velká část náboženského života jedince. První z nich je domácnost (zvláště rodinná domácnost). Zde se jedinec často poprvé s náboženstvím setkává a zde se

⁴ Samozřejmě bez nároku být perspektivou jedinou; v případě absolutizace principů ekonomického myšlení jde zcela jistě o formu „ekonomického imperialismu“, který v sociologické analýze náboženství nepředstavuje inspirativní podnět.

⁵ Ekonomický model je označení způsobu myšlení, které má sice dlouhou tradici, ale svoje jasné vyjádření v podobě „školy“ našlo především v prostředí chicagské university a je spojeno se jmény Milтона Friedmana a Friedricha von Hayeka. Základny kontury aplikace ekonomického modelu na různé podoby lidského chování představil významný Friedmanův Žák a následovník Gary Becker např. ve své řeči při předání Nobelovy ceny za ekonomiku v prosinci 1992 „Ekonomický způsob nahližení na život“ (Becker 1992).

také jasně propojuje náboženství s ekonomikou (resp. s ekonomickým kalkulem), neboť řada činností a rozhodnutí, ke kterým v domácnosti dochází, je činěna s ohledem na blahobyt či přežití (v jazyce RCT jde o odměny) jedince i domácnosti – určitá náboženská volba může např. domácnosti prospět a jiná uškodit, nebo určitá nenáboženská volba spojená s chodem domácnosti může mít pozitivní či negativní dopad na náboženský kapitál členů domácnosti. Znamená to tedy, že nejen jedinec, ale také celá domácnost se snaží akumulovat zdroje a poměřovat náklady a odměny (materiální i nemateriální) ve snaze zajistit maximální spokojenost svých členů. Zde je dobré si uvědomit, jak úzce jsou význačné např. rituály přechodu spojeny s domácností a s náboženstvím (např. narození dítěte, sňatek či smrt), resp. je vhodné zohlednit to, že se tyto rituály přechodu často odehrávají v prostředí domácnosti.

Druhým uskupením je náboženská skupina, k níž jedinec patří, resp. hlásí se k ní a má k ní určité závazky. Ekonomický model náboženství rozlišuje dva typy skupin a terminologii k jejich označení si bere (jak jinak) z prostředí ekonomiky. První skupinou je náboženský „klub“, který více než domácnost produkuje pro své členy náboženské zboží, za něž musejí členové platit určitou cenu. Tou může být míra závazku, čas, peníze, energie apod. Integrita klubu je stále ohrožována tzv. free riders, kteří požívají benefity bez větších nákladů a závazků. Některá náboženství se snaží tento problém řešit zvyšováním nákladů – vyžadují přísnější morálku, nošení určitého oděvu, provádění rituálů a řízení volného času svých členů. Náboženské kluby se podobají v tradiční terminologii „sektám“ či „kultům“. Druhým typem náboženské skupiny jsou náboženské „firmy“, jejichž struktura je založena na rozdělování kněží (nebo učitelů) a laiků. Firmy využívají interní zdroje k produkci různého zboží a služeb, kterými firma udržuje loajalitu velkého množství členů. Zboží může být konzumováno jak vlastními členy, tak může být nabízeno k prodeji na náboženském trhu. Kromě toho mohou náboženské firmy vytvářet veřejné produkty, jako např. charitu. V každém případě musí náboženská firma usilovat o ziskovost; musí být produktivní a růst (Witham 2010: 12-14).

Na makroúrovni hovoří ekonomický model o náboženském trhu, pro nějž platí stejná pravidla a mechanismy, jako pro jakýkoliv jiný trh. Klíčovými kategoriemi zde jsou konkurence, soutěžení a monopol. Monopol ničí konkurenci a vede k utlumování náboženské směny. Nicméně, žádný monopol, včetně monopolu náboženského, nebyl nikdy v dějinách absolutní. Na makroúrovni používá ekonomický model a RCT také termínu „náboženská ekonomika“, což je souhrn veškerých náboženských aktivit v dané společnosti; jde o trh zahrnující všechny současné i potenciální přívržence, jednu či více organizací usilujících o získání či udržení příznivců, a náboženskou kulturu nabízenou organizací či organizacemi (Stark – Finke 2000: 193). V této náboženské ekonomice lze identifikovat několik tržních nik, což jsou části náboženského trhu s potenciálními přívrženci, kteří sdílí určité náboženské preference (potřeby, vkus a očekávání) (tamtéž: 195). V teoretickém modelu náboženské ekonomiky lze identifikovat následující náboženské niky: ultraliberální (charakteristická je víra v „určitý druh vyšší síly“ a ne v osobního Boha; příkladem mohou být unitáři či stoupenci New Age a gnostici), liberální (stoupenci jsou velmi tolerantní a věří v aktivní nadpřirozenou moc, např. věří v nebe, ale odmítají existenci pekla; jejich víra na ně neklade přísnější nároky než okolní sekulární společnost; v rámci křesťanství mohou být příkladem episkopální církve), umírněná (vyžaduje se pravidelné uctívání a relativní úzký vztah k nadpřirozenému, které je aktivní, vědomé a osobní), konzervativní (vyskytují se zde přísné regulace chování, např. pití alkoholu, tance, hazardu nebo požívání určitých potravin; členové berou svoji víru velmi vážně a jsou ochotni přinášet určité oběti a snášet příkoří; příkladem mohou být baptisté nebo adventisté sedmého dne), přísná (veškerý život věřících je řízen náboženstvím, věřící přinášejí oběti a jsou velmi aktivní v misionářské činnosti; zvenčí jsou často nahlíženi jako fanatici; příkladem mohou být mormoni a členové letničních skupin) a velmi přísná (věřící odmítají jakýkoliv zájem o tento svět a jakékoliv světské činnosti či požitky, od okolní společnosti se silně separují; jako příklad bývají uváděni amišové, benediktínští mniši, shakeři, ale také členové hnutí Haré Kršna). Početní zastoupení v těchto nikách kopíruje klasickou gaussovou

křivku – nejméně členů mají ultraliberální a velmi přísné niky, zatímco nejvíce členů a největší příliv nových členů mají niky umírněné a konzervativní (tamtéž:195-217).

Sekularita a sekularizace

RCT není jednotnou teorií, ale spíše seskupením různých variant (někteří hovoří o „rodině RCT“). Je výsledkem dlouhé řady teoretických úvah a pojednání, a tomu odpovídá její různorodost. Obdobné je tomu i v případě aplikace RCT na oblast náboženství, byť v tomto případě je situace poněkud přehlednější, neboť je zde možné identifikovat několik významných představitelů tohoto přístupu. Mezi nimi je zcela jistě nejvýznačnější Rodney Stark, kolem kterého se v průběhu času vytvořila specifická škola a který k sobě postupně navázal několik profilových spolupracovníků – Williama Bainbridge, Rogera Finkeho, Laurence Iannaconeho a další. Pro ilustraci vývoje RCT v sociologii náboženství je vhodné připomenout některé významné publikace, v nichž je možno identifikovat vývoj a proměny RCT. Vývoj RCT je zajímavý také s ohledem na studium historie americké sociologie; teprve na pozadí tohoto vývoje se ukáže význam, který RCT postupně v rámci sociologie náboženství v USA získala a skutečně se stala převažujícím „novým paradigmatem“⁶.

