

Politeja

Nr 4(98), 2025, s. 233-258

<https://doi.org/10.12797/Politeja.22.2025.98.13>

Licencja: CC BY-NC-ND 4.0

Paulina NAPIERAŁA 

Uniwersytet Jagielloński

p.napierala@uj.edu.pl

BADANIA NAD AKTYWNOŚCIĄ POLITYCZNĄ AFROAMERYKAŃSKICH KOŚCIOŁÓW W KONTEKŚCIE ROZWOJU POLITOLOGII RELIGII

ABSTRACT

Research on Black Churches' Political Activism in the Context of Political Science of Religion

The aim of this article is to analyze the evolution of research on Black churches' political activism, focusing especially on political scientists' contributions. The author also investigates how the emergence of the new sub-discipline, known as *the political science of religion* or *politology of religion*, influenced the development of political studies on Black churches.

Keywords: Black Church studies, political activism of Black churches, political science of religion

Słowa kluczowe: czarne Kościoły, studia nad czarnymi Kościołami, aktywizm polityczny czarnych Kościołów, instytucje afroamerykańskie, politologia religii

WSTĘP

Kościoły afroamerykańskie¹, określane również jako czarne Kościoły, to przede wszystkim Kościoły protestanckie², które niosą posługę duszpasterską ludności afroamerykańskiej. Są to zarówno całe odrębne denominacje (np. African Methodist Episcopal Church), jak i kongregacje będące częścią większych wieloetnicznych denominacji³. Były one pierwszymi instytucjami tworzonymi przez ludność czarnoskórą jeszcze w okresie niewolnictwa. W wyniku ograniczenia innych form działalności ludności pochodzenia afrykańskiego (zarówno w okresie niewolnictwa, jak i w kolejnych latach – zwłaszcza na Południu) oprócz funkcji religijnych dość szybko zaczęły one też spełniać pewne funkcje społeczne i polityczne. Warto zaznaczyć, że pierwsze czarne kongregacje ukształtowały się na Południu w XVIII wieku, a pierwsze denominacje powstały na Północy na początku XIX wieku⁴.

Niektórzy autorzy tak bardzo podkreślają wagę działalności społeczno-politycznej czarnych Kościołów, że ujmują ją nawet w ich definicjach. Jest wśród nich np. Robert W. Gaines II, który podkreśla, że czarne Kościoły funkcjonują zarówno jako centra doskonalenia duchowego, jak i działalności społecznej⁵, a ich członków łączą nie tylko

¹ W literaturze angielskojęzycznej w stosunku do Kościołów afroamerykańskich używa się określeń: *the Black Church* i *black churches*. Pierwsze jest pewnym uogólnieniem dotyczącym zbiorowej religijnej tożsamości czarnych chrześcijan w USA i najczęściej odnosi się do siedmiu historycznych denominacji. Drugie natomiast wskazuje na różnorodność kongregacji (również określanych mianem Kościołów) w ramach różnych denominacji (w tym wieloetnicznych). Więcej: A.B. Pinn, *The Black Church in the Post-Civil Rights Era*, Maryknoll 2002, s. ix. W niniejszym tekście stosuję najczęściej termin „czarne Kościoły” lub „Kościoły afroamerykańskie”, zgadzając się z autorami podkreślającymi ich różnorodność. Obecnie w j. polskim najbardziej neutralne wydaje się określenie „Kościoły afroamerykańskie”. Używam jednak również określenia „czarne Kościoły”, gdyż określenie „Afroamerykanin” weszło w użycie wiele lat po utworzeniu omawianych Kościołów, które początkowo opisywane były jako *Negro*, a potem *Black*. Ponadto określenie *black* jest obecnie najbardziej preferowane przez samych Afroamerykanów. Jeśli chodzi o wyraz „Kościół”, to w j. polskim w znaczeniu instytucji, organizacji i ogółu wiernych zapisywany jest zazwyczaj wielką literą (aby go odróżnić od kościoła – budynku), dlatego stosuję pisownię „czarne Kościoły” (odnosząc się zarówno do denominacji, jak i kongregacji w wymiarze instytucjonalnym).

² Choć część Afroamerykanów należy do parafii katolickich, a część wyznaje islam, judaizm i inne religie, to jednak tradycyjnego określenia „czarne Kościoły” (*Black Church* / *black churches*) używa się właśnie w stosunku do Kościołów protestanckich. W niniejszym tekście analizowana jest aktywność polityczna protestanckich Kościołów afroamerykańskich.

³ Od czasów uchwalenia pierwszej poprawki wszystkie związki konfesyjne w USA klasyfikuje się prawnie jako stowarzyszenia. Już w XIX-wiecznym amerykańskim orzecznictwie sądowym określano je jako denominacje, czyli sformalizowane i uczestniczące w obrocie prawnym zwarte grupy religijne. Kongregacje rozumiane są natomiast jako mniejsze jednostki terytorialne. Teologicznie i socjologicznie pojęcia, takie jak Kościół, denominacja i kongregacja nie są tożsame, ale w USA używa się ich wymiennie. Więcej: J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

⁴ O genezie czarnych Kościołów i ich wczesnej historii dokładniej pisałam w moich wcześniejszych artykułach, m.in. P. Napierała, *The Political Mobilization of African American Churches: Forms, Models, Mechanisms*, „Władza Sądzenia” 2023, nr 24, s. 5-33.

⁵ R.W. Gaines II, *Looking Back, Moving Forward: How the Civil Rights Era Church Can Guide the Modern Black Church in Improving Black Student Achievement*, „The Journal of Negro Education” 2010, vol. 79, no. 3, s. 368.

wspólne praktyki religijne, ale również „świadomość rasowa” oraz zaangażowanie obywatelskie. Inni autorzy zastrzegają jednak, że różnice ideologiczne i style duszpasterskie niekiedy mogą podważać aktywizm polityczny⁶. Biorą oni pod uwagę, że choć historia czarnych Kościołów nierozzerwalnie łączy się z zaangażowaniem polityczno-społecznym, to jednak poziom i formy tego zaangażowania znacząco różniły się między poszczególnymi kongregacjami. Ze względu jednak na to, iż czarne kongregacje powstały m.in. w proteście wobec traktowania niewolników w białych Kościołach oraz w obronie ich godności, część badaczy uważa, że od początku były one instytucjami politycznymi⁷. Stąd liczne badania nie tylko nad rolą kulturową czarnych Kościołów, ale również nad ich zaangażowaniem społecznym i politycznym.

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przedstawienie ewolucji tych badań, ze szczególnym uwzględnieniem analiz politologicznych. Ma też na celu przedstawienie rozwoju nowej subdyscypliny, zwanej politologią religii i odpowiedzenie na pytanie, na ile jej rozwój wpłynął na badania dotyczące aktywizmu politycznego czarnych Kościołów i co politolodzy do nich wnieśli.

HISTORIA BADAŃ NAUKOWYCH NAD KOŚCIOŁAMI AFROAMERYKAŃSKIMI W KONTEKŚCIE ICH ZAANGAŻOWANIA SPOŁECZNO-POLITYCZNEGO

Zainteresowanie badaniem Kościołów afroamerykańskich zrodziło się na początku XX wieku. Było ono wynikiem pamięci o tym, jaką rolę odegrały one w czasach niewolnictwa – nie tylko jako miejsca schronienia i pocieszenia, ale też w ramach działalności abolicjonistycznej części z nich⁸. Szczególnie jednak zainteresowanie to związane było z obserwacją bardzo zróżnicowanego stosunku czarnych Kościołów do zaangażowania społeczno-politycznego po zakończeniu okresu Rekonstrukcji, w czasie obowiązywania tzw. praw Jima Crowa⁹ na Południu oraz nieformalnej dyskryminacji Afroamerykanów na Północy.

Aż do połowy XX wieku tematem tym interesowali się jednak głównie socjolodzy i historycy, a niekiedy antropolodzy i etnografowie¹⁰. Politolodzy dołączyli do nich

⁶ S.L. Barnes, O. Nwosu, *Black Church Electoral and Protest Politics from 2002 to 2012: A Social Media Analysis of the Resistance Versus Accommodation Dialectic*, „Journal of African American Studies” 2014, vol. 18, no. 2, s. 226.

⁷ V.E. James, *The African-American Church, Political Activity, and Tax Exemption*, „Seton Hall Law Review” 2007, vol. 37, s. 390.

⁸ Na przykład w ramach zaangażowania w tzw. kolej podziemną (*Underground Railroad*), czyli umowny szlak ucieczki zbiegłych niewolników, który był w rzeczywistości siecią dróg, pomocnych domostw, organizacji i społeczności.

⁹ Regulacje wprowadzane na poziomie lokalnym, głównie w południowych stanach Ameryki po wojnie secesyjnej, które miały na celu ograniczenie praw czarnoskórych wyzwolenców oraz pogłębianie separacji między białą a czarną ludnością.

¹⁰ Ci ostatni mniej uwagi poświęcali jednak działalności politycznej czarnych Kościołów.

zdecydowanie później i początkowo mocno opierali się na socjologicznych modelach badawczych¹¹. Własne modele badań politycznej aktywności czarnych Kościołów rozwinęli dopiero na przełomie XX i XXI wieku, wnosząc ostatecznie do badań nowe perspektywy i interpretacje. Aby zrozumieć ich kontekst, należy przedstawić teorie i podejścia rozwinięte przez wcześniejszych badaczy.

Za pierwszą naukową pracę na temat czarnych Kościołów uznaje się *The Negro Church* pod redakcją Williama Edwarda Burghardta (W.E.B.) Du Boisa z 1903 roku¹². Du Bois, historyk i socjolog, a także pierwszy Afroamerykanin, który uzyskał tytuł doktora (historii) na Uniwersytecie Harvarda, dostrzegał, że czarne Kościoły były głównymi instytucjami społecznymi Afroamerykanów i mogłyby odegrać ważną rolę w afroamerykańskich ruchach politycznych. Du Bois, który łączył w swych badaniach metodologię historyczną i socjologiczną, martwił się jednak, że Kościoły mogą nie sprostać tej roli ze względu na niewystarczające moralne przywództwo pastorów, ich braki w edukacji, odrzucenie spraw doczesnych i dominującą w wielu Kościołach koncentrację na emocjonalnej duchowości i tzw. wymiarze pozaziemskim (*otherworldly*).

Do podobnych wniosków doszło też wkrótce wielu jego następców, m.in. Carter G. Woodson – historyk (i dziennikarz), drugi Afroamerykanin z doktoratem z historii na Harvardzie i autor wydanej w 1921 roku *The History of the Negro Church*¹³. Tak jak Du Bois, wykorzystywał on zarówno podejście socjologiczne, jak i historyczne, skupiając się jednak głównie na pierwotnych źródłach historycznych. W podobnym duchu napisana została książka Benjamin E. Maysa i Josepha W. Nicholsona pt. *The Negro's Church* z 1933 roku¹⁴, która była z kolei pracą typowo socjologiczną i pierwszą analizą opartą na szeroko zakrojonych badaniach ankietowych, sondażowych, a także wywiadach pogłębionych oraz obserwacjach uczestniczących. Kolejne prace, w tym opracowania Charlesa S. Johnsona i E. Franklina Frazier¹⁵, a także publikacja St. Claira Drake'a i Horace'a Caytona¹⁶ oraz książka europejskiego badacza, Gunnara Myrdała¹⁷, zawierały podobne podejście badawcze i podobne konkluzje (różniąc się jedynie w detalach). Stopniowo też część tych autorów oddalała się od badania Kościołów jako takich, skupiając się bardziej na wpływie indywidualnych i zbiorowych wierzeń na jednostki¹⁸.

