

Uniwersytet Warszawski  
Wydział Nauk Ekonomicznych

Michał Robert Góra  
Nr albumu: 293270

**Ekonomia religii. Sobór Watykański II w świetle  
teorii ekonomicznych**

Praca licencjacka  
na kierunku: Ekonomia  
specjalność: Ekonomia Przedsiębiorstwa

Praca wykonana pod kierunkiem  
dr. Michała Brzezińskiego  
z Katedry Ekonomii Politycznej  
WNE UW

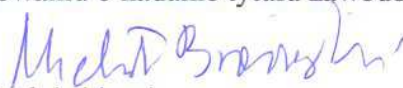
Warszawa, sierpień 2012

*Oświadczenie kierującego pracą*

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

28.08.2012

Data



Podpis kierującego pracą

*Oświadczenie autora pracy*

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

28.08.2012

Data



Podpis autora pracy

## **Streszczenie**

Praca wprowadza w możliwości analizy Soboru Watykańskiego II w świetle poszczególnych teorii ekonomii religii. Interpretacja Soboru jako momentu zmiany polityki organizacji pozwala spojrzeć nań w kontekście dostosowań do przemian społecznych i rynkowych. Przekrojowa analiza ekonomiczna stara się uzasadnić cel i przewidzieć potencjalne wyniki podjętych działań, zarówno w odniesieniu do klientów, jak i do samej organizacji. Ostatecznie, zastosowany przestrzenny model konkurencji nakreśla teoretyczne ramy pozwalające analizować wydarzenia związane z Soborem w kategoriach rynkowej rywalizacji.

## **Słowa kluczowe**

ekonomia religii, Sobór Watykański II, Kościół Katolicki, kapitał religijny, model przestrzennej konkurencji Hotellinga

## **Dziedzina pracy (kody wg programu Socrates-Erasmus)**

Ekonomia (14300)

## **Klasyfikacja tematyczna**

## **Tytuł pracy w języku angielskim**

*Economics of religion. Second Vatican Council in the light of economic theories*

<b>WSTĘP – EKONOMIA RELIGII.....</b>	<b>4</b>
<b>ROZDZIAŁ I. EKONOMIA RELIGII.....</b>	<b>6</b>
1.1. PRZYBLIŻENIE TEORII EKONOMII RELIGII .....	6
1.1.1. Nagrody i użyteczność .....	6
1.1.2. Teoria <i>religious capital</i> .....	9
1.1.3. Dobra klubowe .....	10
1.1.4. Rynek usług religijnych .....	13
<b>ROZDZIAŁ II. ANALIZA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II I JEGO BEZPOŚREDNIEGO KONTEKSTU .....</b>	<b>15</b>
2.1. PRZYBLIŻENIE .....	15
2.2. ANALIZA FAKTOGRAFICZNA .....	17
2.2.1. Długi XIX wiek .....	17
2.2.2. Specyfika Soboru Watykańskiego II.....	22
2.3. ANALIZA EKONOMICZNA .....	26
2.3.1. Wpływ polityki przedsoborowej .....	26
2.3.2. Analiza decyzji Soboru .....	32
<b>ROZDZIAŁ III. MODEL HOTELLINGA W ZASTOSOWANIU DO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II.....</b>	<b>37</b>
3.1. WPROWADZENIE DO MODELU .....	37
3.2. ZACHOWANIE KOŚCIOŁA PRZEDSOBOROWEGO W ŚWIETLE MODELU.....	40
3.3. <i>MODERNIZM</i> I REAKCJA KURII – WPROWADZENIE ORGANIZACJI O ZEROWEJ <i>STRICTNESS</i> . 41	
3.4. PODSUMOWANIE.....	44
<b>ZAKOŃCZENIE.....</b>	<b>48</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>50</b>
<b>ZESTAWIENIE SPISÓW.....</b>	<b>51</b>

## WSTĘP – EKONOMIA RELIGII

Ekonomia religii, choć zapoczątkowana już przez Adama Smitha, swój rozkwit przeżywa dopiero w ostatnich dekadach. Poświęca się jej coraz więcej miejsca w znanych periodykach ekonomicznych i na kolejnych sympozjach, a propagowaniem jej zajmują się już także uznani nobliści. Gdy wraz z rozwojem nowej ekonomii politycznej także ortodoksyjne nurty ekonomiczne zaczęły zwracać się ku ograniczonej racjonalności, zainteresowanie się religią było tylko kwestią czasu. Żaden inny rynek nie jest tak stabilny i nieunikniony przy rozwoju społeczeństw, jednocześnie wydając się tak niezgodny z *homo oeconomicus*. Choć, jak wskazują badacze, większość teorii ekonomii religii zρέcznie omija sam racjonalny problem istoty religii, zagadnienia z tego nurtu bardzo dobrze sprawdzają nowoczesny dorobek ekonomiczny. Teoria religii umożliwia zarówno podejście wysoce teoretyczne, poprzez dostosowanie wyspecjalizowanych modeli głównego nurtu, jak i spekulacyjne, łączące dorobek Ekonomii Politycznej z nowoczesną psychologią czy socjologią. Analiza rynków religijnych to szereg często zaskakujących wizyt na rubieżach ekonomii, pokazujących, iż nauka ekonomii znajduje zastosowanie także poza wysoce wyspecjalizowanymi rynkami finansowymi. Jak uczy historia ekonomii, to właśnie dzięki takim wizytom *heterodoksja* dociera do *ortodoksji*, powodując postęp myśli ekonomicznej.

Niniejsza praca ma na celu zwrócenie uwagi na szerokie spektrum możliwości, jakie stoją przed osobą chętną na naukową analizę rynków duchowych i zwrócenie się ku ekonomii religii. Aby nie powtarzać bezpośrednio przeprowadzonych już prac, w pracy tej adaptuje się teorie wykorzystane już w stosunku do innych aspektów religijnych do wydarzenia, które nie zostało jeszcze szeroko omówione przez ekonomistów. Sobór Watykański II jest najważniejszym wydarzeniem minionego wieku dotyczącym Kościoła katolickiego, jak i zależności w społeczeństwie Europy. Mnogość zagadnień związanych z Soborem daje badaczom szerokie możliwości, a bliskość wydarzenia umożliwia przeprowadzenie badań empirycznych, tak trudnych do wykonania w wypadku średniowiecza czy starożytności.

Pierwszy rozdział stanowi krótkie wprowadzenie do podstawowych teorii religii ekonomii, ze wskazaniem na potencjał, jaki niesie zastosowanie neoklasycznych teorii do nietypowych zagadnień.

Drugi rozdział, analizując z użyciem części zaprezentowanych narzędzi i ze wsparciem w istniejącej literaturze ekonomii religii Kościół katolicki w czasach przed Soborem

Watykańskim II, ma na celu pokazanie, w jakim kierunku można przeprowadzać ekonomiczne badania nad Soborem. Pierwsza część tego rozdziału opisuje społeczne i polityczne napięcia związane ze Stolicą Apostolską i jej otoczeniem w Europie w okresie oświecenia. W drugiej części ma miejsce swobodne zastosowanie poszczególnych teorii ekonomicznych z użyciem podkreślonych faktów. Rozważania te celowo przeprowadzone są bez wyciągania jednoznacznych wniosków, których uzyskanie jest niemożliwe bez przeprowadzenia dokładnych estymacji i uzyskania konkretnych danych statystycznych. To szerokie podejście spowodowane jest zarówno ograniczeniem wynikającym z charakteru pracy, jak i chęcią syntetycznego zwrócenia uwagi na możliwości płynące z zastosowania różnych narzędzi ekonomii religii. Wielokrotne sygnalizowanie potencjalnie przeciwnych wniosków płynących z zastosowanych argumentów znajduje swe odbicie w korespondujących ze sobą badaniach i nurtach z zakresu ekonomii religii.

Trzeci rozdział stanowi zastosowanie dostosowanego modelu przestrzennej konkurencji Hotellinga do przemian bezpośrednio powiązanych z genezą i skutkami decyzji Soboru Watykańskiego II. Nawet ta uproszczona analiza pokazuje, iż wnioski płynące z teorii ekonomicznej mogą znaleźć swoje odbicie w faktach z historii ruchów religijnych, a szersze badania mogą doprowadzić do możliwości prognozowania ruchów danych organizacji duchowych.

# ROZDZIAŁ I. EKONOMIA RELIGII

## 1.1. PRZYBLIŻENIE TEORII EKONOMII RELIGII

### 1.1.1. Nagrody i użyteczność

O ile istnieje spór o racjonalność poszczególnych wierzeń, bądź sam fakt ich występowania, to środki, którymi ludzie zaspokajają swoje transcendentalne potrzeby można analizować całkowicie naukowymi narzędziami. Jeśli założymy, że dane wierzenie spełnia swój cel i zaspokaja duchowe potrzeby, tak jak posiłek zaspokaja naturalną potrzebę jedzenia, droga do zastosowania całej palety ekonomicznych modeli, także tych zakładających pełną racjonalność jednostek, jest otwarta. Słuszność tego podejścia, wygodnie łączącego dziedzinę będącą stereotypowym zaprzeczeniem racjonalności z nauką, która czystej logice i kalkulacji zawdzięcza większość dokonań, jest łatwa do uzasadnienia. Przy analizie popytu na produkty McDonald's ekonomista nie zastanawia się, w jaki sposób hamburger spełnia swą rolę i zaspokaja czysto fizjologiczny głód. Tak jak badacz w danym wypadku nie zajmuje pozycji biologa, ekonomia religii nie substytuuje teologii czy psychologii.

Niemniej wyróżnia się dwa mechanizmy, dzięki którym religia przynosi jednostce użyteczność. Pierwszy z nich dotyczy podstawowej roli religii – dostarczania korzyści, których rzeczy świeckie, z racji swoich ograniczeń, dostarczać nie mogą. W uproszczeniu, wiara oferuje szansę uzyskania pewnych korzyści od pozaziemskich sił lub istot i może uzupełniać, nie wykluczać, potrzebę uzyskiwania ziemskich zysków.<sup>1</sup> Powszechna nazwa tych nieosiągalnych ziemskimi środkami nagród – *kompensatorów* – została wprowadzona przez Starka i Bainbridge'a wraz z kompletną teorią ich działania, opartą na redukcjonistycznej metodologii socjologicznej i mikroekonomicznej, zakładającą pełną racjonalność jednostek.<sup>2</sup>

By ułatwić myślenie w kategoriach racjonalnych, warto wprowadzić rozróżnienie między wiarą w magię i wiarą religijną. Proponuje się, by tę pierwszą traktować jako wiarę w siły i wydarzenia dotyczące świata doczesnego.<sup>3</sup> Ta cecha sprawia, że magia może być empirycznie badana, co powoduje we wszystkich znanych autorowi przypadkach jej falsyfikacje na gruncie racjonalnym. Wiara religijna zakłada zaś działanie z definicji niemożliwe do sprawdzenia, czy to przez działanie siły niewidocznej, czy też przez nagrodę

---

<sup>1</sup> Intuicja, iż wiara musi wiązać się z pewnymi ustępkami związanymi z bytem doczesnym, ukształtowana jest wyłącznie przez religie panujące w naszej kulturze; z definicji, religia może nie narzucać żadnych ograniczeń, dodatkowo na przykład wspierając skutecznych ekonomicznie, bądź kasty możne, czego formy miały miejsce w cywilizacjach starożytnych.

<sup>2</sup> Stark R., *Teoria Religii*, 2007

<sup>3</sup> Stonebraker R., *Economics of religion*, 2005, s. 265

uzyskiwaną po śmierci. Choć historycznie obie te wiary były sobie bliskie, łatwo spostrzec, iż rozwój cywilizacji spowodował odsuwanie się ich od siebie, obecnie pozostawiając wyłącznie rzadkie i marginalne przypadki magii w popularnych religiach. Pomaga to też tłumaczyć przeciwną powszechnej opinii statystykę, mówiącą, iż odsetek wierzących wśród naukowców nie jest niższy niż u reszty społeczeństwa. Ich wiara, dokładnie *oczyszczona* z form magii i przesądów, przez brak wspólnej płaszczyzny i odnoszenie się do innych rzeczywistości, nie konkuruje z ich wiedzą naukową.<sup>4</sup>

Religia, poza mechanizmem ofiarowującym nagrody w przyszłym, często nieokreślonym czasie, stanowić może wartość również *tu i teraz*. Poza kompensatorami, religia dostarcza też część *przyjemnych* nagród, nieangażujących sił wyższych i zamykających się w świecie doczesnym. Partycypacja w obrządkach religijnych może dawać poczucie celu. Przynależność do grupy wyznawców może być wartością samą w sobie, jak i może przekładać się na poboczne wartości społeczne i personalne. Grupy religijne zazwyczaj charakteryzują się wiązką cech, które narzucając dodatkowe ograniczenia na poszczególne jednostki pozwalają maksymalizować dobrobyt ogólny grupy. Gdy dwójka więźniów z akademickiego przykładu należy do tej samej denominacji, zakładającej zaufanie i pomoc braciom w wierze, ich szanse na rozwiązanie maksymalizujące ich użyteczność są większe. Jak pokazuje ten przykład i podpowiada intuicja, te religijne zależności społeczne mogą być skutecznie analizowane narzędziami z teorii gier.<sup>5</sup> Sam mechanizm, który powoduje, iż rozwój społeczeństw powiązany jest z odrzuceniem religii, które nie propagują przez swoje zasady zachowań maksymalizujących dobrobyt społeczny i internalizacji kosztów zewnętrznych, jest także obiektem zainteresowań naukowców.

Zarysowanie tych dwóch elementów niosących użyteczność pozwala nam przejść do modelowania popytu religijnego. Postać równania funkcji użyteczności z uwzględnieniem wpływu religii jest analogiczna do podstawowej formy funkcji użyteczności jednostki z klasycznego modelu równowagi:

$$U = U(S_1, S_2, S_3, \dots, S_n, R_1, R_2, R_3, \dots, R_n)$$

$S_t$  odpowiada konsumpcji dóbr i usług doczesnych w danym okresie, zaś  $R_t$  konsumpcji dóbr i usług religijnych. Każda z tych wartości zależy od zagregowanej wartości zakupionych w tym okresie dóbr duchowych bądź świeckich i czasu poświęconego na powiązane z

---

<sup>4</sup> Iannaccone L., *Introduction to Economics of Religion*, 1998

<sup>5</sup> Taka analiza szczególnie częsta jest w przypadku chrześcijaństwa, ze względu na specyficzne, społecznie optymalne zasady. Zastosowanie jej w szerszym ujęciu pozwala spekulować, z jakiego powodu pewna religia – w ujęciu doczesnym – może pomóc w rozwoju gospodarczym, bądź w łupieży okolicznych plemion. Najbardziej znaną egemplifikacją takiej analizy jest teza Webera, iż protestantyzm pomógł w rozwoju kapitalizmu w poszczególnych państwach, jak i dalsze badania na ten temat.



poszczególnymi formami aktywności, mianowicie:  $R_t = R(Q_{Rt}, T_{Rt})$  i  $S_t = S(Q_{St}, T_{St})$ . Czas dostępny jednostce w każdym okresie jest naturalnie ograniczony i może być rozdzielony między pracę zarobkową, aktywności duchowe i aktywności świeckie.<sup>6</sup>

Wprowadzenie takiego modelu, wraz z założeniem, że racjonalne jednostki traktują dobra duchowe analogicznie do świeckich, pozwala nam na zwrócenie uwagi na mikroekonomiczne zależności, przeprowadzanie badań empirycznych i zauważenie zależności umożliwiających analizowanie różnych aspektów dotyczących ekonomii religii. Tak jak w wypadku dóbr świeckich, cena religii, wyrażona w czasie i kontrybucji materialnej, jest ujemnie skorelowana ze skłonnością do inwestowania w powiązane dobra duchowe.<sup>7</sup> Podobnie, trwałe bądź chwilowe wzrost kosztów alternatywnych ma wpływ na duchowy wybór. Wydarzenia świeckie, takie jak długi, wolny od pracy weekend, mecz czy wydarzenie kulturalne, sprawiają, iż odczuwany koszt zaangażowania czasu w pozyskiwanie dobra religijnego jest większy, tym samym zmniejszając partycypację. Ten efekt może być także trwały i związany z postrzeganiem jako stała zmianą wartości jednostki czasu – poprzez wzrost stawki. Pozwala to zrozumieć, dlaczego osoby o wyższej pozycji majątkowej często widocznie ograniczają swoje zaangażowanie w życie duchowe. Jednak, może to być kwestią percepcji – strumień  $R_t$  zależy zarówno od poświęconego czasu, jak i zainwestowanych jednostek materialnych. Przy wzroście kosztu czasu, jednostka ma skłonność do substytuowania czasochłonnych aktywności religijnych aktywnościami kapitałochłonnymi. Ta siła tłumaczy, dlaczego klienci<sup>8</sup> danego wyznania należą średnio do tej samej grupy społecznej, a także jeden z czynników definiujących skłonność do zmiany denominacji w cyklu życia jednostki.<sup>9</sup> Dzięki takiej analizie można także zrozumieć, dlaczego poszczególne wyznania cieszą się znacząco większym zainteresowaniem podczas recesji<sup>10</sup> i dlaczego emancypacja kobiet, poprzez zrównanie płac, wpływa na demografię grup wyznaniowych.

Poza zauważeniem dóbr w pewnym stopniu substytucyjnych, możemy także skupić się na zależnościach komplementarnych. W wyborze religii, a także w ilości poświęcanego na nią

---

<sup>6</sup> Stonebraker J., *Economics...*, 2005, s. 269.

<sup>7</sup> Jednakże, z racji natury dóbr religijnych, istnieje jeszcze wiele zależności, zarówno wypracowanych teoretycznie, jak i na stopie empirycznej, o przeciwnym znaku; religia powiązana jest ściśle z zaufaniem i ryzykiem związanym z trudnością w sprawdzeniu jakości dobra – wysoka cena może być jednym z czynników przemawiających na korzyść prawdziwości danej denominacji. Różne badania empiryczne potwierdzają obydwa te zależności.

