

Łukasz Kutyló

Uniwersytet Łódzki

**KOŚCIÓŁ KATOLICKI A QUASI-MONOPOLISTYCZNA
STRUKTURA RYNKU RELIGIJNEGO.
ZASTOSOWANIE PODEJŚCIA EKONOMICZNEGO DO ROZWAŻAŃ
NAD EFEKTYWNOŚCIĄ INSTYTUCJI RELIGIJNYCH**

WPROWADZENIE

Na gruncie socjologii religii przez długi czas zakładano, że wraz z rozwojem gospodarczym i modernizacją społeczeństw będzie następował proces ich zeświecczenia. Tego rodzaju sugestie najpełniej zostały wyrażone w ramach paradygmatu sekularyzacyjnego. Podejście to uzyskało dominującą pozycję w dyskusji nad religijnością. Rozważania badaczy wydawały się jednak pozostawać w pewnej kontradycji do tego, co działo się w rzeczywistości społecznej. Na lata 70. XX w. przypadł dynamiczny rozwój nowych ruchów religijnych. To także okres, kiedy religia powróciła do przestrzeni publicznej. Zjawiska te stanowiły punkt wyjścia dla nowych perspektyw badawczych. Jedną z nich okazało się podejście ekonomiczne. Źródłem inspiracji dla badaczy związanych z tym nurtem rozważań stała się teoria racjonalnego wyboru. G. Becker, jeden z jej głównych przedstawicieli, w swych fundamentalnych pracach: *The Allocation of Time and Goods Over the Life Cycle* (napisanej wraz z G. Ghezem) (1975) oraz: *The Economic Approach to Human Behavior* (1976) zaprezentował, w jaki sposób koncepcje i metody nauk ekonomicznych mogą zostać wykorzystane do analizy zjawisk społecznych. Przedmiotem zainteresowania stała się także religijność. W 1975 r. C. Azzi oraz R. Ehrenberg podjęli się analizy czynników determinujących udział w praktykach religijnych (Azzi, Ehrenberg 1975). Do dyskusji, początkowo zdominowanej przez ekonomistów, zaczęli dołączać socjologowie (Stark, Bainbridge 1985; Stark, Bainbridge 1987, 2007). W latach 80. XX w. powstało szereg publikacji ich autorstwa, które stanowiły fundament dla tworzącego się, nowego paradygmatu, ogłoszonego w 1994 r. przez S. Warnera w jego głośnym już dziś tekście: *Work in Progress Toward a New Para-*

digm for the Sociological Study of Religion in the United States. Podał w nim w wątpliwość istnienie „amerykańskiej wyjątkowości”, postulowanej przez zwolenników paradygmatu sekularyzacyjnego. Wysoki poziom religijności w Stanach Zjednoczonych tłumaczył istnieniem pluralistycznego i konkurencyjnego rynku religijnego. Zdaniem S. Warnera, to kontynent europejski wraz ze swoimi „świętymi baldachimami” w postaci kościołów narodowych oraz zlaicyzowanymi społeczeństwami stanowi swego rodzaju wyjątek we współczesnym świecie. Ukonstytuowanie się nowego paradygmatu miało określone następstwa dla refleksji teoretycznej. Podejście sekularyzacyjne straciło swą dominującą pozycję. Socjologię religii zaś cechuje dziś istnienie różnych, konkurujących ze sobą paradygmatów (por. Zielińska 2009).

W swoich rozważaniach skorzystałem z koncepcji teoretycznych, wypracowanych w ramach podejścia ekonomicznego i skoncentrowałem się na analizie sytuacji w Polsce. Dla potrzeb lepszego zobrazowania pewnych wniosków odwoływałem się także do danych dotyczących innych społeczeństw europejskich. Oś moich rozważań wyznaczyła teza, zgodnie z którą następuje spadek poziomu religijnego zaangażowania Polaków (będących w zdecydowanej większości członkami Kościoła katolickiego). W pierwszej części artykułu przedstawiłem teorię rynków religijnych. Wnioski z niej pochodzące odniosłem do europejskiego i polskiego kontekstu. Następnie skoncentrowałem się na problematyce mikroekonomicznej. Ze względu na fakt, że zeświecczenie nie jest rozumiane przez zwolenników paradygmatu rynkowego jako uniwersalny proces, na koniec swych rozważań zwróciłem uwagę na czynniki, które mogą odwrócić wskazany trend.

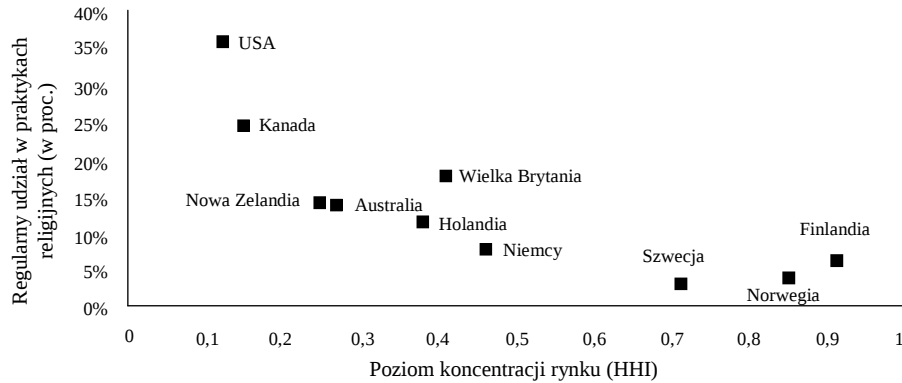
1. TEORIA RYNKÓW RELIGIJNYCH

Zgodnie z podstawowym aksjomatem właściwym dla paradygmatu rynkowego, na jednostkę należy patrzeć jak na religijnego konsumenta, który dokonuje wyboru jaką religię będzie wyznawał oraz jak intensywnie się w nią zaangażuje. Te wybory nie są jednak niezmiennie. W ciągu życia ludzie mogą zmieniać wyznanie czy też poziom swego uczestnictwa w praktykach religijnych. Tak zdefiniowany wybór odciska swe piętno na producentach usług religijnych, czyli kościołach, związkach wyznaniowych. Determinuje go zarazem sama struktura rynku, na którym jednostka funkcjonuje (zob. też Chesnut 2003; Gill 1998; Stark 1985, 2001, 2006; Stark i Finke 2000; Warner 1997). Pierwsze rozważania w tym względzie sformułował już A. Smith w swym dziele zatytułowanym *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* ([1776] 2007). Klasyk ekonomii stwierdził, że kościoły działają jak zwykłe przedsiębiorstwa. Na rynku religijnym istotne okazują się te same zjawiska, co w innych sektorach gospodarki. A. Smith zwracał zatem uwagę na korzystny wpływ konkurencji, obciążenia

wynikające z funkcjonowania monopolu oraz na ryzyka związane z podejmowaniem przez rząd interwencji. Rozważania te zainspirowały badaczy związanych z paradygmatem rynkowym. Tak np. L. Iannaccone (1991) przedstawił i przeanalizował różne modele rynku religijnego. Jednym z nich pozostaje prosty monopol. Na rynku religijnym funkcjonuje jeden kościół. Cechuje go niska efektywność, brak dopasowania do zróżnicowanych potrzeb konsumentów. Monopolistyczny kościół ogranicza także możliwość wejścia na rynek podmiotom stanowiącym dla niego konkurencję. Zdaniem L. Iannaccone, ten model pozostawał charakterystyczny dla średniowiecznej Europy. Opinie są w tym względzie podzielone. R. Stark oraz R. Finke zwrócili bowiem uwagę, że nawet w średniowiecznej Europie, gdzie Kościół katolicki posiadał pozycję monopolistyczną, istniały ruchy heretyckie oraz dysydenckie (Stark, Finke 2000). Badacze zgodzili się natomiast z tezą o skrajnym braku efektywności tak zdefiniowanej struktury. Zdaniem R. Starka, średniowieczne społeczeństwa były zdecydowanie mniej chrześcijańskie niż się powszechnie sądzi. Na ich religijność składały się przede wszystkim różne wierzenia pogańskie (Stark 1996). W swoich rozważaniach L. Iannaccone wyodrębnił także regulowane rynki religijne. Wykazują one wiele podobieństw z prostym monopolem. Religia jest w tym przypadku dostarczana obywatelom przez państwo. Koszty prowizji są w części bądź w całości finansowane za pośrednictwem podatków nakładanych na społeczeństwo. Państwo ingeruje zarówno w proces produkcji, jak i konsumpcji dóbr religijnych. Mimo, że prywatne organizacje religijne, konkurencyjne wobec „religii publicznej”, są tolerowane, to mogą być stawiane przed nimi różne bariery w postaci licencji, wymagań zezwalających na funkcjonowanie. Tak zdefiniowaną strukturę określiłem mianem *quasi*-monopolistycznej¹. Konsumenci mają tutaj pewną możliwość wyboru. Mogą korzystać zarówno z dóbr wytwarzanych w ramach sektora publicznego jak i prywatnego, bądź w ogóle zrezygnować z religii. Sama dostępność wyznań konkurencyjnych wobec religii dominującej jest jednak ograniczona. Koszty wejścia na taki rynek pozostają bowiem wysokie. Uregulowane *quasi*-monopole pozostają charakterystyczne przede wszystkim dla społeczeństw protestanckich.