¹¹ Choć American Political Science Association (APSA) działało od 1903 roku.

¹² B.W.E. Du Bois, *The Negro Church*, Atlanta 1903, [online] <http://scua.library.umass.edu/digital/dubois/dubois8.pdf>, 15 VII 2020.

¹³ C.G. Woodson, *The History of the Negro Church*, Washington, DC 1921.

¹⁴ B.E. Mays, J.W. Nicholson, *The Negro's Church*, New York 1933.

¹⁵ Zławszcza: E.F. Frazier, *The Negro Church in America*, New York 1963.

¹⁶ S.C. Drake, H. Clayton, *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, Chicago 1945.

¹⁷ G. Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York 1944.

¹⁸ Do grona badaczy czarnych Kościołów dołączyli w tym czasie również antropolodzy kulturowi, którzy mniejszy nacisk kładli na badanie aktywności politycznej. Warto tu wymienić m.in. Arthura Huffa Fauseta, Zorę Neale Hurston czy Melville'a J. Herskovitsa. Więcej na ten temat: B.D. Savage, *Your Spirits Walk Beside Us: The Politics of Black Religion*, Cambridge 2008.

Należy podkreślić, że pierwsza grupa badaczy czarnych Kościołów, wśród której dominowali afroamerykańscy socjolodzy, generalnie dostrzegała potencjał organizacyjny czarnych Kościołów, ale krytykowała brak jego wykorzystania i ówczesną pasywność wielu duchownych. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywano głównie w konserwatywnej emocjonalnej religijności oraz przewadze teologii skoncentrowanej jedynie na kwestiach zbawienia, odwracającej uwagę od spraw doczesnych i obiecującej sprawiedliwość w niebie¹⁹.

Perspektywę, którą badacze ci przyjęli, nazwano później „perspektywą opium” (*opiate view*). Dominowała ona w literaturze amerykańskiej co najmniej do końca lat 60. XX wieku, kiedy to na znaczeniu zaczęła zyskiwać nowa perspektywa, nazwana później „perspektywą inspiracji”²⁰. Szczególną popularność zdobyła ona w latach 70. i 80. XX wieku, gdy przedstawiciele kolejnego pokolenia naukowców podejmowali coraz liczniejsze badania nad sukcesami ruchu na rzecz praw obywatelskich. Co ważne, obie te koncepcje są charakterystyczne dla socjologii religii i łączą się w dużym stopniu z dwoma odmiennymi podejściami prezentowanymi przez Karola Marksa i Maxa Webera w odniesieniu do kompensacyjnej bądź motywacyjnej funkcji religii. W analizach socjologicznych, które na długie lata zdominowały badania nad aktywnością polityczną czarnych Kościołów, to właśnie te dwie perspektywy będą najczęściej eksploatowane i eksponowane. Ponadto co najmniej do lat 90. XX wieku zdominują one też badania historyków, a z czasem również teologów (zwłaszcza reprezentujących tzw. czarną teologię wyzwolenia²¹).

Co ważne, zwolennicy „perspektywy opium”, zarówno z pierwszego pokolenia badaczy czarnych Kościołów, jak i późniejsi jej rzecznicy²², podkreślali, że większość czarnych Kościołów (i przez większą część historii, nawet w okresie ruchu na rzecz praw obywatelskich) wycofywała się z zaangażowania w sprawy świata, promując różne formy przystosowania (*accommodation*) do zastanej rzeczywistości i oferując jedynie schronienie i pocieszenie – w ramach „pozaziemskiego” (*otherworldly*) wymiaru teologii i kompensacyjnej funkcji religii.

¹⁹ K.D. Wald., A. Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States*, New York 2011, s. 278.

²⁰ O perspektywach tych, a także socjologicznych modelach stworzonych w ich ramach pisałam szerzej w: P. Napierała, *Black Churches and African American Social Activism: The 'Opiate View' and the 'Inspiration View' of Black Religion in the Selected Literature*, „B.A.S./British and American Studies” 2021, vol. 27, s. 95-111. Pokróćce przedstawiłam je też w przywoływanym już wcześniej tekście: P. Napierała, *The Political Mobilization...* Częściowo korzystając z wcześniejszych analiz, w niniejszym tekście przedstawiam je w kontekście metodologicznym i jako tło dla szerszej analizy badań politologicznych.

²¹ Jest to teologia, która reinterpretuje chrześcijaństwo w odniesieniu do cierpień ludności afroamerykańskiej i „niebiałej”. Przedstawia Boga jako sojusznika uciskanych, symbolicznie lub dosłownie „czarnego”. Dokładniej pisałam o niej w: P. Napierała, *Black Liberation Theology and James Cone's Protest against the Hegemony of 'White Theology'*, [w:] *At the Crossroads: Papers on Language and Culture in the 20th and 21st Centuries*, red. K. Jasiewicz, M. Zięba-Plebankiewicz, Nowy Sącz 2021, s. 76-95.

²² M.in.: G. Marx, *Religion: Opiate or Inspiration for Civil Rights Militancy Among Negroes?*, „American Sociological Review” 1967, vol. 32, no. 1, s. 64-72; A.L. Reed, *The Jesse Jackson Phenomenon: The Crisis of Purpose in Afro-American Politics*, New Haven 1986.

Między innymi ze względu na popularność tej perspektywy w pierwszym okresie badań nad czarnymi Kościołami, a także w związku z przekonaniem, że czynnik religijny nie wchodzi w obszar zainteresowań politologii, bardzo niewielu politologów zajmowało się początkowo tym tematem. Niemniej warto wspomnieć o nielicznych przedstawicielach tej dyscypliny, którzy podjęli pewne jego wątki, stosując jednak paradygmaty socjologiczne. Jako pierwszego należy wymienić Ralphe J. Bunche'a, politologa będącego pod silnym wpływem antropologii i socjologii, który współpracował przy projektach Gunnara Myrdala²³. Jego raport z 1940 roku, dotyczący politycznego statusu Afroamerykanów w czasach rządów Franklina D. Roosevelta (powiązany z badaniami Myrdala), zawierał komentarze na temat roli czarnych Kościołów, które spójne były z „perspektywą opium”²⁴. Innym politologiem, który zajął się tematem w pierwszym okresie badań nad czarnymi Kościołami, był Robert Lane, zainteresowany również psychologią polityczną. Jego badania dotyczące okresu, w którym obowiązywały prawa Jima Crowa, sugerowały, że chrześcijaństwo generalnie wpływało negatywnie na tworzenie czarnego ruchu oporu, a czarne Kościoły w miastach w czasie nasilonej migracji zapewniały Afroamerykanom jedynie duchowe pocieszenie i odskocznnię od doczesnych trosk. Sprzyjało to, jego zdaniem, politycznej apatii, co wiązało z „perspektywą opium”²⁵.

Wkrótce doszło jednak do zmiany dominującej perspektywy badawczej. Coraz więcej badaczy zainteresowało się bowiem wzmożoną działalnością Kościołów afroamerykańskich w okresie walki o prawa obywatelskie, zwłaszcza w ramach założonej przez Martina Luthera Kinga Jr. i jego współpracowników organizacji Southern Christian Leadership Conference (SCLC). Przestali się więc skupiać się na kompensacyjnej funkcji religii, dostrzegając potrzebę głębszej analizy funkcji motywacyjnej. Wyłaniające się grono zwolenników „perspektywy inspiracji” zwróciło uwagę np. na to, że samo powstanie czarnych Kościołów mogło być wyrazem protestu społeczno-politycznego, a wiele kongregacji od początku swego istnienia działało w opozycji do białego mainstreamu, wspierając (jawnie lub niejawnie) reformy (a dodatkowo zapewniając schronienie ludności czarnoskórej). Dostrzeżono też, że Kościoły zapewniały Afroamerykanom edukację i możliwość doskonalenia swoich umiejętności i doceniono instytucjonalną siłę religii afroamerykańskiej. W tym okresie koncentrowano się głównie na badaniu aktywistycznych kongregacji (prowadzonych przez pastorów aktywistów) i ich roli w ruchach protestu. Z czasem część badaczy podkreśliła też pomijane dotąd aspekty czarnej religii, które mogły sprzyjać aktywizmowi.

Głównymi badaczami „perspektywy inspiracji” byli socjolodzy, którzy uznali, że to jednak motywujące elementy dominowały w historii czarnych Kościołów. Pierwszym modelem, który zdecydowanie odrzucił dotychczasowe konkluzje na temat braku

²³ Później, obok pracy naukowej, angażował się w ruch na rzecz praw obywatelskich, a potem w dyplomację. Za swą rolę w mediacjach z Izraelem otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla.

²⁴ R.J. Bunche, *The Political Status of the Negro in the Age of FDR*, red. D.W. Grantham, Chicago 1973 [1940].

²⁵ R. Lane, *Political Life: Why People Get Involved in Politics*, Glencoe 1959.

wystarczającej aktywności czarnych Kościołów, był tzw. profetyczny model wspólnoty etnicznej (*ethnic community prophetic model*), rozwinięty przez Harta M. Nelsena i Anne Kusener Nelsen²⁶. Podobne zdanie wyrażał socjolog C. Eric Lincoln w swych pracach z 1974 roku²⁷, w których odpowiadał na wcześniejsze krytyczne opracowanie E. Franklina Fraziera. Wśród badań socjologicznych, które jasno opowiadały się za „perspektywą inspiracji”, warto wymienić też pracę Johna Browna Childsa, który podkreślał rolę czarnych pastorów w mobilizowaniu Afroamerykanów do udziału nie tylko w protestach, ale i w polityce wyborczej i lokalnej²⁸.

Do badań w kontekście „perspektywy inspiracji” dołączyli wkrótce również historycy, którzy w pewnym sensie reinterpretowali historię czarnych Kościołów, zwracając uwagę na pomijane wcześniej aspekty ich aktywizmu. Wśród pierwszych historyków modyfikujących wcześniejsze podejście należy wymienić Eugena D. Genovese’a, który choć uważał, że czarne Kościoły zapewniały Afroamerykanom głównie schronienie, to podkreślał, że pomagały też w formowaniu „przedpolitycznej” solidarności potrzebnej przy późniejszej mobilizacji²⁹. Przede wszystkim jednak ważne były prace Alberta J. Raboteau³⁰, który dowodził, że oprócz tworzenia solidarności grupowej i zapobieganiu dehumanizacji czarna religia nieraz zagrzewała też Afroamerykanów do walki i oporu. Takie podejście do tematu stało się z czasem szeroko rozpowszechnione wśród historyków³¹. Jedną z najsilniej osadzonych w „perspektywie inspiracji” jest praca Davida L. Chappella z 2004 roku³².