Počátky tohoto procesu leží v padesátých letech, kdy v americké sociologii dominoval strukturální funkcionalismus. Jeho nadvládu však v této době začal ohrožovat behaviorismus B. F. Skinnera a především však Homanova teorie směny. Symbolickým vyjádřením změny, ke které v americké sociologii v tomto období došlo, je přednáška, kterou v roce 1964 pronesl Homans v pozici presidenta Americké sociologické asociace (American Sociological Association) v Torontu. Nazval ji příznačně „Bringing Men Back In“ a vymezil se v ní vůči funkcionalistické teorii a proklamoval nutnost nového přístupu (alternativní teorie), který by (v explicitní návaznosti na teorii Jamese Colemana) byla postavena na analýze chování (jednání), resp. na analýze racionálního chování individuálních aktérů (Homans 1964). Shodou okolností byl této přednášce přítomen mladý student jménem Rodney Stark, na kterého mělo Homansovo vystoupení velký dopad, což vyjádřil i tím, že o třicet let později svoji vlastní přednášku na konferenci v roce 1994 v Sundance (stát Utah), kde se sešli představitelé RCT v sociologii náboženství a která představovala jasný institucionální krok k ustanovení této školy, nazval parafrází „Bringing Theory Back In“ (srov. Stark 1997:3-23, především 5-6). Rok před touto konferencí Stephen Warner označil RCT novým paradigmatem v sociologii náboženství a identifikoval několik základních rozdílů, kterými se nové paradigma liší od starého: a) předpoklad, že náboženské instituce v USA operují v rámci otevřeného trhu, b) přesvědčení, že institucionální náboženství v USA je ve své podstatě pluralistické, c) že americké náboženské instituce jsou strukturálně flexibilní, d) že tyto náboženské instituce fungují jako nástroje zvýznamnění menšin a znevýhodněných lidí a e) že současná tendence k individualizaci je v souladu s historií těchto náboženských institucí (Warner 1993). Jinak řečeno: nové paradigma nevidí náboženské skupiny jako nehybné pozůstatky tradice, ale jako aktivní a životaschopné jednotky.

V šedesátých letech Stark začínal svoji odbornou kariéru jako žák (a následně spolupracovník) Charlese Y. Glocka, který prováděl na University of California empirické výzkumy náboženství. S Glockem také publikovali v šedesátých letech několik knih – v roce 1965 *Religion and Society in Tension*, o rok později *Christian Beliefs and Anti-Semitism* a v roce 1968 *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. V těchto publikacích se již sice objevují důležitá témata, jimž se Starka RCT věnuje i v dalších obdobích (např. téma náboženského oživení v USA, význam konfliktu mezi náboženskou skupinou a jejím okolím a význam náboženského závazku, tedy toho, co jedince spojuje s danou náboženskou skupinou), jasný a nepopíratelný otisk RCT zde však ještě není patrný. Samotný Stark přiznává, že první fragment nové teorie vznikl až v roce 1980. V té době již

⁶ Za nové paradigma v sociologii náboženství označil RCT poprvé Steven Warner (1993).

spolupracoval s autorem, se kterým vytvořili spoluautorskou dvojici, která je výrazem první podoby RCT v sociologii náboženství – s Williamem Simsem Bainbridgem. Společně publikovali mezi lety 1980 a 1983 devatenáct časopiseckých studií, v níž představili části svého přístupu (Stark 1997:11). Jasnou konturu získala RCT v jejich společné publikaci *The Future of Religion* (1984) a ucelenou podobu v *The Theory of Religion* (1987).

V této monografii byla představena první podoba (posuzováno zpětně z dnešního pohledu) RCT v sociologii náboženství s ambicí vytvořit novou „obecnou teorii náboženství“ (Stark – Bainbridge 1996: 11). Základní principy vytváření (sociologické) teorie náboženství z pohledu RCT jsou zde jasně formulovány a zůstaly platné (byť různě modifikované) i v následujících fázích vytváření RCT, nicméně s ohledem na téma této studie, kterým je pojetí sekularisty a sekularizace, je třeba konstatovat, že Stark a Bainbridge zde ještě zcela nevykročili z rámce dobově převažujícího paradigmatu sekularizace. Koncept sekularizace striktně neodmítají; používají ho, byť upravený a jinak vymezený než je tomu u tehdejších hlavních představitelů teorie sekularizace. Sekularizaci (a sekularitu) autoři dávají do souvislosti s pluralizací a tvrdí (zcela v souladu se svými dalšími texty), že pluralitní situace (v jazyce RCT „trh“) nevede k zániku náboženství. Tato situace sice může snižovat moc zavedených tradičních náboženských skupin (v jazyce RCT „firem“), ale to může napomoci menším a dynamičtějším náboženským skupinám. Stark a Bainbridge tento proces spojují s mírou napětí, v němž jsou náboženské subjekty s okolní společností a tvrdí, že sekularizace více postihuje náboženské subjekty s nízkou mírou napětí (tj. církve) a otevírá možnosti pro skupiny s vyšší mírou napětí (tj. sekty).

Ve srovnání s dalším Starkovým rozpracováním RCT je nejvýraznějším prvkem první verze tohoto modelu koncept „kompenzátorů“⁷, tedy příslibů dosažení odměny v neurčité budoucnosti. Platí přitom, že s kompenzátory lidé zacházejí jako by to byly odměny (tvrzení P15). Kompenzátory variiují podle obecnosti, hodnoty a druhu odměn, které nahrazují (tvrzení P17). Kompenzátory, které nahrazují jednotlivé, určité odměny jsou označovány jako „konkrétní kompenzátory“; ty, které nahrazují skupinu mnoha odměn a odměny velkého rozsahu a hodnoty, jsou „kompenzátory obecnými“ (definice 18, 19 a 20). Náboženství je pak systémem obecných kompenzátorů, které jsou založeny na nadpřirozených předpokladech, tedy takových předpokladech, které odkazují na síly mimo přírodu, jež se mohou stavět proti přírodním silám nebo je měnit či zcela ignorovat (definice 22, 21).

Protipólem náboženství je „sekulární“, což je jakákoliv část společnosti a kultury, která neobsahuje nadpřirozené předpoklady (definice 102). V pluralitní a kosmopolitní společnosti vedle sebe existuje mnoho kultur, které si konkurují; kosmopolitní společnost je na jedné straně založená na respektu k náboženské kultuře, na straně druhé zde dochází k snižování tržní hodnoty jakýchkoliv obecných kompenzátorů (tvrzení P67; více Stark – Bainbridge 1996: 290). Dále: v kosmopolitní společnosti je vedle toho velká individuální sociální a geografická mobilita (tvrzení P320), což ve svých důsledcích vede ke snižování síly náboženských vazeb, oslabování členství (přidružování k náboženským skupinám) (tvrzení P321) a zvyšování četnosti i možností náboženských přestupů (tedy změny příslušenství k určitým skupinám) (tvrzení P336). To však neznamená snížení úrovně náboženského života nebo dokonce úpadek či zánik náboženství; znamená to náboženskou změnu a dynamiku, resp. větší možnosti i větší reálné množství (větší míru) náboženského přidružování (tvrzení P337), což Stark a Bainbridge chápou pozitivně.