<sup>8</sup> Autor traktuje pojęcie *klient* w odniesieniu do ekonomii religii, jak i samej ekonomii, jako intuicyjne, naturalne i przede wszystkim neutralne.

<sup>9</sup> Denominacja, która wymaga zaangażowania dużej ilości kapitału i małej czasu, jest popularna wśród innych klas, niż denominacja o odwrotnych proporcjach, właśnie z powodu przytoczonej zależności teoretycznej. Znajduje to szerokie poparcie w danych z rynku religijnego USA, który to cechuje się dużą konkurencyjnością, także wewnątrz głównych religii, poprzez różne wyznania chrześcijańskie, żydowskie etc.

<sup>10</sup> Tamże.

kapitału i czasu, duże znaczenie ma bezpośrednie otoczenie jednostki. Mąż lub żona zaangażowana w te same działania korzystnie wpływa na ich wzrost, na przykład poprzez dodatkowe korzyści, zmniejszenie postrzeganego ryzyka, z którym nieodzownie kojarzy się działalność religijna w długim okresie, czy większą więź – i siłę – w grupie. Statystyki wskazujące na większą ilość konwersji religijnych – a także rozwodów – wśród małżeństw o mieszanych religiach także mogą być wytłumaczone dzięki tej teorii, jak też obopólna korzyść – dla konsumenta i producenta – w obecnym w większości religii nacisku na wychowywanie dzieci jako klientów danego dostawcy już od najwcześniejszych lat.

Końcowym i głównym produktem większości religii jest zawsze *życie po śmierci*, bądź jakaś forma zadowalającej odpowiedzi – i obietnicy – dotyczących egzystencjonalnego pytania związanego z przemijaniem. Możemy opisaną funkcję użyteczności uzupełnić o strumień  $R_{n+1}$ , będący inwestycją w ostatni, pośmiertny okres. Niezależnie, czy zdefiniujemy wysokość inwestycji w  $R_{n+1}$  jako zależną od poszczególnych  $R_t$ , czy jako zależną od osobno poświęconego kapitału i czasu, możemy zauważyć kolejne powiązanie. W wypadku kapitału niepoświęconego na część duchowej konsumpcji, możliwość różnych form inwestowania i korzystania z odsetek jest naturalna. W wypadku inwestycji w formę *życia po śmierci* nie ma możliwości korzystania ze stóp procentowych i wzrostu wartości. Mikroekonomiczna analiza międzyokresowa w tym wypadku wskazuje, że aktywność religijna i inwestycje w końcowy, *nieskończony* okres powinny rosnać wraz z wzrostem wieku, co znajduje swoje wyraźne odbicie w statystyce.

### 1.1.2. Teoria *religious capital*

Wzrost zaangażowania w konsumpcję dóbr duchowych może być także tłumaczony w świetle innej teorii z nurtu ekonomii religii. Tak jak wydajność jednostki zwiększa się z doświadczeniem i edukacją, a intensywność aktywności czasu wolnego może rosnać wraz z kolejnymi sesjami<sup>11</sup>, tak użyteczność płynąca z dóbr religijnych wzrastać będzie wraz z przeznaczonym czasem i kapitałem. *Ceteris paribus*, użyteczność *duchowa* wzrośnie przy zdobywaniu religijnej wiedzy, zgłębianiu rytuałów i doktryny, poznawaniu prac teologów i bliskiej znajomości z uczestniczącymi w danej sesji. Prowadzi to do powstawania *kapitału religijnego*, będącego specyficzną formą *kapitału ludzkiego*. Zaimplementowanie tej teorii do

---

<sup>11</sup> Zapalony szachista wykorzystuje swe doświadczenie w uzyskiwaniu przyjemności z analizy gier Kasparova; przyjemność może też rosnać wraz z każdym kolejnym treningiem siłowym kulturysty, czy odwołaniem wychwyconym przez fana kinematografii skandynawskiej. Dla osoby niezwiązanej z danym zainteresowaniem aktywności te byłyby bezwartościowe – wymagają określonego *kapitału ludzkiego*, który nie tylko wpływa na produktywność pracownika, lecz także na uzyskiwaną z różnych inwestycji użyteczność.

modelu użyteczności jednostki pozwala uzupełnić funkcję wartości konsumpcji religijnej danego okresu o kolejną zmienną:  $R_t = R(Q_{Rt}, T_{Rt}, RC_t)$ , gdzie  $RC_t$  jest właśnie poziomem *kapitału religijnego* zdobytego w poprzednich okresach, wzmacniającego użyteczność aktywności religijnych. Należy dodać, iż *kapitał religijny* jest prawie całkowicie wyłączny i powiązany z konkretnym dostawcą. Takie zastosowanie neoklasycznej teorii, bardzo nośnej w kontekście religii, która to opiera się w głównej mierze na wewnętrznych odczuciach, pozwala w inny sposób tłumaczyć kilka przytoczonych zjawisk. Dzieci wychowywane przez praktykujących rodziców od najwcześniejszych lat zdobywają *kapitał religijny*, który pozwala im w większym stopniu korzystać z aktywności duchowych. Jednocześnie, zachowania w małżeństwie tłumaczone są zwiększaniem – przy tej samej religii, bądź zmniejszaniem, w odwrotnym przypadku, swojej użyteczności płynącej z dóbr duchowych przez wpływ na *kapitał religijny*. Także wzrost zaangażowania, szczególnie czasu, wraz z wzrostem wieku, jest w pełni zgodny z zachowaniem modelu, tak samo jak empiryczne badania wykazujące, iż zmiana denominacji następuje najczęściej w młodym wieku i tylko okazjonalnie wśród ludzi starszych.<sup>12</sup>

### 1.1.3. Dobra klubowe

Tak jak mikroekonomia pozwala zrozumieć zależności i siły dotyczące zarówno strony konsumenckiej i producenckiej, tak ekonomia religii nie ogranicza się do badania z jakich powodów racjonalne jednostki wyrażają dany popyt na dobra religijne. Aby skutecznie analizować stronę podażową rynku religijnego, należy zwrócić uwagę na główną różnicę pomiędzy świeckim a duchowym światem – kwestie celów.

Aby klienci mogli dokonywać racjonalnych wyborów, potrzebują rzetelnych informacji dotyczących produktów i rynku. Choć w wypadku dużej ilości dóbr ich parametry i poziom dopasowania do preferencji jednostki mogą być łatwo określone, rozwój nowej ekonomii politycznej, wraz z teorią kosztów transakcyjnych, czy odwołaniami do szkół instytucjonalnych, jak chociażby zajmującego się kwestią informacji Hayeka, pokazuje, iż kwestia wyboru dóbr świeckich nie musi być trywialna. Jak należy się spodziewać, analogiczne kwestie na rynku dóbr duchowych komplikują wybór jeszcze bardziej.

Dobra religijne nie mogą być jasno wycenione. Użyteczność płynąca z partycypacji nie przychodzi natychmiast, obiecywane i otwarcie dostępne wiernym usługi stanowią tylko część korzyści, a sam *kompensator*, stanowiący najważniejszy element religii dla konsumenta, jest empirycznie niesprawdzalną *kwestią wiary*. Taki rynek wiąże się z ogromnym ryzykiem.

---

<sup>12</sup> Barro R., *Religious Conversion in 40 Countries*, 2010, s. 14

Aby sobie z nim radzić, tak jak w wypadku niektórych świeckich dóbr, stawia się na zaufanie. Producenci usług, których jakość może zostać sprawdzona dopiero po ich konsumpcji, bardzo często polegają na wymianie informacji wśród klientów. Wiele kobiet chodzi do fryzjerów, którzy zostali im poleceni przez bezpośrednie środowisko. Jeszcze bardziej efekt ten widoczny jest w wypadku usług medycznych, od prozaicznego dentysty po specjalistów, u których leczą się całe rodziny. Polecony producent, po jednokrotnym sprawdzeniu jakości, często przywiązuje do siebie konsumenta na długi okres – choć może nie być najlepszy, bądź konkurencyjny cenowo, trud związany z poszukiwaniem informacji i ryzyko kosztu natrafienia na specjalistę o niskiej jakości przewyższają korzyść, jaką klientowi może dać dalsze poszukiwanie. Rodzina tych dóbr bywa nazywana *dobrami zaufania*, a sama religia zdaje się być dobrem najmocniej związanym z tą definicją.

Producent może zadbać o wytworzenie się trwałych więzi z klientami i liczyć na marketing bezpośredni. Aby dalej zwiększyć zaufanie wśród klientów, dostawcy na rynku duchowym korzystają z wykształconej w społeczeństwie percepcji i działają jako firmy *non-profit*. Organizacje liczące na zysk narażają się na oskarżenia o fałszywym świadczeniu o jakości swych produktów, podczas gdy producenci nie stawiający na zysk wydają się nam bardziej godni zaufania. Same kwestie monetarne dotyczą też zarządu – na rynku pracowników dokonywać się będzie selekcja, kierująca tych o preferencjach związanych z kwestiami kapitałowymi do firm nastawionych na zysk, a osoby z nastawieniem altruistycznym do producentów o innym celu. Zaufanie klientów zwiększa także oddolna organizacja firm, przejrzystość i duży stopień ich zaangażowania w podejmowane w firmie decyzje. Nie ulega wątpliwości, iż tymi charakterystykami obdarzona jest większość podmiotów na rynku religijnym.

Sama forma działalności *non-profit*, przynajmniej w wąskiej definicji określonej przez klientów, nie oznacza, iż firmy nie mogą postępować w typowy sposób związany z walką o rynek. Przykładowo, część naukowców tłumaczy działalność Kościoła katolickiego w średniowieczu z wykorzystaniem neoklasycznej teorii, w szczególności *rent-seeking* i kosztów transakcyjnych. Wprowadzenie płatnych odpustów może być traktowane jako wykorzystanie siły monopolistycznej do wprowadzenia doskonałej dyskryminacji cenowej. To zachowanie z kolei pozwala widzieć reformację i powstanie denominacji protestanckich jako wejście konkurencji na rynek dotychczasowo zmonopolizowany, jednocześnie cechującej się mniejszym kosztem krańcowym i niższą ceną dobra. Doprowadziło to do kontreformacji, którą możemy interpretować jako walkę o klienta – poprzez zmniejszenie kosztów dobra Kościoła katolickiego, czy wprowadzenie prześladowań protestantów,

mających na celu zwiększyć koszt krańcowy dobra konkurencyjnego.<sup>13</sup> Przykłady tego typu zachowań, skutecznie analizowane z punktu widzenia konkurencji i walki o rynek, są łatwo znajdowane w Europie późnego okresu średniowieczna i w innych epokach, gdy organizacje religijne dysponowały dużą siłą społeczną, finansową i aspiracjami politycznymi.

Spojrzenie na rynek religijny jako szereg firm bezwzględnie konkurujących o wpływy i klientów jest chwytliwe wśród krytyków religii, ale nie jest jedynym podejściem solidnie uargumentowanym przez teorię. Inna forma analizy – w pewnym stopniu uzupełniająca poprzednią – pokazuje, iż poszczególne organizacje religijne można traktować jako dostawców dóbr klubowych za cel przyjmujących, zgodnie z najszerzej omawianym przypadkiem, maksymalizację użyteczności klientów. Działalność organizacji religijnych jest zgodna z większością definicji działalności klubowej, gdyż jej produkty umożliwiają, przez strukturę organizacji, wyłączenie z możliwości konsumpcji, lecz nie charakteryzują się konkurencyjnością w konsumpcji.<sup>14</sup> W myśl tej teorii zastosowanej do dóbr religijnych, wprowadzona wcześniej użyteczność konsumenta z danego dobra religijnego w danym okresie, oprócz poświęcanego czasu i kapitału, zależy dodatkowo także od dodatkowej zmiennej,  $Q$ , stanowiącej o jakości innych klientów. Jest to zgodne z wszystkimi cechami opisanymi wcześniej – jakością partycypujących, ich żarliwość religijna, znajomość pism i radość w wyrażaniu wiary wpływa na użyteczność konkretnej osoby. Wiąże się to z wrażliwością denominacji na zjawisko specyficznego *free-ridingu*, gdzie osoba ma skłonność do angażowania mniejszej ilości środków niż inni, konsumując jednak tyle samo. Dzieje się tak zarówno przez utrzymywanie w ten sposób  $Q$  na niższym poziomie, niż możliwy, co zmniejsza łączną użyteczność, jak i poprzez specyfikę samej branży – osoba niezaangażowana w żarliwe wyrażanie wiary zmniejsza wiarygodność produktu, tym samym zwiększając postrzegane ryzyko klientów i skłaniając ich do inwestycji w pewniejsze dobra. Ograniczeniem dla efektu *free-ridingu* są niepieniężne bariery wejścia dla klienta – religie wiążą się z koniecznością przyjęcia pewnych moralnych zasad, ograniczających wolność wyboru aktywności i dóbr świeckich, jak i, często, możliwość i sposób działalności zarobkowej.<sup>15</sup> Zasady te można agregować od najbardziej liberalnych, bliskich społecznie akceptowalnej moralności, po bardziej radykalne, dotyczące specyficznego ubioru, diety, czy ascetycznego sposobu życia, bez korzystania z poszczególnych elementów dorobku

---

<sup>13</sup> Ekelund R., *An Economic Analysis of the Protestant Reformation*, 2002

<sup>14</sup> Z ograniczeniami mającymi zastosowanie także w typowych dobrach klubowych – zaspokojenie popytu rosnącego ponad pewną granicę może wymagać wzrostu możliwości produkcyjnych, jednak w pewnym zakresie kolejna produkowana jednostka nie zmienia sytuacji producenta i klientów.

<sup>15</sup> Iannaccone L., *Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes and Other Collectives*, 1992

cywilizacyjnego. Na kanwie tej teorii powstało wiele badań teoretycznych i empirycznych, klasyfikujących denominacje, dzielących je według zasad i wielkości na sekty (radykałne zasady) i kościoły głównego nurtu (zgodne z powszechną moralnością, bez znacznych obostrzeń), i analizujących je ze względu na wymogi, działalność konkurencyjną, demografię klientów etc.<sup>16</sup>

#### 1.1.4. Rynek usług religijnych

Niezależnie od cech denominacji,<sup>17</sup> każda religia musi dbać o wyłączność. Konieczność ta jest znacząco mocniejsza niż w wypadku rynku dóbr świeckich. Choć Dell dokłada wszelkich starań, by jego klienci nie chcieli korzystać z produktów IBM, to wyłącznie na rynku dóbr duchowych wiarygodność jednego producenta jest pomniejszana przez samą obecność konkurencji w świadomości klientów. Aksjomatyka *kompensatorów* wyprowadzona przez Starka udowadnia, iż pojawienie się innych religii stanowi koszt dla konsumującego dany kompensator i, na stopie społecznej, wymaga dyskredytacji innych bogów, bądź narażenie się na utratę oczekiwanych korzyści.<sup>18</sup> Tym samym, główne religie – jak ich świeccy odpowiednicy – produkują całą paletę produktów (usług), zajmując się życiem duchowym klienta od kołyski aż po grób, dodatkowo jeszcze inkorporując w swój produkt wymóg wyłączności – na wzór *nie będziesz miał innych Bogów ponad mnie* – i wzbudzają konkretne emocje w stosunku do *innowierców*, na przykład poprzez działania publicystyczne Inkwizycji, rysujące Żydów i Muzułmanów jako istoty bliskie zwierzętom, *Jihad*, czy nowożytni *black PR* w konkurujących na amerykańskim rynku denominacjach. Taka argumentacja, stawiana przez socjologów korzystających z aksjomatyki racjonalizmu już w zeszłym wieku, poświadcza, iż rynek religijny powinien dążyć do państwowego monopolu, gdyż stawianie *boga* jako kwestii personalnego wyboru uniwersalizuje *herezję*, tym samym zaprzeczając kwintesencji wiary.<sup>19</sup> Jednakże, nie był to jedyny podnoszony argument. Już Adam Smith mówił – po raz kolejny wyprzedzając swoje czasy, gdyż główny rynek stanowiący pole eksperymentalne dla konkurencji religijnej wówczas zaczynał się formować i dopiero dziś jest gruntownie badany – iż:

“The teachers of [religion] . . . , in the same manner as other teachers, may either depend altogether for their subsistence upon the voluntary contributions of their hearers; or they may derive it from some other fund to which the law of their country may entitle them. . . Their

---

<sup>16</sup> Tamże.

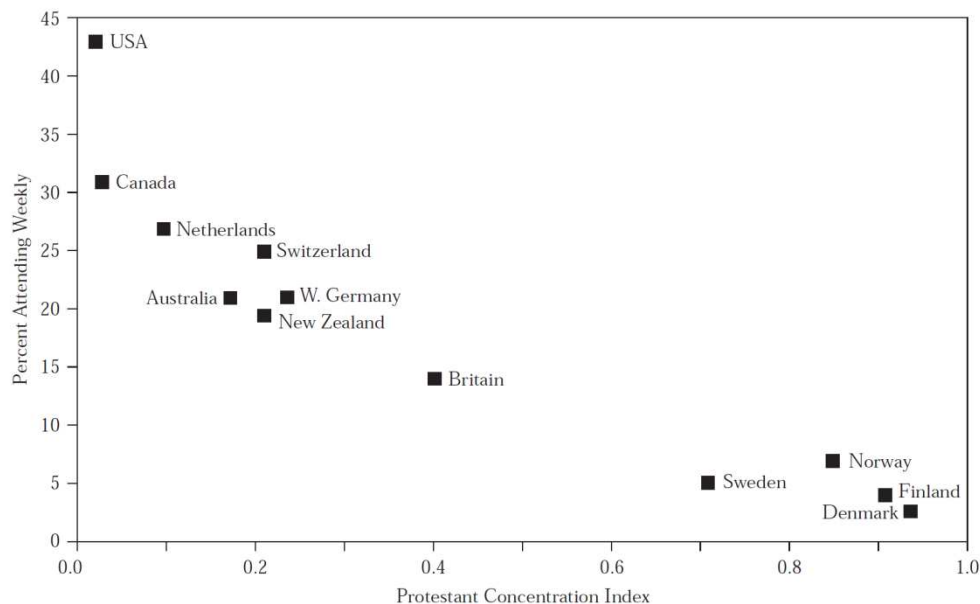
<sup>17</sup> Choć wiązki poszczególnych charakterystyk wpływają na siebie i na natężenie, i sposób prowadzenia danych działań.