Badacze związani z paradygmatem rynkowym podkreślają niską efektywność wskazanych struktur rynkowych. Istnienie *quasi*-monopoli w danym społeczeństwie oddziałuje na poziom uczestnictwa jego członków w praktykach religijnych. Bierze w nich udział niewiele osób. Tezę tą poddałem pod rozważenie. Na rys. 1 przedstawiłem wynik przeprowadzonej przeze mnie analizy danych dotyczących państw protestanckich (bądź też tych, w których protestantyzm odgrywa istotną rolę). Użyte dane pochodziły ze Światowego Badania Wartości z 2005 r.

¹ Sami przedstawiciele paradygmatu rynkowego nie są w swych rozważaniach konsekwentni. W stosunku do tak zorganizowanych rynków zamiennie używają terminów rynki monopolistyczne czy pół-monopolistyczne (*semimonopolistic*).



Rys. 1. Poziom koncentracji rynku a regularny udział w praktykach religijnych (2005)

Źródło: na podstawie danych pochodzących ze Światowego Badania Wartości z 2005 r.

Oszacowanie poziomu koncentracji rynków religijnych było możliwe dzięki zastosowaniu wskaźnika Herfindahla-Hirschmana (HHI). W swoich rozważaniach korzystali z niego L. Iannaccone (1991) oraz L. Iannaccone, R. Finke oraz R. Stark (1997). Wartość wskaźnika mieści się w przedziale od $1/n$ (gdzie n to liczba przedsiębiorstw funkcjonujących na danym rynku) w przypadku konkurencji doskonałej, do 1 w przypadku prostego monopolu. Miara to pozwoliła zatem różnicować struktury konkurencyjne od niekonkurencyjnych. Przez regularny udział w praktykach religijnych rozumiałem natomiast uczestnictwo w nich co najmniej raz w tygodniu. Rozrzut danych potwierdził założenia sformułowane przez przedstawicieli omawianego paradygmatu, którzy sugerowali, że monopole są mniej efektywne od rynków bardziej konkurencyjnych. Okazało się bowiem, że udział w praktykach religijnych pozostawał najwyższy tam, gdzie istniały struktury konkurencyjne. Skrajna nieefektywność *quasi*-monopoli religijnych charakteryzowała przede wszystkim państwa skandynawskie. Odsetek osób deklarujących się jako religijne był w nich znacznie wyższy od odsetka respondentów regularnie uczestniczących w praktykach religijnych. Interesującym przypadkiem okazała się Finlandia. Aż 60,1 proc. respondentów z tego kraju określało siebie mianem osób religijnych (ateiści stanowili 3,1 proc.), a tylko 6,7 proc. deklarowało, że uczestniczy w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu.

Rozważając nieefektywność *quasi*-monopoli zwolennicy paradygmatu rynkowego podjęli się analizy sytuacji w państwach skandynawskich. Kraje tego regionu stały się przykładem, jak regulacja rynku przyczynia się do obniżenia religijnego zaangażowania członków społeczeństwa. Na fakt ten zwracali badacze ze Szwecji (Hamberg 1991; Hamberg i Pettersson 1994; Pettersson 1988,

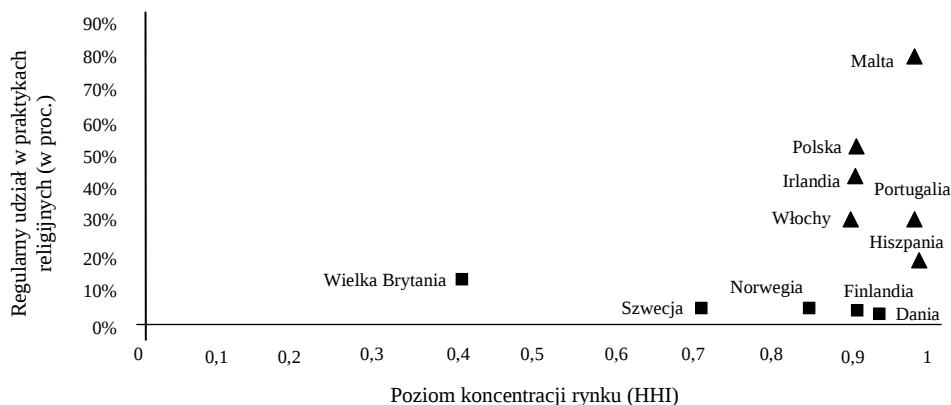
1990). W państwie tym dominującą rolę pełni Szwedzki Kościół Luterński. Aż do 1860 r. zabraniano występowania z niego. Przez długi czas niemożliwe było także zawieranie związków małżeńskich poza Szwedzkim Kościołem Luterńskim. Tak, jak każdy inny potężny koncern państwowy, ten religijny *quasi*-monopol funkcjonuje dzięki rządowemu protekcjonizmowi. Państwo nałożyło na obywateli podatek kościelny. Do jego płacenia zobowiązano nawet tych, którzy nie są wyznania luterńskiego (płacą wówczas 40 proc. jego wartości). Pieniądze przeznaczone są na utrzymanie kościołów, w tym na pensje dla osób w nich zatrudnionych. Szwedzcy duchowni są *de facto* urzędnikami państwowymi. Zdecydowana większość z nich należy do związków zawodowych. Za ich pośrednictwem negocjują ze swoim pracodawcą, czyli rządem, wysokość płac, tygodniowy czas pracy czy kwestie emerytalne. Duchowni mają prawo do strajku. W porównaniu do przedstawicieli innych zawodów zarabiają dużo. Dla przykładu, zarobki arcybiskupa stojącego na czele Szwedzkiego Kościoła Luterńskiego są równe pensji premiera. Przejawem nieefektywności *quasi*-monopoli pozostaje przerost zatrudnienia. Liczba wiernych uczestniczących w nabożeństwach jest zazwyczaj mniejsza od liczby osób pracujących w kościele. Do obsługi mszy zatrudniani są duchowni, kantorzy, zakrystianie, kościelni, pracownicy administracyjni, itd. Szwedzki Kościół Luterński ponosi jednak określoną cenę za ten państwowy protekcjonizm. Rząd ingeruje w funkcjonowanie wskazanego *quasi*-monopoli. Rolę Kościoła reguluje wiele różnych aktów prawnych. To król nominuje arcybiskupa oraz biskupów. Od kilkudziesięciu lat daje się także zaobserwować proces upolitycznienia Szwedzkiego Kościoła Luterńskiego, podporządkowywania go interesom partyjnym. Zjawisko to widoczne jest zwłaszcza w trakcie wyborów do rad parafialnych, gdzie od kandydatów nie wymaga się żadnych kompetencji religijnych. Nie muszą być wiernymi Kościoła. Członkowie rad parafialnych reprezentują określone interesy polityczne. W trakcie sesji zajmują nawet miejsca odzwierciedlające ich poglądy oraz przynależność partyjną (Iannaccone, Finke, Stark 1997).

Przeciwieństwem nieefektywnych i uregulowanych *quasi*-monopoli pozostają rynki konkurencyjne. Przedstawiciele paradygmatu najczęściej wymieniali w tym kontekście Stany Zjednoczone. Zwracali uwagę, że liczba denominacji funkcjonujących w tym kraju systematycznie wzrasta od XIX w. R. Stark oraz R. Finke stwierdzili jednak, że w początkach kolonizacji Ameryki Północnej idea wolności religijnej natrafiała na pewien opór. Dla imigrantów z Europy podstawowym celem było utworzenie społeczeństwa, w którym ich wyznanie odgrywałoby rolę decydującą. To powodowało, że większość amerykańskich kolonii faworyzowała wybrane kościoły. Ta sytuacja zmieniła się wraz z rewolucją oraz powstaniem Stanów Zjednoczonych. Swobodę religijną zagwarantowała obywatelom amerykańskim pierwsza poprawka do konstytucji (15 grudnia 1791 r.), która wywarła zarazem negatywny wpływ na pozycję monopolistycznych dotąd kościołów. Tendencje pluralistyczne wzmocniły się

w czasie tzw. Drugiego Przebudzenia Religijnego (początek XIX w.). Deregulacja rynku sprawiła, że zaczęła maleć liczba kongregacjonalistów, anglikanów oraz prezbiterian, a więc przedstawicieli dotychczas dominujących wyznań. Ich miejsce zajęły bardziej aktywne kościoły baptystyczne oraz metodystyczne, kierujące swe przesłanie do reprezentantów niższych warstw społeczeństwa. Wysoki poziom uczestnictwa w praktykach religijnych, a także przynależności do denominacji we współczesnych Stanach Zjednoczonych stanowi zatem rezultat procesów zainicjowanych pod koniec XVIII w. (Finke, Stark, 1988, 1989, 1992; Olds 1994). Podobną zależność zaobserwowano w innych państwach. Przedmiotem zainteresowania przedstawicieli paradygmatu stała się Japonia. Konsekwencją okupacji amerykańskiej była m. in. deregulacja tamtejszego rynku religijnego. Skutkowało to spadkiem zainteresowania wiernych oficjalnym dotąd kultem shinto oraz dynamicznym rozwojem nowych ruchów religijnych (Iannaccone, Finke, Stark 1997). W przeciwieństwie do P. Bergera zwolennicy podejścia ekonomicznego nie widzą zatem w pluralizmie przejawu sekularyzacji (Berger 2005). Upadek „świętych baldachimów” nie stanowi początku końca religii. Badacze związani z omawianym paradygmatem nie zgadzają się także z E. Durkheimem, który opowiadał się za istnieniem w społeczeństwie jednego kościoła, gwarantującego ład moralny (Durkheim 1990). To właśnie pluralizm, stanowiący rezultat deregulacji rynku religijnego, zwiększa zainteresowanie ludzi kwestiami wiary.