Současně tento stav přináší snížení moci náboženských organizací, což je vlastním obsahem termínu „sekularizace“ – „sekularizace je progresivní ztráta moci náboženských organizací“ (definice 104). Sekularizace je tedy důsledkem kulturního pokroku (vyšší úroveň kulturního pokroku produkuje

⁷ Později Stark přiznal: „Nikdy jsem neměl rád toto slovo“ (Stark 1997: 7).

sekularizaci – tvrzení 323). Hlavní příčiny sekularizace leží tedy podle Starka a Bainbridge mimo samotné náboženství a souvisí s celkovým vývojem společnosti a lidstva, tedy s „pokrokem“. Ten je (podle definice 81) postupným zlepšováním lidské schopnosti dosahovat vytoužených odměn. A právě pokrok má přímý destruktivní dopad na náboženství. Pokrok totiž s sebou nese posilování alternativních (vůči náboženství) kulturních systémů, které jsou schopny efektivně nabízet alternativní obecné (ale i konkrétní) kompenzátory, resp. nabízejí obecná vysvětlení (explanations), která uspokojují lidské potřeby (jde tedy fakticky o dosažení vytoužených potřeb), nebo nabízejí kompenzátory, které nepotřebují nadpřirození předpoklady. V moderní společnosti se primárními stávají dva kulturní systémy, které jsou současně konkurencí vůči náboženství. Jsou jimi politika a věda. (Stark– Bainbridge 1996: 280-283).

Na další vývoj RCT v sociologii náboženství měl výrazný dopad příchod další generace autorů, mezi nimiž se brzy jasně vyprofilovali dva, kteří důsledně aplikovali principy ekonomického modelu náboženství a RCT. Jedním z nich byl Laurence Iannaccone, ekonom a žák Geryho Beckera; druhým Roger Finke, sociolog a žák Rodneyho Starka. Iannaccone ve své disertaci použil Beckerův model lidského kapitálu jako nástroj vysvětlení náboženské participace. Poté nastoupil jako učitel na univerzitu v Santa Barbaře a připravoval svoji první studii pro odborný časopis. Náčrt studie rozeslal několika sociologům náboženství, avšak odpověď přišla pouze od Rodneyho Starka (Witham 2010: 106), který byl textem nadšený (Stark 1997: 16). Takto začala jejich spolupráce, která vedla k další a zřetelnější ekonomizaci Starkovy sociologie náboženství a podrobnějšímu rozpracování konceptu náboženské ekonomiky (religiouseconomy). Velkým přínosem Iannacconeho bylo jeho zaměření na mikroúroveň, které se Stark s Bainbridgem příliš nevěnovali a svoji pozornost více zaměřovali na makroúroveň (tamtéž).

Stark měl štěstí, neboť ve stejnou chvíli našel druhého spolupracovníka se stejným viděním problematiky, který však byl více zaměřen na analýzu makroúrovně. Roger Finke se stal velmi blízkým spolupracovníkem a Stark se o něm vyjadřoval v superlativech.⁸ Výsledkem jejich spolupráce je *The Churching of America 1776-1992: Winners and Losers in Our Religious Economy* z roku 1992⁹ a *Act of Faith: Explaining the Human Side of Religion* z roku 2000.

V *Churching of America* se autoři na základě převážně statistických dat snaží změnit dosavadní obraz dějin náboženství v USA, tedy obraz, který byl dlouhou dobu reprodukován v rámci teorie sekularizace (resp. sekularizační teze). Podle tohoto obrazu jsou náboženství a modernita dva těžko slučitelné systémy a s postupem modernizace tedy zákonitě dochází k poklesu náboženského života a stále větší dominanci sekularity. Navíc by tento vztah mezi modernitou a náboženstvím měl platit univerzálně a s postupnou modernizací různých společností by se způsob života převážně většiny moderních zemí měl vymanit z vlivu náboženství.¹⁰

Finke a Stark přicházejí s naprosto odlišným viděním dějin náboženství v USA – zpočátku naprostá většina amerického národa vůbec nepřínáležela k žádnému organizovanému náboženství, avšak postupem času se situace měnila a výsledkem je současný stav, kdy se dvě třetiny dospělých Američanů hlásí k nějaké náboženské skupině nebo tradici. V tomto pohledu nejsou moderní dějiny

⁸ „I have been blessed with some good graduate students, but for many years I never had one of appreciable talent who had much interest in religion“ (Stark 1997: 19). Slova, o nichž sni řada pedagogů i studentů.

⁹ Druhé vydání z roku 2005 autoři aktualizovali a rozšířili zkoumané časové období, což se odrazilo i v názvu knihy: *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. Je zřejmé, že základní argumentační rámec zůstal stejný, což je také důvod, proč v tomto našem textu používáme vydání z roku 2005.

¹⁰ Koncept sekularizace (ať již v podobě paradigmatu, teorie nebo teze) je samozřejmě značně komplikovanější a sofistikovanější, to však není předmětem tohoto textu.

amerického náboženství dějinami sekularizace ve smyslu snižování významu náboženství a odklonu lidí od náboženských organizací (tak jak modernu a sekularizaci vnímá např. Bryan Wilson a další proponenti sekularizační teorie), ale naopak jako dějiny „zcírkevňování“ („churching“) Ameriky (viz Graf 1). To však samozřejmě neznamená, že by tento proces, který se odehrál v průběhu několika posledních století, byl poklidným, nediskontinuitním a harmonickým procesem, v němž všechny náboženské organizace kontinuálně zvyšují počet svých členů. Přesto šlo o sice dlouhý a pomalý, ale neměnný nárůst náboženské participace (Finke – Stark 2005: 281).

přibližně sem vložit graf

Když odhlédneme od detailů poměrně obsáhlé Finkeho a Starkovy argumentace, můžeme říci, že *Churching of America* následně i *Acts of Faith* stojí na čtyřech základních tvrzeních:

- minulost nebyla tak náboženská, jak často předpokládáme,
- v průběhu času některé náboženské skupiny rostou („winners“) za současného poklesu jiných skupin („losers“) a po jistém čase zase klesají,
- náboženský mainstream má tendenci ke ztrátám, náboženské inovace mají tendenci k ziskům;
- deregulovaný náboženský trh podporuje náboženský život; resp. náboženský monopol má negativní dopad na náboženský život.