<sup>18</sup> Stark, R., *Triumph of Christianity*, 2011, s. 370

<sup>19</sup> Taka argumentacja zazwyczaj stanowiła wstęp do udowadniania, że *Cywilizacja Zachodu*, wraz z rozwojem geograficznym i szerokim dostępem do informacji, skazana jest na sekularyzację.

exertion, their zeal and industry, are likely to be much greater in the former situation than the latter. In this respect the teachers of new religions have always had a considerable advantage in attacking those ancient and stablished systems of which the clergy, reposing themselves upon their benefices, had neglected to keep up the fervour of the faith and devotion in the great body of the people.”<sup>20</sup>

Wspomnianym rynkiem nowoczesnego pluralizmu religijnego jest bez wątpienia Ameryka, gdzie od 1776 roku odsetek ankietowanych, którzy uważają się za część jakiejś religii, wzrósł z 17% do 80%.<sup>21</sup> Ta statystyka nie zgadza się z przewidywaniami, iż wraz z rozwojem gospodarczym i naukowym społeczeństwo czeka sekularyzacja, szczególnie zważając na pozycję Ameryki w drugiej połowie XX wieku. Zgodnie ze słowami Smitha, badania wskazują, iż za szczególnie wysokim zaangażowaniem religijnym w Stanach stać może właśnie konkurencja na rynku dóbr duchowych, działając zarówno na jakość świadczenia usług, jak i duży wybór dostosowanych do poszczególnych preferencji produktów.<sup>22</sup> Wbrew częstej opinii związanej z przekonaniem o nieuchronności sekularyzacji, badania wskazują także, że w wypadku dużego stopnia konkurencyjności, największym powodzeniem nie cieszą się wcale denominacje oferujące produkt o najmniejszym koszcie – na przykład poprzez możliwe liberalne zasady, znikome wymogi i duży zwrot materialny. W nawiązaniu do tej kwestii tworzono modele opisujące wchodzenie na rynek religijny i tego reperkusje, których część zostanie poruszona w rozdziale trzecim.



Rys. 1: Wykres przedstawiający zależność między odsetkiem uczęszczających a ilością konkurujących na rynku niekatolickich denominacji, określonym przez indeks koncentracji tychże.

Źródło: Iannaccone (1998).

<sup>20</sup> Smith A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776

<sup>21</sup> Stonebaker J., *Economics...*, 2005

<sup>22</sup> Iannaccone L., *The Consequences of Religious Market Regulation*, 1991

## ROZDZIAŁ II. ANALIZA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II I JEGO BEZPOŚREDNIEGO KONTEKSTU

### 2.1. PRZYBLIŻENIE

Pomimo upływu czasu debata o Soborze Watykańskim II nie ustaje, co jest jednym z najlepszych dowodów jego znaczenia. Niektóre poruszane wówczas kwestie całkiem straciły na znaczeniu przez postęp i zmiany cywilizacyjne, inne zostały nadpisane przez późniejsze decyzje Kurii, lecz mimo tego żadne nowsze wydarzenie na styku społeczeństwa, polityki i religii nie wiąże się z tak gorącą dyskusją. Co więcej, głosy w tej dyskusji wciąż są wyraźnie przeciwstawne – nie zważając na upływ czasu badacze, kapłani, dziennikarze i wierzący stale starają się nawzajem przekonać, że Sobór Watykański II był dla Kościoła Katolickiego bądź to największym przekleństwem, bądź wyczekiwaną i zbawienną zmianą. Niezależnie od strony zajętej w tym sporze, należy przyznać, że sam fakt istnienia tej dyskusji znakomicie oddaje posoborowe zmiany w kościelnych filarach – ta stała, niemarginalizowana, wewnętrzna dyskusja ciągnąca się dziesiątkami lat nie mogłaby istnieć w Kościele katolickim sprzed 1965 roku.

Początek historii Soboru Watykańskiego II to 25 stycznia 1959 roku, gdy Papież Jan XXIII, w trzy miesiące po Konklawe, ku zaskoczeniu części Kurii, ogłosił chęć jego zebrania. W swoim ogłoszeniu, jako cel zawiązania Soboru wymienił “*[to promote] the enlightenment, edification and Joy of the entire Christian people, [...], [to extend] a renewed cordial invitation to the faithful of the separated communities to participate with us in this quest for unity and grace, for which so many souls long in all parts of the world*”. W słowach tych, wpisujących się w nadchodzący nurt *aggiornamento*<sup>23</sup>, kilka lat później odnajdywano jasny zwiastun nadchodzących wydarzeń, a w tamtych dniach spowodowały natychmiastowe poruszenie wśród osób zainteresowanych sytuacją Kościoła. Od setek lat sobory zwoływano wyłącznie, by radzić sobie bezpośrednio z konkretną sytuacją kryzysową i danym zagrożeniem, a ogłoszenia papieskie, wpisując się w cel działań, zamykały się w tonie potępienia, krytyki i wskazywania błędnych postępowań. Słowa Jana XXIII treścią i tonem nie mieściły się w tych ramach, a odejście od nich było celowe.

Sobór Watykański II składał się z czterech posiedzeń, urządzanych corocznie jesienią, od 1962 do 1965 roku w Bazylice św. Piotra. Na posiedzeniach było obecnych zazwyczaj około dwa tysiące dwustu biskupów i znacząca liczba zewnętrznych ekspertów, nie biorących

---

<sup>23</sup> Dosł. *uwspółcześnienie*, por. przypis 28.



udziału w głosowaniu, lecz mających duży wpływ na jego wynik. Przedsięwzięcie zakrojone na taką skalę wymagało struktury, hierarchii komisji i systemu zarządzania, co było odejściem od poprzednich soborów, gdzie typowo pojedyncze ciało, składające się z kilku wysokich duchownych, autorytarnie podejmowało wszystkie decyzje.

Poza skalą samego przedsięwzięcia, ogromnym okazało się być także zainteresowanie mediów. Wiele osób zarzucało Kościołowi niewystarczające zaangażowanie się w wydarzenia drugiej wojny światowej i za zbyt późne i niezbyt mocne zajęcie stanowiska wobec Holokaustu. Uważano również, że Kościół nie odnosił się bezpośrednio do kwestii związanych z Zimną Wojną i moralnymi zagadnieniami rywalizacji społeczeństw Zachodu z praktyką doktryn socjalistycznych, trudnej sytuacji społecznej w byłych państwach Osi, w których to próbowano poradzić sobie z brzemieniem ciążącym na poszczególnych elementach narodu, czy też ze schyłkiem ery kolonialnej, związanym z uzyskiwaniem niepodległości przez państwa satelickie, w których to przeżywano trudności związane z budzeniem się świadomości narodowej na trudnej kanwie historii pełnej opresji i tradycyjnych animozji. Dlatego też, gdy ogłoszono plany zwołania Soboru, zainteresowanie płynące z każdej części świata było ogromne. Zarówno wierzący, jak i grupy społeczne, polityczne i ekonomiczne, zwróciły swoje oczy w kierunku Watykanu, który po raz pierwszy poczuł na sobie obecność wszystkich światel *massmediów*. Światel, które przejmowały najważniejszą rolę w kształtowaniu opinii społeczeństw i które to Kościół katolicki wcześniej wielokrotnie potępiał, traktując je jako element demoralizacji społeczeństwa i odsuwania się od Boga. Tym samym, to medialne oblężenie było dla Watykanu kolejnym wyzwaniem, gdyż był on przyzwyczajony, jeszcze z czasów *dominium mundi*, do zajmowania pozycji stanowczego decydenta obdarzonego respektem zmieszonym ze strachem. Sobór obradował za zamkniętymi drzwiami, jednak z każdej strony czuć było nacisk dziennikarzy. Z czasem konkretne grupy księży nauczyły się wykorzystywać to zainteresowanie i rozgrywać poszczególne informacje w korzystny dla siebie sposób. Dużo zamieszania sprawił też Xavier Ryne, czyli X, pod pseudonimem piszący relacje z obrad do publikującego je na bieżąco *The New Yorker* – nie zważając na to, iż zobowiązany był do zachowania pełnej dyskrecji. Od pierwszych publikacji o wewnętrznych informatorach starała się każda gazeta.

Bezpośrednie dzieło Soboru to cztery konstytucje, dziewięć dekretów i trzy deklaracje. Te dokumenty, jako polityka, opinia i punkt widzenia Kościoła katolickiego mówią jak *jest* według Kościoła. Co oczywiste, z ich treści nie widać, że decyzje podejmowane na Soborze, a także sam sposób ich podejmowania, wielokrotnie były naznaczone gorącymi sporami, walką o poparcie, zderzeniem idei i poglądów, które coraz trudniej było mieścić w jednej

organizacji. Tym bardziej sama treść dokumentów nie podkreśla faktu, iż konkretne decyzje niejednokrotnie stanowiły otwarte zaprzeczenie tych podjętych wcześniej.

Najważniejsze kwestie poruszane na Soborze to postać Mszy Świętej, od przebiegu, nacisków, po używany język, kwestia udziału wiernych w spektrum działalności religijnej, relacji Tradycji i Pisma, dopuszczalne formy interpretacji Biblii, rozkład władzy między poszczególnymi organami Kościoła. Badacze zgadzają się jednak, iż do zrozumienia znaczenia Soboru potrzeba syntezy wszystkich decyzji i przeprowadzonych zmian niezbędne jest zwrócenie uwagi na jego holistyczną specyfikę, wraz z szerokim kontekstem i kierunkiem, w jakim skierował się po nim Kościół katolicki.

W niniejszej pracy nie ma miejsca na konkretną analizę poszczególnych dekretów, decyzji, formy wprowadzenia zmian i samych obrad Soboru. Dla potrzeb pracy postanowienia Soboru Watykańskiego II będą punktem zmiany, podziału na *pre* i *post*, swoistym punktem zerowym. Nie jest to perspektywa w żaden sposób nowa, kontrintuicyjna bądź kontrowersyjna. Pojęcia *kościół przedsoborowy* i *posoborowy* weszły na stałe do języka ekspertów. Sobór traktowany jest także jako *koniec ery konstantyńskiej*, etap ścisłego powiązania władzy świeckiej z duchowną, i reakcję na *długi XIX wiek*, na który przypadła szereg kluczowych dla zagadnienia zmian społecznych. Sam Kościół katolicki z czasem zaczął akceptować tę percepcję, o czym świadczy chociażby bezpośrednie odnośnienie się do niej Jana Pawła II czy Benedykta XVI.

## **2.2. ANALIZA FAKTOGRAFICZNA**

### **2.2.1. Długi XIX wiek**

Sobór Watykański II, jako reakcja na zmiany, stan organizacji i odejście od dotychczasowej polityki, nie może być analizowany w oderwaniu od tego, co nastąpiło wcześniej. Dla Kościoła katolickiego XIX wiek był czasem trudnego dostosowywania się do sytuacji po wydarzeniach związanych z Wielką Rewolucją Francuską, zarówno w bezpośredni jak i kulturowy sposób. Wiek XIX był też czasem nasilenia się *eksportu* katolicyzmu, przez napędzony społecznie rozwój działalności misyjnej do nieznanych wcześniej granic. I choć liczba wiernych we wsiach stopniowo rosła, wracając do poziomów sprzed Napoleona, Kuria i kolejni papieże, przez splot wydarzeń politycznych i społecznych, czuli na sobie nacisk czasów i zdawali się działać defensywnie.

Choć Kongres Wiedeński starał się przywrócić *ancien regime*, powrót ten stanowił wyłącznie fasadę. Zapoczątkowane zmiany nie mogły zostać cofnięte, co dotkliwie wpływało na moźnych i Kościół katolicki. Przemiany wstrząsnęły częścią fundamentów jego osadzenia

w Europie, między innymi znosząc akceptowaną od wieków zasadę połączenia tronu i ołtarza. Papież tracił ostatecznie znaczenie polityczne, pozycję wśród możnych i rolę najważniejszego sojusznika. Religia katolicka traciła zaś oficjalną pozycję w szeregu europejskich państw, spotykając się często z wrogą sobie ideologią oświeceniową – choć społeczności rolnicze i misyjne wracały do wiary, ważne miasta, ośrodki kulturowe i polityczne, wciąż utrzymywały wyraźnie antyklerykalne i antyreligijne podejście.<sup>24</sup>

Kościół ukuł na te panujące nurty ideologiczne swoją własną, poniekąd holistyczną i ewoluującą z upływem czasu definicję – *modernizm*. Myśliciele cieszący się popularnością wśród społeczeństw miejskich wyraźnie odwracali się od przeszłości, widząc w niej wyłącznie pejoratywne elementy i uważając, że lepsza przyszłość osiągnięta będzie wyłącznie przez zmiany. Wyczekiwano równości, wolności i braterstwa, a za największych wrogów tego nowego systemu wartości uważano monarchię i nieodzownie stojącą obok niej religię. Dla papieżstwa, *modernizm* oznaczał wszystko, co w tym nowym świecie należało zwalczać – wolność, której ludzie nadużywali, odchodząc od Boga; liberalizm, wymierzony bezpośrednio także w boską hierarchię i nowych myślicieli, dzięki którym następował niespotykany wcześniej upadek moralności.

*Modernizmowi* chciano ostro odpowiedzieć, co doprowadziło do zmiany roli papieży. Zaczęli oni otwarcie uczyć, wskazywać dobro i zło, potępiać konkretne zachowania, ideologie czy nurty i wpływać na umysły wiernych. Do tego celu zaczęto używać oficjalnych encyklik, wcześniej mało popularnej formy kościelnej. Podczas gdy na końcu XVIII wieku Pius VI w całym swym pontyfikacie wystosował dwie, Pius XI w połowie XIX wieku wystosował ich trzydzieści osiem, a jego następca siedemdziesiąt pięć. Jednak ich liczba to nie wszystko. Rozwój technologiczny sprawiał, że słowo Kurii docierać mogło coraz szerzej. Ta zmiana powodowała, że lokalne diecezje nie mogły być prowadzone w sposób dyktowany przez danego biskupa – łatwość w porównywaniu charakteru jego nauk i nauk papieżstwa wymuszała uniformizację. W konsekwencji, papież z pozycji analogicznej do kościelnego Sądu Najwyższego, ostatecznej instancji w małej ilości wewnętrznych, organizacyjnych spraw stał się oficjalnym głosem Kościoła, odpowiedzią na wszystkie kwestie. Pokryło się to ze znaczącym rozrostem Kurii i jej znaczenia. Oznaczało to triumf ultramontanizmu, będącego nurtem kościelnym głoszącym bezwzględne podporządkowanie każdą komórkę kościelną władzy papieskiej. Pozwalało to na usztywnienie doktryny, umocnienie dogmatów i

---

<sup>24</sup> O'Malley J., *What happened at Vatican II*, 2008, s. 52

budowanie jasnego, osobowego wizerunku kościoła, który pomóc miał w walce z panującym *modernizmem*.

Te zmiany relacji Kuria – diecezje lokalne, jak i sama zmiana tonu papieżstwa w kierunku władzy autorytarnej wiąże się z sytuacją państwa kościelnego. Przekonanie Kurii, iż władza w tych trudnych czasach degradacji wymaga twardej ręki, pojawiło się w podległych jej rejonach. Po czasach papieskich ekspatriacji związanej z okresem napoleońskim Kongres Wiedeński przywrócił Państwo Kościelne, lecz restauracja *ancien regime* okazała się być wyłącznie hasłem. W miastach Państwa Kościelnego w siłę rosła, jak w całej Europie, burżuazja i mieszczaństwo progresywne, otwarcie odrzucając teokratyczny absolutyzm Kościoła. Natychmiast po konklawe, Grzegorz XVI stanął w obliczu rewolucji. Spokój w Państwie Kościelnym został przywrócony dopiero, gdy Papież poprosił Austrię i Francję o wysłanie na pomoc kontyngentów wojskowych, które zostały tam na osiem lat. Ta osobliwa relacja między pasterzem pasterzy a jego barankami dobrze wpisuje się w obraz pontyfikatu Grzegorza XVI, jego następców i triumfu ultramontanizmu.

Papież Grzegorz XVI panując korzystał ze swojej pozycji na wielu frontach. W Państwie Papieskim prasa podlegała otwartej – i stopniowo coraz ostrzejszej – cenzurze, a policja papieska coraz aktywniej kontrolowała obywateli. W obawie przed rozwojem handlu i wzrostem siły mieszczaństwa Papież otwarcie krytykował rozwój technologiczny, taki jak gazowe oświetlenie czy kolej. W podobny sposób reagował na zmiany ideowe i teologiczne, a swoją – tym samym Kościoła – opinię wyraził w pierwszej encyklice, *Mirari Vos*. W niej argumentował, powołując się bezpośrednio na autorytet dany od Boga, ostre stłumienie powstania i odniósł się do szeregu spraw. Pośrednio, kończąc znaczącymi słowami: “*Nothing of the things appointed ought to be diminished, nothing changed*” potępił francuski ruch kościelny głoszący potrzebę modernizacji Kościoła, odejścia od rozwiązań z poprzedniej ery i bliskich zależności z monarchiami. Rozprawił się także z ideą wolności myśli<sup>25</sup>:

“The shameful font of indifferentism gives rise to the absurd and erroneous proposition that claims freedom of conscience must be maintained for everyone. It spreads ruin I sacred and civil affairs, though some repeat over and over again with the greatest impudence that some advantage accrues to religion from it. [...] Experience shows, even from earliest times, that cities renewed for wealth, dominion, and glory perished as a result of this single evil, namely immoderate freedom of opinion, license of free speech and desire for novelty.”