2. TEORETYCZNE PROBLEMY ZWIĄZANE Z ANALIZĄ KATOLICYZMU

L. Iannaccone (1991) zasugerował, że dominująca pozycja danego wyznania nie musi wynikać z obowiązujących regulacji. Ta uwaga *implicite* odnosiła się do Kościoła katolickiego. Z tego punktu widzenia, w krajach katolickich, podobnie jak w protestanckich, funkcjonują *quasi-monopolistyczne* rynki religijne. Wskazane wyznanie jest faworyzowane przez państwo, sam protekcjonizm jest jednak słabiej ugruntowany w przepisach prawnych. To założenie, zgodnie z którym w krajach katolickich istnieje *quasi-monopolistyczna* struktura rynku stanowi poważne wyzwanie dla omawianego paradygmatu. Odsetek osób uczestniczących w tych społeczeństwach w praktykach religijnych tradycyjnie pozostaje wyższy aniżeli w państwach protestanckich. Potwierdziły to przeanalizowane przeze mnie dane pochodzące z Europejskiego Badania Wartości z 2008 r. Różnice między społeczeństwami protestanckimi (oznaczonymi kwadratami) a katolickimi (wyodrębnionymi za pomocą trójkątów) stają się widoczne na rys. 2.



Rys. 2. Poziom koncentracji rynku a regularny udział w praktykach religijnych (2008)

Źródło: na podstawie danych pochodzących z Europejskiego Sondażu Wartości z 2008 r.

Rozrzut danych przedstawionych na wykresie jest interesujący. Mimo, że dla krajów katolickich charakterystyczna jest *quasi-monopolistyczna* struktura rynku religijnego, to udział w praktykach religijnych pozostaje w nich na wysokim poziomie. Dylemat ten znalazł swoje odzwierciedlenie w rozważaniach podejmowanych przez przedstawicieli omawianego paradygmatu. W badaniach nad religijnością amerykańskiego społeczeństwa okazało się, że udział w praktykach religijnych był wysoki nie tylko w hrabstwach cechujących się najbardziej pluralistycznym rynkiem religijnym. Sytuacja ta miała miejsce również tam, gdzie ludność zdominowana była przez katolików i mormonów (Philips 1998). Na gruncie paradygmatu pojawił się pewien dysonans, który wymagał rozwiązania. Niektórzy badacze sugerowali, że to nie pluralizm odpowiada za wysoką efektywność organizacji religijnych, mierzoną udziałem w nabożeństwach. Taki punkt widzenia sformułował D. V. A. Olson (1999), który na podstawie analizy danych, dotyczących kościołów funkcjonujących w 3 100 amerykańskich hrabstwach wykazał, że zależność między pluralizmem a przynależnością do kościoła oraz udziałem w praktykach religijnych jest negatywna. W miejscach, gdzie ludność zdominowana była przez katolików bądź mormonów, tam uczestnictwo w nabożeństwach było wyższe. Wniosek ten kłócił się z koncepcją rynków religijnych. Pozostawał także w pewnej kontradymacji do teorii nisz rynkowych opracowanej przez R. Starka oraz J. M. McCanna. Badacze ci na początku lat 90. XX w. przeprowadzili analizę 50 diecezji zlokalizowanych w Stanach Zjednoczonych. Wnioski z badania sformułowali w artykule zatytułowanym: *Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm* (1993). Wykazali w nim, że wyższy odsetek księży na ogólną liczbę

katolików przypadał w diecezjach, w których wierni tego wyznania stanowili mniejszość. Obszary te charakteryzowały się także najwyższym wskaźnikiem osób, które decydowały się wstępować do seminariów duchownych. Zaobserwowane zależności miały świadczyć o tym, że organizacje religijne pozostają najbardziej efektywne na rynkach, na których nie dysponują dominującą pozycją. Zobligowane są wówczas do konkurencji. Muszą podnosić jakość swoich usług, aby wierni nie przystępowali do innych wyznań. R. Stark, tym razem z R. Finke (2000), uzyskali podobne wyniki, analizując dane statystyczne Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych. Wskazali zarazem, że zainteresowanie wstępowaniem do seminariów duchownym było największe w hrabstwach, gdzie katolicy stanowili mniejszość.

Niektórzy badacze próbowali wyjaśnić wskazany dylemat w jeszcze inny sposób. L. Iannaccone sugerował, że stosunkowo wysoki poziom udziału katolików w praktykach religijnych stanowi rezultat mniejszościowego statusu tego wyznania w zdominowanych przez protestantyzm Stanach Zjednoczonych. Kultura amerykańska przez długi czas opresyjnie traktowała te wyznania, które postrzegano jako zagrożenie dla tamtejszego stylu życia (Iannaccone 1991). W innym miejscu natomiast L. Iannaccone wraz z R. Starkiem, odnosząc się m. in. do sytuacji europejskiej, stwierdzili, że następuje spadek zaangażowania religijnego katolików w krajach, w których są oni większością. Ich zdaniem, wynika to z *quasi-monopolistycznej* struktury rynku religijnego w tych państwach (Stark, Iannaccone 1996).

To założenie L. Iannaccone oraz R. Starka wydaje mi się zasadne. Biorąc pod uwagę podstawowe założenia teorii rynku religijnego, *quasi-monopole* cechuje mniejsza efektywność od organizacji religijnych funkcjonujących w pluralistycznym środowisku. Pojawia się zatem pytanie, czy udział katolików w praktykach religijnych rzeczywiście spada. Uzyskanie na nie twierdzącej odpowiedzi prowadziłoby do kolejnego dylematu: dlaczego poziom uczestnictwa katolików w nabożeństwach utrzymywał się przez długi czas na tak wysokim poziomie? Na wstępie należy wskazać jednak na różnice między dwoma typami *quasi-monopoli*. Te protestanckie mają uregulowany charakter. Związki między kościołem narodowym a państwem są bardzo silne. *Quasi-monopole* katolickie są w zdecydowanie mniejszym stopniu uzależnione od instytucji rządowych. Te obserwacje prowadzą do istotnego wniosku. Należy wyróżnić *quasi-monopole* państwowe właściwe dla państw protestanckich oraz *quasi-monopole* niepaństwowe typowe dla krajów katolickich. W obu przypadkach powinno dać się jednak zaobserwować spadek udziału wiernych w praktykach religijnych.

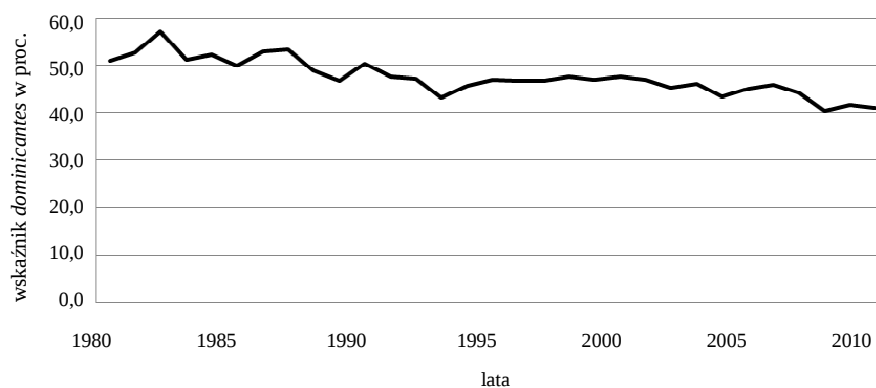
Swoje przypuszczenie postanowiłem zweryfikować analizując dane pochodzące ze społeczeństw katolickich, zwłaszcza zaś z Polski. W swych publikacjach przedstawiciele paradygmatu rynkowego sugerowali, aby większą wagę przywiązywać do informacji generowanych przez same instytucje religijne aniżeli do tych pozyskiwanych z sondaży. Kościoły są zainteresowane wiedzą na

temat liczebności wiernych uczestniczących w nabożeństwach, stąd ich dane pozostają wiarygodne. Z kolei deklaracje respondentów dotyczące udziału w praktykach religijnych są zazwyczaj zawyżone. Na wstępie dokonałem analizy danych odnoszących się do polskiego społeczeństwa. Interesowała mnie rekonstrukcja trendu. Za zasadne uznałem skorzystanie ze wskaźnika *dominantes*, określającego poziom uczestnictwa w praktykach niedzielnych. Jak stwierdził J. Mariański:

Termin *dominantes* (łacińskie słowo *dominica* oznacza niedziela) wyraża proporcję między liczbą uczestników mszy św. w przeciętną niedzielę roku a liczbą zobowiązanych do tego uczestnictwa w obrębie określonego terytorium kościelnego (...) lub cywilnego (Mariański 2000: 469).