Je tedy zřejmé, že základním východiskem k diskusi o sekulární povaze modernity, jejíž součástí nutně musí být historická komparace, je nutnost kritické reflexe nostalgického přístupu k historii a člověku.¹¹ Současnou náboženskou situaci totiž poměříme s naším idealizovaným obrazem minulosti, kdy předpokládáme (podle Starka a dalších zcela mylně), že život našich předků byl zcela podřízen náboženství a že naši předkové byli velmi zbožní a nábožensky aktivní, což nás pak ve srovnání s dnešní situací vede k chybnému přesvědčení, že v dnešní době dochází ke snižování sociálního významu náboženství, k poklesu aktivní účasti jedinců na náboženských aktivitách a ke snížení vazeb jedinců k náboženství obecně i k jednotlivým konkrétním náboženským organizacím. Avšak jak tvrdí autoři (s odkazem na A. Grelleyho), k žádné dechristianizaci Evropy nemůže docházet, protože „křesťanská Evropa nikdy neexistovala“ (Stark – Finke 2000: 68). Je zřejmé, že diskusi o sekularizaci a sekulárním charakteru modernity ovlivňují dva (vzájemně propojené) nostalgické mýty: mýtus náboženského poklesu a mýtus zbožné minulosti (sem patří i romantická představa vzdělaných, nábožensky aktivních a zbožných kněží).

Zbavíme-li se nostalgického přístupu k náboženské minulosti, můžeme lépe analyzovat dnešní situaci, kterou je pak možné nahlížet jako dynamickou a proměnlivou část sociálního života. Stark, Finke a Iannaccone zde navrhuje ekonomický přístup, neboť jsou přesvědčeni, že i pro oblast náboženství platí stejné mechanismy jako pro komerční ekonomiku, tj. že základem náboženské ekonomiky (sféry náboženství v určité sociální formaci, např. v konkrétním státě či regionu) je určité množství současných i potenciálních zákazníků a určité množství firem, které se snaží tento trh uspokojit. Jde tedy o klasický ekonomický tržní vztah nabídky a poptávky. V náboženské ekonomice dochází k tomu, že se na náboženském trhu setkává nabídka a poptávka po náboženských produktech, které uspokojují náboženské potřeby jedinců (produkty jsou tedy náboženskými odměnami), kteří jsou pak za ně ochotni zaplatit určité náklady. V ekonomickém modelu je náboženství druhem zboží; je objektem volby (výběru) a produkce. Zákazníci (konzumenti) vybírají (volí), které náboženství (pokud vůbec nějaké) přijmou a jak široce na něm budou participovat (Iannaccone – Finke – Stark 1997: 351).

¹¹ Ke kritice „nostalgického paradigmatu“ srov. Turner 1994: 120–121, popř. Lužný 1999: 137–143.

Výrazným znakem Starkovy makrosociologické analýzy náboženství je zdůrazňování nabídkové strany náboženské směny, neboť právě v nabídce náboženských produktů (resp. v nedostatečně nabídkové atraktivních náboženských produktů) je nutno spatřovat neúspěch konkrétních náboženství a náboženských subjektů, tj. náboženských firem (Stark – Iannaccone 1994). Úspěch či neúspěch těchto firem přitom závisí na jejich organizačním uspořádání, jejich prodejních zástupcích, jejich produktu a jejich marketingových strategiích. Pokud převedeme tento ekonomický jazyk do jazyka náboženství (resp. do církevního jazyka) můžeme říci, že relativní úspěch nějakého náboženského subjektu závisí (zvláště pak v neregulované náboženské ekonomice) na vnitřních poměrech daného náboženského seskupení, na kvalitě kněží, na náboženské doktríně a na jejich evangelizačních technikách (Finke – Stark 2005: 9). Používání ekonomických nástrojů v žádném případě neznamená, že obsah náboženství je nedůležitý a že vše záleží na chytrém marketinku a průbojném prodeji. Naopak, tržní neschopnost může být důsledkem nedostatku jasného doktrinárního obsahu. A navíc, ty denominace, které modernizovaly své doktríny a podbízivě se podřídily aktuálnímu stavu (podřídily se dobově převládajícím hodnotám), postupně začaly upadat.

Co je tedy příčinou nedostatečné nabídky na náboženském trhu? Při hledání odpovědi se znovu jasně projeví Starkův důraz na makrorovinu sociálního života a Stark tak nezbytně do svých úvah musí zahrnout otázku širších podmínek, v nichž jednotlivé náboženské ekonomiky fungují. Musí tedy začít analyzovat strukturální bariéry, které brání svobodnému fungování náboženského trhu. V této souvislosti pak hovoří o stupni regulace náboženského trhu. Základním východiskem Starkovy, Iannacconeho a Finkovy koncepce je představa zcela neregulovaného náboženského trhu - čím víc je náboženský trh neregulován, tím více se rozvíjí náboženský pluralismus a jednotlivé náboženské subjekty mezi sebou mohou svobodně vést konkurenční boj o náboženské zákazníky. Tzv. „přirozený“ stav náboženské ekonomiky je takový, v němž různorodé náboženské skupiny úspěšně uspokojují speciální potřeby a zájmy specifických tržních segmentů. Tato snaha dodávat specifické a konkrétní produkty s ohledem na poptávku (resp. s ohledem na možnost úspěšného prodeje) podporuje další diverzifikaci dodavatelů (náboženských subjektů) a vede také ke vzniku nových náboženských firem. Tím, že v takovém stavu dochází k neustálé diverzifikaci zákaznických preferencí, nemůže být náboženská ekonomika nikdy zcela monopolizována, a to i v situaci úzkého propojení jedné náboženské organizace se státem (Finke– Stark 2000: 10).

Na neregulovaném náboženském trhu existuje velká pluralita a také soutěživost, neboť jednotlivé firmy jsou pod tlakem, který je dán možností svobodné volby ze strany jednotlivců. Ti mohou, a také tak činní, měnit svá náboženství a také míru své náboženské participace - náboženská pluralita a soutěžení vedou k posílení náboženské participace (viz např. Chaves – Gorski 2001). Problém však nastává v situaci regulovaného trhu, kdy jedna náboženská skupina (většinou díky svému spojení se státem¹²), získává dominantní či monopolní postavení. Jako typické příklady rozdílné tržní situace jsou uváděny Spojené státy americké s naprosto neregulovaným náboženským trhem a Švédsko (popř. Dánko), kde existuje silné propojení náboženství a státu v podobě státní církve. Konkrétním dopadem míry regulace je pak např. výrazně odlišná míra návštěvnosti bohoslužeb (Iannaccone– Finke – Stark 1997: 352). Autoři také ukazují dopady deregulace náboženského trhu v některých regionech a určitých historických obdobích. Např. v důsledku americké revoluce a oddělení náboženství a státu (viz 4. článek a první dodatekústavu USA) výrazně oslabily denominace, které dříve požívaly podpory ze strany státu jako např. kongregacionisté, anglikáni a presbytariáni a značně posílili metodisté a baptisté, kteří byli na trhu novými dynamickými náboženskými firmami a nespolehali na pomoc státu.

¹²V sociálně komplexních a kosmopolitních společnostech může náboženská organizace získat účinný monopol pouze prostřednictvím spojení se státem (P72; Stark – Bainbridge 1996).