W tym samym dokumencie, kontynuując ten nurt i ton, Papież Grzegorz XVI potępił wolność prasy, możliwość braku bezwzględного posłuszeństwa poddanych wobec

---

<sup>25</sup> Wolność myśli, bądź też wolność sumienia, ang. *freedom of thought* – Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie 4 listopada 1950 r. odnosi się do wolności myśli, sumienia i wyznania jako do jednego prawa, co może być znaczące dla uwidocznienia kontrastu.

rzządzających i myśl o rozdzieleniu Kościoła od państwa. Najbardziej znaną encykliką jego następcy, Piusa IX, jest *Syllabus of Errors*, odnoszący się do szerszej liczby aspektów i dalej rozwijający oficjalny ton papieży tego okresu. Pius IX bezwzględnie odrzucił twierdzenie, iż w nowych, *wolnych* czasach to niewłaściwe, by katolicyzm był ustanowioną religią państwową przy jednoczesnym zakazaniu wszystkich innych, czy żeby niekatolicycy imigranci w państwach mogli otwarcie praktykować swe przekonania. Skrytykował także pogląd, iż obywatele powinni mieć wolność w wyrażaniu swoich przekonań. Ostatni wymieniony w *Syllabusie* błąd zasługujący na potępienie dobrze podsumowuje przedsoborową politykę papieżstwa: „*That the Roman Pontiff can and should reconcile himself and make peace with Progress, with liberalism, and with modern culture*”.

Ten ton wypowiedzi i sposób podejścia do zmieniającego się świata – pełny potępienia, wskazywania błędów i negocjowania jakichkolwiek zmian – postawił Kościół katolicki w pozycji, która często określana jest mianem *samotnej twierdzy*, ostoją średniowiecznej mentalności w zupełnie innym już świecie. Wolność, humanizm, kapitalizm i bogacący się ludzie oznaczali chaos, brak ładu w społeczeństwie. Oficjalna teologia kościelna poruszała się wzdłuż prostych ram umacniania doktryn, utrzymywania Kościoła radykalnym i jednomyślnym. Według Kurii, nie było ładu w społeczeństwie bez religii, nie było religii bez katolicyzmu, nie było katolicyzmu bez papieżstwa, a efektywnego papieżstwa bez autorytetu i bezwzględnego poddania. Bóg jedyny był absolutnym władcą. Papieżowi, jako jego przedstawicielowi na ziemi, należała się pełna, nieograniczona władza – legislacyjna, sędziowska, wykonawcza – i bezwzględne posłuszeństwo. Gdy w Europie wybuchały kolejne powstania, zasady te wykształciły oficjalny ton Kościoła katolickiego naznaczonego przez ultramontanizm i dogmat papieskiej nieomyślności i prymatu, które ostatecznie zatwierdzone zostały na Soborze Watykańskim I w 1864 roku<sup>26</sup>. Paragraf z deklaracji Soboru Watykańskiego I dotyczący kwestii zwierzchnictwa Watykanu dobrze przekazuje siłę idei ultramontanizmu:

“So, then, if anyone says that the Roman pontiff has merely an office of supervision and guidance, and not the full and supreme power of jurisdiction over the whole church, and this not only in matters of faith and morals but also in those that concern the discipline and government of the church dispersed throughout the whole world; or that he has only the principal part but not the absolute fullness of this supreme power; or that this power of his is not ordinary and immediate both over all and each of the churches and over all and each pastors and faithful; let him be anathema.”

---

<sup>26</sup> Oddalone niemal o sto lat, Sobór Watykański I i Sobór Watykański II łączyło miejsce, skąd bliskość nazwy, lecz dzieliły praktycznie wszystkie decyzje.

Prace nad Soborem Watykańskim I, będącym ostatecznym zatwierdzeniem tej polityki Kurii, także wiązały się z szeregiem problemów i dalszą alienacją rządzących Kościołem katolickim na pozycji *samotnej twierdzy*. Koncepcja nieomyłności papieskiej, dająca teoretyczną możliwość przełożenia w dogmat każdego zdania papieża poprzez mechanizm bezpośredniego przekazywania głosu bożego, spowodowała odwrócenie się dużej części teologów i uczonych biskupów z niemieckich środowisk inteligenckich, co zaowocowało kolejną schizmą i powstaniem starokatolicyzmu. Jednocześnie, postęp naukowy zaowocował coraz częstszym badaniem Biblii i Pism Świątych nowoczesnymi metodami. To rozkładanie Słowa Bożego na prostsze elementy, alegorie, mity wywodzące się z innych kultur i badanie ich genezy cieszyło się wśród środowisk akademickich – a z czasem także nienaukowych – coraz większym zainteresowaniem. Kościół katolicki traktował to jako otwarcie wrogie bezczeszczenie prawdziwości słów nadanych bezpośrednio przez Boga. Rozwój i popularyzacja innych nauk, jak historia czy archeologia, zdaniem Kurii także był ogromnym zagrożeniem dla umysłów wiernych. Badania nad historią Kościoła, przeprowadzane także przez historyków duchownych, pokazywały, że doktryny i dogmaty nie zostały nadane przez Boga, lecz zostały wypracowane na drodze historycznej, tak samo jak formy sakramentów i, wielokrotnie, opinie papieży. Część wiernych i kapłanów zauważających, dzięki popularyzowanym pracom historycznym, iż Kościół i jego polityka rozwijała się przez wieki, zaczęła podkreślać znaczenie *Tradycji Kościelnej* i postrzegać organizację kościelną, łącznie z jej dogmatyką, jako coś w naturalny sposób podlegający ewolucji. Suma tych czynników, choć nie zawsze bezpośrednio w nią wymierzonych, godziła w podstawy władzy Kurii. Kościół musiał zdecydować, czy swoją pozycję *samotnej twierdzy* posunąć do intensywności skutkującej pełnym oderwaniem od świata świeckiego, czy jednak dopuścić myśl o reorganizacji i spróbować nadażyć za zmieniającym się światem. Jego przedsoborowe reakcje pokazują, iż początkowo zdecydowanie opowiadał się za pierwszą z opcji. Dwa dokumenty wydane przez Piusa X w 1907 roku, dekret *Lamentabili* i encyklika *Pascendi Dominici Gregis*, stanowiły oficjalne i ostateczne zanegowanie możliwości przeprowadzenia jakichkolwiek zmian w Kościele katolickim. Ostre w tonie, negujące wszystkie nowe nurty, były propozycją skutecznego przeciwdziałania kościelnym rozdzwieniom, między innymi poprzez bezwzględne wykluczenie z oficjalnych pozycji kościelnych osób krytycznie nastawionych do ultramontanizmu, scholastycyzmu, lub przychylnie nastawionych do egzegezy i nowych badań historycznych czy archeologicznych. Biskupi dostali polecenie skrupulatnego cenzorowania podlegających im publikacji i dbania o to, by w ich rejonie nieprzychylnie oficjalnemu stanowisku Kościoła książki nie były dostępne. Każda diecezja

musiała ustanowić ciało, natychmiast informujące Kurię o każdym podejrzeniu dotyczącym opracowań niezgodnych z oficjalnym stanowiskiem Kościoła, by umożliwić ich osądzenie jako herezji. Z racji faktu, iż progresywni uczeni duchowni zwykli spotykać się i dyskutować publicznie, zakazano jakichkolwiek zgromadzeń wśród kleru. Ustanowiono oficjalne i sponsorowane ośrodki badań biblistycznych, których skrajnie konserwatywne, naznaczone średniowieczną teologią publikacje miały być odpowiedzią na nowe prace prowadzone na Uniwersytetach. Ostatecznie, Pius rozkazał w 1910 roku, by każda osoba wchodząca na stanowisko kościelne związane z pracą naukową składała oficjalną przysięgę na egzemplarze *Lamentabili* i *Pascendi*.<sup>27</sup> Gdy cztery lata później wybuch pierwszej wojny światowej zapoczątkował długi okres dramatycznych wydarzeń, które ukształtowały dzisiejszy świat, Kościół zajęty był dalszą, choć coraz mniej skuteczną walką o wypalenie wszelkich przejawów *modernizmu* z otaczającego go świata.

### 2.2.2. Specyfika Soboru Watykańskiego II

Formę Soboru Watykańskiego II ukształtowało starcie dwóch grup, popularnie zwanych *progresywną* i *konserwatywną*, które ukształtowały się już przy pierwszych czytaniach i które intensywnie wykorzystywały formę obrad do walki o swoje przekonania. Grupa konserwatywna powiązana była blisko z Kurią, ultramontanizmem i dotychczasową polityką Kościoła Katolickiego. Jej członkowie, osoby kościelne wykształcone w duchu dawnej teologii, nauczone przez *Pascendi* i *Lamentabili* do krytycznego traktowania większości oznak postępu. Jednocześnie, wykorzystywali oni niejednokrotnie swoje bliskie powiązania z Stolicą Apostolską i większościowy udział w machinach biurowatycznych stojących za Soborem, aby rozegrać obrady w wygodny dla siebie sposób. Grupa progresywna składała się z rosnącej liczby duchownych powiązanych z lokalną działalnością Kościoła i *praktyką*, niżli sama Kuria, od lat stanowiąca wyłącznie wewnętrzną władzę. Zdecydowanie mocniej widzieli oni potrzebę zmian i twierdzili, że obecna forma Kościoła nie przystaje do ówczesnych realiów. Zmiana nacisków w polityce Kościoła wiązała się z pojęciem *aggiornamento* i *ressourcement*, oznaczających odpowiednio adaptacja i powrót do źródeł<sup>28</sup>, które proponowała grupa progresywna. Ich zdaniem, Kościół, poprzez ultramontanizm i ogromny nacisk na scholastyczną, daleką wiernym teologię, za daleko odsunął się od swych

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 70

<sup>28</sup> Tłumaczenia bezpośrednio pojęcia *aggiornamento*, który miał formę eufemistyczną, naznaczone są redukcją jego znaczenia; poza adaptacją, modernizacją czy aktualizacją, jego znaczenie zamyka się także w dostosowywaniu do współczesnych potrzeb. Ta sama wada dotyczy tłumaczeń pojęcia *ressourcement*, które to powiązane jest z tak samo szerokim spektrum spraw jak *oświecenie*.

korzeni. Zwracali oni uwagę na początki chrześcijaństwa i ich mocne powiązanie z wspólnotą, braterstwem i równością, które, ich zdaniem, lepiej pasowały do obecnych realiów społecznych i *Chrześcijaństwa Świata*, jak nazywano nieraz tę religię ze względu na ogromną rozpiętość demograficzną. Manifestowali oni odejście od części dogmatyki średniowiecznej, bądź zmniejszenie nacisku na nią kładzonego, na rzecz Tradycji i praktyk bliżej powiązanych z wczesnym chrześcijaństwem, razem z zachęcaniem do indywidualnego czytania Pism Świętych, dotychczas potępianego z powodu bliskości do protestantyzmu. Należy też zwrócić uwagę, iż pomimo działania na *wrogim* terenie, podległym bezpośrednio Kurii, papież Jan XXIII już w mowie zapowiadającej Sobór wyraził swoje przekonanie o konieczności zwrócenia się w kierunku *aggiornamento*, później wielokrotnie jeszcze wspierając progresywne inicjatywy. Podobnie czynił jego następca, Paweł VI.

Ostatecznie, Sobór Watykański II okazał się być zdecydowanie czymś więcej niż kolejnym scholastycznym sporem ultrakonserwatywnych teologów, jak początkowo wieścili sceptycy. Liczba reform była znacząca, a jeszcze większe znaczenie przypisuje się ogólnym przesunięciom polityki Kościoła katolickiego i wyznaczeniu kierunku jego rozwoju.<sup>29</sup>

Sobór odniósł się do przebiegu Mszy Świętej, reformując ją w sposób bardziej przychylny wiernym, kładąc nacisk na wspólne rytuały i odchodząc od stosunkowo trudnych obrządków zapoczątkowanych w średniowieczu.

Uwypuklono znaczenie sakramentu Chrztu Świętego, podkreślając, że członkiem Kościoła jest każdy ochrzczony. Jednocześnie jednak, dołożono wszelkich starań, by jasnym było, iż Kościół nie odmawia zbawienia nieochrzczonym, co stanowiło znaczące odejście od dawnej polityki.

W wielu miejscach dokumenty Soboru podkreślają wyższość samej wiary i pozycji Boga nad znaczeniem doktryn, jednocześnie pokazując, że różnice doktryn w różnych denominacjach, dotychczas tak mocno krytykowane przez politykę kościelną, są mało ważne w porównaniu do wiary w Jezusa Chrystusa.

Watykan II podkreślił znaczenie i konieczność angażowania się obywateli działalność państwa, popierając demokrację i krytykując sposoby rządzenia, które takich możliwości nie kreowały.

Sobór stwierdził także, iż każdemu przysługuje pełna wolność religijna, a władze świeckie powinny nie tylko nie wpływać na decyzje religijne obywateli, lecz także umożliwić im praktykowanie swoich przekonań w pełny sposób. Odchodząc od dekad rozważań

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 36



teologicznych, położył nacisk na kierowanie się w moralnych decyzjach intuicyjnym sumieniem.

W odniesieniu do nauczania, Kościół podkreślił znaczenie Pism, jako kwintesencji, od której wywodzi się cała teologia. Podkreślił znaczenie kontaktu w nauczaniu, odchodząc od polityki dyktowania, jak *jest*, ku procesowi nauczania z całkowitym zrozumieniem i poprzez dialog. Wyszczególnił rolę kontaktu z wiernymi w życiu każdego duchownego i zajmowania pozycji sługi, zamiast tworzenia i korzystania z autorytetu.

Sobór odniósł się także do spraw dotyczących całego świata, poprzez również precedensowe zwracanie się do *wszystkich ludzi dobrej woli*, nie zaś, jak dotychczas, wyłącznie do swoich wiernych. Wyraził swoje negatywne zdanie o wyścigu zbrojeń i zaopiniował procesy zbrojenia jako nie zapewniające pokoju, lecz generujące konflikty. Potępiając jakąkolwiek formę konfliktów zbrojnych, w jakimkolwiek celu, podkreślił swoje wsparcie dla wszystkich świeckich organizacji pokojowych, w szczególności UN.

Po długim oczekiwaniu dołożono wszelkich starań, by pozycja Kościoła katolickiego wobec antysemityzmu była jednoznacznie negatywna. Sobór odniósł się krytycznie także do każdego przejawu dyskryminacji osób na podstawie narodowości, rasy, stanu społecznego czy religii.

Przede wszystkim, nawoływał wszystkich wiernych do przystąpienia do procesów ekumenicznych, podkreślając wspólną misję każdego wierzącego, niezależnie od religii i marginalizując różnice. Poprzez odchodzenie animozji na tle historycznym czy społecznym, dołożono wszelkich starań, by zatrzeć dotychczasowe negatywne nastawienie do innych wyznań i by rozwinąć dialog ekumeniczny.

Przez zauważenie, zaakceptowanie i adresowanie się do zmian na świecie, Sobór Watykański II był dla Kościoła katolickiego wydarzeniem bezprecedensowym, odejściem od traktowania jakiegokolwiek rozwoju jako odsuwanie się od *starych, słusznych czasów* i wzięciem na siebie odpowiedzialności za kondycję świata. Nie tylko nie krytykując przejawów modernizmu, na Soborze podjęto na szeroką skalę aktualizację polityki i działania Kościoła Katolickiego, wraz ze zwróceniem uwagi na wyzwania stojące przed wiernymi i ich potrzeby. Po raz pierwszy Kościół katolicki zaakceptował, iż stanowi część świata, nie zaś instancję wyższą, mającą wyłączne prawo bezwzględnie i zobowiązująco potępiać nieodpowiadające mu elementy rzeczywistości.

Wszystkie decyzje i sam przebieg Soboru zamykają się w idach *aggiornamento*, *ressourcement* i rozwoju doktryn, co naznaczyło kierunek rozwoju organizacji, lecz stanowiło dla niej duże wyzwanie. Dla osób powiązanych z wysokim szczeblem organizacji kościelnej

sam rozwój doktryny nie jest niczym osobliwym, jednak jego skala i udzielone mu zainteresowanie wiązało się z ryzykiem. Jednak część zmian nie dawała się przedstawić jako rozwój doktryn, stanowiąc bezpośrednie zaprzeczenie kościelnych decyzji podjętych niejednokrotnie mniej niż wiek temu. Obawiano się sceptycznej reakcji części wiernych, także przez nurt *ressourcement*, który w szerokim spektrum był bliski oświeceniowi, z którym to Kościół katolicki walczył przez blisko pięćset lat.

W tłumaczeniu tych różnic i zmniejszaniu kontrastu pomogła także zmiana stylu i wizerunku. Od Soboru Watykańskiego II obserwuje się odejście od dawnej polityki prowadzenia działalności Kościoła. Na Soborze zdecydowano, by podkreślać pozytywne aspekty Kościoła katolickiego i na bazie tego utrzymywać wizerunek organizacji, co stanowiło odejście od dawnego, przeciwnego stylu. Sama zmiana stylu nie może być jednak opisana jako zabieg wyłącznie marketingowy – wiązała się ona z wyraźną i adekwatną zmianą zestawu wartości i modelu postępowania.

To porównanie aspektów językowych stanowi dobre podsumowanie przemian soborowych. Jak przedstawia to O'Malley, Sobór Watykański II może być traktowany jako przejście pomiędzy dwoma wykluczającymi się zestawami cech:

“from commands to invitations, from laws to ideals, from definition to mystery, from threats to persuasion, from coercion to conscience, from monologue to dialogue, from ruling to serving, from withdrawn to integrated, from vertical to horizontal, from exclusion to inclusion, from hostility to friendship, from rivalry to partnership, from suspicion to trust, from static to ongoing, from passive acceptance to active engagement, from fault-finding to appreciation, from prescriptive to principled, from behavior modification to inner appropriation.”<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 307

## 2.3. ANALIZA EKONOMICZNA

### 2.3.1 Wpływ polityki przedsoborowej

Trzeba zauważyć, że przemiany, których początki sięgały XV wieku, zaczynając od zmian społecznych, ery odkryć geograficznych, kolonializmu czy przemian industrialnych, a kończąc na dzisiejszym kapitalizmie, nie zmieniły wyłącznie otoczenia konkurencyjnego Kościoła katolickiego i jego wewnętrznej formy organizacji. Zdaniem wielu socjologów zmiany te nie tylko przekształciły całe społeczeństwo, tym samym wpływając na klientów Kościoła, lecz wytworzyły zupełnie nową cywilizację. Cywilizacja ta, wspierana przez kapitalizm, wewnętrzny rozwój i powiązany system wartości, jako pierwsza w historii była w stanie przerwać dotychczas nieuchronny cykl wzrostów i upadków. Dzięki odnawialnej formie kapitalizmu i rywalizacji ekonomicznej, w przeciwieństwie do rywalizacji terytorialnej zakładającej wyższy stopień współpracy, była i jest w stanie stale umacniać się i odnawiać infrastrukturę. Ta zmiana sprawiła, że Kościół, powstały ponad półtora tysiąclecia wcześniej, oferujący produkt noszący więcej znamion antycznego Judaizmu i mitów mezopotamskich, niż z ery pary, prądu i prasy, zmuszony został do zmian, bądź utraty wpływu na Cywilizację Zachodu.