Nowa perspektywa stała się też widoczna wśród teologów, w tym w pracach Henry’ego H. Mitchella³³, a także – w specyficznej formie – wśród przedstawicieli czarnej teologii wyzwolenia, m.in. Jamesa H. Cone’a³⁴ czy Gayrauda S. Wilmore’a³⁵, którzy podkreślali wiarę w Boga jako wyzwoliciela uciśnionych, motywującą do walki o godność i zmianę swego losu. Warto jednak podkreślić, że choć postulowali oni koncentrację na wykorzystaniu afroamerykańskiej interpretacji chrześcijańskiej teologii jako

²⁶ H.M. Nelsen, A. Kusener Nelsen, *Black Church in the Sixties*, Lexington 1975.

²⁷ C.E. Lincoln, *The Black Experience in Religion*, Garden City 1974; tenże, *The Black Church Since Frazier*, Garden City 1974.

²⁸ J.B. Childs, *The Political Black Minister: A Study in Afro-American Politics and Religion*, Boston 1980.

²⁹ E.D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York 1976. Używał określenia *resistance within accommodation*. Niektórzy badacze uważają, że w wielu aspektach nadal reprezentował „perspektywę opium”, inni wiązali jego prace z przejściem do „perspektywy inspiracji”.

³⁰ A.J. Raboteau, *Slave Religion: “The Invisible Institution” in the Antebellum South*, New York 2004 [1978].

³¹ Sam Raboteau jednak w swych późniejszych pracach podkreślał, że różne czarne Kościoły odmiennie podchodziły do tematu zaangażowania politycznego.

³² D. Chappell, *A Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow*, Chapel Hill 2004.

³³ H.H. Mitchell, *Black Preaching*, Philadelphia 1970.

³⁴ M.in.: J.H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia 1970; tenże, *Black Theology & Black Power*, Maryknoll 1969; tenże, *God of the Oppressed*, Maryknoll 1975.

³⁵ G. Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism: An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, Maryknoll 1998.

narzędzia w walce z opresją, białą supremacją i rasizmem, to jednak zauważali też, że nie wszystkie afroamerykańskie Kościoły taką interpretację stosowały.

Co ważne, w latach 80. „perspektywę inspiracji” połączono dodatkowo z badaniami nad ruchami społecznymi. Zwrócono bowiem uwagę, że Kościoły mogły nie tylko motywować działania na rzecz transformacji społeczeństwa, ale też używać swych struktur i zasobów aktywistom społecznym. Pierwszymi i najsłynniejszymi badaczami, którzy aktywność czarnych Kościołów badali, odwołując się do teorii ruchów społecznych, byli dwaj socjologowie: Doug McAdam³⁶ i Aldon Morris³⁷. Zdaniem Douga McAdama główną rolę w ruchu obywatelskim odegrały afroamerykańskie instytucje, przede wszystkim czarne Kościoły, które dostarczyły odpowiednich zasobów omawianym ruchom. Aldon Morris dodatkowo doszedł do wniosku, że czarne Kościoły zapewniły ideologiczną ramę, dzięki której doszło do zbiorowej mobilizacji.

Warto też zauważyć, że część badaczy uznała, że zarówno „perspektywa opium”, jak i „perspektywa inspiracji” wymagały pewnego niuansowania. Niektórzy zwolennicy „perspektywy opium”, podkreślając głównie kompensacyjną funkcję religii, zaznaczali jednak, że w czarnych Kościołach (zwłaszcza progresywnych) istniał również wymiar profetyczny religii (*thisworldly*) i tam, gdzie był akcentowany (zamiast wymiaru pozaziemskiego), skłonność do aktywizmu wzrastała³⁸. Zwracali przy tym uwagę, że pastory aktywiści byli zazwyczaj bardziej teologicznie liberalni.

C. Eric Lincoln i Lawrence H. Mamiya, którzy byli zwolennikami „perspektywy inspiracji”, wprowadzili z kolei ciekawą jej modyfikację. Choć ich badania z 1983 i 1990 roku wskazywały na duże poparcie czarnych pastorów dla zaangażowania politycznego, to jednak przyznawali, że nie wszystkie czarne Kościoły poparły ruch na rzecz praw obywatelskich. Wiązali to jednak raczej ze względami praktycznymi, takimi jak zagrożenie przemocą bądź rozczarowanie systemem. Rozwinęli więc tzw. model dialektyczny, wyszczególniając sześć par biegunów, między którymi, ich zdaniem, w czarnych Kościołach istnieje nieustające dialektyczne napięcie, w tym m.in. wymiar duchowy (*otherworldly*) i doczesny (*thisworldly*)³⁹. Ich zdaniem w różnych okresach historycznych Kościoły mogą bardziej akcentować jeden bądź drugi wymiar po to, by przetrwać (co już może być uznane za formę protestu). Podziały swych poprzedników uznali więc za zbyt uproszczone.

Zanim politolodzy szerzej zajęli się omawianym tematem i rozwinęli własne modele, uwzględniające koncepcje i perspektywy politologiczne, część z nich, z wolna wkraczając

³⁶ D. McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency: 1930-1970*, Chicago 1982.

³⁷ A.D. Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*, New York 1984.

³⁸ Np. G. Marx, *Religion: Opiate...*; R.L. Johnstone, *Negro Preachers Take Sides*, „Review of Religious Research” 1969, vol. 11, no. 1, s. 81-89.

³⁹ Inne pary przeciwieństw, które wymienili, to: *priestly/prophetic, universalism/particularism, privatistic/communal, charismatic/bureaucratic, resistance/accommodation*. C.E. Lincoln, L.H. Mamiya, *The Black Church in the African American Experience*, Durham 1990, s. 11-15.

w obszar religii i polityki i badań nad czarnymi Kościołami, zwłaszcza w okresie dominacji „perspektywy inspiracji”, opowiedziała się po jej stronie. Inni pozostali po stronie „perspektywy opium”.

Jednymi z pierwszych politologów, którzy w tym okresie zajęli się zagadnieniem politycznego zaangażowania czarnych Kościołów, byli Donald R. Matthews i James W. Prothro. Przeprowadzili oni swe badania jeszcze w czasie aktywnej działalności ruchu na rzecz praw obywatelskich w latach 60. XX wieku i doszli do wniosku, że wśród Afroamerykanów czarny Kościół mógł *zasiać ziarno sprzyjające zniesieniu segregacji*⁴⁰. Kolejnym politologiem, który badał tematykę czarnych Kościołów, był Charles V. Hamilton. W swej książce z 1972 roku⁴¹ podkreślał on wpływ czarnych pastorów na mobilizację społeczności afroamerykańskich zarówno w czasie wyborów, jak i w sprawach polityki lokalnej. Perspektywa inspiracji była też obecna w jego późniejszej pracy – biografii Adama Clayтона Powella⁴².

Z kolei przykładem politologa, który jasno opowiedział się po stronie „perspektywy opium”, był Adolph L. Reed Jr. Jego książka z 1986 roku⁴³, dotycząca kampanii politycznej jednego ze znanych czarnych pastorów, Jesse’ego Jacksona, była niejako odpowiedzią na fascynację badaczy społecznych „perspektywą inspiracji”. Reed podkreślał tam, że choć wielu aktywistów związanych z polityką protestu wywodziło się z czarnych Kościołów, to jednak wbrew dominującym ówczesnie opiniom czarne Kościoły w większości nie były związane z wyzwolenческими, emancypacyjnymi czy progresywnymi programami rozwijanymi w czarnych społecznościach.

Podsumowując temat rozwoju badań nad aktywnością polityczną czarnych Kościołów do lat 90. XX wieku, należy stwierdzić, że przeważali w nich przede wszystkim socjolodzy i historycy, a politologów zajmujących się tą tematyką było niewielu. Ponadto dominowały socjologiczne perspektywy teoretyczne, w tym zwłaszcza perspektywa „opium” i „inspiracji”, które początkowo przyjęli również pierwsi politolodzy podejmujący ten temat. Z czasem socjolodzy sięgnęli też po teorię ruchów społecznych, która odrzuciła dawne koncepcje w socjologii i politologii postrzegające *ruchy społeczne jako działania irracjonalne, dewiacyjne, spowodowane frustracją i depriacją*. Była ona *złożonym paradygmatem badawczym z pogranicza socjologii, psychologii i politologii*⁴⁴, rozwój którego z czasem zachęci do badań nad czarnymi Kościołami również coraz liczniejszą grupę politologów.

Będzie to związane również z tym, że w międzyczasie, zarówno w USA, jak i w Europie, rozwijać się będzie z wolna nowa subdyscyplina, zwana politologią religii, której zwolennicy nie tylko podejmą politologiczną refleksję nad rolą religii, ale szukać też będą odpowiednich do tego modeli teoretycznych. W miarę jej rozwoju coraz więcej politologów podejmie taką refleksję również odnośnie do Kościołów afroamerykańskich.

⁴⁰ D.R. Matthews, J.W. Prothro, *Negroes and the New Southern Politics*, New York 1966, s. 232.

⁴¹ Ch.V. Hamilton, *The Black Preacher in America*, New York 1972.

⁴² Tenże, *Adam Clayton Powell, Jr.: The Political Biography of an American Dilemma*, New York 2002.

⁴³ A.L. Reed, *The Jesse...*

⁴⁴ M. Potz, *Perspektywy badawcze w politologii religii*, „Studia Religioznika” 2019, t. 52, nr 4, s. 284.

Zanim przedstawione zostaną współczesne badania politologiczne nad czarnymi Kościołami, warto więc pokrótce omówić rozwój politologii religii jako subdyscypliny lub nowego, wydzielonego w ramach politologii pola badawczego.

ROZWÓJ POLITOLOGII RELIGII

Fakt, iż tak niewielu politologów zajmowało się tematyką czarnych Kościołów wynikał m.in. z tego, że przez długi okres politolodzy generalnie nie wykazywali większego zainteresowania czynnikami religijnymi – ewentualnie badali je z perspektywy filozofii polityki lub w kontekście prawno-politycznym⁴⁵. Podczas gdy badania dotyczące pewnych aspektów relacji między religią a polityką podejmowali stopniowo socjolodzy, religioznawcy, a niekiedy historycy, to religia długo jeszcze pozostawała na obrzeżach zainteresowań politologów⁴⁶. Mogło to, zdaniem współczesnych badaczy, wynikać ze sposobu prowadzenia badań politologicznych na Zachodzie (m.in. dominującego długo instytucjonalizmu, a potem podejścia behawioralnego)⁴⁷ oraz z przekonania, że w związku z postępującą modernizacją i narastającą sekularyzacją czynnik religijny tracił na znaczeniu⁴⁸. Tymczasem, jak zaznaczają, rosnące znaczenie wzajemnych relacji między religią a polityką we współczesnym świecie sprawiło, że odniesienie się do nich politologów stało się niezbędne⁴⁹, a politologia dysponowała *specyficznymi narzędziami w postaci choćby bazy pojęciowej, które to narzędzia pozwalają na nowe spojrzenie na rodzące się problemy*⁵⁰. Dlatego też część politologów (a także religioznawców) podjęła dyskusję nad wyodrębnieniem nowej subdyscypliny, choć zdania co do jej statusu, charakteru i metodologii były podzielone.