Ta zbiorowość praktykujących regularnie wydaje się najbardziej interesująca z punktu widzenia paradygmatu rynkowego. Różnica pomiędzy zbiorowością katolików w ogóle a tymi, którzy w nabożeństwach uczestniczą systematycznie pozwala zidentyfikować populację obrazującą poziom nieefektywności danego *quasi-monopolu*².

Pierwsze ogólnopolskie zliczanie wiernych (badanie *dominantes*) zrealizowano w 1979 r. Od tego czasu przeprowadza się je regularnie w wybraną niedzielę października bądź listopada. Badania organizowane są przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Analizą objąłem dane za lata 1980–2010. Zmiany w wartości wskaźnika *dominantes* w tym okresie zostały przedstawione na rys. 3.



Rys. 3. Wartości wskaźnika *dominantes* w latach 1980–2010

Źródło: na podstawie danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.

² Należy jednak pamiętać, że jest to zbiorowość szacunkowa. Znajdą się w niej bowiem osoby, które nie mogły brać udziału w mszy niedzielnej z przyczyn zdrowotnych.

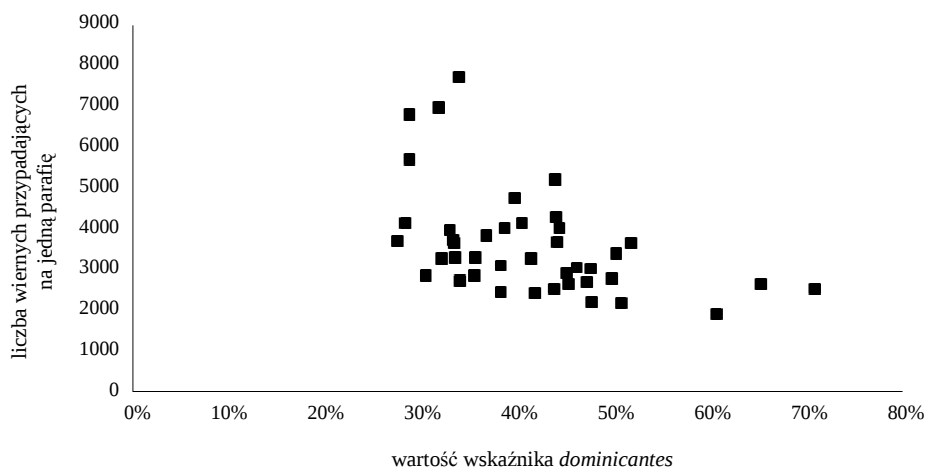
Między 1980 a 2010 r. wartość wskaźnika *dominantes* zmniejszyła się o 10 punktów proc. Ta różnica jest istotna statystycznie. Dane pochodzące z Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC świadczą zatem, że poziom udziału Polaków w nabożeństwach niedzielnych systematycznie spada. Nieco inny obraz wyłania się z sondaży CBOS. Wynika z nich, że od dwudziestu lat poziom uczestnictwa w nabożeństwach niedzielnych nie ulega większym zmianom. Udział w nich deklaruje nieco ponad połowa respondentów (od 55 do 60 proc.). Tendencję spadkową potwierdzają natomiast dane pochodzące z Europejskiego Badania Wartości. Wynika z nich także, że trend ten pozostaje charakterystyczny dla innych *quasi-monopoli* katolickich. W Hiszpanii w 1981 r. regularnie w praktykach religijnych (co najmniej raz w tygodniu) uczestniczyło 40,1 proc. respondentów. W 2008 już tylko 18,5 proc. W Portugalii w 1990 r. regularnie w nabożeństwach brało udział 39,1 proc. badanych. W 2008 r. zaś 32,3 proc. W Irlandii w 1981 r. co najmniej raz w tygodniu w mszy uczestniczyło 82,2 proc. respondentów. W 2008 zaś 44,3 proc. Dane pochodzące z Europejskiego Badania Wartości odnoszą się także do Polski. Wynika z nich, że w 1990 r. co najmniej raz w tygodniu uczestniczyło w mszy świętej 65,6 proc. respondentów. W 2008 zaś 52,7 proc. Spadek udziału w praktykach religijnych jest zatem zauważalny w odniesieniu do europejskich społeczeństw katolickich. Dotychczasowe rozważania nie udzieliły jednak odpowiedzi, dlaczego efektywność omawianych *quasi-monopoli* pozostawała przez długi czas na tak wysokim poziomie. Wydaje mi się, że można zidentyfikować co najmniej trzy czynniki w tym względzie. Po pierwsze, *quasi-monopole* katolickie nie były nigdy podporządkowane państwu tak jak *quasi-monopole* protestanckie. Genezy tej różnicy należy szukać w 1555 r. W Augsburgu został zawarty wówczas pokój pomiędzy cesarzem Karolem V a luteranckimi książętami Rzeszy, kończący drugą wojnę religijną toczącą się w latach 1552–1555. Rezultatem tego porozumienia była zasada *cuius regio, eius religio*. Pojawiła się presja ze strony władz świeckich do podporządkowywania sobie instytucji religijnych. Z sytuacją tą znacznie lepiej radził sobie Kościół katolicki, który mógł pozostawać względnie niezależny. Kościoły protestanckie natomiast w znacznie większym stopniu podporządkowywały się władcom świeckim, szukając w nich oparcia i ochrony. Po drugie, katolicyzm pozostawał zróżnicowany wewnętrznie, przez co mógł zaspokajać potrzeby religijne różnych segmentów w ramach tego samego społeczeństwa. Tradycyjne nurty protestantyzmu pozostawały znacznie bardziej homogeniczne. Koncentrowały się na kwestiach doktrynalnych, przez co były mniej odporne na powstawanie i odłączanie się ruchów schizmatycznych. Po trzecie, katolicyzm, zwłaszcza w przypadku Polski oraz Irlandii, pozostawał istotnym elementem tożsamości narodowej. Kościół był jedyną instytucją, która gwarantowała tym społeczeństwom przetrwanie w czasach niewoli i prześladowań. Te czynniki pozwoliły *quasi-monopolom* katolickim utrzymać wysoką efektywność, której wyrazem był znaczny udział wiernych w praktykach religijnych. Zaobserwowa-

ny spadek pozostaje zatem sygnałem, że ich skuteczność się zmniejsza. Nie jest to jednak dowód na zasadność tezy sekularyzacyjnej. We wszystkich wskazanych społeczeństwach katolickich odsetek wierzących w Boga pozostaje na wysokim poziomie. Interesującym przypadkiem są Włochy. M. Introvigne oraz R. Stark stwierdzili, odwołując się do wyników Światowego Badania Wartości, że w kraju tym dało się zaobserwować kilkupunktowy wzrost odsetka osób uczestniczących w praktykach religijnych (z 32 proc. w 1981 do 40 proc. w 1999). Ich zdaniem, stanowiło to rezultat postępującej deregulacji tamtejszego rynku religijnego rozpoczętej przez lewicowy rząd w 1984. Ówczesny premier B. Craxi wynegocjował nowe porozumienie z Kościołem katolickim, dokonując zmian w obowiązującym od 1929 r. konkordacie. Państwo wycofało się z opłacania pensji księżom posługującym w parafiach. Wprowadzono dodatkowo podatek, poprzez który włoscy obywatele mieli finansować wybrany przez siebie kościół, wspólnotę religijną. Rząd uregulował ponadto relacje z innymi związkami wyznaniowymi, nawet z tymi niewielkimi, i zawarł z nimi umowy na wzór konkordatu. Zdaniem M. Introvigne oraz R. Starka zmiany te spowodowały, że wzrosła aktywność mniejszych grup religijnych. Powstała sytuacja konkurencyjna, która odcisnęła swe piętno na producentach usług religijnych. Beneficjentem tego procesu okazał się także Kościół katolicki, którego wierni częściej zaczęli uczestniczyć w nabożeństwach (Introvigne, Stark 2005).