Chrześcijaństwo, jak i będący dlań źródłem spuścizny Judaizm, u podstawy swojej postaci miały ówczesną reinterpretację monoteizmu wykształconego w *Epoce Osiowej* (termin Karla Jaspersa na okres lat 800-200 p.n.e., na który przypada szczególnie intensywne wypracowanie sfer duchowych oddziedziczonych przez naszą cywilizację)<sup>31</sup>. Dobro duchowe tego pokroju nierozzerwalnie związane jest z mitem, ze sferą *sacrum* i *profanum*, z sięgającymi po przeżycia transcendencyjne obrządkami i bezpośrednim łączeniem świata doczesnego z nam niedostępnym. Dlatego też, tak ważne i trudne dla wciąż operującego dobrem duchowym, sięgającym tych wzorców Kościoła katolickiego, były przemiany Zachodu sięgające ostatnich pięciu wieków. Należy pamiętać, że aspekty te nie dotyczą wszystkich religii i wszystkich wierzeń – te wykształcone później, jak Scjentyzm i podobne denominacje, często korzystają ze swoistej syntezy dokonań naukowych, nowoczesnej filozofii i wiary w czynniki pozaziemskie, by wytworzyć produkt religijny o odmiennych parametrach.

Sukces ekonomiczny i społeczny obecnej cywilizacji opiera się przede wszystkim na dokonaniach pragmatycznych, naukowych. Nie oznacza to, iż każda jednostka ma preferencje ku indywidualnemu opanowywaniu poszczególnych tez naukowych, lecz to, że w naszej racjonalnej potrzebie celu, *quest for sense*, nauka zajmuje większe miejsce niż w czasach

---

<sup>31</sup> Armstrong, K., *Krótką historia mitu*, 2005, s. 89

poprzedzających obecny stan cywilizacyjny.<sup>32</sup> Przez szereg lat przeobrażenia rolnictwa, sfer politycznych i społecznych, od odejścia od kastowości, po wykształcenie klas średnich i dzisiejszych form demokracji, postęp technologiczny, rewolucja industrialna i medialna zmieniały sposób życia, odsuwając zainteresowanie od mitów, religii czy spirytualistycznych obrządków, a kładąc nacisk na *logos*. Te zmiany, związane ze stopniowym i powolnym, niemniej trwałym odsuwaniem religii od najważniejszych pragmatycznie aspektów życia – polityki, ekonomii, tłumaczenia zjawisk fizycznych, zjednoczenia ideowego – zaowocowały wytworzeniem szeregu poglądów i wartości, które wypierały dobra duchowe, tym samym powodując marginalizację – w porównaniu z dawnym politycznym i społecznym znaczeniem – Kościoła katolickiego w Zachodniej Europie.

Ten spadek był stale i czynnie napędzany przez odkrycia naukowe. Poczynając od Mikołaja Kopernika i astronomicznego sporu z Kościołem, poprzez wkład Francisa Bacona w rozwój formy nauki, odkrycia Newtona i cały okres oświecenia, po prace Darwina i rozwój współczesnej filozofii, Kościół katolicki tracił swą dawną rolę organizacji, która daje ludziom odpowiedzi na pytania dotyczące ich rzeczywistości. Jednocześnie, ruchy pokroju socjalizmu czy mistycznego Wielkiego Przebudzenia konkurowały z organizacją kościelną bezpośrednio na rynku duchowym, nieraz skutecznie ofiarowując poczucie jedności i celu.

Tym samym *kompensator* powiązany z dobrem duchowym Kościoła katolickiego stracił bezkonkurencyjną pozycję. Biblijne alegorie, niegdyś spełniające rolę informacji o świecie doczesnym, przez naukowe odkrycia zaczęły być dla społeczeństwa proste i nie niosące duchowych przeżyć. Wykazano, iż niektóre części Biblii i innych elementów wiary są empirycznie zaprzeczalne, co zaskoczyło wiernych nieprzyzwyczajonych do alegorycznej formy Pism. Życie wieczne, jako chrześcijański *kompensator*, zostawał stopniowo, poprzez kwestionowanie, szerokie przemyślenia i szersze spojrzenie, pozbawiony sieci wspierającej go ideologii, a Kościół Katolicki jako marka tracił ogromną część zaufania klientów – nie tylko przez trzon produktu, lecz działalność poboczną i substytuty.

Zbiór tych cech powoduje spadek skłonności do inwestowania w główny *kompensator* religii katolickiej. Przypomnijmy wspomnianą formę funkcji użyteczności, oznaczającej strumień inwestycji w życie *pozagrobowe* jako  $R_{n+1}$ :

$$U = U(S_1, S_2, S_3, \dots, S_n, R_1, R_2, R_3, \dots, R_n, R_{n+1})$$

Jeśli zwrot z  $R_{n+1}$  będzie spadał, biorąc pod uwagę, że model wyboru międzyokresowego tłumaczy skłonność do inwestowania w nie w późniejszych okresach, jednostki będą miały

---

<sup>32</sup> Schlicht E., *Economics Analysis and Organised Religion*, 2006, s. 119

skłonność do angażowania się w inne działalności we wczesnym wieku. Większość popularnych wśród mieszczaństwa nurtów myślowych, w które młoda osoba mogła angażować się w ramach poszukiwania celu, otwarcie krytykowała część elementów przedsoborowej polityki Kościoła katolickiego, wskazując na jej nieprawidłowości teologiczne czy socjologiczne. Jeśli nowe nurty dawały bardziej przekonujące i racjonalnie uargumentowane odpowiedzi bądź rozwiązania, niż *kompensator* wywodzący się z religii Katolickiej, społeczność substytuowała drugie pierwszymi w myśl intuicyjnego twierdzenia, iż ludzie preferują natychmiastowe korzyści.<sup>33</sup> Jeśli założymy, że z czasem nauka udzielała empirycznych odpowiedzi na coraz więcej pytań, na które odpowiedzi dotychczas szukano w sferze religijnej, widzimy, że bezpośredni zwrot z religii spada, przy koszcie co najmniej nie niższym. Można spodziewać się, że popyt na dobro religijne będzie spadał.

Podobne wnioski uzyskujemy angażując model *human capital*. Jeśli w jego myśl, strumień użyteczności z aktywności religijnych w okresie  $t$  wyrazimy jako

$$R_t = R(Q_{Rt}, T_{Rt}, RC_t)$$

i weźmiemy pod uwagę, że wysokość  $RC$  zależy od poprzednich jego wartości z poprzedniego okresu, zainwestowanego czasu i kapitału, wtedy:

$$\Delta RC_t = RC(Q_{Rt-1}, T_{Rt-1}, RC_{t-1})$$

co pozwala nam dodatkowo zauważyć, iż zaangażowanie się w działalność świecką, bądź korzystanie z odpowiedzi proponowanych przez nowożytną filozofię, relatywnie zmniejsza korzyść z *kompensatora* w późniejszym wieku.<sup>34</sup> Równocześnie, można spekulować, czy samo zaangażowanie się w ruchy myślowe związane z *oświeceniem* nie budowało *kapitału ludzkiego*, wzajemnie się ze swoim katolickim odpowiednikiem wykluczających, na podobnej zasadzie, co poszczególne *kapitały religijne*.<sup>35</sup> Co więcej, forma obrządków i nacisk na scholastyczną dogmatykę, zrozumiałą głównie dla teologów, kładziony przez rozwój ultramontanizmu powodował, iż uzyskanie zwrotu z inwestycji w dobro proponowane przez Kościół katolicki wymagało coraz większego poziomu *kapitału religijnego*.<sup>36</sup>

Jednocześnie, inwestowanie w religie przynosiło coraz mniejszy zwrot także w kwestiach nie dotyczących sił paranormalnych i *kompensatorów*. Zakładając prawdziwość mikroekonomicznych zależności, możemy spekulować na temat wpływu przemian ekonomicznych na popyt religijny. W miastach, grupy społeczne przestały być tak zwarte i monitorowane przez jednostki mocno zaangażowane w życie kościelne; koszt wyłączenia się

<sup>33</sup> Stark R., *Teoria...*, 2007

<sup>34</sup> Iannaccone L., *Sacrifice...*, 2002

<sup>35</sup> Stonebraker J., *Economics...*, 2005, s. 271

<sup>36</sup> O'Malley J., *What happened...*, 2008, s. 72

bądź zmniejszenia stopnia partycypacji w życie kościelne spadał. Coraz więcej pozycji społecznych nie wymagało bezpośrednich konotacji religijnych, a rozwój kapitalizmu sprawił, że korzyści dotychczas dostępne głównie dzięki przynależności do grupy religijnej mogły być łatwiej osiągnięte drogą finansową. Oznacza to, *ceteris paribus*, spadek inwestycji w dobra duchowe,  $R_t$ , na rzecz dóbr świeckich,  $S_t$ .

Dodatkowo, społeczeństwo wzbogaciło się na tyle, iż zaczęto angażować swój czas w szybko rozwijającą się rozrywkę – operę, teatr, spotkania towarzyskie, stopniowo dalsze formy i coraz tańsze, po radio i telewizję. Może to być interpretowane jako efekt rosnących w miastach płac, połączony z wzrostem użyteczności płynącej z inwestycji w  $S_t$ , wynikającej z szerszej palety coraz skuteczniejszych usług. Rosnące płace powodują wzrost kosztu alternatywnego przy inwestowaniu czasu w aktywności religijne, co powodować może spadek  $T_{Rt}$ .<sup>37</sup> Wydarzenia związane z kontrreformacją i stratą, jaką odniósł Kościół katolicki z powodu powstania wyznań protestanckich spowodowały odsunięcie się od płatnych odpustów i innych form działalności, jakie w tej denominacji umożliwiały substytuowanie poświęcanego czasu kontrybucją materialną,  $Q_{Rt}$ . Model przewiduje w tym wypadku substytuowanie dóbr duchowych dobrami świeckimi, bądź wzrost wyrażanego popytu na inną formę dóbr religijnych.<sup>38</sup> Oba prognozowane działania – odejście od Kościoła katolickiego społeczności miejskich na rzecz aktywności świeckich, bądź wyznań protestanckich – znajdują odbicie w faktach historycznych, a także w teorii wyprowadzonej na bazie innych modeli<sup>39</sup>.

Jednocześnie, wzrost średnich możliwości konsumpcyjnych mógł w pośredni sposób zmniejszyć wartość katolickiego dobra duchowego. Jeśli część wartości religii wynika z zapewnianych przez nią dóbr publicznych, ich substytuowanie, poprzez rozwój miast, świeckie organizacje i przede wszystkim wzrost własnych możliwości, spowoduje spadek postrzeganej wartości religii.<sup>40</sup>

Korzystając z analizy przeprowadzonej przez Ekelunda et al., można spekulować, dlaczego dopiero wykształcenie się trwałej klasy średniej odbiło się w ten sposób na wyrażanym popycie na dobro duchowe Kościoła katolickiego. W średniowieczu klasy biedne, stanowiące bezwzględną większość społeczeństwa, miały znikomy koszt alternatywny wobec katolickiego dobra religijnego. *Kompensator* życia wiecznego, jak i możliwość uczestnictwa w społecznym życiu kościoła, niósł dla nich znaczną użyteczność, a

---

<sup>37</sup> Varian H., *Mikroekonomia – kurs średni*, 2002, s. 198

<sup>38</sup> Stonebraker J., *Economics...*, 2005, s. 269

<sup>39</sup> Stark R., *Teoria...*, 2007, s. 174

<sup>40</sup> Stonebraker J., *Economics...*, 2005, s. 270

wartość ustalana była głównie przez angażowany czas. Przy braku możliwości ekonomicznych, jedyną konkurencją i substytutem były historyczne, pogańskie wierzenia, obrządki i herezje. Kościół katolicki sprawował nad tymi czynnikami dużą kontrolę, z jednej strony inkorporując od lat wiele pogańskich i tradycyjnych obchodów jako święta kościelne, z drugiej strony zwalczając konkurencję bezpośrednio, poprzez działania polityczne, pozycję w gminach, ogłoszenia ekskomuniki, czy działanie Inkwizycji. Dotyczyło to zarówno substytutów zewnętrznych, jak w wypadku wierzeń ludowych, magii i czarnoksięstwa, jak i kwestionowania decyzji w granicach wiary chrześcijańskiej, jak w wypadku Husytów i podobnych ruchów.

Klasy możne i związane z władzą praktycznie nie miały żadnych możliwości substytuowania katolickiego dobra religijnego. Ze względów historycznych i tradycyjnych, władza w państwach była nierozzerwalnie połączona z wolą katolickiego Boga, co pozwalało na legitymizację władzy wśród klas niższych, a zależności, siła polityczna papieża i wpływy ekonomiczne w całej Europie sprawiały, że próba wykluczenia się z życia kościelnego obarczona była zbyt wielkim kosztem.

Wraz z stopniowym bogaceniem się ludności, najniższa sfera kurczyła się. Jednocześnie, wydarzenia powiązane z Rewolucją Francuską ostatecznie rozwiązały dawne zależności pomiędzy Kościołem katolickim a większością stolic.

Rozwój miast wiązał się także ze zmianami demograficznymi, szczególnie widocznymi w miastach portowych i głównych ośrodkach kulturowych. Dwie cechy tych kosmopolitycznych społeczności, zazwyczaj blisko związanych z postępem filozoficznym i społecznym, mogły wpływać na los przedsoborowego Kościoła katolickiego. Po pierwsze, obecność innowierców może wpływać na spadek wiarygodności nabywanej religii jako *credence good*<sup>41</sup> i samego *kompensatora*. Po drugie, oficjalna polityka Kościoła katolickiego wobec innowierców, zakładająca ich podrzędność, czekającą ich wieczność w Piekło i krytykująca utrzymywanie z nimi stosunków, może być wyjątkowo kosztowna dla społeczeństwa będącego kulturowym tygłem.<sup>42</sup>

Jednakże, przedsoborowe zachowanie Kościoła katolickiego także może być tłumaczone na gruncie ekonomicznych teorii. Wykształcenie się mieszczaństwa i nurtów oświeceniowych nie oznacza, iż Kościół katolicki utracił wszystkich swoich klientów. Zgodnie z rozumowaniem przeprowadzonym w rozdziale III, ruch humanistyczny może

---

<sup>41</sup> Iannaccone L., *Introduction to the Economics of Religion*, 1998, s. 1491

<sup>42</sup> Stonebraker J., *Economics...*, 2005, s. 286; należy zauważyć, iż nawet jednorodne społeczeństwo Europy Zachodniej naszych czasów w porównaniu do sytuacji sprzed kilku wieków jest nieporównywalnie bardziej kosmopolityczne.

odciągnąć bardziej liberalnych klientów Kościoła katolickiego, jednak Ci o preferencjach do konserwatywnej, surowej religii wciąż w nim zostaną. Decyzje podejmowane przez Kościół do Soboru Watykańskiego II można interpretować jako przychylne im.

Przede wszystkim, co zostało szerzej opisane w rozdziale III, odejście liberalnych klientów od Kościoła stawia go przed wyborem: liberalizować swoją politykę, by walczyć o odchodzących, czy radykalizować ją z myślą o klientach preferujących bardziej konserwatywną politykę, którzy wciąż zgłaszają popyt.

Z drugiej strony, nastroje przychylne *oświeceni* narażają Kościół na wzrost zjawiska *free-ridingu*. Przez panujące nurty naukowe, część osób uczestniczących w życiu kościelnym mogła robić to z niepełnym przekonaniem, zniechęcając do religii innych wiernych, bądź inwestować zbyt mało kapitału i czasu, obciążając pozostałych. Zaostrzenie polityki i obostrzeń nakładanych na wiernych przed Soborem, doskonale wpisuje się w przytaczane w literaturze przykłady niepieniężnych barier dla *gapowiczów*, jak i działanie mające na celu zwiększenie kosztu alternatywnego konkurencyjnych<sup>43</sup> produktów i usług świeckich.<sup>44</sup>

Rynek religijny charakteryzuje się także znacznym ryzykiem, powiązaniem z kwestią braku możliwości empirycznego sprawdzenia *experience goods*. Korzystając z twierdzenia z *Teorii Religii* Starka i Bainbridge'a:

“T 67 Im bardziej kosmopolityczny stosunek do kultury religijnej prezentuje dane społeczeństwo, tym mniejszą wartość rynkową posiadają wszelkie występujące w nim kompensatory religijne.”<sup>45</sup>

możemy zaprezentować, iż otwarta wrogość wobec *kompensatorów* innych religii, z którymi styczność mogą mieć klienci danej denominacji, może mieć wpływ na ochronę użyteczności klientów, jak również odczuwanego ryzyka związanego z wyborem odpowiedniego *kompensatora*. Jednocześnie, w myśl twierdzenia:

“T 139 Dla osób, które pragną trudno dostępnej nagrody, lecz nie dysponują władzą potrzebną do jej zdobycia, kontakt z taką nagrodą lub też osobami, które ją posiadają, jest równoznaczny z kosztem.”<sup>46</sup>

możemy zrozumieć, dlaczego polityka, która sprawiała, iż wiernym łatwiej było dystansować się od mieszczaństwa mogła za cel mieć dobro najliczniejszej grupy klientów. Dla biedniejszych, tradycyjnie katolickich społeczności sama obecność mieszczaństwa, zarówno negującego politykę i ograniczenia związane z dobrem Kościoła Katolickiego, jak i

---

<sup>43</sup> Na zasadzie substytutu.