Równoległe z debatami nad rozwojem nowej subdyscypliny politolodzy podjęli szereg nowych badań nad czynnikami religijnymi w polityce. Co prawda brakowało im jeszcze wspólnej teorii, metodologii czy modeli badawczych, ale konteksty i poziomy badań nad religią i polityką zaczęły się znacznie poszerzać. Na przykład w USA m.in. zwolennicy podejścia behawioralnego zaczęli uwzględniać czynnik religijny w swych ilościowych badaniach dotyczących m.in. polityki wyborczej, a naukowcy współpracujący przy tworzeniu American National Election Studies (ANES) podjęli

⁴⁵ K.D. Wald, C. Wilcox, *Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor*, „The American Political Science Review” 2006, vol. 100, no. 4, s. 523.

⁴⁶ M. Marczevska-Rytka, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 79. Dotyczy to również stosunków międzynarodowych, w których czynnik religijny długo nie był eksponowany, ewentualnie religia pojawiała się jako element kultury. Więcej na ten temat: *tamże*.

⁴⁷ K.D. Wald, C. Wilcox, *Getting...*, s. 525.

⁴⁸ M. Marczevska-Rytka, *Politologia jako subdyscyplina religioznawstwa lub/i politologii*, [w:] *Politologia religii*, red. M. Marczevska-Rytka, D. Maj, Lublin 2018, s. 18.

⁴⁹ Zwrócili na to uwagę (m.in. w związku z przemianami po zimnej wojnie) najpierw badacze społeczni, np. José Casanova, a pod ich wpływem kolejni politolodzy, zwłaszcza Samuel P. Huntington, Robert D. Putnam czy Francis Fukuyama. Więcej: K.D. Wald, C. Wilcox, *Getting...*, s. 523.

⁵⁰ M. Marczevska-Rytka, *Religia...*, s. 79.

się opracowania nowych wskaźników i pytań sondażowych dotyczących religii⁵¹. Przybyło też studiów przypadków dotyczących m.in. amerykańskiej prawicy religijnej czy fundamentalizmu religijnego. Badaczom doskwierał jednak fakt, że *ani politologia, ani religioznawstwo nie zaoferowały kompleksowego modelu wyjaśniającego genezę motywowanych religijnie działań politycznych*⁵².

Pierwsze próby w kierunku wypracowania pewnego kontekstu teoretycznego podjęli na przełomie lat 80. i 90. XX wieku amerykańscy politolodzy, skupiający się na badaniach ilościowych, dotyczących głównie analizy wpływu religii na postawy polityczne Amerykanów. Skorzystali oni przy tym z wcześniejszego dorobku historyków i ich koncepcji amerykańskich podziałów etniczno-religijnych, a następnie z dorobku socjologów i ich koncepcji podziałów teologicznych w ramach poszczególnych tradycji religijnych⁵³. Rozbudowali oni obie perspektywy, dostosowując je do badań politologicznych, a następnie dodali trzecią, którą nazwali „perspektywą syntetyczną” (*synthetic perspective*).

Według pierwszej, zwanej „perspektywą etniczno-religijną” (*ethnoreligious perspective*) i bliższej durkheimowskiej wizji religii jako głównego spoiwa grup społecznych, to przede wszystkim przynależność do określonych grup etniczno-religijnych kształtuje postawy polityczne. Według drugiej, zwanej „perspektywą teologicznego przegrupowania” (*theological restructuring perspective*)⁵⁴, odzwierciedlającej bardziej podejście Maxa Webera, to wierzenia wpływają na postawy i zachowania polityczne. W ramach trzeciej perspektywy patrzono na religię całościowo, uznając, że znaczenie dla polityki mają jej trzy ważne komponenty, czyli zarówno poczucie przynależności/afiliacji, wierzenia i wynikające z wierzeń zachowania⁵⁵.

Obecnie, choć uważa się, że etniczno-religijne afiliacje (zwłaszcza kolejnych pokoleń migrantów) są coraz słabsze w związku z postępującymi procesami asymilacyjnymi i podziałami teologicznymi, to jednak perspektywa ta jest, zdaniem politologów, nadal przydatna dla wyjaśniania przynajmniej części postaw politycznych niektórych grup⁵⁶. Coraz więcej zjawisk można też analizować z wykorzystaniem perspektywy przegrupowań teologicznych, która zakłada, że podziały na odłamy „ortodoksyjne”/„konserwatywne” i „liberalne”/„progresywne” mają największy wpływ na kształtowanie poglądów politycznych⁵⁷. Zwolennicy podejścia syntetycznego podkreślają z kolei, że

⁵¹ Wykorzystane m.in. w publikacji *Rediscovering the Religious Factor in American Politics*, red. D.C. Leege, L.A. Kellstedt, Armonk 1993.

⁵² K.D. Wald, A.L. Silverman, K.S. Fridy, *Making Sense of Religion in Political Life*, „Annual Review of Political Science” 2005, vol. 8, s. 122.

⁵³ R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, Princeton 1988; J.D. Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York 1991.

⁵⁴ Jest ona również znana jako „teoria przegrupowania religijnego” (*religious restructuring theory*) – w dosłownym tłumaczeniu można by ją nazwać „perspektywą restrukturyzacyjną” czy „teologicznej restrukturyzacji”, ale polskiemu czytelnikowi niewiele by to mówiło.

⁵⁵ *The Oxford Handbook of Religion and American Politics*, red. C.E. Smidt, L. Kellstedt, J.L. Guth, New York 2009, s. 69-94.

⁵⁶ W tym Afroamerykanów głosujących głównie na Partię Demokratów.

⁵⁷ *The Oxford...*, s. 6-7.

niektóre grupy zachowują się zgodnie z modelem etniczno-religijnym, inne reagują tak, jak sugeruje model przegrupowań teologicznych⁵⁸. Amerykańscy politolodzy starają się nieustannie testować i weryfikować powyższe modele (mocno osadzone w kontekście amerykańskim)⁵⁹.

Część badaczy podkreślała jednak, że nadal brakuje politologom kontekstów teoretycznych, by wyjaśniać nie tyle postawy, co motywowane religijnie działania polityczne. Już w 2005 roku Kenneth D. Wald we współpracy z Adamem L. Silvermanem oraz Kevinem S. Fridym próbowali temu zaradzić, proponując specyficzne zastosowanie teorii ruchów społecznych do badań ruchów politycznych motywowanych religijnie. Przystosowanie tej teorii do politologicznych badań nad religią miało, ich zdaniem, nie tylko wzbogacić badania politologów, ale też pokazać znaczenie ich analiz dla innych nauk społecznych⁶⁰. Autorzy uznali za szczególnie ważne to, że w jej ramach ruchy społeczne traktowano jako racjonalne, legalne formy politycznego uczestnictwa, oparte na strategicznych wyborach i kierujące się rachunkiem zysków i strat⁶¹. Dlatego, ich zdaniem, nadawała się ona do politologicznych analiz interesujących ich ruchów i szukania odpowiedzi na następujące pytania: 1) jakie są motywy aktywności politycznej grup religijnych? 2) Jakie środki i zasoby umożliwiają im podjęcie akcji politycznej? 3) Jakie warunki systemu politycznego zapewniają możliwość zorganizowania efektywnej akcji politycznej?

W zaproponowanej przez autorów wersji, która miała poszerzać podejście wspominanych wcześniej socjologów, Morrisa i McAdama (o czynniki polityczne i wyrażonej wyodrębnione czynniki religijne na różnych poziomach analizy danego ruchu), szczególnie istotne były powiązania między motywami, zasobami a strukturą możliwości politycznych. Od tychże powiązań uzależnione, zdaniem autorów, było przełożenie religijnych argumentów na podjęcie działań politycznych⁶². Co ważne, wśród motywów wymieniali oni m.in. kulturę i tożsamość (do których wcześniejsi teoretycy teorii ruchów społecznych nie przykładali większej wagi). Kluczowa bowiem była, w ich przekonaniu, kulturowa interpretacja pewnych krzywd⁶³. Przez to, że w ruchach religijnych normy i wartości zakotwiczone są w porządku nadprzyrodzonym, mogą stać się one nawet potężniejszymi narzędziami mobilizacji niż ich świeckie odpowiedniki⁶⁴. Również mówiąc o zasobach, które umożliwiają efektywne działanie polityczne, oprócz typowych zasobów materialnych i organizacyjnych, w swym modelu autorzy zwrócili również uwagę na kulturę (w tym religijną), a także na przywództwo religijne

⁵⁸ *Tamże*, s. 7-8.

⁵⁹ Przykłady takich badań, autorstwa Jamesa L. Gutha, Lymana Kellstedta i Brenta F. Nelsena, a także dokładna analiza tych modeli przedstawione zostały w opracowaniu *Religion and American Politics: Domestic and International Contexts*, red. P. Napierała, Berlin 2024.

⁶⁰ K.D. Wald, A.L. Silverman, K.S. Fridy, *Making...*, s. 122.

⁶¹ *Tamże*, s. 124.

⁶² *Tamże*, s. 121.

⁶³ *Tamże*, s. 128.

⁶⁴ M. Potz, *Perspektywy...*, s. 184.

(jako szczególny jego rodzaj)⁶⁵. Strukturę możliwości rozumieli natomiast jako konfigurację czynników instytucjonalno-prawnych, politycznych i społecznych właściwych dla systemu politycznego, w którym dany ruch funkcjonuje – w tym regulacje prawne, instytucje polityczne, inne podmioty polityczne⁶⁶.

Podsumowując swoją propozycję, uczeni podkreślali, że religijnie motywowane ruchy polityczne powinny być analizowane z wykorzystaniem tych samych teorii, które służą do wyjaśniania działań świeckich aktorów politycznych. Przez uwzględnienie w tych modelach religii i przystosowanie ich do jej analizy badacze religii i polityki będą, ich zdaniem, mogli zwrócić uwagę pozostałych politologów na wagę tych zagadnień⁶⁷. Postulowali więc wypracowanie pewnych wspólnych podejść badawczych w ramach nowo powstałego pola badawczego, wyodrębnionego w ramach politologii i dotyczącego badań nad religią (*'religion and politics' as a 'subfield of political science'*).

Rok później Kenneth Wald i Clyde Wilcox⁶⁸ wskazywali jednak na ciągle niepewny jego status. Podkreślali, że podczas gdy wcześniej zainteresowanie politologów religią często było odpowiedzią na bieżące wydarzenia, to ostatecznie było na tyle szerokie, że w ramach poszczególnych stowarzyszeń politologicznych wydzielono specjalne sekcje badawcze (*religion and politics*)⁶⁹. Sprzyjało to, co prawda, instytucjonalizacji tego nowego pola, ale aby mogło się ono nadal rozwijać, przedmiot omawianych badań należało, ich zdaniem, połączyć z szerszymi teoriami politologicznymi⁷⁰.