K obdobnému procesu došlo po roce 1945 v Japonsku, kde se prolomily bariéry, kterými dlouhodobě japonský stát, resp. císařství, zabraňoval pronikání a rozvoji konkurenčních náboženských tradic. Uvolnění mediálního prostoru v USA vedlo v druhé polovině minulého století k masivnímu rozvoji teleevangelismu a nárůstu evangelikálního fundamentalismu, resp. k jejímu zviditelnění v důsledku omezení regulace a kartelu, který upřednostňoval liberální církve. Také boom netradiční religiozity a zvláště pak prudký nárůst počtu náboženských subjektů, které čerpaly z asijských náboženských tradic, v 70. letech v USA byl umožněn odstraněním státní regulace, v tomto případě v podobě imigračních kvót (tamtéž 355-362; srov. též Stark – Finke2000: 223-257).

Aplikace RCT na české prostředí

Síla každé teorie závisí na její schopnosti vysvětlit svět kolem nás, resp. napomoci porozumění tomuto světu. Z perspektivy RCT to znamená, že úspěšná teorie (jako forma vysvětlení) umožňuje s minimálními náklady (zde především intelektuálními) získat co nejvíce věrohodných vysvětlení, tedy odměn či zisků (i zde především intelektuálních). Zkusme se tedy podívat na českou náboženskou realitu současnosti prostřednictvím RCT¹³ a pokusme se aplikovat vybrané přístupy, východiska, konspekty a metody na realitu, která je běžně považována za sekulární¹⁴. Výsledkem mohou být následující tvrzení:

- 1) Česká náboženská ekonomika je výrazně regulovaná. Nejde samozřejmě o naprostou regulaci, avšak je zřejmé, že *stát* hraje na makroúrovni náboženského trhu významnou roli a zasahuje do náboženského života. Ústavně je zaručena svoboda náboženského vyznání, avšak stát legislativně určuje, které náboženské subjekty uzná¹⁵ a které bude finančně podporovat. Fakticky tedy jde o selektivní legitimizaci a selektivní financování (což je jistě legální, záleží však na náboženské politice státu). Jedním z důsledků tohoto stavu je nutnost vyčlenění určitých kapacit náboženských subjektů nutných k tomu, aby subjekt dosáhl státního uznání, a v případě již platného uznání, vyčlenění kapacit nutných k průběžné komunikaci se státem a udržování registrace, popř. usilování o vyšší stupeň registrace (získání tzv. zvláštních práv). Díky stávající praxi registrací, stát fakticky vytváří tři skupiny náboženských subjektů: registrované skupiny se zvláštními právy, registrované skupiny bez zvláštních práv, a skupiny u státu neregistrované (blíže např. Lužný 2004).
- 2) Stát a také veřejnost pak náboženství nechápu jako individuální statek, ale jako statek veřejný. Náboženství tedy nefunguje jako způsob uspokojování individuálních náboženských potřeb, které jsou ve své většina konkrétní a aktuální, ale jako nástroj uspokojování širších, celospolečenských potřeb. Ty jsou ale od těch individuálních velmi vzdáleny a jsou dosti obecné – fakticky jde o udržování národního kulturního dědictví a udržování náboženství jako

¹³ V tomto textu nám nejde o kritiku RCT (v tomto ohledu srov. např. Wallis – Bruce 1986, Bruce 1999 nebo Archer – Titter 2000; v Českém kontextu např. Nešpor 2004), ale o pokus pozitivně využít některých momentů ekonomického modelu náboženství. RCT v sociologii náboženství je samozřejmě hodně a oprávněně kritizována a je zřejmé, že ne všechny východiska i tvrzení RCT jsou schopna vysvětlit různé momenty náboženského života v různých společnostech.

¹⁴ Obdobný pokus provedl před časem Marek Loužek, jeho zaměření však bylo více praktické než naše a ústilo v konkrétní návrhy uspořádání státu a církvi. Mimo jiné navrhoval, aby stávající teologické fakulty veřejnoprávních (v Loužkově pohledu „státních“) vysokých škol byly privatizovány za symbolickou jednu korunu, přičemž přednostní právo při koupi by měly Církev římsko-katolická, Českobratrská církev evangelická a Československá církev husitská (Loužek 2004).

¹⁵ Neuznání určitého náboženského subjektu ze strany státu nemá, resp. nemusí, mít na aktivity tohoto subjektu žádný zničující dopad, protože jednotlivci mohou dále individuálně nebo skupinově provádět náboženskou praxi. Nejde však o státem uznanou náboženskou skupinu a ta se tedy nemůže prokazovat náboženskou právní subjektivitou, což jí může ztěžovat situaci (např. při vyjednávání s úřady nebo získávání zdrojů).

veřejné služby v případě velkých sociálních otřesů a změn¹⁶. Z náboženství se pak stává *simulakrum*, které je využíváno k nenáboženským, většinou politicko-národním účelům. Příkladem mohou být události v Listopadu 1989, pohřeb prezidenta Václava Havla či inaugurace prezidenta Miloše Zemana (srov. Havlíček – Lužný 2013).

- 3) K selektivní politice státu se přidávají *média* (především televize a noviny), která o náboženství referují velmi málo a převážně jen v případech konfliktů, které jsou s náboženstvím spojeny. Jde především o ozbrojené konflikty ve světě (Blízký východ), náboženský terorismus, přistěhovalci (především muslimové) a tzv. sekty. Výsledkem je stav, kdy ve veřejném mediálním prostoru dominují negativní reference vůči náboženství, což velmi pravděpodobně koreluje se praxí náboženské politiky státu, s náladami veřejnosti a se zájmy některých náboženských skupin (srov. např. Lužný 2004, 2011). Tento stav zcela jistě nevede k rozvoji široce rozšířeného náboženského aktivismu. Média tak podporují nedůvěru vůči náboženství a potvrzují stávající stereotypy, čímž fakticky přispívají k zvyšování náboženské intolerance a k omezování náboženské plurality.
- 4) Za této situace *náboženské firmy* místo o své zákazníky (současné i potenciální spotřebitele) dlouhodobě usilují spíše o výhody ze strany státu. Při pohledu na současnou náboženskou scénu v české společnosti je zřejmé, že stávající náboženské firmy nejsou schopny získat nové zákazníky, tedy v řeči náboženství, jejich evangelizační a misijní aktivity jsou neúspěšné, a otázka je, zda náboženské skupiny vůbec nějaké evangelizační a misijní aktivity mají. Jde tedy o stav, kdy náboženské subjekty neplní jednu ze svých nejdůležitějších funkcí, která jim umožňuje existenci – tedy získávání nových členů. Náboženské skupiny se uzavírají do sebe a o šíření víry (resp. získávání nových členů) se příliš nestarají. Podle RCT jde jednoznačně o důsledek spoléhání se na pomoc ze strany státu. Zřetelně je patrná také neschopnost (či neochota) výrazněji oslovovat veřejnost, což je markantní v případě největší náboženské skupiny (která také se státem nejvíce spolupráce), kterým je Církev římskokatolická. Ta, ačkoliv by na to měla mít finanční i lidské zdroje, se prakticky nesnaží systematicky oslovovat veřejnost a přinášet do veřejného prostoru vlastní témata (srov. např. Váně 2012: 46-78).
- 5) Ačkoliv je náboženská situace v České republice jistě situací pluralitní, je zřejmé, že zde existuje *náboženský monopol*, resp. existuje zde dominantní postavení jedné náboženské firmy na trhu. Touto firmou je Církev římskokatolická, která i přes své velké ztráty stále jednoznačně dominuje v náboženské ekonomice české společnosti, a to v několika ohledech. Především je to její tradiční spojení se státní mocí (byť v historii mnohokrát kritizováno a oslabováno), což se mimo jiné projevuje v přítomnosti vrcholných politiků země (prezident, premiér, předseda sněmovny či senátu parlamentu) při význačných náboženských událostech, a naopak přítomností vrcholných církevních hodnostářů (především pražského arcibiskupa) při vrcholných státních a politických událostech. Dalším faktorem, který určuje její dominantní postavení, je počet členů, resp. jedinců, kteří se k této církvi hlásí. Ačkoliv se počet jedinců, kteří se hlásí k Církvi římskokatolické, snižuje (ve sčítání lidu v roce 1991 to bylo 4 021 385 osob, v roce 2001 - 2 740 780, v roce 2011 – 1 082 463; což znamená během dvaceti let úbytek o skoro 3 miliony stoupenců, což v desetimilionovém národě znamená více než výrazný propad), zůstává tato ve srovnání s dalšími církvemi jednoznačně nejpočetnější (podle výsledků sčítání lidu z roku 2011 se k této církvi přihlásilo celkem 1 082 463 osob z celkového počtu 10 436 560 osob a z 2 168 952 věřících). Toto dominantní postavení na náboženském trhu stát fakticky dále podporuje, např. církevními restitucemi, které z Církve římskokatolické udělaly největšího hráče na trhu s nemovitostmi.