3. MIKROEKONOMICZNY ASPEKT FUNKCJONOWANIA QUASI-MONOPOLI

W rozważaniach uwzględniłem ponadto aspekt mikroekonomiczny. Na wstępie skoncentrowałem się na teorii przedsiębiorstwa religijnego. Jak już wcześniej wspomniałem, *quasi-monopole* cechuje niższa efektywność. Ich struktura jest znacznie rozbudowana. Aby móc zapanować nad całością, konieczna staje się ich biurokratyzacja. Jakie są tego konsekwencje? *Quasi-monopole* cechuje niższy poziom aktywności. Wolniej reagują na zmiany zachodzące w środowisku, w którym funkcjonują. Po części wynika to także z faktu, że na rynku nie istnieją żadne podmioty, które mogłyby im zagrozić. Warto zweryfikować, na ile jest to prawda w odniesieniu do Kościoła katolickiego w Polsce. Przedstawiciele paradygmatu rynkowego analizowali zależność między poziomem uczestnictwa w praktykach religijnych a liczbą księży w parafii. Zakładano, że tam, gdzie ilość wiernych przypadających na jednego duchownego będzie niższa, tam większy odsetek osób powinien brać udział w nabożeństwach. Innymi słowy, korzyści z przynależności do parafii będą tym większe, im bardziej będzie ona przypominała rzeczywistą wspólnotę a nie sformalizowaną instytucję. Logika funkcjonowania *quasi-monopoli* pozostaje zazwyczaj inna. Nie ma potrzeby, aby ponosić dodatkowe koszty związane z budową kolejnej parafii (bądź kongregacji), skoro i tak pozycja kościoła czy

związku wyznaniowego nie jest zagrożona, a możliwe zyski z takiej inwestycji nie są pewne. Weryfikując założenie przyjęte na gruncie paradygmatu rynkowego uwzględniłem dwie zmienne. Jedną z nich był wspomniany wskaźnik *dominantes*. Tym razem nie interesowała mnie jednak rekonstrukcja trendu. Skoncentrowałem się na wartościach wskaźnika w poszczególnych diecezjach. Druga zmienna wiązała się natomiast z kwestią dostępności do usług religijnych. Wartość tego wskaźnika informowała, jak wiele wiernych Kościoła katolickiego przypada na jedną parafię³. Następnie wyliczałem średnią arytmetyczną odzwierciedlającą sytuację w każdej diecezji (liczba wiernych/ilość parafii). Dane te zostały zaczerpnięte z opracowania *Wykaz parafii w Polsce* (2006) opublikowanego przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Odnosiły się one do stanu z dnia 31.12.2005 r. Ogółem analizą objąłem 41 funkcjonujących w Polsce diecezji (z badania wykluczyłem: diecezję bizantyjską przemysko-warszawską, greckokatolicką wrocławsko-gdańską oraz ordynariatu polowego). Przyjąłem, że im wyższy będzie poziom dostępności do usług religijnych (czyli im mniejsza liczba wiernych przypadających na jedną parafię), tym wyższa okaże się wartość wskaźnika *dominantes*. Analizą objąłem dane za 2005 r. Poniżej przedstawiłem wykres rozrzutu obrazujący zależności pomiędzy zmiennymi.



Rys. 4. Dostępność usług religijnych a wartość wskaźnika *dominantes* (2005 rok)

Źródło: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.

³ Zdaję sobie sprawę, że wybrany przeze mnie wskaźnik nie odzwierciedla w pełni sytuacji. Znacznie bardziej adekwatny byłby wskaźnik wyrażający stosunek liczby wiernych do liczby duchownych posługujących w danej parafii.

Zależność pomiędzy obiema zmiennymi okazała się silna. Wartość współczynnika korelacji liniowej Pearsona wyniosła $r = 0,48$. Istnieje zatem zależność między dostępnością usług religijnych, mierzoną liczbą wiernych przypadających na jedną parafię, a wartością wskaźnika *dominantes*. Należy przy tym odrzucić interpretację sugerującą, że na terenach, gdzie udział w praktykach religijnych jest niższy buduje się mniej kościołów, rzadziej erylguje się parafie. Tego wyjaśnienia nie potwierdzają dane empiryczne. Dla przykładu w Łodzi na przełomie lat 1980–2010 zbudowano niemal tyle samo kościołów co w Krakowie, mieście porównywalnym wielkością. Nie zmienia to jednak faktu, że poziom uczestnictwa w praktykach religijnych w pierwszym z wyróżnionych ośrodków jest znacznie mniejszy niż w drugim. Aby poprawnie zinterpretować uzyskane wyniki, należy zdefiniować punkty skrajne z przedstawionego powyżej wykresu. Niskim poziomem dostępności oraz niską wartością wskaźnika *dominantes* charakteryzowały się: archidiecezje warszawska i łódzka oraz diecezje warszawsko-praska i sosnowiecka. Przeciwna sytuacja właściwa była zaś dla: archidiecezji przemyskiej, diecezji rzeszowskiej oraz tarnowskiej. Trudno w sposób jednoznaczny wyjaśnić uzyskaną zależność. Niski poziom dostępności oraz niską wartość wskaźnika *dominantes* zaobserwowano na obszarach, gdzie w przeszłości następował znaczny napływ ludności z zewnątrz⁴.

Łódzki Okręg Przemysłowy budowany był w zasadzie od zera. Taka sama sytuacja miała miejsce w przypadku Warszawy całkowicie zniszczonej w trakcie II wojny światowej. Niski poziom dostępności oraz niska wartość wskaźnika *dominantes* cechowała też diecezję sosnowiecką. Zagłębie Dąbrowskie, podobnie jak Łódzki Okręg Przemysłowy, budowane było od podstaw na przełomie XIX i XX stulecia. Z obserwacji tych wynika, że Kościół katolicki mogła cechować zbyt mała aktywność, gdy te ośrodki powstawały. Jak wspomniałem wcześniej *quasi-monopole* charakteryzuje zbiurokratyzowana struktura, która ogranicza szybkość działania. Reakcja Kościoła, przejawiająca się w budowaniu świątyń i erylgowaniu parafii, mogła być spóźniona. Analizując to zagadnienie należy uwzględnić także pewien kontekst historyczny. Aktywność Kościoła była w przeszłości ograniczana bądź przez władze komunistyczne bądź przez zaborców. Wymownym tego przykładem są województwa, których tereny należały przed wojną do Niemiec. Jak stwierdziła I. Borowik, w okresie komunistycznym dokuczliwy był dla Kościoła katolickiego

(...) brak regulacji ustawowej osobowości prawnej jednostek organizacyjnych Kościoła, w tym głównie na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Ta normalizacja nastąpiła dopiero po zawarciu między PRL i RFN umowy dotyczącej granicy na Odrze i Nysie. Wówczas, w 1972 r., zostały

⁴ Odrzuciłbym natomiast tezę, że niski poziom dostępności (a co za tym idzie niski poziom udziału w praktykach religijnych) typowy jest generalnie dla ośrodków miejskich. Dane tego nie potwierdziły. Niektóre diecezje zlokalizowane na zurbanizowanych obszarach cechowały się wysokim poziomem dostępności (np. diecezja gliwicka).

powołane na tym obszarze nowe diecezje: opolska, gorzowska, szczecińsko-kamieńska oraz koszalińsko-kołobrzeska i przydzielone, wraz z diecezją gdańską podporządkowaną do tej pory Watykanowi, do polskich metropolii (Borowik 2000: 53).

Ten brak regulacji stanowił także barierę rozwoju Kościoła na wskazanych obszarach. Mimo, że stratę tę próbowano nadrobić w dekadach następujących po 1972 r., to do dziś wartość wskaźnika *dominantes* pozostaje tam niska. Należy pamiętać o tej kwestii, rozważając przypadki archidiecezji warszawskiej oraz łódzkiej, a także diecezji warszawsko-praskiej oraz sosnowieckiej. Dynamiczny napływ ludności na te tereny następował bądź w okresie zaborów (Łódzki Okręg Przemysłowy, Zagłębie Dąbrowskie) bądź w czasach stalinizmu (Warszawa). W tym przypadku, nieefektywność *quasi*-monopolu wynikałaby nie tyle z jego istoty, co raczej z czynników zewnętrznych. Rany poniesione przez Kościół katolicki w okresie rozbiorów oraz rządów komunistycznych byłyby zatem większe niż się sądzi.

Nieefektywność *quasi*-monopoli wyjaśnia także ekonomiczna teoria zachowań religijnych (Iannaccone 1992, 1997). Dotyczy ona decyzji podejmowanych przez konsumenta religijnego. Zgodnie z założeniami tkwiącymi u podstaw paradygmatu rynkowego, brak sytuacji konkurencyjnej sprawia, że *quasi*-monopole nie są w stanie utrzymać swych usług religijnych na wysokim poziomie przez dłuższy okres. Ich atrakcyjność spada. L. Iannaccone oraz S. F. Everton zwrócili uwagę, że ludzie działają w sposób racjonalny, dokonują kalkulacji korzyści i strat wynikających z angażowania się w życie kongregacji, udziału w praktykach religijnych. Podstawowym determinantem popytu na usługi religijne pozostaje czas przeznaczany na ich konsumpcję. Jeśli koszt alternatywny tego czasu wzrasta i jest wyższy od potencjalnych korzyści wynikających z zaangażowania religijnego, to wówczas możemy zaobserwować spadek uczestnictwa w praktykach religijnych czy aktywności na rzecz kongregacji, parafii. Na rynku konkurencyjnym popyt odciska swe piętno na podaży organizacji religijnych. Przekształcają one swe usługi tak, by zmniejszyć koszt alternatywny czasu przeznaczanego na ich konsumpcję (Iannaccone, Everton 2004). Nieco bardziej problematyczna jest sytuacja na rynkach *quasi*-monopolistycznych. Tutaj nie ma aż tak dużej presji, aby minimalizować wartość wskazanego kosztu alternatywnego. To założenie trudno uprawomocnić na podstawie danych empirycznych.