<sup>44</sup> Iannaccone L., *Introduction*, 1998

<sup>45</sup> Stark R., *Teoria...*, 2007, s. 120

<sup>46</sup> Tamże, s. 174



posiadającego już teraz *nagrodę* będącą bezpośrednim substytutem katolickiego *kompensatora*, stanowiła koszt. Przedstawianie mieszczan jako grzesznego społeczeństwa, od którego należy się dystansować mogło koszt ten zmniejszać.

Także ultramontanizm, jako wysoce scentralizowana forma, wertykalna forma organizacji, odpowiadał tak nakreślonym celom. Mocne zwierzchnictwo było potrzebne, jeśli celem była obrona religii katolickiej poprzez negowanie postępu i potępienie innych religii wraz z kładzeniem nacisku na niższy stan. Duża samowola biskupów wiązała się z ryzykiem, jako iż przez edukację i stan społeczny byli oni mocno narażeni na wpływ poszczególnych nurtów humanizmu, jak i bliskość z mieszczaństwem. Jednocześnie, wierni potrzebowali pojedynczego przywódcy, by unifikować się przeciwko *modernizmowi* i uwidaczniać różnice pomiędzy diecezjami katolickimi, a diecezjami schizmowymi.

### **2.3.2. Analiza decyzji Soboru**

Sobór Watykański II jest próbą pełnej restrukturyzacji firmy,<sup>47</sup> zarówno polityki produktowej, jak i wizerunku i struktury. Możemy wymienić trzy grupy czynników, które próbują wyjaśnić, dlaczego doszło do niego właśnie w tym momencie. Po pierwsze, zmiany społeczne po drugiej wojnie światowej osiągnęły taki poziom, iż dotychczasowa, opisywana polityka i sposób działania na rynek Kościoła katolickiego nie mógł być utrzymany bez zmiany grupy docelowej i przejścia z organizacji religijnej głównego nurtu (*main-line church*) w stronę denominacji mniejszych, na wzór sekt (*sect-like*).<sup>48</sup> Po drugie, aparat organizacyjny będący na wyposażeniu Kościoła katolickiego tworzony był z myślą o obsłudze większej liczby klientów i pełnym monopolu. Zmniejszenie popytu i dostosowanie się do sprzedawania swojego produktu węższej grupie spowodowałoby utratę wypracowanych korzyści skali, trudne do zniesienia koszty stałe i niebycie konkurencyjnym na rynku mniejszych, specjalistycznych dostawców. Po trzecie, sam wizerunek Kościoła Katolickiego – autorytarny, surowy, potępiający – choć możliwy do uzasadnienia jako dbanie o część klientów, mógł być zupełnie niedopasowany do świata po wydarzeniach drugiej połowy XIX wieku i, w szczególności, pierwszej połowy XX wieku. Skala konfliktu, rozlew krwi wśród cywilów, eksterminacja grup rasowych, poczucie stałego zagrożenia i dotkliwa recesja ekonomiczna spowodowały kryzys dotychczasowych wartości. Ludzie nie odczuwali już, iż postęp naukowy, humanistyczne nurty myślowe i wykształcone w XIX wieku ustroje polityczne zapewniają im bezpieczeństwo i moralną pewność. Te trudne doświadczenia

---

<sup>47</sup> Por. przypis 8.

<sup>48</sup> Iannacconne L., *Introduction...*, 1998, s. 1483

powodowały, iż część klientów, która odchodziła wcześniej od religii na rzecz *modernizmu*, znowu zwiększała swój popyt na dobra duchowe.

Jedną z najważniejszych kwestii ustalonych na Soborze Watykańskim II była zmiana wizerunku Mszy Świętej i podejście do tłumaczenia Biblii. Szereg zmian, od wprowadzenia Mszy Świętej w językach ojczystych, przeniesienie nacisku ze średniowiecznych, monottonnych form modlitewnych ku modlitwie kolegialnej, innej formie pieśni i podkreślenie roli kazań jako kontaktu wiernych z Kościołem miało na celu ułatwienie i uatrakcyjnienie partycypacji wiernym. Może to zostać interpretowane w modelu uwzględniającym kapitał duchowy jako zmiana funkcji

$$R_t = R(Q_{Rt}, T_{Rt}, RC_t)$$

ze względu na  $RC_t$ . Po zmianach, aby osiągnąć ten sam zwrot potrzebne były mniejsze poziomy *kapitału religijnego*. Jednocześnie, taka analiza zgadza się także z podnoszoną krytyką zmian soborowych. Niektórzy twierdzą, że uproszczenie obrządków zniszczyło sferę *sacrum* Mszy, sprowadzając ją do konieczności rywalizacji z produktami ze sfery *profanum*. Oznacza to, iż osoby, które zainwestowały znaczną ilość kapitału i czasu w rozwój swojego *kapitału religijnego*, przez łatwość Mszy Świętej nie osiągają partycypując w niej odpowiednio wysokiego zwrotu.<sup>49</sup> Jest to analogiczne do sytuacji konesera filmowego, który, poprzez zainwestowany czas w rozwój swojej pasji, wymaga dużo więcej od konsumowanych produktów filmowych.

Zmniejszenie wymaganego do odpowiedniego zwrotu poziomu  $RC_t$  może też powodować wzrost osób zaangażowanych w *free-riding*, na podstawie argumentacji przytoczonej wyżej. Dane empiryczne dotyczące europejskiego odsetka *wierzących-niepraktykujących*, mocno odmienne od danych z amerykańskiego rynku o mocnej konkurencji religijnej, być może potwierdzają to spostrzeżenie.

Przywołując model, który do funkcji użyteczności danego okresu dodawał zmienną odpowiadającą za *jakość* wiernych,  $Q_t$ :

$$U_t = U(S_t, R_t, Q_t)$$

można wysunąć dwa, przeciwne wnioski. Łatwiejsza, dostępna szerszej liczbie klientów forma obrzędów religijnych, dodatkowo skonstruowana z myślą o zwiększaniu zaangażowania wiernych, może przyczynić się do wzrostu żarliwości wyznawanej wiary. Tym samym, zgodnie z tą formą modelu, zmiany soborowe *ceteris paribus* wpływają na wzrost  $Q_t$  i powodują wzrost użyteczności, tym samym atrakcyjności dobra religijnego

---

<sup>49</sup> Iannaccone L., *Sacrifice...*, 1992

oferowanego przez Kościół katolicki. Konkurencyjnie, argumentować można, iż niewymagająca forma dobra religijnego zmniejszy zaangażowanie i żarliwość przeżyć duchowych, na przykład na podstawie przytoczonych wyżej zachowań<sup>50</sup>. Tym samym, *ceteris paribus*, wzmacniający efekt wynikający z  $Q_t$  zostanie osłabiony, zmniejszając konkurencyjność dobra Stolicy Apostolskiej. Łączny efekt nie jest zatem jednoznacznie zdeterminowany przez teorię.

Ważną zmianą przeprowadzoną na Soborze Watykańskim II było także wprowadzenie innej formy języka i odnoszenia się do innej grupy ludzi. Z komunikatów Kościoła przed Soborem jasno wynika, iż ich odbiorcami są wyłącznie obecni klienci. Od Soboru, Kościół Katolicki zaczął wielokrotnie adresować komunikaty *do wszystkich ludzi dobrej woli*, odnosząc się w nich często do kwestii dotyczących całe społeczeństwo, jak wyścig zbrojeń czy zimna wojna. Ta zmiana może być analizowana jako sygnał marketingowy, budujący zaufanie do firmy. Dostarczając pewnej formy produktu, jakim jest *poczucie bezpieczeństwa* i podejmując faktyczne działania na rzecz pokoju, chociażby przez dialog z opresyjnymi reżimami, Kościół Katolicki działa na rynku bliskim dobrom publicznym. Przy braku ograniczenia efektów zewnętrznych w formie podatków czy wsparć od państw, które to także zostały na Soborze zniesione,<sup>51</sup> naraża to Kościół i jego faktycznych klientów na ponoszenie niewymiernych kosztów, lecz pomaga mu budować nowy wizerunek. Można też argumentować, iż w czasach, gdy duży popyt wyrażany jest na zaangażowanie się w świeckie działalności na rzecz pokoju, taka polityka zwiększa komplementarność  $S_t$  z  $R_t$ , co powinno pozytywnie wpływać na popyt wyrażany na dobro oferowane przez Kościół katolicki.<sup>52</sup>

Bezpośrednio z powyższą kwestią związana jest także sprawa ekumenizmu. Sobór Watykański II zmienił podejście Kościoła katolickiego do innowierców. Zniósł konieczność ich potępienia, potwierdzaną jeszcze trzy dekady wcześniej zasadę, iż utrzymywanie stosunków z innowiercami (także chrześcijanami z denominacji schizmowych) jest dla katolika grzechem, dołożył starań, by podkreślać podobieństwa i wspólne pozytywne aspekty wielu religii. Podjęto też kroki ku zjednoczeniu różnych odłamów chrześcijańskich. Jak argumentowano wcześniej, takie działanie w oczywisty sposób zmniejsza koszt konsumowania religii katolickiej w otwartym świecie, gdzie spotkania z osobami innej wiary są codziennością.

---

<sup>50</sup> Stark R., *Triumph...*, 2011, s. 370

<sup>51</sup> Konkretniej, zaakceptowane zostało oddzielenie Kościoła od stanu, dotychczas potępiane.

<sup>52</sup> Podobna argumentacja może mieć odniesienie do zmian dogmatycznych i teologicznych Soboru, które sprawiają, iż możliwe jest jednoczesne konsumowanie tego dobra religijnego i akceptowanie nowych nurtów naukowych i filozoficznych.

Jednocześnie, szersze spojrzenie pozwala interpretować ten szereg zmian wizerunkowych jako zwiększenie zaangażowania Kościoła katolickiego w zwiększanie popytu całej branży. Być może, takie działanie skuteczniej maksymalizuje użyteczność osiąganą przez tę organizację, niż dotychczasowa, ostra konkurencja wewnątrz gałęzi. Aby analizować tę tezę należy skorzystać z weryfikacji empirycznej.

Zgodnie z przytaczanymi wcześniej argumentami, to rozluźnienie relacji pomiędzy różnymi wierzeniami może mieć także negatywny wpływ na Kościół katolicki i jego wiernych. Pluralizm religijny może stanowić zagrożenie dla klientów rynku duchowego, bowiem, gdy tylko jeden bóg może być prawdziwy, zwiększa to ich ryzyko i skłania ich do szukania alternatyw na świeckich rynkach.<sup>53</sup>

Szereg zmian przeprowadzonych na Soborze Watykańskim II jest często nazywany liberalizacją Kościoła katolickiego, od większościowej, liberalnej grupy przeprowadzającej te reformy. Liberalny produkt duchowy bywa także traktowany jako *tani* produkt duchowy, poprzez zmniejszenie kosztu ponoszonego przy jego konsumpcji. Według wielu teorii ekonomii religii, oferowanie *taniej* religia może być niebezpieczne dla jej producenta. Liberalne, posoborowe dobro Kościoła katolickiego może generować problem poruszany wcześniej w odniesieniu do kościołów protestanckich. Gdy dana religia, poprzez brak potępienia innowierców, zachęcanie do dialogu i nacisk na naturalną moralność, nie specyficzne zasady, oferuje swoim klientom niewiele więcej, niż pozostałym, może spowodować, iż nie będzie postrzegana jako konkurencyjna. Jeśli wystarczy być *człowiekiem dobrej woli*, by uniknąć wiecznego potępienia, koszt piątkowych postów i niedzielnych wypraw do katolickiego Kościoła może okazać się zbyt duży. Jednocześnie, jak przytacza Rodney Stark, liberalne zasady często odsuwają potencjalnych agentów organizacji religijnych, którzy z powodu siły analogicznej do *negatywnej selekcji* mają najczęściej preferencje w kierunku substytuowania aktywności świeckiej religijnymi:

“Among the many actions taken by the bishops [at the Second Vatican Council] were some that greatly reduced the sacrifices required of nuns and monks. For example, many orders of nuns were allowed to abandon their elaborate garb and wear clothing that does not identify them as members of a religious order. Other council actions revoked rules requiring many hours of daily prayer and meditation in convents and monasteries. These and many similar “reforms” were widely hailed as inaugurating a worldwide renewal of the religious orders. Within a year, a rapid decline ensued. Many nuns and monks withdrew from their orders. Entry rates plummeted. The orders shrank. Thus, the number of nuns in the United States fell from 176,671 in 1966 when the council adjourned, to 71,487 in 2004, and the number of monks fell by half. Similar declines took place around the world.[...] Some religious orders reinstated the old requirements and some

---

<sup>53</sup> Stark R., *Triumph...*, s. 372

new orders were founded that again ask for high levels of sacrifice. These orders have been growing.<sup>54</sup>

Stark argumentuje także, iż bardziej radykalne denominacje mogą charakteryzować się jeszcze jednym pozytywnym czynnikiem:

“But it is not merely that more demanding religious groups attract and hold more members than do the less demanding faiths. They recruit them. That is, their members are sufficiently committed so that they seek to bring others into the fold, something members of the less demanding faiths seem reluctant to do. Nearly half of all members of the various evangelical Protestant denominations report that they have personally witnessed to a stranger within the past month and two-thirds have witnessed to friends.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 379

## ROZDZIAŁ III. MODEL HOTELLINGA W ZASTOSOWANIU DO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

### 3.1. WPROWADZENIE DO MODELU

O ile duża część prac zajmuje się rynkiem religii od strony popytowej, zostały wypracowane dwa główne podejścia modelujące stronę podażową dóbr duchowych. Część badaczy uważa, że kościoły działają jako konkurujące firmy dążące do maksymalizacji swoich zysków. Takie spojrzenie przyjmują między innymi Ekelund, Tollison i Herbert, w swoich zbiorach badań analizując działania Kościoła Katolickiego jako korporacji dbającej o utrzymanie monopolu na rynku i *rent-seeking*<sup>56</sup>, m.in. poprzez wpływ polityczny i społeczny w kształtowaniu norm, wprowadzanie innowacji rynkowych, takich jak płatne odpusty, kontrolę lub zaangażowanie własnych agentów w zachowania społeczne pokroju pogrzebów, urodzin, ślubów; ograniczanie popytu na konkurencję poprzez działalność Inkwizycji, ekskomunikę sięgającą Schizmy Wschodniej, czy Krucjaty na Bliski Wschód.<sup>57</sup>

Odmienne poglądy cechuje grupę badaczy z Laurencem Iannaccone na czele.<sup>58</sup> Postulują oni, iż kościół<sup>59</sup> w ogólności dba o maksymalizację dobrobytu członków. W tej teorii kościół zachowuje się jak heterogeniczny klub<sup>60</sup> i stara się, ograniczony przez szereg czynników i własne koszty, zwiększyć zakres działalności. Jednym z ograniczeń jest fakt, iż kościół musi funkcjonować przez wewnętrznych agentów, kler, a potrzeba wyśrodkowania interesów kleru i samej organizacji rzutuje na ograniczenie możliwości rozwoju. Kościół zachowuje się zgodnie z zasadą maksymalizacji użyteczności członków, jednak nie agentów; w konsekwencji, wykorzystuje się środki, by wewnątrz organizacji wytworzyć wymagane systemy prawne, kadrowe i kontroli agentów.

Jednocześnie, klubowe podejście do denominacji rozwijane przez Iannaccone tłumaczy też system monitoringu klientów, wytworzone narzędzia ograniczające *free-riding* i zachowania zmniejszające użyteczność klientów. Koszty i ograniczenia z tym związane sprawiają, że istnieje tendencja, by sekty charakteryzowały się dużymi kosztami partycypacji, wyrażanymi przez wymagane poświęcenie czasu, formę obrzędów i surowe, obowiązujące reguły postępowania. Duże kościoły działają w sposób bardziej liberalny i mniej wymagający, ponieważ ich wewnętrzny monitoring utrzymywany jest na niskim poziomie, co pozwala na

---

<sup>56</sup> Ekelund R., *Interest Groups, Public Choice and the Economics of Religion*, 2010

<sup>57</sup> Ekelund R., *An Economic Analysis of...*, 2002

<sup>58</sup> Iannaccone, L., *Sacrifice...*, 1992

<sup>59</sup> Pisownia z małej litery zachowana, gdy podmiotem nie jest konkretna denominacja, a ogólna organizacja religijnej działająca zgodnie z założeniami.

<sup>60</sup> Organizacja oferująca jedno dobro klubowe klientom o różnych preferencjach.

ich stopniowe przejmowanie przez liberalnie działających agentów i klientów o wyższym koszcie czasu.<sup>61</sup>

Barros i Garoupa zaproponowali inne podejście do strony podażowej, w przeciwieństwie do powyższych teorii, stawiających na tarcia i gry wewnątrz organizacji, kładąc nacisk na wpływ działających na rynku dóbr religijnych sił. Wykorzystując teorię działań strategicznych firm z nowej ekonomii instytucjonalnej i teorii firm, oparli modelowanie sił rynku religijnego na dostosowanym modelu Hotellinga.<sup>62</sup> Pozwoliło to na inny sposób tłumaczenia, czemu kościoły duże i z dużą siłą monopolistyczną skłonne są do bycia bardziej liberalnymi, a także na nowe spojrzenie na prawdopodobne zmiany na rynku przy wpływaniu na niektóre czynniki.

Poniżej wykorzystujemy ten model, z drobnymi modyfikacjami, by spróbować wytłumaczyć poszczególne zachowania organizacji, jaką jest Kościół katolicki, wobec zmian czasów humanizmu i podjęte decyzje, a także sam kierunek zmian zapoczątkowany na Soborze Watykańskim II, który traktujemy jako umowne podzielenie polityki Kościoła na przedsoborową i posoborową.