¹⁶ Jde o pojetí tzv. zástupného náboženství, které představila Grace Davie (srov. např. Davie 2009: 32).

- 6) Tento stav, zcela v duchu základních tvrzení RCT, vede k situaci, kdy velké, zavedené a tradiční církve ztrácejí své členy a snižuje se míra participace členů na činnosti vlastní církve. A naopak, malé, netradiční a dynamické náboženské firmy s jasným náboženským produktem a jasným segmentem náboženského trhu, posilují. Jde především o letniční a evangelikální skupiny, které svým konzervativním zaměřením a jednoznačnou misijní (marketingovou) strategií, oslovují určité segmenty české společnosti, neboť se jasně staví proti okolní dominantní společnosti, která je v jejich očích příliš materialistická, bezbožná, liberální a bez jasných hodnotových principů. V českých poměrech to znamená, že Církev římskokatolická, Církev československá husitská a Českobratrská církev evangelická své členy ztrácejí¹⁷ a naopak posiluje (byť mírně) Náboženská společnost Svědkové Jehovovi, Křesťanská společenství apod.

Podíváme-li se tedy na českounáboženskou ekonomiku z perspektivy RCT, můžeme říci, že toto prostředí je dlouhodobě (v historické perspektivě) ovlivňováno státní regulací náboženství. Nejvýrazněji se tato skutečnost v průběhu posledních několika století projevila ve dvou extrémních a současně kontrastních případech. Prvním z nich je období násilné rekatolizace, která znamenalo výrazné propojení státní a církevní moci a zákaz (císařským patentem z roku 1624) působení jiných než katolických vyznání. Reakcí na státem zavedený a garantovaný náboženský monopol pak byly osvícenské reformy Marie Terezie a Josefa II., které sice směřovaly k obnovení náboženské plurality (tolerance), avšak stále pod silnou regulací a patronací státu (resp. monarchie). Druhým příkladem je období násilné ateizace ze strany komunistického režimu po roce 1948, kdy stát zcela ovládl náboženský trh a systematicky do něj zasahoval.

Po roce 1989 došlo k liberalizaci náboženského trhu, který je v současné době tvořen 34 státem registrovanými církvemi a náboženskými společnostmi, množstvím neregistrovaných náboženských seskupení a řadou skupin či volných společenství, které odmítají označení „náboženství“ a orientují se na „spirituální“ (duchovní rozvoj) jedinců (klientů). Zde můžeme říci, že skutečně volný a státem neregulovaný náboženský trh představuje segment spirituálně zaměřených firem, které také skutečně jako firmy fungují (součástí jejich působení je i snaha o finanční komerční zisk). Z pohledu RCT tedy došlo po roce 1989 k uvolnění náboženské regulace¹⁸, což umožnilo vytvoření poměrně dynamického trhu s náboženskými inovacemi (buddhistickými, hinduistickými, New Age apod.), avšak tyto inovace po krátkém období zvýšené poptávky na začátku devadesátých let minulého století ztratily na své popularitě a více méně stagnují, resp. uspokojují poptávku relativně omezeného segmentu zákazníků. Obecně je pak možné konstatovat, že náboženství (jako celek i jako jednotlivé firmy) nevyužila relativní náboženské deprivace období komunismu – v tomto období bylo náboženství nedostatkovým a tedy vysoce atraktivním zbožím, jehož získání představovalo i určitou hrozbu a tedy i zvýšené náklady. Po změně režimu došlo ke krátkodobému výraznému nárůstu všech indikátorů religiozity, což bylo dáno právě zvýšenou poptávkou v důsledku ateistického komunistického režimu. Náboženské firmy však výrazně podcenily nutnost systematicky pracovat na své nabídce náboženských produktů. Výsledkem je stav, kdy se za nevěřící považuje 3 612 804 občanů a dalších 4 774 323 jedinců na otázku směřující k náboženské deklaraci vůbec neodpovědělo.

Závěr a diskuse

¹⁷ Počet jedinců hlásících se k Církvi československé husitské klesl mezi lety 1991 a 2011 z 178 036 na 39 276, a v případě Českobratrské církve evangelické jde o pokles z 203 996 na 51 936.

¹⁸ Nešlo však jen o uvolnění náboženského trhu. Obdobná situace se týkala imigrace (srov. Topinka – Lužný 2012).

RCT a ekonomický model náboženského trhu představuje výrazně artikulovaný pokus o vytvoření alternativní teorie, která by umožnila vysvětlení dynamiky náboženského života (a to nejen v podmínkách moderní společnosti). Ačkoliv můžeme mít k perspektivě RCT řadu oprávněných výhrad, domníváme se, že tento přístup může být použit, jak při snaze vytvářet sociologickou teorii náboženství jako teorii náboženského jednání (viz Lužný 2012), tak i při vysvětlování některých aspektů současné české náboženské situace. V této souvislosti je nutno ocenit zpochybnění některých myšlenkových stereotypů, které výrazně ovlivňují sociologické uvažování o sekularitě.