Sądzę jednak, że pewnych wskazówek dostarczają badania zrealizowane przez CBOS. Na nich skupiłem swą uwagę. Wydają się one potwierdzać, że wzrasta koszt alternatywny czasu poświęcanego dla parafii. Interesujących informacji w tym względzie dostarczył sondaż zrealizowany przez CBOS w 2008 r. (którego wyniki opublikowano w komunikatach nr 148 i 150 w 2008 r.). We wskazanych opracowaniach uzyskane wyniki porównano z danymi otrzymanymi w 2005 r. Okazało się, że Polacy nie tylko rzadziej biorą udział w nabożeństwach, ale także rzadziej angażują się na rzecz własnych para-

fii, mają małą świadomość tego, co się w nich dzieje. W 2005 r. 69 proc. deklaroowało, że w ich parafii (lub też na osiedlu/wsi) działają wspólnoty religijne (w tym Żywy Różaniec, Oaza, itd.). W 2008 r. ich funkcjonowanie sygnalizowało 57 proc. badanych. Podobna sytuacja miała miejsce jeśli chodzi o parafialne. W 2005 r. 49 proc. respondentów twierdziło, że w ich parafii działa parafialna rada duszpasterska. Przeciwnego zdania było 10 proc. W 2008 r. zaś 50 proc. badanych twierdziło, że w ich parafii działa parafialna rada duszpasterska (o 1 punkt proc. więcej niż w 2005 r.). Przeciwnego zdania było zaś 11 proc. badanych (także o 1 punkt proc. więcej niż w 2005 r.). W 2005 r. tylko 14 proc. respondentów wiedziało, że w ich parafii działa parafialna rada ekonomiczna. W 2008 r. zanotowano spadek wskazań w tym względzie o 4 punkty proc. W 2005 r. 34 proc. respondentów deklarowało, że w ich parafii działa parafialny zespół charytatywny. W 2008 r. już tylko 23 proc. W analizowanym okresie odnotowano także spadek wskazań dotyczących istnienia w parafii koła Akcji Katolickiej (o 4 punkty proc., z 24 do 20 proc.). Należy ponadto stwierdzić, że znaczna część respondentów wskazywała kategorię „trudno powiedzieć”. Świadczy to o ich słabym związku z parafią. Wskazane dane nie potwierdzają jeszcze istnienia trendu, ale pozwalają przypuszczać, że założenia teorii wyboru konsumenta religijnego mogą być zasadne. Pogląd ten wzmacniają dane pochodzące z tego samego sondażu, dotyczące świeckich korzyści wynikających z przynależności do parafii. W porównaniu z rokiem 2005 znacznie mniej badanych wskazywało, że w ich parafii organizuje się opiekę nad dziećmi (spadek wskazań o 16 punktów proc.), zajęcia dla dzieci (spadek o 12 punktów proc.), wyjazdy wakacyjne dla dzieci i młodzieży (spadek o 8 punktów proc.), opiekę nad osobami starszymi i zniepełnosprawnymi (spadek o 11 punktów proc.), pomoc dla najuboższych (spadek o 9 punktów proc.) i bezrobotnych (spadek o 7 punktów proc.), pielgrzymki krajowe (spadek wskazań o 8 punktów proc.) oraz imprezy sportowo-kulturalne (spadek o 7 punktów proc.). Przedstawione dane mogą świadczyć o mechanizmie błędnego koła, niekorzystnym dla Kościoła katolickiego w Polsce. Parafia powinna być miejscem, w którym konstituuje się i funkcjonuje wspólnota religijna. Mniejszy poziom zaangażowania wiernych powoduje, że podaż potencjalnych usług jest mniejsza. To zaś sprawia, że kolejne segmenty wiernych odbierają jako niewystarczające korzyści wynikające z przynależności do kościoła.

Interesujących wniosków dostarczyła także analiza danych pochodzących z Europejskiego Badania Wartości. Przedmiotem uwagi uczyniłem te zagadnienia, które mogłyby świadczyć o tym, że zmniejsza się atrakcyjność usług religijnych świadczonych przez *quasi-monopole* katolickie. Tym razem skoncentrowałem się jednak na aspekcie duchowym i moralnym. Analizą objąłem kraje katolickie, w tym: Hiszpanię, Irlandię, Malte, Polskę, Portugalię, a także Włochy – postrzegane przez zwolenników paradygmatu rynkowego jako przykład struktury rynkowej podlegającej demonopolizacji. W badaniu respondentom zadano

serię pytań, czy kościół, do którego należą dają właściwe odpowiedzi na kwestie dotyczące: moralnych problemów i potrzeb jednostki, problemów życia rodzinnego, duchowych potrzeb człowieka oraz problemów społecznych i politycznych ważnych obecnie dla kraju. Warto przeanalizować wyniki dotyczące każdego z poruszonych zagadnień. Między rokiem 1990 a 2008 w większości krajów nastąpił spadek wskazań sugerujących, że kościół daje właściwe odpowiedzi na pytania dotyczące moralności. Wynosił on odpowiednio: 10,8 punktów proc. w Hiszpanii (z 44,5 proc. do 33,7 proc.), 2,1 punktu proc. w Irlandii (z 42,1 proc. do 40 proc.), 25,3 punktów proc. na Malcie (z 85,8 proc. do 60,5 proc.), 20,2 punktów proc. w Polsce (z 80,1 proc. do 59,9 proc.). Wzrost twierdzących wskazań na to pytanie dało się zaobserwować w Portugalii (o 0,2 punkty proc., z 59,7 proc. do 59,9 proc.) oraz we Włoszech (o 4,1 punkty proc., z 51,5 proc. do 55,6 proc.). Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku pytania dotyczącego problemów życia rodzinnego. W większości krajów dało się zaobserwować spadek wskazań twierdzących. Wynosił on odpowiednio: 12,5 punktów proc. w przypadku Hiszpanii (z 43,4 proc. w 1990 r. do 30,9 proc. w 2008), 3,4 punkty proc. w Irlandii (z 35,9 proc. do 32,5 proc.), 28,6 punktów proc. na Malcie (z 89,6 proc. do 61 proc.), 25,9 punktów proc. w Polsce (z 80,8 proc. do 54,9 proc.) oraz 11,2 punktów proc. w Portugalii (z 58,1 proc. do 46,9 proc.). Wzrost dało się zaobserwować tylko we Włoszech. Był on niewielki. Wynosił 0,9 punktu proc. (z 44,7 proc. do 45,6 proc.). Ten trend pozostawał charakterystyczny także dla pytania dotyczącego duchowych potrzeb człowieka. W 2008 r. w większości analizowanych krajów odsetek odpowiedzi twierdzących na nie był niższy niż w 1990 r. Sytuacja ta wyglądała następująco w poszczególnych krajach: w Hiszpanii spadek wyniósł 12 punktów proc. (z 58 proc. do 46 proc.), w Irlandii 7,1 punktów proc. (z 70,6 proc. do 63,5 proc.), na Malcie 12,5 punktów proc. (z 91,2 proc. do 78,7 proc.), 11,4 punktów proc. w Polsce (z 89 proc. do 77,6 proc.). Wzrost odsetka odpowiedzi twierdzących właściwy był dla Portugalii (o 6 punktów proc., z 64 proc. do 70 proc.) oraz dla Włoszech (o 8,1 punktów proc., z 68,6 proc. do 76,7 proc.). Ostatnie z analizowanych zagadnień dotyczyło problemów społecznych i politycznych. W tym przypadku we wszystkich krajach dało się zaobserwować spadek odpowiedzi twierdzących: w Hiszpanii o 7,5 punktu proc. (z 33,8 proc. do 26,3 proc.), w Irlandii o 3,5 punktu proc. (z 33,3 proc. do 29,8 proc.), na Malcie o 26,8 punktów proc. (z 77,5 proc. do 50,7 proc.), w Polsce o 16,7 punktów proc. (z 51,9 proc. do 35,2 proc.), w Portugalii o 10,8 punktów proc. (z 46,5 proc. do 35,7 proc.), we Włoszech zaś o 1,3 punktu proc. (z 40,5 proc. do 39,2 proc.). Analiza wykazała, że między rokiem 1990 a 2008 w takich krajach jak Hiszpania, Irlandia, Malta oraz Polska zmniejszył się odsetek respondentów pozytywnie oceniających atrakcyjność odpowiedzi udzielanych przez ich kościół (głównie Kościół katolicki) na pytania dotyczące spraw duchowych, rodzinnych, moralnych oraz problemów politycznych i społecznych. Inna sytuacja miała miejsce we Włoszech.

Tutaj nieznaczny spadek zaobserwowano wyłącznie, jeśli chodzi o odpowiedzi udzielane przez kościół w kwestiach politycznych i społecznych. Interesującym przypadkiem okazała się także Portugalia. Dane dotyczące tego kraju sugerowały, że wzrosła atrakcyjność odpowiedzi udzielanych przez kościół w kwestiach moralności i duchowych potrzeb człowieka. W moim odczuciu wyniki analizy potwierdzają założenie, że *quasi-monopole* religijne gorzej radzą sobie z zaspokajaniem potrzeb konsumentów religijnych. Ci z kolei poszukują zaspokojenia swych oczekiwań poza dotychczasowymi instytucjami religijnymi.