Co do tego, czy takie nowe pole badawcze powinno się rozwijać w ramach formalnie wyodrębnionej subdyscypliny politologicznej, zdania politologów były jednak – i nadal są – podzielone. Jak podkreśla Maciej Potz, wielu badaczy w krajach anglosaskich *nazwą* religion and politics *określa wszelkie badania, które w jakikolwiek sposób dotyczą powiązań między religią a polityką*⁷¹, dlatego tworzenie odrębnej subdyscypliny nie jest przez nich postrzegane jako konieczne. Jednym z takich politologów jest Steven Kettell. Nie znaczy to jednak, że jest on przeciwny zaangażowaniu politologów w badanie wpływu religii na politykę. Przeciwnie, uznaje, że takich badań brakuje i należy je rozwijać, podchodząc do nich jednak w sposób wysoce interdyscyplinarny i *eklektyczny*⁷².

⁶⁵ K.D. Wald, A.L. Silverman, K.S. Fridy, *Making...*, s. 131.

⁶⁶ Tłumaczenie za: M. Potz, *Perspektywy...*, s. 184.

⁶⁷ K.D. Wald, A.L. Silverman, K.S. Fridy, *Making...*, s. 121.

⁶⁸ K.D. Wald, C. Wilcox, *Getting...*

⁶⁹ M.in. w 1987 roku powstała sekcja o nazwie *Religion and Politics* w ramach American Political Science Association (APSA); w 1986 roku grupę badawczą stworzono też w ramach International Political Science Association (IPSA), a od 2001 roku sekcje powstawały w kolejnych krajowych i regionalnych stowarzyszeniach politologicznych (w tym europejskich i latynoamerykańskich). K.D. Wald, C. Wilcox, *Getting...*; M. Jevtić, *25 Years of Politology of Religion*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2019, nr 23; S. Kettell, *Do We Need a 'Political Science of Religion'?*, „Political Studies Review” 2014, vol. 14, no. 2.

⁷⁰ K.D. Wald, C. Wilcox, *Getting...*, s. 527-529.

⁷¹ M. Potz, *Perspektywy...*, s. 278.

⁷² S. Kettell, *Do We Need...*, s. 210.

Choć w innych krajach również zdarzają się głosy przeciwne wyodrębnieniu nowej subdyscypliny w ramach politologii⁷³, to jednak międzynarodowe grono politologów podjęło zintensyfikowane wysiłki na rzecz jej utworzenia. Co ważne, w procesie tym nie negowano zazwyczaj jej interdyscyplinarności (choć badacze spierają się co do pożądanego stopnia wykorzystania koncepcji wypracowanych przez inne dyscypliny), ale starano się jednocześnie wypracować nowe politologiczne podejścia badawcze.

Pierwszy europejski Instytut Politologii Religii (Institut für Religionspolitologie) powstał w 1996 roku na uniwersytecie w Duisburgu⁷⁴, a już w roku akademickim 1993/1994 rozpoczęto wykładać politologię religii na Uniwersytecie Belgradzkim⁷⁵. Wkrótce zaczęły ją też promować takie uczelnie, jak University of Cambridge (Political Science of Religion) czy Georgetown University (Politology of Religion)⁷⁶. Wyodrębniła się ona również w Polsce, początkowo pod wpływem krakowskich religioznawców, którzy traktowali ją jako dział swojej dyscypliny⁷⁷. W jej rozwijaniu uczestniczyli jednak zarówno religioznawcy, jak i politolodzy⁷⁸. Zgadzała się ona zazwyczaj co do konieczności prowadzenia interdyscyplinarnych badań, ale istniała rozbieżność ich stanowisk odnośnie do „subdyscyplinowego upodmiotowienia” badań nad religią i polityką⁷⁹. Część badaczy przekonywała jednak, że jako subdyscyplina politologia religii może być wyodrębniona zarówno w ramach religioznawstwa, jak i politologii⁸⁰. Obecnie powiększa się grono polskich politologów, którzy opowiadają się za wyodrębnieniem politologii religii jako subdyscypliny politologicznej⁸¹. Nie znaczy to jednak, że nie różnią się oni stosunkiem do stopnia jej interdyscyplinarności i stosowanej w jej ramach metodologii⁸².

⁷³ Np. w Polsce część politologów obawiała się „rozmnożenia się” różnych politologii „z dopełniaczami” i rozmycia dyscypliny. *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016, s. 6.

⁷⁴ Więcej: *tamże*, s. 5.

⁷⁵ *Tamże*; M. Jevtić, 25 Years..., s. 155.

⁷⁶ *Implementacja...*, s. 5. Ponadto w 2007 roku Miroljub Jevtić zaczął publikować czasopismo pt. „Politics and Religion Journal”, a w 2008 roku sekcja APSA zaczęła wydawać własne czasopismo pt. „Politics and Religion”.

⁷⁷ Więcej o propozycjach Kazimierza Banka i Bogumiła Grotta: M. Marczevska-Rytka, *Politologia...*, s. 22-23.

⁷⁸ *Tamże*.

⁷⁹ *Implementacja...*, s. 6.

⁸⁰ M. Marczevska-Rytka, *Politologia...*, s. 33. Pierwszą kompleksową publikacją książkową dotyczącą politologii religii w literaturze polskiej była *Religia i polityka w globalizującym się świecie* autorstwa prof. Marczevskiej-Rytka. O innych ważnych publikacjach i inicjatywach badawczych zob. m.in. w: R. Michalak, *History of Politology of Religion in Poland: A Research Overview*, „Politics and Religion Journal” 2020, vol. 14, no. 2, s. 219-262.

⁸¹ M.in. Maciej Potz, Ryszard Michalak, Piotr Burgoński, Michał Gierycz, Dariusz Góra-Szopiński, Joanna Kulska, Anna Solarz, Renata Król-Mazur, Paulina Napierała.

⁸² Należący do tego grona Ryszard Michalak, będący zwolennikiem szerokiej interdyscyplinarności, przeanalizował i sklasyfikował różnorodne podejścia do politologii religii, rozwinięte na przestrzeni lat. Więcej na ten temat: R. Michalak, *History...*, s. 235-236.

Jeden z przedstawicieli tej grupy, Maciej Potz, który postuluje traktowanie politologii religii jako paradygmatu konsekwentnie politologicznego, tj. podporządkowanego *odpowiedzi na fundamentalne pytanie o znaczenie religii dla stosunków władzy politycznej*⁸³, przedstawił ciekawą koncepcję badawczą, mogącą uzupełnić luki na pewnych poziomach analiz politologicznych religii (również w kontekście badania czarnych Kościołów). Co ważne, jest ona do pewnego stopnia rozwinięciem i uzupełnieniem koncepcji zaproponowanej przez Walda, Silvermana i Fridy'ego. Podobnie jak oni, autor sugeruje traktowanie organizacji religijnych jako podmiotów (aktorów) politycznych i wyjaśnianie ich zachowania za pomocą tych samych narzędzi teoretycznych (co również według niego ma pozwolić na włączenie badania podmiotów religijnych do ogólnych teorii polityki)⁸⁴.

W ramach swego modelu proponuje trzy perspektywy, które odpowiadają trzem poziomom analizy. Pierwsza to perspektywa kulturowa/humanistyczna, która *dąży do wyjaśnienia związków pomiędzy religią a polityką z punktu widzenia jednostki*⁸⁵. Druga to perspektywa teorii ruchów społecznych, która może służyć do badania *wszelkich przejawów wykorzystywania masowej mobilizacji przez organizacje religijne w celach politycznych*⁸⁶. A ostatnia to tzw. perspektywa transakcyjna/ekonomiczna, dzięki której można analizować, jak *podmioty religijne wchodzą w interakcje z innymi podmiotami w ramach określonego ładu prawnoinstytucjonalnego*⁸⁷. Pierwsza przydatna jest na poziomie mikro (jednostkowym), druga na poziomie mezo, na którym analizuje się organizację, jej zasoby czy inne elementy, wpływające na jej potencjał mobilizacyjny (podobnie jak w modelu Walda i in.), a trzecia na poziomie makro – w kontekście rywalizacji organizacji religijnej na politycznym rynku idei⁸⁸. Co ważne, choć całościowo model ten zakłada podejście typowo politologiczne, to jednak autor nie wyklucza interdyscyplinarności na poszczególnych poziomach analizy (np. wykorzystania psychologii na poziomie mikro czy ekonomii na poziomie makro).

Podsumowując, można stwierdzić, że rozwój politologii religii, a zwłaszcza nowych modeli i koncepcji badawczych przydatnych dla politologicznych analiz religii, a także otwarcie się środowisk politologicznych na badania uwzględniające czynniki religijne sprzyjały podejmowaniu przez politologów kolejnych tematów z tego zakresu.

⁸³ M. Potz, *Perspektywy...*, s. 279. Więcej: tenże, *Political Science of Religion: Theorising the Political Role of Religion*, Cham 2020.

⁸⁴ Jak podkreśla, badania w ramach politologii religii powinny mieć charakter nienormatywny i niewartościujący. *Tamże*, s. 280.

⁸⁵ *Tamże*, s. 286.

⁸⁶ *Tamże*, s. 284.

⁸⁷ *Tamże*, s. 289.

⁸⁸ *Tamże*.

ROZWÓJ BADAŃ POLITOLOGICZNYCH NAD POLITYCZNYM ZAANGAŻOWANIEM CZARNYCH KOŚCIOŁÓW

Rozwój badań nad religią i polityką w USA, ich instytucjonalizacja w ramach stowarzyszeń politologicznych, a także otwarcie się amerykańskich czasopism politologicznych na tematy związane z religią⁸⁹ wpłynęły również na stopniowy wzrost zainteresowania polityczną działalnością czarnych Kościołów wśród amerykańskich politologów. Dołączyli oni teraz liczniej do zdominowanego przez socjologów, historyków i teologów grona badaczy Kościołów afroamerykańskich. Ich wkład w badania nad zaangażowaniem politycznym czarnych Kościołów, w tym rozwój nowych modeli interpretacyjnych, biorących pod uwagę wiele nieuwzględnionych dotąd czynników i odchodzących od prosto pojmowanego paradygmatu „opium i inspiracji”, okaże się nie do przecenienia.

Zanim przedstawione zostaną niektóre z tych modeli, należy najpierw wymienić badania politologów, którzy choć niekiedy nadal korzystali z wcześniejszych perspektyw, to jednak wprowadzali do nich coraz więcej wątków, koncepcji i narzędzi politologicznych. Warto tu wspomnieć m.in. o badaniach Katherine Tate, która analizowała zachowania wyborcze Afroamerykanów, zwracając uwagę na rolę czarnych instytucji religijnych jako ważnych zasobów organizacyjnych, zapewniających obieg informacji czy rejestrację wyborczą⁹⁰. Nie można też pominąć badań Allison Calhoun-Brown, która analizowała zarówno rolę czarnych Kościołów i ich zasobów organizacyjnych w mobilizacji politycznej Afroamerykanów, jak również wpływ podziałów teologicznych na ich aktywność polityczną. Testując niekiedy nadal perspektywy „opium i inspiracji”, wskazywała jednak na wiele niuansów dotyczących wpływu różnych form religijności i teologii na szereg form aktywizmu politycznego⁹¹. Co ważne, współpracowała też z Kenethem Waldem nad stworzeniem nowej wersji podręcznika pt. *Religion and Politics in the United States*, uwzględniającej zagadnienia dotyczące roli Kościołów etnicznych w polityce USA⁹². Warto również wspomnieć o badaniach Ronalda E. Browna, politologa i socjologa, zajmującego się religią obywatelską, ruchem na rzecz praw obywatelskich i tradycją aktywizmu progresywnych afroamerykańskich duchownych⁹³, a także Hanesa Waltona Jr., który jednak często podchodził do tematu od strony filozofii politycznej⁹⁴.