Především je inspirativní (a také diskutabilní) výzva k zohlednění nabídkové stránky náboženského trhu. I v případě, že souhlasíme s tvrzením o vzájemné nekompatibilitě modernity a náboženství (jak to v některých případech explicitně uvádějí teorie sekularizace), můžeme hledat odpověď na otázku, proč se v podmínkách modernity náboženské subjekty nesnaží najít takové způsoby prezentace vlastní náboženské zvěsti, která by odpovídala moderní době, resp. proč se produkty náboženských firem stávají neprodejnými. Zde však můžeme na druhou stranu říci, že důraz na nabídkovou stranu je v určité chvíli příliš zjednodušený, neboť při studiu náboženského života je nutno počítat s proměnlivostí náboženské poptávky. RCT totiž vychází z předpokladu konstantních náboženských potřeb, které pak náboženské firmy „jen“ uspokojují. Co když však dochází k celkovému slábnutí náboženských potřeb? Je-li totiž náboženství lidský výtvar, který plní nějaké funkce, nemůže nastat situace, kdy význam náboženství všeobecně zeslábně, neboť tyto funkce bude plnit jiný (nenáboženský) nástroj? Co když se v moderní konzumní společnosti vytvářejí nové potřeby, které potřebu náboženství (v dosavadním smyslu slova) překryjí? A dále: lze českou situaci, která je charakteristická vysokou sekularitou a velkým počtem jedinců, kteří se odmítají identifikovat jako věřící, jednoduše vysvětlit státní regulací náboženského trhu a náboženským monopolem? Jak vysvětlit (pouze v rámci RCT) skutečnost, že v desetimilionovém národě (státě) je podle posledního sčítání lidu věřících hlásících se k nějaké církvi pouze 1 467 438 a současně 707 649 věřících, kteří se nehlásí k žádné církvi? Znamená to, že těchto sedmset tisíc osob jsou věřícími, ačkoliv je neoslovila nabídka žádné firmy? Nebo jde skutečně o zákazníky náboženských firem, které se pohybují mimo státem regulovaný trh? To je možné, a v souladu se základními principy RCT. Avšak, jak vysvětlit dalších více jak tři miliony nevěřících a dalších téměř pět milionů, kteří se k této otázce nijak nevyjádřili? Z tohoto pohledu je tedy zřejmé, že „náboženský“ mainstream v současné české společnosti nepředstavují katolíci, ale „nevěřící“ a je tedy na čase se jimi vážně sociologicky zabývat. A je třeba si také položit otázku, zda sekulární stát ve spojení se silným státem sociálním nenabízí produkty, které substituuji (skutečné nebo přislíbené) náboženské odměny.¹⁹

Inspirativní (a diskutabilní) může být také pozitivní hodnocení náboženské plurality, která v pojetí RCT podporuje náboženské inovace a dynamiku náboženského trhu. V převládající podobě teorii sekularizace většinou bývá pluralita chápána jako jeden z faktorů, která vede k oslabování vazby jedince na náboženskou skupinu a k jisté povrchnosti náboženského života, neboť pluralitní situace ničí legitimitu univerzalistických nároků jednotlivých náboženství, vede ke kognitivnímu zmatku, náboženské nejistotě, nestálosti a nárůstu nedůvěry vůči jakémukoliv náboženství. RCT naopak zdůrazňuje, že v podmínkách pluralitního náboženského trhu sílí snaha o větší připoutanost jedince k určité náboženské skupině. Pluralita znamená konkurenční boj a tedy i snahu oslovit a získat potenciální náboženské zákazníky, což vede k oživení náboženského života. Pluralita, a tedy možnost volby (výběru) z široké nabídky, však staví před sociologii otázku, proč jsou některé náboženské produkty na trhu úspěšnější a jiné jsou naopak náboženskými propadákami. Vysvětlení, které vyplývá z RCT, že atraktivita je dána primárně napětím se sociálním okolím, může být jisté

¹⁹ Tuto otázku koneckonců zmínili i autoři RCT (srov. např. Iannaccone – Finke – Stark 1997: 354).

přijatelné, avšak jen do jisté míry. Domníváme se, že zde sociologie náboženství musí zohlednit i kognitivní stránku úspěšnosti některých náboženských představ.

S ohledem na tyto skutečnosti navrhuje pro vysvětlení české náboženské situace (české nenáboženskosti) vícedimenzionální model, který je založen na analýze čtyř dimenzí:

- Dimenze historicko-strukturální, která dává do souvislosti konstituování české národní identity s šířením nedůvěry v tradiční náboženství, což v kombinaci s poválečným odsunem Němců, komunistickým režimem a nenaplněnými očekáváními z roku 1989 vedlo k homogenizaci českého národního prostoru a k odklonu převážné většiny členů společnosti od náboženství, resp. k narušení náboženské paměti.²⁰
- Dimenze náboženské ekonomiky, která zohledňuje fungování českého náboženského trhu, zvláště pak státní regulaci tohoto trhu a existenci náboženského monopolu, resp. dominantního postavení jednoho náboženského subjektu, což vedlo k náboženským ztrátám tradičních zavedených náboženských subjektů.
- Dimenze demografická, která ukazuje, do jaké míry souvisí reprodukce náboženství s biologickou reprodukcí, neboť je zřejmé, že v případě české společnosti a zvláště pak tradičních zavedených církví je výrazným způsobem narušena i samotná biologická reprodukce náboženství, resp. náboženských skupin (jejich demografická struktura je s ohledem na reprodukci nevyhovující).²¹
- Dimenze kognitivní, v níž se ukazuje, které náboženské představy jsou více vhodné k šíření a jsou tedy na náboženském trhu úspěšnější. Zkoumání této dimenze je v českých podmínkách teprve v počátcích a výrazně chybí takto zaměřená (konceptuálně propracovaná a empiricky podpořená) analýza současného stavu náboženství v české společnosti.

Jsme přesvědčeni, že RCT je vhodným nástrojem, který lze úspěšně použít při vysvětlování některých aspektů současné náboženské situace v české společnosti. Současně zdůrazňujeme, že nelze tuto perspektivu absolutizovat. V současné české sociologii náboženství je třeba rozvíjet různorodé perspektivy, a to jak nezávisle na sobě, tak v komparaci či ve snaze o jejich přibližování či kombinaci. V dosavadních sociologických analýzách náboženství převládala historicko-strukturální perspektiva a jiné zcela absentovaly. A nutno říci, že to nebyla pouze teorie racionální volby, ale také např. kritická teorie.

Literatura

ARCHER, Margaret, S. – Jonathan Q. TRITTER, (eds.). *RationalChoiceTheory. Resistingcolonization*. London – New York: Routledge, 2000. ISBN 0-415-24272-X.

BECKER,

Gary. *The Economic Way of Looking at Life*“ http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1992/becker-lecture.pdf. 1992. (24.3.2013)

²⁰ Srov. např. Topinka – Lužný 2012. Poprvé jsme zárodky takto pojaté historicko-strukturální naznačili v Lužný – Navrátilová 2001, dále pak Lužný – Václavík 2007, Váně – Lužný – Štípková 2012, Lužný 2013 a Havlíček – Lužný 2013. Tuto perspektivu rozpracovali ve svých textech také Zdeněk Nešpor a David Václavík.

²¹ Viz Lužný 2013.

BOUDON, Raymond. Beyond Rational Choice Theory. *Annual Review of Sociology*, 2003, Vol. 29, No. 1., pp. 1-21.