PODSUMOWANIE

Zgodnie z podejściem teoretycznym przedstawionym w artykule, najwyższy poziom zaangażowania religijnego będzie właściwy dla społeczeństw, w których funkcjonuje konkurencyjna struktura rynku religijnego. Ta zależność odnosi się także do krajów katolickich, w tym do Polski. Z punktu widzenia założeń teoretycznych właściwych dla paradygmatu rynkowego, wysoki poziom uczestnictwa w praktykach religijnych w naszym kraju w czasach komunistycznych wynikał z istnienia konkurencji monopolistycznej. Rywalizowały ze sobą dwie struktury (Kościół oraz państwo). Z konkurencji tej zwycięsko wyszedł Kościół katolicki. W innych państwach, w których istniały reżimy komunistyczne, ta rywalizacja kończyła się często tragicznie dla instytucji religijnych. Istnienie konkurencji monopolistycznej sprawia, że podnosi się wydajność uczestniczących w nich monopoli. Tę zależność daje się zaobserwować do dziś. W Polsce spadek wartości wskaźnika *dominantes* w latach 1992–2010 pozostawał niski bądź wręcz w ogóle nie występował (obserwowano jego wzrost) w diecezjach, gdzie istnieje większe zróżnicowanie religijne. Takie zjawisko zidentyfikowałem chociażby w archidiecezji białostockiej, gdzie funkcjonują dwa istotne *quasi-monopole*: katolicki oraz prawosławny. Nie oznacza to, że pomiędzy wskazanymi wyznaniem istnieje rywalizacja. Sam jednak fakt obecności innego kościoła powinien wymuszać podejmowanie większej aktywności. W sytuacji braku konkurencji, także tej monopolistycznej, następuje spadek uczestnictwa w praktykach religijnych, zaangażowania na rzecz własnej parafii, kongregacji. Nie jest to jednak dowód potwierdzający zasadność tezy sekularyzacyjnej. W społeczeństwie dalej zdecydowana większość ludzi wierzy w Boga, określa siebie mianem religijnych. Odsetek ateistów jest nieznaczny. Tworzy się nisza rynkowa, którą pozwoliłem sobie nazwać mianem *niszy ewangelizacyjnej*. Jej wielkość wyznacza różnica między odsetkiem osób określających siebie mianem religijnych⁵

⁵ Ten górny *limes*, niezbędny do oszacowania niszy ewangelizacyjnej, można też wyznaczyć w oparciu o odsetek osób deklarujących wiarę w Boga. Należy jednak pamiętać, że nie uwzględnieni zostaną wówczas członkowie społeczeństwa, którym bliska jest duchowość nieteistyczna.

a regularnie uczestniczących w praktykach religijnych. Nisza ta w warunkach konkurencyjnego i pluralistycznego rynku jest sukcesywnie zagospodarowywana przez różne kościoły i związki wyznaniowe. Zwolennicy wskazanego paradigmatu odrzucają przy tym tezę, że we współczesnych społeczeństwach coraz większą zbiorowość będą stanowić „pozakościelni chrześcijanie”, „wierzący bez przynależności”. Z punktu widzenia przedstawionego przeze mnie podejścia, instytucje religijne oferują wiernym więcej niż niesformalizowane formy duchowości, choć zazwyczaj też więcej od nich wymagają (Stark, Hamberg, Miller 2005). Aby potwierdzić zasadność tego założenia, powołam się na wyniki dwóch badań. Y. Lu, B. Johnson oraz R. Stark przeprowadzili analizę danych statystycznych, z której wynikało, że na Tajwanie tradycyjna chińska duchowość przegrywa konkurencję z dynamicznie rozwijającymi się tam instytucjonalnymi formami religijności, w tym z kościołami chrześcijańskimi (Lu, Johnson, Stark 2008). Podobna sytuacja ma miejsce w Korei Południowej. Tam chrześcijaństwo jest obecnie największym wyznaniem, do którego przynależność deklaruje 29,3 proc. mieszkańców kraju. Konkurencja ta ma określone reperkusje rynkowe. Wymusza instytucjonalizację tradycyjnych form religijności oraz wzrost aktywności buddyjskich związków wyznaniowych. Rozważając dylemat „wiary bez przynależności” warto także przyjrzeć się danym pochodzącym z projektu zrealizowanego przez L. Woodhead oraz P. Heelasa. Autorzy ci próbowali potwierdzić tezę sformułowaną przez T. Luckmanna, zgodnie z którą wchodzimy w epokę nowej duchowości (Luckmann 1990). Mimo szumnego tytułu pracy L. Woodhead oraz P. Heelasa (*The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, 2005), wyniki badania nie potwierdzają przyjętych przez nich założeń. Można z tej pracy wywnioskować, że w ciągu 25–30 lat odsetek osób praktykujących holistyczną duchowość wzrośnie w Wielkiej Brytanii do kilku procent. Trudno zatem w tym przypadku mówić o rewolucji. Istnienie indywidualnej, pozainstytucjonalnej religijności wynika z faktu, że na rynku religijnym nie funkcjonują żadne podmioty, które mogłyby zaspokoić oczekiwania i potrzeby określonej zbiorowości osób.

Rozważania przedstawione w artykule prowadzą do wniosku, że konsekwencją pewnej nieefektywności *quasi-monopoli* katolickich jest spadek odsetka wiernych regularnie uczestniczących w praktykach religijnych. Pojawia się zatem istotne pytanie: czy Kościół katolicki w Polsce czeka sytuacja charakterystyczna dla protestanckich kościołów narodowych? Moja odpowiedź na nie jest negatywna. Sądzę, że Kościół katolicki podjął już pewne działania, które mają podnieść atrakcyjność usług religijnych. Proces ten widać także na polskim gruncie. Przede wszystkim przejawia się on w tworzeniu substytutów dla usług religijnych dostarczanych przez inne podmioty. Nie chcę przy tym stwierdzić, że działania te wynikają z wyrachowania. Odnoszę raczej wrażenie, że niektóre

Zaproponowany przeze mnie wskaźnik też ma pewne wady. Niektóre osoby wierzące lecz niepraktykujące mogą mieć opór przed określaniem siebie mianem religijnych.

z podejmowanych inicjatyw rzeczywiście wzbogacają funkcjonowanie Kościoła. Przykładem takiego działania pozostaje implementacja na gruncie katolicyzmu technik medytacyjnych pochodzących ze Wschodu. Sam proces ich włączania odbywa się oczywiście w zgodzie z obowiązującymi w Kościele dogmatami. W Polsce takie sesje medytacyjne organizowane są m. in. w Ośrodku Medytacji Chrześcijańskiej w Opactwie Benedyktynów w Lubinie. Inną inicjatywą, stanowiącą substytut dla dynamicznie rozwijających się protestanckich związków wyznaniowych (zwłaszcza zielonoświątkowych), pozostają katolickie ruchy charyzmatyczne. Nie jest zatem prawdą, że Kościół nie podejmuje żadnych działań, które miałyby zwiększyć jego efektywność. Z punktu widzenia teorii składających się na paradygmat rynkowy te inicjatywy są jednak skazane na porażkę. W sytuacji *quasi-monopolistycznej* struktury rynku proces podnoszenia atrakcyjności usług religijnych ma charakter fragmentaryczny, wyspowy. To sprawia, że dalej będzie następował spadek regularnego uczestnictwa w nabożeństwach, a także poczucia przynależności do Kościoła. Czy tendencję tę można jednak zatrzymać? W moim odczuciu tak. Pozwolę sobie zaprezentować przy tym dwa rozwiązania, które powinny przyczynić się do wzrostu atrakcyjności usług religijnych. Po pierwsze, konieczna jest dekoncentracja rynku, tak by nie miał on struktury *quasi-monopolistycznej*. Kościół posiadając dominującą pozycję obniża koszty bezpośrednie uczestnictwa w nim. Ma taką możliwość, gdyż źródłem korzyści stają się koszty pośrednie (publiczna rola Kościoła, zwolnienia podatkowe, itd.). Analizy przeprowadzone przez przedstawicieli paradygmatu pokazały, że największym sukcesem na rynku cieszyły się te kościoły i związki wyznaniowe, które cechował pewien poziom restrykcyjności (choć nie za duży)⁶. Koszty uczestnictwa w nich były wyższe, umożliwiały one jednak likwidację tzw. efektu gapowicza, minimalizację kosztu alternatywnego czasu przeznaczanego na rzecz kościoła oraz zwiększenie subiektywnych korzyści odczuwanych przez wiernych danego wyznania⁷ (Finke, Stark 2001, Iannaccone 1997; Stark, Iannaccone 1997). Moim zdaniem, konsekwencją podniesienia kosztów bezpośrednich (przy jednoczesnym obniżeniu kosztów pośrednich) byłoby zwiększenie zaangażowania katolików na rzecz Kościoła⁸. Po drugie, pewnym

⁶ Przez restrykcyjność przedstawiciele paradygmatu rozumieli surowe normy, które odróżniały członków danego wyznania od innych. Przykładem były: praktyki postne, normy dotyczące ubioru i żywności (koszerność wśród ortodoksyjnych Żydów), związków małżeńskich, wychowania dzieci, itd.

⁷ Działał tu mechanizm psychologiczny, zgodnie z którym im bardziej wkładamy w coś wysiłki (im więcej wyrzeczeń coś nas kosztuje), tym lepiej to oceniamy.