Ważnym wkładem w rozwój politologicznych badań nad czarnymi Kościołami była też dwutomowa seria publikacji zbiorowych pod redakcją R. Drew Smitha,

⁸⁹ Więcej na ten temat: K.D. Wald, C. Wilcox, *Getting...*

⁹⁰ K. Tate, *From Protest to Politics: The New Black Voters in American Elections*, Cambridge 1993.

⁹¹ M.in.: A. Calhoun-Brown, *African American Churches and Political Mobilization: The Psychological Impact of Organizational Resources*, „Journal of Politics” 1996, vol. 58, no. 4, s. 935-953; też, *While Marching to Zion: Otherworldliness and Racial Empowerment in the Black Community*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1999, vol. 37, no. 3, s. 427-439.

⁹² K.D. Wald., A. Calhoun-Brown, *Religion...*

⁹³ M.in.: R.E. Brown, M. Wolford, *Religious Resources and African American Political Action*, „National Political Science Review” 1994, vol. 4, s. 30-48; R.Kh. Brown, R.E. Brown, J.S. Jackson, *Race and the Power of Sermons on American Politics*, Ann Arbor 2021.

⁹⁴ H. Walton, *The Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.*, Ann Arbor 1971.

który zaprosił do współpracy zarówno politologów (m.in. Allison Calhoun Brown, C.R.D. Halisi, Michaela Leo Owensa, Davida Rydena, Corwina E. Smidta), jak i przedstawicieli innych dyscyplin naukowych (w tym historii, teologii czy religioznawstwa). Zestawiając badania politologiczne z analizami politycznej roli czarnych Kościołów przeprowadzonymi z innych perspektyw, oferowała ona specyficzne podejście interdyscyplinarne⁹⁵.

Zupełnie nową politologiczną propozycję analizy aktywizacji czarnych Kościołów w czasie walki o prawa obywatelskie Afroamerykanów przedstawił z kolei w 1991 roku Dennis Chong⁹⁶. Analizował on dynamikę ruchu na rzecz praw obywatelskich w kontekście zarówno polityki lokalnej, jak i ogólnokrajowej, stosując przy tym popularną wśród politologów teorię racjonalnego wyboru oraz teorię gier. Aplikując pochodzącą z pogranicza politologii, psychologii społecznej i ekonomii teorię racjonalnego wyboru do analizy ruchu społecznego, w którym duże znaczenia odgrywała religia, wzbogacał ją jednocześnie o nowe elementy, uwzględniające religijne, moralne i psychologiczne motywy działań politycznych.

W międzyczasie prowadzono również sporo badań ilościowych, w których pojawiały się analizy wpływu czarnych Kościołów na postawy wyborcze i poglądy polityczne Afroamerykanów, a także na aktywizm ich członków. Należy tu wymienić zwłaszcza analizy Clyde'a Wilcoxa⁹⁷, a także innych czołowych badaczy religii i polityki w USA, w tym Jamesa L. Gutha, Johna C. Greena, Corwina E. Smidta czy Lymana A. Kellstedta, którzy często korzystali z perspektywy etniczno-religijnej oraz perspektywy przegrupowania teologicznego⁹⁸. Niektóre z tych analiz testowały też nadal perspektywy „opium i inspiracji”, a wiele badań wskazywało na to, że Afroamerykanie uczęszczający do historycznych denominacji afroamerykańskich byli bardziej aktywni politycznie niż ci należący do innych Kościołów⁹⁹. Badacze zwracali jednak uwagę na to, że to bardziej wspólne zbiorowe doświadczenia i wspólna historia czarnych Kościołów niż religia mogły wpływać na świadomość polityczną i zaangażowanie.

Do wniosków tych postanowił się odnieść Fredrick C. Harris, politolog z Columbia University, który w 1999 roku opublikował wyniki swych badań¹⁰⁰. Zauważając,

⁹⁵ R.D. Smith, *A New Day Begun: African American Churches and Civic Culture in Post-Civil Rights America*, Durham 2003.

⁹⁶ D. Chong, *Collective Action and the Civil Rights Movement*, Chicago 1991.

⁹⁷ M.in.: C. Wilcox, *Blacks and the New Christian Right: Support for the Moral Majority and Pat Robertson among Washington, D.C. Blacks*, „Review of Religious Research” 1990, vol. 32, no. 1, s. 43-55; tenże, *Religious Sources of Politicization among Blacks in Washington, D.C.*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1990, vol. 29, no. 3, s. 387-394.

⁹⁸ M.in.: J.L. Guth, J.C. Green, C.E. Smidt, L.A. Kellstedt, M.M. Poloma, *The Bully Pulpit: The Politics of Protestant Clergy*, Lawrence 1997.

⁹⁹ *Rediscovering the Religious Factor...*

¹⁰⁰ F.C. Harris, *Something Within: Religion in African-American Political Activism*, New York 1999. Inne ciekawe aspekty swych badań przedstawił też w tekście: tenże, *Black Churches and Civic Traditions: Outreach, Activism, and the Politics of Public Funding of Faith-Based Ministries*, [w:] *Can Charitable Choice Work?*, red. A. Walsh, Hartford 2001.

że zwolennicy „perspektywy opium” zazwyczaj skupiali się na konserwatywnej teologii, a zwolennicy „perspektywy inspiracji” na sile instytucjonalnej czarnych Kościołów, autor postanowił konsekwentnie odejść od tej tradycyjnej debaty i zanalizować wpływ religii na polityczny aktywizm czarnych Kościołów poprzez połączenie perspektyw ruchów społecznych, społeczeństwa obywatelskiego i teorii kulturowej. Postrzegając religię jako zbiór instytucji oraz część kultury¹⁰¹, odniósł się też do wczesnych prac Walda postulujących postrzeganie religii jako *zasobu politycznego*¹⁰². Podkreślał, że zarówno religię, jak i politykę należy traktować jako zjawiska wielowymiarowe¹⁰³. Uwypuklił złożoność relacji między religią Afroamerykanów a polityką, rozróżniając wpływ religijności indywidualnej i zbiorowej na różne aspekty politycznej mobilizacji, w tym na wyodrębnione kategorie tzw. konwencjonalnych (np. udział w wyborach) i niekonwencjonalnych (np. protesty) działań politycznych. Wykazał, że religia może wywierać zróżnicowany wpływ na mobilizację polityczną (i różne jej formy) nie tylko w kontekście odmiennych struktur możliwości, ale też w zależności od tego, który jej wymiar jest brany pod uwagę – instytucjonalny, psychologiczny czy kulturowy. Tłumaczył, że wszystkie te wymiary wpływają na jednostki i ich stosunek do aktywizmu. Choć psychologicznie religia może być odskocznią, to daje też poczucie własnej wartości. Wymiar organizacyjny i kulturowy zapewniają z kolei poczucie sprawczości oraz pewne zasoby. Jeśli więc struktura możliwości staje się sprzyjająca, to nawet jeśli pastory akcentują wymiar pozaziemski (*otherworldly*), zniechęcając do pewnych form działań politycznych, to jednak zasoby organizacyjne kościołów w połączeniu z psychologicznymi i kulturowymi (poczucie wartości i sprawczości) mogą przełożyć się na aktywizm ich członków niezależnie od akcentowanej przez pastorów teologii¹⁰⁴. Metodologiczne i teoretyczne podejście Harrisa jest interdyscyplinarne, ale odchodząc od wcześniej dominujących perspektyw „opium i inspiracji” i prostych dychotomii, badacz mocno akcentuje w swej analizie precyzyjne kategorie politologiczne (m.in. podział na konwencjonalne i niekonwencjonalne działania polityczne) i wysuwa na plan pierwszy postrzeganie religii jako zasobu politycznego. Jako taka, czarna religia, jego zdaniem, kształtuje zarówno „świadomość opozycyjną”, przy okazji zapewniając zasoby do podważenia marginalizacji Afroamerykanów, jak i szacunek dla porządku społecznego. Tym samym tworzy tzw. opozycyjną kulturę obywatelską (*civic culture in opposition*)¹⁰⁵.

Choć badania Harrisa jasno wskazywały na to, że uczęszczanie do czarnych Kościołów wzmacnia identyfikację grupową i kapitał społeczny, co może w określonych warunkach motywować ich członków do poszukiwania politycznych rozwiązań swych problemów¹⁰⁶, to jednak nadal dostrzegano, że Kościoły (jako takie) mają bardzo

¹⁰¹ F.C. Harris, *Something...*, s. 8.

¹⁰² K.D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, New York 1987, s. 29.

¹⁰³ Choć w innych badaniach nad religią i polityką religia coraz częściej była postrzegana wielowymiarowo, to jednak w badaniach nad czarnymi Kościołami, jak podkreślał, takiego podejścia brakowało.

¹⁰⁴ F.C. Harris, *Something...*, s. 178.

¹⁰⁵ *Tamże*, s. 40.

¹⁰⁶ K.D. Wald., A. Calhoun-Brown, *Religion...*, s. 279.

zróżnicowany stosunek do zaangażowania politycznego. Powróciło więc pytanie o to, co sprawia, że Kościół staje się „Kościółem politycznym”?¹⁰⁷ Na pytanie to postanowił odpowiedzieć Eric L. McDaniel, który w 2008 roku rozwinął model badawczy, mający w tym pomóc¹⁰⁸.

Odchodząc, podobnie jak Harris, od perspektywy „opium i inspiracji”, zaoferował model, w którym należało uwzględnić szereg czynników, w tym: poglądy pastora i członków kongregacji, kwestie instytucjonalne oraz środowisko, w którym dany Kościół funkcjonuje. Na każdy z nich wpływają z kolei dodatkowe uwarunkowania, które autor dokładnie omówił. Jest to najbardziej kompleksowy model służący do analizy mobilizacji politycznej czarnych Kościołów, w dodatku rozwinięty z perspektywy politologicznej, dlatego warto przyrzeć się mu nieco dokładniej.