BRUCE, Steve. *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice*. Oxford: Oxford University Press, 1999. ISBN 978-0-19-829584-6.

DAVIEOVÁ, Grace. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: CDK, 2009. ISBN 978-80-7325-192-5.

MacDONALD, Paul. Useful Fiction of Miracle Maker: The Competing Epistemological Foundations of Rational Choice Theory. *The American Political Science Review*. 2003 Vol. 97, No. 4, pp. 551-565.

FINKE, Roger – Rodney STARK. *The Churching of America, 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick – London: Rutgers University Press. 2005 (2008). ISBN 0-8135-3553-0.

GOLDTHORPE, John, H. Rational Action Theory for Sociology. *The British Journal of Sociology*, 1998, Vol. 49, No. 2., pp. 167-192.

HAVLÍČEK, Jakub – Dušan LUŽNÝ, Religion and Politics in the Czech Republic: The Roman Catholic Church and the State. Text pro 3th ISA Conference of Council of National Associations *Sociology in Times Turmoil: Comparative Approaches*, Ankara 13-16 May 2013.

HECHTER, Michael – Satoshi KANAZAWA. Sociological Rational Choice Theory. *Annual Review of Sociology*, 1997, Vol. 23, pp. 191-214.

HOMANS, George C. Social Behavior as Exchange. *American Journal of Sociology*, 1958, Vol. 63, No. 6., pp. 597-606.

HOMANS, George, C. Bringing Men Back In. *American Sociological Review*, 1964, Vol. 29, No. 6., pp. 809-818.

CHARVÁT, Jakub. Teorie společenské volby a volební desing 1989 až 1990. Aplikace filozoficko-teoretického konceptu v politické praxi. *Slovenská politologická revue - Slovak Journal of Political Sciences*, 2011, Vol. 11, No. 4, pp. 277- 295.

CHAVES, Mark. Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 1994, Vol. 72, No. 3., pp. 749-774.

CHAVES, Mark – Philip S. GORSKI. Religious Pluralism and Religious Participation. *Annual Review of Sociology*, 2001, Vol. 27, pp. 261-281.

IANNACCONE, Lawrence – Roger FINKE – Rodney STARK. Deregulating Religion: The Economics of Church and State. *Economic Inquiry*, 1997, Vol. 35, April, pp. 350-364. ISSN 0095-2583.

LOUŽEK, Marek. Církev potřebuje konkurenci. <http://cepin.cz/cze/prednaska.php?ID=431>, 2004, (24. 3. 2013).

LOUŽEK, Marek. Interpretace Maxe Webera v současné obecné sociologii. *Sociológia*, 2008a, Vol. 40, No. 2, pp. 141-162.

LOUŽEK, Marek. Problém jednání z perspektivy teorie racionální volby. In ŠUBRT, Jiří – Jan BALON, (eds.). *Teorie jednání: Jeden koncept, mnoho koncepcí*. Praha: FSV a FF UK, 2008. s. 125-144. ISBN 978-80-7308-219-2.

LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-224-8.

LUŽNÝ, Dušan. Stát, média a (nová) náboženství. In NEŠPOR, Zdeněk (ed.). *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004, pp. 92-106. ISBN 80-7330-061-3.

LUŽNÝ, Dušan – David Václavík. Character of Czech Secularism. Tension between Institutional and Individual Religiosity in the Czech Republic. In TOMKA, Miklós - RÉVAY, Edit. *Church and Religious Life in Post-Communist Societies*. Budapest : International Study of Religion in Eastern and Central Europe Association, 2007. pp. 67-76. ISBN 978-963-87583-2-3.

LUŽNÝ, Dušan. Strašení náboženstvím: Náboženství jako mobilizační faktor politiky. In KARDIS, Kamil – Mária, KARDIS (eds.). *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2011. s. 173-182.

LUŽNÝ, Dušan. Vytváření sociologické teorie náboženství. *Sociální studia*, roč. 2012, č. 1, s. 93-118. ISSN 1214-813X.

LUŽNÝ, Dušan. Religion in Czech Silesia: An attempt to explain Czech Irreligiosity. (v tisku), 2013.

NEŠPOR, Zdeněk R. Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství. *Religio*, 2004, Vol. 7, No. 2, pp. 163-187.

POWERS, Charles H. *Making Sense of Social Theory: A Practical Introduction*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010. ISBN 9781442201194

RYŠAVÝ, Dan. Regionální politické elity – zrod, charakter a důsledky. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 2007, Vol. 43, No. 5., pp. 993-1016.

STARK, Rodney. Bringing Theory Back In. In YOUNG, Lawrence, A. (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. New York – London: Routledge, 1997. pp. 3-24. ISBN 0-415-91192-3

STARK, Rodney – William Sims BAINBRIDGE. *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996. ISBN 0-8135-2330-3.

STARK, Rodney – Laurence R. IANNACCONE. Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization“ of Europe. *Journal for Scientific Study of Religion*, 1994, Vol. 33, No. 3, pp. 230-252.

STARK, Rodney – Roger FINKE. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 2000. ISBN 978-0-520-22202-1.

ŠUBRT, Jiří. James S. Coleman: metodologický individualismus. In ŠUBRT, Jiří a kolektiv. *Soudobá sociologie II (Teorie sociálního jednání a sociální struktury)*. Praha: University Karlova v Praze – nakladatelství Karolinum, 2008, s. 233-254. ISBN 978-80-246-1413-7.

TOPINKA, Daniel – Dušan LUŽNÝ. Buffer Zone: Socio-Cultural Changes in the Field of Migration and Religious Groups in the Czech Republic. In CZECHOWSKA, Lucyna – Krzysztof OLSZEWSKI, (eds). *Central Europe on the Threshold of the 21st Century: Interdisciplinary Perspectives on Challenges*

in Politics and Society. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp.343-356. ISBN 1-4438-4254-0.

TURNER, Bryan, S. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London – New York: Routledge, 1994.

YOUNG, Lawrence. *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. New York – London: Routledge 1997. ISBN 0-415-91192-3.

VÁNĚ, Jan. *Komunita jako nová naděje? Náboženské (ne)institucionalizované komunity z pohledu sociologie náboženství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2012. ISBN 978-80-261-0085-0

WALLIS, Roy – Steve, BRUCE. *Sociological Theory, Religion and Collective Action*. Belfast: The Queen's University 1986. ISBN 0-85389-251-X.

WARNER, Stephen, R. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *The American Journal of Sociology*, 1993, Vol. 98, No. 5, pp. 1044-1093.

WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998.

WITHAM, Larry. *Marketplace of the Gods: How Economics Explains Religion*. New York: Oxford University Press, 2010. ISBN 978-0-19-539475-7.

ZNEBEJÁNEK, František. Stimuly a významy: Homans a Blumer vracení na scénu člověka. In ŠUBRT, Jiří – Jan BALON, (eds.). *Teorie jednání: Jeden koncept, mnoho koncepcí*. Praha: FSV a FF UK, 2008. s. 27-40. ISBN 978-80-7308-219-2.