⁸ Dobrym tego przykładem jest wprowadzenie religii do szkół. W lekcjach biorą uczniowie, których poziom zainteresowania sprawami wiary pozostaje różny. Katecheta musi obniżyć poziom, tak, by jego przekaz był zrozumiały także dla najbardziej zeświecczonych osób (działa tu zasada wspólnego mianownika). Na tak prowadzonych zajęciach tracą nie tyle ci najbardziej religijni, ale ci, którzy mogliby zwiększyć poziom swojego zaangażowania religijnego, gdyby słuchali przekazu katechety w innych warunkach. Przeniesienie lekcji religii do parafii, podniosło-

rozwiązaniem wydaje się tworzenie *quasi-pluralistycznych* struktur rynkowych. Kościół katolicki pozostaje – w przeciwieństwie do wielu protestanckich wyznań – wewnątrznie zróżnicowany. Ten pluralizm warto zwiększać nie tylko w odniesieniu do całości instytucji, ale także w sposób bezpośredni, na gruncie poszczególnych parafii. Dzięki temu: a) Kościół ma możliwość lepszego dostosowania swych usług do potrzeb religijnych konsumentów; b) tworzone są substytuty usług wytwarzanych przez konkurencyjne podmioty.

Wyzwania stojące dziś przed Kościołem katolickim są duże. Zachowując pewną miarę warto je porównać do czasów Reformacji. Protestantyzm stanowił wyraz niezadowolenia tych, których oczekiwania i potrzeby nie mogły zostać w ówczesnych ramach instytucjonalnych zaspokojone. Doszło do rywalizacji między oboma wyznaniem, niejednokrotnie bardzo brutalnej. Ta konkurencja miała też jednak pozytywny wydźwięk. Sprawiała, że Kościół katolicki zwiększył skuteczność swych działań, wprowadził innowacyjne rozwiązania. Zdaniem J. Tazbira, dopiero Kontreformacja sprawiła, że katolicyzm stał się w Polsce religią rzeczywiście i szczerze wyznawaną (Tazbir 1966). Myślę, że także współcześnie Kościół katolicki poradzi sobie z zaistniałą sytuacją.

BIBLIOGRAFIA

- 1) Azzi Corry, Ehrenberg Ronald, 1975, *Household Allocation of Time and church Attendance*, „The Journal of Political Economy”, Vol. 83, No. 1.
- 2) Becker Gary S., 1976, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago.
- 3) Berger Peter, 2005, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- 4) Borowik Irena, 2000, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- 5) Chesnut Andrew R., 2003, *Competitive Spirit: Latin America's New Religious Economy*, Oxford University Press, New York.
- 6) Durkheim Emile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, PWN, Warszawa.
- 7) Finke Roger, Stark Rodney, 1989, *How the Upstarts Sects Won America, 1776–1850*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 28, No. 1.
- 8) Finke Roger, Stark Rodney, 1992, *The Churching of America, 1776–1990*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- 9) Finke Roger, Stark Rodney, 2001, *The New Holy Clubs: Testing Church-to-Sect Propositions*, [w:] „Sociology of Religion”, Vol. 62, No. 2.
- 10) Ghez Gilbert R., Becker Gary S., 1975, *The Allocation of Time Over the Life Cycle*, Columbia University Press, New York.
- 11) Gill Anthony J., 1998, *Rendering unto Caesar: The Roman Catholic Church and The State in Latin America*, University of Chicago Press, Chicago.

by koszt bezpośredni (trzeba dojść do kościoła, kwestia wyboru). Mogłoby to jednak zwiększyć aktywność tych osób, którzy obecnie tracą uczestnicząc w szkolnych katechezach.

- 12) Hamberg Eva M., Pettersson Thorleif, 1994, *The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, No. 33.
- 13) Hamberg Eve M., 1991, *On Stability and Change in Religious Beliefs, Practice and Attitudes: A Swedish Panel Study*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 30, No. 1.
- 14) Heelas Paul, Woodhead Linda, 2005, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell Publishing, Oxford.
- 15) Iannaccone Laurence, 1991, *Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives*, „Journal of Political Economy”, Vol. 100, No. 2.
- 16) Iannaccone Laurence, 1997, *Skewness Explained: A Rational Choice Model of Religious Giving*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 36, No. 2.
- 17) Iannaccone Laurence R., 1991, *The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and The Economics of Religion*, „Rationality and Society”, Vol. 3, No. 2.
- 18) Iannaccone Laurence R., Finke Roger, Stark Rodney, 1997, *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*, „Economic Inquiry”, Vol. 35 (April).
- 19) Iannaccone Laurence, Everton Sean F., 2004, *Never on Sunny Days: Lessons from Weekly Attendance Counts*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 43, No. 2.
- 20) Introvigne Massimo, Stark Rodney, 2005, *Religious Competition and Revival in Italy: Exploring European Exceptionalism*, „Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, Vol. 1(2005).
- 21) Lu Yunfeng, Johnson Byron, Stark Rodney, 2008, *Deregulation and The Religious Market in Taiwan: A Research Note*, „The Sociological Quarterly”, no. 49.
- 22) Luckmann Thomas, 1990, *Shrinking Transcendence, Expanding Religion?*, „Sociological Analysis”, Vol. 50, No. 2.
- 23) Mariański Janusz, 2000, *Praktyki religijne w badaniach socjologicznych*, [w:] W. Zdaniec, T. Zambruski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa.
- 24) Olds Kelly, 1994, *Privatizing the Church: Disestablishment in Connecticut and Massachusetts*, „Journal of Political Economy”, Vol. 102, No. 2.
- 25) Olson Daniel V. A., 1999, *Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment*, „Sociology of Religion”, Vol. 60, No. 2.
- 26) Pettersson Thorleif, 1988, *Swedish Church Statistics: Unique Data for the Sociological Research*, „Social Compass”, Vol. 35, No. 1.
- 27) Pettersson Thorleif, 1990, *The Holy Bible in Secularized Sweden*, [w:] G. Hanson (red.), *Bible Reading in Sweden*, University of Uppsala, Uppsala.
- 28) Smith Adam, 2007, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I i II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- 29) Stark R., 1985, *From Church-Sect to Religious Economies*, [w:] Philip E. Hammond (red.), *The Sacred in the Post-Secular Age*, University of California Press, Berkeley.
- 30) Stark Rodney, 1996, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton.
- 31) Stark Rodney, 2006, *Religious Competition and Roman Piety*, „Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, Vol. 2.
- 32) Stark Rodney, Bainbridge William S., 1987; 2007, *Teoria religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- 33) Stark Rodney, Bainbridge William S., 1985, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley.
- 34) Stark Rodney, Finke Roger, 1988, *American Religion in 1776: A Statistical Portrait*, „Sociological Analysis”, Vol. 49, No. 1.
- 35) Stark Rodney, Finke Roger, 2000, *Catholic Religious Vocations: Decline and Revival*, „Review of Religious Research”, Vol. 42, No. 2.

- 36) Stark Rodney, Hamberg Eva, Miller Alan S., 2005, *Exploring Spirituality and Un-churched Religions in America, Sweden and Japan*, „Journal of Contemporary Religion”, Vol. 20, No. 1.
- 37) Stark Rodney, Iannaccone Laurence, 1996, *Recent Religious Declines in Quebec, Poland and the Netherlands: A Theory Vindicated*, „Journal for the Scientific Study of Religion”.
- 38) Stark Rodney, Iannaccone Laurence, 1997, *Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly*, „Journal of Contemporary Religion”, Vol. 12.
- 39) Stark Rodney, McCann James C., 1993, *Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 32, No. 2.
- 40) Tazbir Janusz, 1966, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce (1460–1795)*, Biblioteka Wiedzy Historycznej, Warszawa.
- 41) Warner Stephen R., 1993, *Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, „The American Journal of Sociology”, Vol. 98, No. 5 (March).
- 42) Warner Stephen R., 1997, *Convergence Toward the New Paradigm: A Case of Induction*, [w:] Lawrence A. Young (red.), *Assessing Rational Choice Theories of Religion*, Routledge, New York.
- 43) Zdaniewicz Witold, Zaręba Sławomir H., Stępisiewicz Robert, 2006, *Wykaz parafii w Polsce*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa.
- 44) Zielińska Katarzyna, 2009, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.

MATERIAŁY WYKORZYSTANE W ANALIZIE

- 1) Dane pochodzące z Europejskiego Badania Wartości: <http://zacat.gesis.org>
- 2) Dane pochodzące z Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC: www.iskk.pl oraz publikacja pod red. Witolda Zdaniewicza i Tadeusza Zembrzuskiego, 2000, *Kościół i religijność Polaków, 1945–1999*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa.
- 3) Dane pochodzące z badań CBOS-u: komunikat pt.: *Polacy o swoich związkach z lokalną parafią. Opinie z lat 2005 i 2008*, 2008 oraz komunikat pt.: *Rzeczywistość parafialna. Opinie z lat 2005 i 2008*, 2008.

Łukasz Kutyló

THE CATHOLIC CHURCH AND QUASI-MONOPOLISTIC STRUCTURE OF THE RELIGIOUS MARKET. THE USAGE OF ECONOMIC APPROACH TO REFLECTION ON RELIGIOUS INSTITUTIONS' EFFECTIVENESS

In this paper, the author focused on the analysis of religious phenomena by the usage of economic approach. This approach was established by American researchers, especially economists and sociologists, who were inspired by the rational choice theory. The author's reflections concentrated on the situation of European catholic societies, especially Poland. The market structure specific for them isn't fully open and pluralistic. The Catholic Church has a dominant and quasi-monopolistic position. This quasi-monopolistic structure is ineffective. In consequence, we can observe there the decline in church commitment and church attendance.