McDaniel podkreślił, że choć część badaczy dostrzegła rolę tzw. Kościołów politycznych, to jednak większość z nich nie starała się odpowiedzieć na pytanie, co dokładnie wpływa na to, że Kościoły aktywizują się politycznie. Koncentrowali się bowiem głównie na tym, jak wpływają one (lub ich teologia) na zachowanie (mobilizację) swych członków, ale nie na tym, co sprawia, że sama instytucja przechodzi proces upolitycznienia. Ponadto, choć zastanawiali się nad tym, czy Kościoły są aktywne politycznie czy też nie, to głównie po to, by orzec, która tendencja dominuje. To, według niego, doprowadziło do sporów między zwolennikami „perspektywy opium” i „perspektywy inspiracji”¹⁰⁹. Tymczasem, w jego przekonaniu, błędem jest traktowanie aktywizmu politycznego Kościołów jako czegoś stałego – lepiej postrzegać go jako proces niż stan¹¹⁰. Autor uważa też, że zanadto uzależniano poziom zaangażowania kongregacji od stosunku pastora do polityki.

Zdaniem McDaniela brakowało też definicji „Kościła politycznego”¹¹¹. Sam określał go jako Kościół, w którym świadomość polityczna jest ważnym składnikiem jego tożsamości¹¹². Aby Kościół stał się „Kościółem politycznym”, muszą jednak, według niego, zostać spełnione cztery warunki: liderzy muszą być zwolennikami zaangażowania politycznego swych Kościołów, ich członkowie muszą się na to zgadzać, struktura instytucjonalna Kościoła musi umożliwiać i podtrzymywać polityczne zaangażowanie, a kontekst polityczny musi takiemu zaangażowaniu sprzyjać¹¹³.

Ze względu na to, że proces zintegrowania tożsamości politycznej wiąże się z wewnętrznymi konfliktami, to nie powinien, zdaniem McDaniela, dziwić różny poziom zaangażowania danej instytucji na przestrzeni czasu ani odmienny poziom

¹⁰⁷ O „Kościółach politycznych” pisali, m.in. A. Calhoun-Brown, *African...*; K. Tate, *From...*

¹⁰⁸ E.L. McDaniel, *Politics in the Pews: The Political Mobilization of Black Churches*, Ann Arbor 2008. Model ten omawiałam dokładniej i z nieco innej perspektywy w: P. Napierała, *The Political...* Częściowo korzystam tu z tej analizy.

¹⁰⁹ E.L. McDaniel, *Politics...*, s. 3.

¹¹⁰ *Tamże*, s. 6.

¹¹¹ Choć pewne próby zdefiniowania go podjęły Calhoun-Brown i Tate.

¹¹² E.L. McDaniel, *Politics...*, s. 11.

¹¹³ *Tamże*, s. 9-10.

zaangażowania poszczególnych czarnych Kościołów. Ponadto proces upolitycznienia wymaga redystrybucji zasobów, dlatego Kościoły z większymi zasobami mogą zachować tożsamość polityczną przez dłuższe okresy niż te o mniejszych zasobach. Żaden Kościół nie jest jednak w stanie podtrzymywać aktywizmu ciągle (na tym samym poziomie)¹¹⁴. Tym bardziej że zmianie mogą ulegać też warunki zewnętrzne, w tym regulacje prawne. Proces stawania się Kościołem politycznym, jak autor wielokrotnie podkreśla, jest przede wszystkim efektem negocjacji między liderami Kościołów a ich członkami w ramach określonej instytucji i w określonym kontekście¹¹⁵. W wyniku takiego dynamicznego procesu negocjacji poziom zaangażowania bywa zmienny. Dlatego, jego zdaniem, badacze, którzy nie brali tego pod uwagę, dochodzili do różnych konkluzji na temat aktywizmu czarnych Kościołów¹¹⁶.

Ogólnie model McDanieli można przedstawić w następujący sposób: środowisko (otoczenie) wpływa zarówno na pastora, jak i na członków kongregacji, a także na instytucję (Kościół). Z kolei pastor, członkowie i instytucja oddziałują na siebie nawzajem.

Rysunek 1. Model tworzenia i funkcjonowania Kościoła politycznego Erica L. McDanieli



Źródło: E.L. McDaniel, *Politics in the Pews: The Political Mobilization of Black Churches*, Ann Arbor 2008, s. 13.

Zgodnie z nim Kościoły dostosowują się do okoliczności, a pozostałe elementy systemu pozostają ze sobą w ciągłym dialogu i negocjacji odnośnie do zaangażowania politycznego. Pastorzy są katalizatorami aktywności, ale są ograniczeni poparciem członków kongregacji. Zarówno pastor, jak i członkowie są dodatkowo ograniczeni czynnikami instytucjonalnymi. Autor następnie szczegółowo wyjaśnia, co wpływa na każdy z elementów jego modelu.

Omawiając środowisko, szczególną uwagę zwraca na sytuację społeczno-polityczno-prawną w różnych okresach¹¹⁷. Restrykcje prawne, ograniczenia i dyskryminacja społeczności afroamerykańskiej zmieniały się bowiem w czasie. Dopiero gdy środowisko prawno-polityczne umożliwiała jakąś formę partycypacji, pastor i członkowie Ko-

¹¹⁴ Tamże, s. 12.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 5.

¹¹⁷ Tamże, s. 18.

ścioła mogli przejść do negocjacji: czy Kościół jest odpowiednią instytucją do walki o cele polityczne oraz jakie formy partycypacji wybrać. Wśród czynników środowiskowych wpływających na taki wybór autor wymienia też położenie geograficzne i związane z nim poziom rozwoju ekonomicznego i technologicznego, poziom ubóstwa i poziom napięć rasowych¹¹⁸.

Analizując instytucję Kościoła, McDaniel wskazuje na jej zasoby (w tym kapitał finansowy i ludzki), strukturę procesu decyzyjnego i tzw. kulturę organizacyjną Kościoła¹¹⁹. Istotna jest też jego zdaniem historia aktywizmu: Kościoły, tradycyjnie niezaangażowane w politykę, mają tendencję do dalszego pozostawania poza nią, a te, które w niej uczestniczyły, kontynuują zazwyczaj swą aktywność¹²⁰.

Stosunek pastora do możliwości polityzacji Kościoła powinien, zdaniem McDaniel, być z kolei analizowany na podstawie modelu uwzględniającego czynniki wewnętrzne, instytucjonalne i środowiskowe, wpływające na przekaz (polityczny) pastora, które dodatkowo mogą zmieniać się w czasie. Autor przedstawia je za pomocą poniższego schematu.

Wykres 1. Model Erica L. McDaniel, określający czynniki wpływające na przekaz polityczny pastora



Źródło: L. McDaniel, *Politics...*, s. 99.

Badacz podkreśla, że wśród wewnętrznych czynników demograficznych szczególnie ważny jest poziom edukacji pastora – wyższy może bowiem wpływać na większe zaangażowanie polityczne¹²¹. Socjalizacja duchownych w kongregacjach zaangażowanych politycznie może z kolei sprzyjać ich późniejszemu zaangażowaniu w ramach własnych Kościołów¹²². Teologia nie jest, zdaniem McDaniel, najważniejsza, ale jest ona jednym z czynników wpływających na decyzję pastora co do podjęcia aktywności politycznej¹²³. Przechodząc do czynników instytucjonalnych, autor podkreśla, że deno-

¹¹⁸ *Tamże*, s. 53-54.

¹¹⁹ *Tamże*, s. 22.

¹²⁰ *Tamże*, s. 18.

¹²¹ *Tamże*, s. 99-100.

¹²² *Tamże*, s. 99-111.

¹²³ *Tamże*, s. 120.

minacje/kongregacje mogą narzucać pastorowi pewne ograniczenia odnośnie do akceptowanych form zaangażowania, a członkowie danej instytucji mogą wywierać na niego presję w stronę zaangażowania lub neutralności politycznej¹²⁴. Ostatnia grupa czynników wpływających na pastora to te środowiskowe i związane z nimi uwarunkowania ekonomiczne, społeczne i polityczno-prawne¹²⁵.

Na to z kolei, czy członkowie danego Kościoła, którzy zdaniem McDanieli przypominają interesariuszy w korporacjach¹²⁶, zechcą stworzyć polityczny Kościół, wpływ mają podobne czynniki jak te, które wpływały na decyzję pastora. McDaniel podkreśla przede wszystkim, że wyższy poziom dochodu i edukacji członków kongregacji może wpływać na ich większe zaangażowanie¹²⁷, podobnie jak socjalizacja w Kościołach zaangażowanych¹²⁸. W kontekście teologii McDaniel przyznaje, że wewnętrzna interpretacja wierzeń religijnych może mieć wpływ na stosunek do aktywizmu społecznego, ale uważa, że pozateologiczne czynniki są ważniejsze¹²⁹. Autor dodaje, że czynniki instytucjonalne wpływają na poziom zaangażowania członków Kościoła w zależności od struktury organizacyjnej i hierarchiczności, ale najważniejsze są czynniki środowiskowe¹³⁰.

Podsumowując, McDaniel stwierdza, że pastory muszą zaspokajać potrzeby członków kongregacji, którzy zazwyczaj pozwalają pastorom na zaangażowanie polityczne, jeśli widzą taką potrzebę i zazwyczaj dopiero wtedy, gdy ich potrzeby duchowe są zaspokojone. Kościół jest bowiem głównie instytucją religijną¹³¹. Model McDanieli jako jeden z niewielu skupia się na całych organizacjach, które decydują się (lub nie decydują się) przekształcić w tzw. Kościoły polityczne, a nie jedynie na przyczynach aktywizacji ich członków czy roli Kościołów w szerszych ruchach społecznych lub w ramach indywidualnych wyborów politycznych. Co ważne, autor postuluje łączne wzięcie pod uwagę wielu istotnych elementów, które wcześniej były traktowane osobno. Tym samym jego model stanowi znaczący wkład politologów w badania aktywizmu czarnych Kościołów.

PODSUMOWANIE

W artykule przedstawiono ewolucję badań nad czarnymi Kościołami z uwzględnieniem analiz politologicznych, które choć początkowo były nieliczne, to jednak z czasem stały się bardzo ważną ich częścią i zaowocowały stworzeniem nowych ciekawych modeli badawczych. Wykazano, że politolodzy wnieśli znaczny wkład w poszerzenie

¹²⁴ Więcej: D. Chong, *Collective...*

¹²⁵ E.L. McDaniel, *Politics...*, s. 100-101.

¹²⁶ *Tamże*, s. 15-16.

¹²⁷ *Tamże*, s. 127.

¹²⁸ *Tamże*, s. 128.

¹²⁹ *Tamże*, s. 127.

¹³⁰ *Tamże*, s. 128, 130-138.

¹³¹ *Tamże*, s. 12.

puli perspektyw badawczych i kontekstów teoretycznych, przydatnych w analizach politycznej roli czarnych Kościołów. Choć korzystali oni z dorobku innych dyscyplin, stosując często podejście interdyscyplinarne, to jednak dzięki uwzględnieniu kategorii politologicznych odchodzili od prostych podziałów, dominujących wcześniej w badaniach. Rozwijając politologiczne podejście do badań nad religią, przyczyniali się do zrozumienia wielu aspektów politycznego funkcjonowania czarnych Kościołów, które wcześniej nie były brane pod uwagę.