Liniowy model Hotellinga jest jednym z najprostszych modeli lokalizacyjnych, pozwalających na analizowanie procesu dyferencjacji produktów i czynników na niego wpływających. W podstawowej wersji produkty określane są przez jeden parametr, a poprzez skalowanie poruszanie firm zostaje ograniczone do pewnego obszaru na osi. Wobec tego parametru klienci wyrażają preferencje, znajdując się na osi w miejscu, który idealnie im odpowiada. Producenci wybierają miejsce, które zajmują, kierując się określonym celem. Typowym akademickim obrazowaniem tego modelu jest ograniczona plaża z dwoma handlarzami lodów. Zakładając homogeniczność produktów i identyczną użyteczność lodów wśród wszystkich plażowiczów i maksymalizację liczby klientów jako cel handlarzy<sup>63</sup>, model taki skutecznie obrazuje zmiany obranych pozycji na skutek reakcji na ruchy konkurencji. Jego przystępność pozwala na łatwe zastosowanie go do szeregu spraw, operowanie na zagregowanych parametrach określających produkty nie powoduje zbędnych komplikacji, a intuicyjność i łatwość wizualizacji pozwala szybko zrozumieć wnioski, co sprawia, że jest często stosowany do uproszczonych analiz.

---

<sup>61</sup> Wyrażanym przez koszt alternatywny i najczęściej powiązany dochodem, choć także ze zwiększaniem palety aktywności czasu wolnego, bądź ich użyteczności.

<sup>62</sup> Hotelling H., *Stability In Competition*, 1929

<sup>63</sup> Co łatwo można zamienić na maksymalizację zysku i inne funkcje celu.

Tak jak w pracy Barrosa, zakładamy w zgodzie z teorią Starka i Bainbridge'a,<sup>64</sup> iż szereg czynników społecznych i demograficznych ustala preferencje danej jednostki wobec typu dokładnych parametrów dobra religijnego, co wyraża się w płynącej z niego użyteczności. Zdaniem Barrosa i Garoupa, model horyzontalny jest tego dobrym odzwierciedleniem.

Zakładamy także, że te wytworzone preferencje mogą być wyrażone przez jednowymiarową zmienną, zdefiniowaną jako *religijny rygor* (*religious strictness*). W ten sposób problem wyboru odpowiedniej dla siebie religii – z palety oferowanej przez istniejącą ilość organizacji dostarczającej to dobro duchowe, dla uproszczenia kościoła – sprowadza się do wybrania danej o odpowiadającej jednostce wartości *rygoru*. Zdaniem autorów przytaczanej pracy, założenie takie nie odbiega w swym uproszczeniu znacząco od znanych modeli ekonomii instytucjonalnej i teorii wyboru publicznego, będąc dokładną analogią do systematyzowania partii politycznych, czy też preferencji wobec nich, od tych o poglądach lewicowych do prawicowych, albo też upraszczaniu produktów na zasadzie *gorzkie/słodkie*.

Kolejnym ograniczeniem jest założenie o zerowym koszcie, z jakim poszczególne kościoły zmieniają swój *religijny rygor*. Założenie to jest poważnym uproszczeniem wobec faktu, iż poruszamy się wewnątrz rynku *dóbr zaufania*, o czym świadczą historyczne kontrowersje wokół Soboru Watykańskiego i sama ranga tego zdarzenia, które to może być uproszczone właśnie do przesunięcia wartości *rygoru* rynkowego monopolisty. Ze względu na różnice charakteru pracy niniejszej, a Barrosa i Garoupa, czynnik ten miał w tej drugiej mniejsze znaczenie. Prezentowany model można uzupełnić o ten czynnik, jednakże starania pozwalające na próbę jego estymacji zarówno przekraczają ramy niniejszej pracy, jak i byłoby to znaczącym odejściem od przyjętej formuły. Zastosowany model nie służy uzyskiwaniu konkretnych, dokładnych rozwiązań, lecz zwróceniu uwagi na przyczyny i kierunki działających sił. Bez dalszej analizy teoretycznej, zniesienia założeń i uzupełnienia model ten nie mógłby być stosowany do predykcji. Niemniej, w końcowym paragrafie poświęcamy jeszcze miejsce na krótką próbę zastanowienia się, czy i co zmieniłoby się we wnioskach przy uwzględnieniu kosztów zmiany wizerunku organizacji.

Upraszcza się także, iż dana jednostka wybiera tylko i wyłącznie preferowaną dominację z wszystkich dostępnych. Partycypacja w jej obrzędach i inne działania to rzecz stała i zdefiniowana w charakterze i zwrocie danego dobra religijnego – jednostka nie wybiera poświęconego czasu czy środków, ani nie może w żaden sposób stopniować zastosowania

---

<sup>64</sup> Stark R., *Teoria...*, 2007



zasad i zbioru wartości reprezentowanych przez daną denominację, tym samym nie ponosząc pełnego kosztu i nie zyskując pełnej wartości.

### 3.2. ZACHOWANIE KOŚCIOŁA PRZEDSOBOROWEGO W ŚWIETLE MODELU

Od strony formalnej, *rygor religijny* przedstawiony jest na pojedynczej osi, przybierając wartość od zera do jeden, co reprezentuje całą paletę preferencji jednostek. Zero reprezentuje najmniejszy możliwy poziom *rygoru*, jeden odpowiedni najwyższy. Rozkład jednostek o danych preferencjach opisany jest przez funkcję o gęstości  $g(x)$  i dystrybuancie  $G(x)$ .<sup>65</sup> Religię o zerowej wartości *rygoru* definiuje się jako brak religii, brak zaangażowania w działania jakiegokolwiek denominacji.

Nie definiujemy, czy koszt konsumpcji dobra o większym *rygorze* niż preferowany jest większy bądź mniejszy od kosztu bycia członkiem denominacji o *rygorze* mniejszym, jednak zakłada się, że koszt ten, w modelu będący kosztem *transportu*, jest liniowy.

Rozważamy na początek istnienie tylko jednego kościoła, o wartości *rygoru* równej  $a$  i produkującym dobro publiczne o wartości  $y$  dla wszystkich członków denominacji.<sup>66</sup> Każdy przynależący do denominacji konsumuje to dobro. Jeśli dana jednostka ma preferencje wobec *rygoru religijnego* o wysokości  $x$  mniejszej niż  $a$ ,<sup>67</sup> ponosi koszt *transportu* w wysokości  $t(a - x)$ . Jeżeli jednostka znajduje się o  $x$  więcej niż  $a$ , ponosi koszt  $t'(x - a)$ . Tym samym, jednostka położona na lewo od  $a$  odnosi korzyść<sup>68</sup> o wysokości  $y - t(a - x)$ , a jednostka położona na prawo  $y - t'(x - a)$ .

Zakłada się, że kościół działa w sposób zbliżony do teorii przedstawionej przez Iannaccone, tym samym maksymalizuje dobrobyt swoich członków i ignoruje użyteczność reszty społeczeństwa.<sup>69</sup> Użyteczność kościoła pochodzi od użyteczności indywidualnych klientów i nie pomniejsza  $y$ , ani nie zwiększa  $t$  i  $t'$ .<sup>70</sup>

Zakładamy na początek, że każdy należy do danego, monopolistycznego kościoła. Funkcja maksymalizacji zysku kościoła wygląda wtedy następująco:

---

<sup>65</sup> Stosuje się wszystkie techniczne założenia, potrzebne dla jednoznaczności modelu.  $\int g(x) = 1$ . Barros i Garoupa zauważają, że ich model cierpi na techniczną niedogodność nieciągłości pochodnej w zerze, jednak nie przeszkadza to w analizie. To samo dotyczy modelu przedstawionego w tej pracy.

<sup>66</sup> Zgodnie z założeniem, że produktem poszczególnych denominacji jest dobro klubowe; w tym modelu, jest to jedno, homogeniczne dobro.

<sup>67</sup> Od tego momentu, korzystając z horyzontalnego modelu, wyrażenie świadczące o tym, że jednostka preferuje wysokość *rygoru religijnego* równą  $a$ , upraszczając będziemy do *jednostka znajduje się w  $a$* .

<sup>68</sup> Zakładając, że korzyść może przyjmować także wartości mniejsze od zera.

<sup>69</sup> Jak zauważają Barros i Garoupa, model działa też w wypadku innych, typowych założeń. Jeśli kościół kieruje się działalnością o charakterze *rent-seeking*, jak argumentuje Ekelund et al., a kontrybucje na kościół mają formę liniowej funkcji od własnej użyteczności partycypujących, model działa identycznie. To samo następuje, gdy zakładamy, że kościoły funkcjonują dla czci, a partycypujący częściej bardziej przy rosnącej własnej użyteczności.

<sup>70</sup> Można założyć, że wartość  $y$  jest wyrażona z uwzględnieniem korzyści, jakie pobiera dana denominacja.

$$V = \int_0^a [y - t(a - x)]g(x)dx + \int_a^1 [y - t'(x - a)]g(x)dx$$

Używamy transformacji liniowej, dzieląc  $V$  przez  $t + t'$ , co pozwala na zapis:

$$V = \int_0^a [v - \beta(a - x)]g(x)dx + \int_a^1 [v - (1 - \beta)(x - a)]g(x)dx$$

Gdzie  $v = y/(t + t')$  i  $\beta = t/(t + t')$ . Zakładamy, że  $V$  jest dodatnie, czyli, że użyteczność płynąca z konsumpcji dobra przez wszystkich przekracza sumę kosztów.

Warunek pierwszego rzędu na maksymalizację funkcji  $V$  to:

$$V = \int_a^1 (1 - \beta)g(x)dx + \int_0^1 \beta g(x)dx = 0$$

Tym samym, optymalna lokacja dla kościoła dana jest przez rozwiązanie  $G(a) = 1 - \beta$ , gdzie  $G(x)$  to dystrybuanta rozkładu preferencji.

Jeśli założymy, że preferencje rozłożone są zgodnie z rozkładem jednostajnym, otrzymamy  $a_0 = 1 - [t/(t + t')]$ . Jeśli koszt transportu w stronę większego *rygoru* jest większy od przeciwnego, punkt  $a$  wypadnie poniżej połowy odcinka. Jeśli koszt związany z przewyższającym preferowany liberalizmem będzie większy, optymalna pozycja kościoła będzie znajdowała się po stronie większego *rygoru*, dostosowując się do jednostek o większym koszcie. Jeśli koszty transportu będą sobie równe, kościół zajmie pozycję o *rygorze* równym dokładnie  $1/2$ .

### 3.3. MODERNIZM I REAKCJA KURII – WPROWADZENIE ORGANIZACJI O ZEROWEJ STRICTNESS

Można krótko argumentować, że zmiany XVIII i XIX wieku, patrząc stricte od strony analizowanej firmy, pozwoliły społeczeństwu na alternatywę i pogorszyły sytuację dotychczas pełnego monopolisty. Nauka, humanizm, kapitalizm, nowożytni dorobek filozoficzny, dostęp do rozrywek i własnego rozwoju pozwoliły społeczeństwu na substytuowanie złożonego dobra religijnego i zrezygnowanie z partycypacji, czy przez wehikuł deizmu, agnostycyzmu czy ateizmu, czy przez zaniechanie partycypacji bez zwracania uwagi na sprawy ideowe.

Wewnątrz modelu, wyłączenie się z kościoła jest tożsame z wybraniem nowopowstałej denominacji o *rygorze* równym 0. Ten *nie-kościół* działa zgodnie z zasadami obowiązującymi kościoły w modelu, produkując dobro klubowe o wartości równej  $y_0$ , a koszt transportu dla partycypującego o preferencji  $x$  wynosi  $t'x$ . *Nie-kościół* nigdy nie może zmienić swojej pozycji i nie charakteryzuje się żadną funkcją celu, jako oddolna, umowna organizacja.

Po dopuszczeniu w modelu opisanej dobrowolności przynależności zmieni się funkcja użyteczności dawnego monopolisty:

$$V_1 = \int_i^a [v - \beta(a - x)]g(x)dx + \int_a^1 [v - (1 - \beta)(x - a)]g(x)dx$$

Zmiana następuje wyłącznie w całce odpowiedzialnej za pole na lewo od zajętego punktu  $a$ . Osoby o większej preferencji wobec *rygoru* niż ten przyjęty przez kościół wciąż będą jego członkami, jednak część osób bardziej liberalnych z niego wystąpi. Punkt graniczny  $i$  zostaje wyznaczony przez równanie osoby indyferentnej:

$$\begin{aligned} y_0 - t'(x - 0) &= y - t(a_0 - x) \\ v_0 - (1 - \beta)(x - 0) &= v - \beta(a_0 - x) \end{aligned}$$

Jeśli założymy, że  $v_0 = v$ , wtedy punkt graniczny wystąpi w miejscu  $i = \beta a_0$ , gdzie każdy na lewo od  $i$  preferować będzie *nie-kościół*, a każdy na prawo kościół.<sup>71</sup> Wtedy funkcję użyteczności kościoła można zapisać jako:

$$\begin{aligned} V_1 &= \int_{\beta a}^a [v - \beta(a - x)]g(x)dx + \int_a^1 [v - (1 - \beta)(x - a)]g(x)dx \\ &= V - \int_0^{\beta a} [v - \beta(a - x)]g(x)dx \end{aligned}$$

Jak widać, użyteczność kościoła po dopuszczeniu dobrowolności wyboru jest zawsze mniejsza. Wewnątrz modelu odejmowaną całkę z powyższego równania można nazwać maksymalną ceną, jaką kościół byłby w stanie zapłacić w celu niedopuszczenia do zmian związanych z Oświeceniem, *Modernizmem*, rozwojem społeczeństwa i utratą siły politycznej i ekonomicznej.

Wyprowadzony warunek pierwszego rzędu wygląda następująco:

$$V'_a = V_a - \beta[v - \beta(1 - \beta)a]g(\beta a) + \int_0^{\beta a} \beta g(x)dx$$

Bezpośrednie rozwiązanie, wyznaczone dla rozkładu jednostajnego, dane jest następującym wzorem:

---

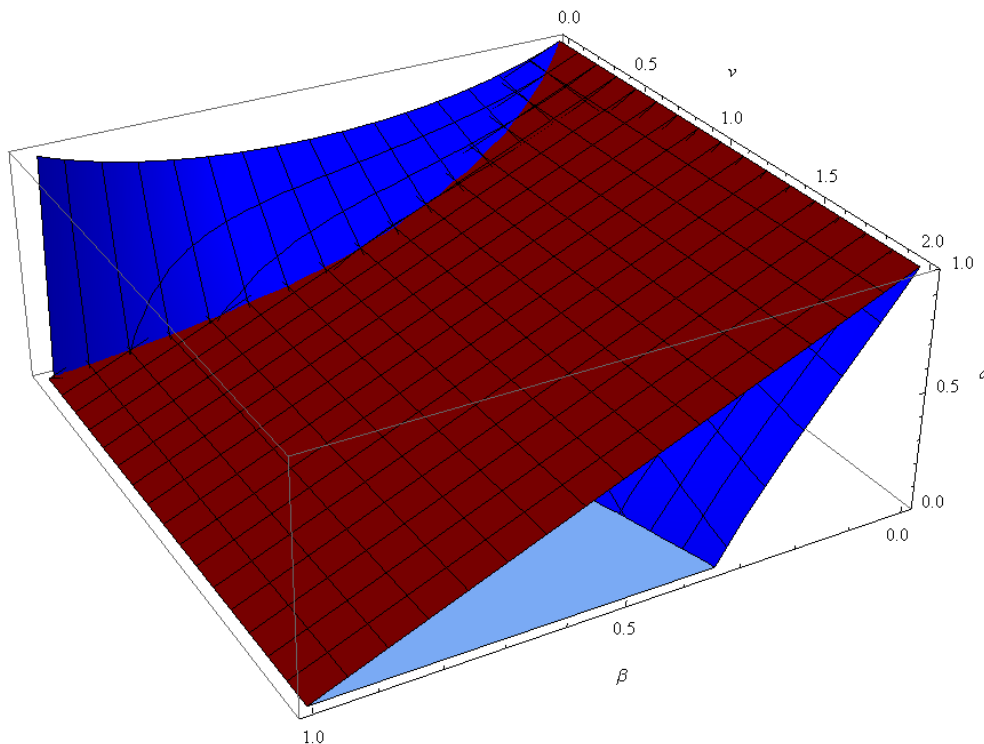
<sup>71</sup> O ile można zgodzić się, że w wypadku osób decydujących się na nieprzystąpienie do denominacji wartość *kompensatora*, z racji braku przekonania, że jest on prawdziwy, jest zerowa, zazwyczaj uważa się, że ateści czy agnostycy, nie tworząc zunifikowanej społeczności, nie są beneficjentami żadnych korzyści społecznych analogicznych do korzyści z partycypacji w społeczności religijnej. Nie musi być to prawdą – w USA i UK społeczności religijne i ateistyczne prowadzą specyficzną *walkę* medialną i marketingową z formami religii, co może wskazywać na wytworzenie się więzi także wśród społeczności ateistycznych. Jednocześnie, założenie o równości użyteczności płynącej z kościoła i *nie-kościół* ma na celu uproszczenie obliczeń – jak widać z równania, ich różna wartość nie wpłynęłaby na kierunkowe zależności opisywane dalej, jedynie na punkt ich wystąpienia.

$$a_1 = \frac{1 - \beta - v\beta}{(1 - \beta)[1 + (1 - \beta)\beta]}$$

Pamiętając, że  $\beta$  przyjmuje wartości z przedziału  $(0,1)$ , mianownik jest jednoznacznie dodatni. Jednak, dla wystarczająco dużych  $v$ , licznik może być mniejszy od zera, co dawałoby czysto teoretyczne i niezgodne z założeniami rozwiązanie o ujemnym  $a$ , oznaczającym ujemny przyjmowany *rygor*. Przy wystarczająco dużym  $v$  kościół, chcąc maksymalizować użyteczność partycypujących, zwracałby coraz mniejszą uwagę, ze względu na znikomą wartość  $t'/y$ , na koszty transportu klientów, jednocześnie dbając o osiągnięcie jak największej ich ilości. To popchnęłoby go do możliwego obniżania *rygoru* i w efekcie zajęcia skrajnej pozycji definiowanej przez  $a = 0$ ; tym samym, kościół stałby się *nie-kościółem*.