Omawiając rozwój politologii religii, wykazano ponadto, że akceptacja nowego pola badawczego lub nawet – w przypadku niektórych badaczy – subdyscypliny naukowej, a także stworzenie w jej ramach nowych modeli i podejść badawczych, uwzględniających czynniki religijne, sprzyjały podejmowaniu przez politologów kolejnych badań, w tym tych dotyczących politycznej aktywności czarnych Kościołów. Szczególnie ważne było rozwinięcie teorii ruchów społecznych i uzupełnienie jej o czynnik religijny, a także łączenie jej z innymi teoriami politologicznymi.

Ważnym wkładem politologów w badania nad aktywizmem politycznym czarnych Kościołów były próby wyjścia ponad perspektywy „opium i inspiracji”. Zamiast orzekać, która tendencja dominuje, stworzono modele biorące pod uwagę szereg różnorodnych czynników oddziałujących na siebie nawzajem. Najciekawsze wielopoziomowe analizy zaproponowali Harris oraz McDaniel. Pierwszy, biorąc pod uwagę zarówno znaczenie indywidualnych wierzeń, jak i zasobów organizacyjnych, ostatecznie koncentruje się na ich wpływie na jednostki. Analiza McDaniela jest na innym poziomie – instytucjonalnym. Nie znaczy to, że modele te lub ich wnioski wykluczają się nawzajem. Mogą raczej uzupełniać różne poziomy analizy. Jako reprezentantka polskiej politologii, zajmująca się czarnymi Kościołami oraz korzystająca z dorobku zarówno badaczy amerykańskich, jak i dorobku teoretycznego polskich politologów religii, uważam, że model zaproponowany przez Macieja Potza mógłby być bardzo przydatny w uporządkowaniu dotychczasowych poziomów analiz (zarówno politologicznych, jak i socjologicznych i interdyscyplinarnych). Przyporządkowując je do zaproponowanych przez autora poziomów mikro, mezo i makro, można uzyskać pełen politologiczny obraz działalności czarnych Kościołów.

BIBLIOGRAFIA

- Barnes S.L., Nwosu O., *Black Church Electoral and Protest Politics from 2002 to 2012: A Social Media Analysis of the Resistance Versus Accommodation Dialectic*, „Journal of African American Studies” 2014, vol. 18, no. 2.
- Brown R.E., Wolford M., *Religious Resources and African American Political Action*, „National Political Science Review” 1994, vol. 4, s. 30-48.
- Brown R.Kh., Brown R.E., Jackson J.S., *Race and the Power of Sermons on American Politics*, Ann Arbor 2021.
- Bunche R.J., *The Political Status of the Negro in the Age of FDR*, red. D.W. Grantham, Chicago 1973 [1940].

- Calhoun-Brown A., *African American Churches and Political Mobilization: The Psychological Impact of Organizational Resources*, „Journal of Politics” 1996, vol. 58, no. 4, s. 935-953, <https://doi.org/10.2307/2960144>.
- Calhoun-Brown A., *While Marching to Zion: Otherworldliness and Racial Empowerment in the Black Community*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1999, vol. 37, no. 3, s. 427-439, <https://doi.org/10.2307/1388050>.
- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Chappell D., *Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow*, Chapel Hill 2004.
- Childs J.B., *The Political Black Minister: A Study of Afro-American Politics and Religion*, Boston 1980.
- Chong D., *Collective Action and the Civil Rights Movement*, Chicago 1991.
- Cone J.H., *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia 1970.
- Cone J.H., *Black Theology & Black Power*, Maryknoll 1969.
- Cone J.H., *God of the Oppressed*, Maryknoll 1975.
- Drake S.C., Clayton H., *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, Chicago 1945.
- Du Bois W.E.B., *The Negro Church*, Atlanta 1903, [online] <http://scua.library.umass.edu/digital/dubois/dubois8.pdf>.
- Frazier F., *The Negro Church in America*, New York 1963.
- Gaines II R.W., *Looking Back, Moving Forward: How the Civil Rights Era Church Can Guide the Modern Black Church in Improving Black Student Achievement*, „The Journal of Negro Education” 2010, vol. 79, no. 3.
- Genovese E.D., *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York 1976.
- Guth J.L., Green J.C., Smidt C.E., Kellstedt L.A., Poloma M.M., *The Bully Pulpit: The Politics of Protestant Clergy*, Lawrence 1997.
- Hamilton Ch.V., *Adam Clayton Powell, Jr.: The Political Biography of an American Dilemma*, New York 2002.
- Hamilton Ch.V., *The Black Preacher in America*, New York 1972.
- Harris F.C., *Black Churches and Civic Traditions: Outreach, Activism, and the Politics of Public Funding of Faith-Based Ministries*, [w:] *Can Charitable Choice Work?*, red. A. Walsh, Hartford 2001.
- Harris F.C., *Something Within: Religion in African-American Political Activism*, New York 1999.
- Hunter J.D., *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York 1991.
- Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- James V.E., *The African-American Church, Political Activity, and Tax Exemption*, „Seton Hall Law Review” 2007, vol. 37.
- Jevtić M., *25 Years of Politology of Religion*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2019, nr 23, s. 151-158, <https://doi.org/10.21697/CSP.2019.23.1.10>.
- Johnstone R.L., *Negro Preachers Take Sides*, „Review of Religious Research” 1969, vol. 11, no. 1, s. 81-89, <https://doi.org/10.2307/3510556>.
- Kettell S., *Do We Need a 'Political Science of Religion'?*, „Political Studies Review” 2014, vol. 14, s. 210-222, no. 2, <https://doi.org/10.1111/1478-9302.12068>.
- Lane R., *Political Life: Why People Get Involved in Politics*, Glencoe 1959.

- Lincoln C.E., *The Black Church Since Frazier*, Garden City 1974.
- Lincoln C.E., *The Black Experience in Religion*, Garden City 1974.
- Lincoln C.E., Mamiya L.H., *The Black Church in the African American Experience*, Durham 1990.
- Marczewska-Rytko M., *Politologia jako subdyscyplina religioznawstwa lub/i politologii*, [w:] *Politologia religii*, red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, Lublin 2018.
- Marczewska-Rytko M., *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
- Marx G., *Religion: Opiate or Inspiration for Civil Rights Militancy Among Negroes?*, „American Sociological Review” 1967, vol. 32, no. 1, s. 64-72, <https://doi.org/10.2307/2091719>.
- Matthews D.R., Prothro J.W., *Negroes and the New Southern Politics*, New York 1966.
- Mays B.E., Nicholson J.W., *The Negro's Church*, New York 1933.
- McAdam D., *Political Process and the Development of Black Insurgency: 1930-1970*, Chicago 1982.
- McDaniel E.L., *Politics in the Pews: The Political Mobilization of Black Churches*, Ann Arbor 2008.
- Michalak R., *History of Politology of Religion in Poland: A Research Overview*, „Politics and Religion Journal” 2020, vol. 14, no. 2, s. 219-262, <https://doi.org/10.54561/prj1402219m>.
- Mitchell H.H., *Black Preaching*, Philadelphia 1970.
- Morris A.D., *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*, New York 1984.
- Myrdal G., *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York 1944.
- Napierała P., *Black Churches and African American Social Activism. The 'Opiate View' and the 'Inspiration View' of Black Religion in the Selected Literature*, „B.A.S./British and American Studies” 2021, vol. 27, s. 95-111.
- Napierała P., *Black Liberation Theology and James Cone's Protest against the Hegemony of 'White Theology'*, [w:] *At the Crossroads: Papers on Language and Culture in the 20th and 21st Centuries*, red. K. Jasiewicz, M. Zięba-Plebankiewicz, Nowy Sącz 2021, s. 76-95.
- Napierała P., *The Political Mobilization of African American Churches: Forms, Models, Mechanisms*, „Władza Sądzenia” 2023, nr 24, s. 5-33, <https://doi.org/10.18778/2300-1690.24.01>.
- Nelsen H.M., Kusener Nelsen A., *Black Church in the Sixties*, Lexington 1975.
- Nelson M., *Person and Office: Presidents, the Presidency, and Foreign Policy*, [w:] *The Domestic Sources of American Foreign Policy: Insights and Evidence*, red. E.R. Wittkopf, J.M. McCormick, Lanham 2004.
- Pinn A.B., *The Black Church in the Post-Civil Rights Era*, Maryknoll 2002.
- Potz M., *Perspektywy badawcze w politologii religii*, „Studia Religioznawcze” 2019, t. 52, nr 4, s. 277-291, <https://doi.org/10.4467/20844077SR.19.020.11627>.
- Potz M., *Political Science of Religion: Theorising the Political Role of Religion*, Cham 2020.
- Raboteau A.J., *Slave Religion: "The Invisible Institution" in the Antebellum South*, New York 2004 [1978].
- Rediscovering the Religious Factor in American Politics*, red. D.C. Leege, L.A. Kellstedt, Armonk 1993.
- Reed A.L., *The Jesse Jackson Phenomenon: The Crisis of Purpose in Afro-American Politics*, New Haven 1986.

- Religion and American Politics: Domestic and International Contexts*, red. P. Napierała, Berlin 2024.
- Savage B.D., *Your Spirits Walk Beside Us: The Politics of Black Religion*, Cambridge 2008.
- Smith R.D., *A New Day Begun: African American Churches and Civic Culture in Post-Civil Rights America*, Durham 2003.
- Tate K., *From Protest to Politics: The New Black Voters in American Elections*, Cambridge 1993.
- The Oxford Handbook of Religion and American Politics*, red. C.E. Smidt, L. Kellstedt, J.L. Guth, New York 2009
- Wald K.D., *Religion and Politics in the United States*, New York 1987.
- Wald K.D., Calhoun-Brown A., *Religion and Politics in the United States*, New York 2011.
- Wald K.D., Silverman A.L., Fridy K.S., *Making Sense of Religion in Political Life*, „Annual Review of Political Science” 2005, vol. 8, s. 121-143, <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.8.083104.163853>.
- Wald K.D., Wilcox C., *Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor*, „The American Political Science Review” 2006, vol. 100, no. 4.
- Walton H., *The Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.*, Ann Arbor 1971.
- Wilcox C., *Blacks and the New Christian Right: Support for the Moral Majority and Pat Robertson among Washington, D.C. Blacks*, „Review of Religious Research” 1990, vol. 32, no. 1, s. 43-55, <https://doi.org/10.2307/3511326>.
- Wilcox C., *Religious Sources of Politicization among Blacks in Washington, D.C.*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1990, vol. 29, no. 3, s. 387-394, <https://doi.org/10.2307/1386470>.
- Wilmore G., *Black Religion and Black Radicalism: An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, Maryknoll 1998.
- Woodson C., *The History of the Negro Church*, Washington, DC 1921.
- Wuthnow R., *The Restructuring of American Religion*, Princeton 1988.

Paulina NAPIERAŁA – doktor nauk o polityce (Uniwersytet Jagielloński). Adiunkt w Instytucie Amerykanistyki i Studiów Polonijnych UJ. W prowadzonych badaniach zajmuje się relacjami między religią a polityką w USA, pluralizmem religijnym USA oraz społeczno-polityczną rolą Kościołów afroamerykańskich.