Jeśli jednak  $v$  jest mniejsze, zajmowana przez kościół pozycja jest ściśle na prawo od 0. Jednak, w zależności od wartości  $\beta$  i  $v$ , kościół może przemieścić się zarówno na prawo, jak i na lewo. Przy małym  $v$ , kościół może zająć pozycję na prawo od punktu zajmowanego przy pełnym monopolu. Przy zwiększającym się  $v$  kościół będzie przemieszczał się ku mniejszym wartościom  $a$ , w danym momencie przekraczając punkt  $a_0$  i w skrajności dążąc do sytuacji opisanej w powyższym akapicie.

Zależności te obrazuje wykres:



Rys. 2: Zależność między wartością dobra  $v$ , wartością  $\beta$  a pozycją równowagi: na czerwono w sytuacji monopolu; na niebiesko przy wprowadzeniu *nie-kościół*.

Źródło: opracowanie własne.

To niejednoznaczne zachowanie kościoła tłumaczą dwie przeciwstawne siły. Z jednej strony, wprowadzenie *nie-kościół* powoduje, że kościół powinien stać się bardziej radykalny, by, nieuchronnie tracąc część klientów o preferencjach do mniejszego *rygoru*, minimalizować koszty partycypujących zajmujących pozycję na prawo od  $a$  i zwiększać swoją użyteczność. Z drugiej, samo dopuszczenie *nie-kościół* powoduje, *ceteris paribus*, iż kościół traci część klientów. By możliwie przeciwdziałać temu wydarzeniu, kościół stanie się bardziej liberalny, tym samym przyjmie pozycję  $a_1 < a_0$ . Jak pokazane było wcześniej, przy rosnącym  $v$  wpływ drugiej siły będzie coraz większy, z powodu malejącej wartości stosunku  $y/t$ .

### 3.4. PODSUMOWANIE

Jak zostało pokazane, zastosowanie prostego modelu Hotellinga do sytuacji Kościoła Katolickiego w XVIII, XIX i XX wieku pozwala tłumaczyć obie, diametralnie różne polityki powstające w reakcji na zmiany na rynku i spekulować, co mogło spowodować odejście od jednej z nich na rzecz drugiej.

Na wydarzenia związane z *długim XIX wiekiem*, które w modelu obrazuje wprowadzenie organizacji o zerowym poziomie *rygoru religijnego*, Kościół Katolicki początkowo reagował radykalizacją głoszonej polityki społecznej i stawianych wymagań duchowych, wpływającym na koszt pozyskania oferowanego przez tę firmę *kompensatora*. Potępienie rozluźnienia społecznego i ruchów humanistycznych, a także indywidualnych zachowań kapitalistycznych, również znacząco mocniej rysujących wartość życia doczesnego w kontraście do archetypów średniowiecznych, może być odbierane jako położenie nacisku na klientów o wysokiej preferencji wobec *rygoru* poprzez dostosowanie parametrów oferowanego dobra duchowego do ich potrzeb, przy założeniu, iż lewy, *liberalny* ogon wyrażać będzie dużo mniejszy popyt. Takie zachowanie pozwala wytłumaczyć wiele zachowań Kościoła katolickiego, jak ostre negowanie ruchów politycznych we Francji, nurtu intelektualnego ochrzczonego przez Kurię mianem *modernizmu*, rozluźnienia społecznego, także wprowadzenie zasady nieomylności papieża i potępienie innowierców, czy też brak dialogu z wyznaniem schizmowymi.

Jednocześnie, za taką polityką przemawiają elementy teorii wypracowanej przez Iannacone'a, które nie są zaimplementowane w tym modelu. Zwracając uwagę na *religious capital*, analogiczny, bądź komplementarny do *human capital*, zauważamy, że konsumpcja dobra duchowego o wysokim poziomie *rygoru*, który to, jako strumień parametrów, zawiera w sobie m.in. konieczny poświęcony czas, znajomość pism i tradycji, partycypacje i kontrybucje zarówno czasową, jak i materialną, wiąże się z bardziej dynamicznym wzrostem

*religious capital* klientów. Ten mechanizm, działający najwyraźniej przy radykalnych sektach, pozwala zwiększyć koszt zmiany dostawcy – zmiana ta wiąże się z utratą coraz większej ilości *religious capital* i, tym samym, z większym kosztem i mniejszą ku temu skłonnością<sup>72</sup>. Ten mechanizm pokazuje, jak Kościół katolicki, poprzez radykalizację mógłby przeciwdziałać utracie klientów wynikającą z szeregu ruchów i zmian, agregowanych jako wprowadzenie *nie-kościola*. Jednocześnie, warto zwrócić uwagę na niedawno przeprowadzone, potwierdzające intuicyjne podejście badania empiryczne, wskazujące, iż kapitał duchowy zebrany przez rodziców jest w dużej części przekazywany na dzieci, co umożliwia przywiązywanie społeczności do konkretnego producenta dobra religijnego na kilka generacji.<sup>73</sup> Słowem, tę przedsoborową politykę można opisać jako próbę przeciwdziałania powstającym siłom i zmianom rynkowym, w przeciwieństwie do dostosowania się do nich, obrazowanego przez liberalizację.

Należy także przypomnieć, iż model zakłada brak ponoszenia kosztów przy zmianie poziomu *rygoru religijnego*. Jak powiedziane było wcześniej, koszty te mogą być bardzo znaczące, co powodowane jest przez charakterystykę rynku. Rynek dóbr duchowych to rynek zaufania, oferujący produkt w części niesprawdzalny empirycznie, w części zaś zależny od wykształconego poczucia jedności i więzi, które to wiąże się z tradycją, formą i odwołaniami, chociażby od znajomości Psalmów, po religijną historię przodków rodziny<sup>74</sup>. Zmiana *rygoru religijnego*, który obrazuje szereg polityk, podejść, tradycji i formułowania odpowiedzi, stanowiąc tym samym parametry dobra na rynku duchowym, może uderzać zarówno w wartość dobra religijnego związaną ze społeczeństwem, jak i samym *kompensatorem*, co może spowodować znaczącą utratę pozycji i klientów. Wiemy, że na rynku standardowych, świeckich dóbr sama zmiana szaty graficznej bądź drobna modyfikacja receptury może powodować spadki sprzedaży, niejednokrotnie niespodziewane co do skali i analizowane na płaszczyznach społeczno-psychologicznych, z uwzględnieniem czynników niepieniężnych, jak przywiązania, pamięci, sentymentów. Nie ciężko zrozumieć, że w wypadku dobra osadzonego już w czystej postaci na tak wielu społeczno-psychologicznych płaszczyznach, ryzyko zmian jest jeszcze większe. Zwrócenie uwagi na taki koszt pomaga nam tłumaczyć, dlaczego przez długi czas Kościół katolicki nie dostosowywał się do zmian rynkowych, lecz starał się im przeciwdziałać.

---

<sup>72</sup> Barro R., *Religious Conversion in 40 Countries*, 2010

<sup>73</sup> Iannaccone L., *Introduction...*, 1998, s. 1481

<sup>74</sup> Tamże.

Liberalizacja w modelu przy wprowadzeniu *nie-kościół* tłumaczy intuicyjne i częste twierdzenie, iż w obliczu zmian społecznych i politycznych, agregowanych pod pojęciem wolności religijnej, główne religie, by utrzymać największy udział w rynku – nawet przy działaniu kierowanym nie *rent-seeking*, lecz maksymalizacją użyteczności klientów – ulegają liberalizacji. Sam model Hotellinga nie pozwala, na wzór wszech obecnej w mikroekonomii zasady *czarnego pudełka*, tłumaczyć, w jaki sposób zmiany powstały, zostały wypracowane i wprowadzone wewnątrz firmy – czyli na starciu Kurii i wielu Diecezji. Bez zastosowania odmiennego, dynamicznego modelu teoretyczne uchwycenie czynników i ich ról nie jest możliwe. Jednak, główna interpretacja przeprowadzonego wyżej rozumowania – dotycząca wartości dobra religijnego, w modelu obecnego jako  $y$  i  $v$  – zdaje się znajdować odbicie w statystycznych badaniach empirycznych dotyczących religii, które to wskazują na postępującą sekularyzację począwszy od XIX aż do drugiej połowy XX wieku i odwrócenie tego trendu utrzymujące po dzień dzisiejszy.

W XIX wieku nauka i industrializacja zmieniały życie bardziej, niż przypowieści o winie; myśliciele, cytując Nietzschego, zdawali się zgadzać, iż Bóg jest martwy, a zarówno wśród osób popierających rozwój kapitalizmu, jak i braterskie ideały naukowego socjalizmu słyszało się głosy rysujące organizacje duchowe jako, mówiąc ekstremalnie, pasożyta. Nie trudno zauważyć, że użyteczność niesiona przez dobra duchowe w tamtych czasach postrzegana była pospolicie jako niewielka. Z czasem jednak okazało się, że humanizm, nauka i postęp nie tylko nie stwarzają ze świata utopii, lecz generują nowe problemy o niespotykanej wcześniej skali. Dwie wojny światowe, przełożone *wielką depresją*, zwieńczone okresem stałego, militarnego zagrożenia, obejmującego całą cywilizację Zachodu, wraz z widoczną bezradnością nauki wobec coraz większej ilości chorób cywilizacyjnych, widziane są jako umowny moment odbicia się fali. Religia, odsuwając uwagę od doczesnych, często chronicznie rysujących się w czarnych barwach spraw, była odpowiedzią dla rosnącej części społeczeństwa. Jej wartość znów zaczęła rosnąć, a od tego momentu estymacje nie rozstrzygają jednoznacznie, czy popyt religijny będzie spadać, czy rosnać.<sup>75</sup>

Ta nieformalna interpretacja zamyka się w modelu jako przytoczone już stwierdzenie, iż mała wartość dobra religijnego wpływa na skłonność do radykalizacji polityki danej denominacji, zaś wzrost owej wartości popycha daną organizację do liberalizacji i zdobywania większej ilości klientów, kosztem mniej dopasowanego produktu.

---

<sup>75</sup> Stonebraker J., *Economics...*, 2005

Przeprowadzona uproszczona analiza, wraz z przekrojową analizą obejmującą inne czynniki skłonne wpływać na zachowanie Kościoła, pozwala nam przypuszczać, że działania związane z Soborem Watykańskim II nie były ani, jak mówią jedni, najlepszym wyborem Kościoła katolickiego w tym tysiącleciu, ani, jak głoszą drudzy, początkiem jego końca, lecz przede wszystkim wysoce racjonalnym wyborem dotyczącym intuicyjnie nieracjonalnej branży.



## ZAKOŃCZENIE

Ekonomia religii przechodzi obecnie intensywny rozwój. Pierwsze teorie konfrontowane są z badaniami statystycznymi i rozwijane, czy dopasowywane do innych zjawisk przez różne ośrodki badawcze. Wśród pola zainteresowań innowacyjnych badań, dane związane z religią bywają łatwiej dostępne. Rynek religijny opanowany jest przez duże podmioty, działające w sposób zorganizowany i długotrwały, a pytania związane ze sferą duchową od kilku dekad znajdują się w badaniach ankietowych przeprowadzanych na szerokiej grupie. Szczególnie w Ameryce, obecnie tworzone są organizacje zbierające i agregujące dane, jak *The Association of Religion Data Archives*, co jest wyraźną odpowiedzią na potrzeby badaczy. Inne tematy, które pozwalają na zastosowanie metodologii ekonomicznej do badań z pogranicza socjologii i psychologii – jak rynek narkotyków, lobbying, korupcja, zorganizowana przestępczość – charakteryzują się większą trudnością w przeprowadzaniu dowodzenia empirycznego. Dostępne dane nie dotyczą co prawda minionych stuleci, lecz pozwalają na dokładne badanie współczesnych rynków religijnych, szczególnie wysoce zróżnicowanego rynku Stanów Zjednoczonych.

Wśród wydarzeń, które wciąż czekają na szersze zainteresowanie ekonomistów z pewnością ważne miejsce zajmuje Sobór Watykański II. Jego skala umożliwi analizowanie go w świetle wielu opracowanych już teorii, a bliskość wydarzenia ułatwia poparcie teoretycznych wyników danymi empirycznymi. W pracy starano się wykazać, jak efektywne może być zastosowanie poszczególnych istniejących teorii, często wypracowanych w odniesieniu do wydarzeń sprzed kilkunastu wieków, do analizy Watykanu II i związanych z Soborem przemian w Kościele. Jak się okazuje, wypracowane przez badaczy teorie ekonomii religii równie dobrze znajdują swoje zastosowanie w analizie aspektów zagnieżdżonych w feudalnym społeczeństwie średniowiecza, jak i w kwestiach powiązanych ze zróżnicowanym społeczeństwem XX wieku.

Czas intensywnych przemian społecznych – *długi XIX wiek* – szczególnie dotkliwych dla osadzonego w poprzedniej epoce Kościoła Katolickiego, postawił tę organizację przed koniecznością wyboru celu. Stolica Apostolska mogła skupić się na węższej niż dotychczas grupie klientów, dostosowując swoją politykę do ich wymagań i konkurując z postępowymi nurtami cywilizacji zachodu, bądź podjąć działania o priorytecie utrzymanie ilości klientów. Jak stara się wykazać ta praca, początkowo Kościół Katolicki obrał pierwszą z tych dróg, a narzędzia ekonomiczne pozwalają nam zrozumieć jej koszt i cel.

Sobór Watykański II był odejściem od tej pełnej polityki i zmianą priorytetów. Wraz z Soborem Kościół przestał zwalczać strefę świecką, dostosowując się do niej i wykorzystując jej braki. Zamiast konkurować i starać się o wyłączność, zaczął oferować produkt uzupełniający egzystencję w krajach rozwiniętego kapitalizmu. Nowa polityka miała spowodować, by proponowany produkt religijny nie był substytutem świeckiego życia człowieka XX wieku, lecz by nosił znamiona dobra komplementarnego.

Obydwa podejścia wiążą się z konkretnymi korzyściami, ale i kosztem. Obydwa pozwalają trafić do klienta o innych preferencjach i wymagają innych działań rynkowych. Opisane teorie dotyczą nie tylko poszczególnych decyzji, ich wpływu na użyteczność klienta i zwrot dla organizacji, lecz też szerszej problematyki wyboru odpowiedniej pozycji rynkowej. Praca ta pokazuje, jak analiza ekonomiczna ułatwia zrozumienie zależności i wyników działań organizacji religijnych i jak, dzięki ekonomii religii, można odnaleźć racjonalność także w aspekcie duchowym.

Autorowi wydaje się, że Sobór Watykański II może w przyszłości posłużyć jako pole badawcze, dzięki któremu dokonana zostanie synteza kilku istniejących już i częściowo uzupełniających się teorii ekonomii religii. Główna trudność takiego przedsięwzięcia jest związana z kilkoma poruszonymi przeze mnie aspektami, wobec których poszczególne teorie wypracowują przeciwne odpowiedzi. Być może szczegółowy, kompletny model pozwoliłby na internalizację przeciwstawnych czynników i określenie ostatecznego kierunku zmian. Należy spodziewać się, iż poziom skomplikowania społeczeństwa i ilość zależności sprawi, że na taki model będzie trzeba jeszcze poczekać. Niemniej, już teraz badania z zakresu ekonomii religii są jednym z najważniejszych frontów, na którym teorie operujące na bezwzględnie racjonalnym i uproszczonym *homo oeconomicus* ścierają się ze złożonością prawdziwego społeczeństwa i składających się na nie jednostek.

## BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, Karen. *Krótką Historia Mitu*, znak, 2005.
- Barro, Robert and Jason Hwang. *Religious Conversion in 40 Countries*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49, nr 1 (2010): 15-36.
- Barros, Pedro Pita and Nuno Garoupa. *An Economic Theory of Church Strictness* w *The Economic Journal* 112, nr 7 (2002): 559.
- Ekelund, Robert and Robert Hebert. *Interest-Group Analysis in Economic History and the History of Economic Thought* w *Public Choice Journal* 142, nr 1 (2010): 471.
- Ekelund, Robert, Robert Hebert, and Robert Tollison. *An Economic Analysis of the Protestant Reformation* w *Journal of Political Economy* 110, nr 3 (2002): 646.
- . *The Economics of the Counter-Reformation: Incumbent-Firm Reaction to Market Entry* w *Economic Inquiry* 42, nr 4 (2004): 690.
- Ekelund, Robert and Robert Herbert. *Interest Groups, Public Choice and the Economics of Religion* w *Public Choice Journal* 3, nr 142 (2010).
- Iannaccone, Laurence. R. *From Scarcity to Spirituality: The Consequences of Religious Entrepreneurship*. (2002).
- . *The Consequences of Religious Market Regulation* w *Rationality and Society* 3, nr 2 (1991): 156-177.
- . *Introduction to the Economics of Religion* w *Journal of Economic Literature* XXXVI, (1998): 1465-1496.
- . *Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives* w *Journal of Political Economy* 100, nr 2 (1992).
- O'Malley, John. *What Happened at Vatican II*, Harvard University Press, 2008.
- Schlicht, Ekkehart. *Economic Analysis and Organized Religion* (2006).
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York Modern Library, 1776.
- Stark, Rodney. *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*, HarperOne, 2011.
- Stark, Rodney and William Bainbridge. *Teoria Religii*, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2007.
- Stonebraker, Robert J. "Economics of Religion." In *Economics Uncut*, edited by Bowmaker, Simon W. 1st ed., 264. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2005.
- Varian, Hal R. *Mikroekonomia. Kurs Średni - Ujęcie Nowoczesne*. 3rd ed. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

## ZESTAWIENIE SPISÓW

### Spis rysunków

Rys. 1.	Wykres przedstawiający zależność między odsetkiem uczęszczających a ilością konkurujących na rynku niekatolickich denominacji, określonym przez indeks koncentracji tychże .....	14
Rys. 2.	Zależność między wartością dobra $v$ , wartością $\beta$ a pozycją równowagi ..	43