



Perspektywy badawcze w politologii religii

Maciej Potz  <https://orcid.org/0000-0003-4546-5699>

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych

Uniwersytet Łódzki

e-mail: maciekpocz@wp.pl

Abstract

Research Perspectives in Political Science of Religion

The article presents political science of religion as an explanatory framework of the political role of religion, grounded in political science. It proceeds from the critique of the prevailing legal and theological approaches as being normatively overloaded and failing to grasp the actual impact of religion on power relations, to formulating metatheoretical/methodological postulates of the political science of religion as an empirical subdiscipline of social science. It then proposes a multilevel approach to the study of the political role of religion. It consists of three distinct – but integrated – theoretical perspectives: the economic or transactional approach, grounded in rational choice theory and economic theories of religion; the social movements theory (SMT) approach, looking at the internal assets, organization and dynamics of religious actors; and the cultural/humanistic approach, exploring evolutionary, psychological and sociological determinants behind individual propensity to religion-inspired political mobilization.

Keywords: political science of religion, transactional approach, Social Movements Theory

Słowa kluczowe: politologia religii, podejście transakcyjne, teoria ruchów społecznych (SMT)

Badania związków między religią a polityką prowadzone były do niedawna poza obszarem politologii, a już z pewnością poza jej głównym nurtem. Dominowało w nich podejście prawnicze, ich głównym przedmiotem były stosunki państwo–Kościół ujmowane z perspektywy prawa konstytucyjnego¹. Oprócz tego problematykę tę badano z pozycji wyznaniowych, w Polsce głównie katolickich, przyjmując za punkt

¹ Por. np. E.J. Eberle, *Church and State in Western Society. Established Church, Cooperation and Separation*, Burlington 2011; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2013.

wyjścia katolicką naukę społeczną², bądź z perspektywy filozofii polityki, często pod wpływem wyraźnej fascynacji myślą Carla Schmitta i tak zwaną teologią polityczną³. W krajach anglosaskich z kolei nazwą *religion and politics* określane są wszelkie badania (z różnych dziedzin), które w jakikolwiek sposób dotyczą powiązań między religią a polityką. Cele autora artykułu to: (1) krytyka tych perspektyw jako niewystarczających, tzn. niezdolnych do zastąpienia stricte politologicznego badania politycznej roli religii; (2) sformułowanie głównych postulatów rozwijającej się od kilkunastu lat politologii religii jako subdyscypliny politologicznej, alternatywnej wobec nurtu o tej samej nazwie funkcjonującego na gruncie religioznawstwa⁴; (3) omówienie podstawowych perspektyw badawczych w ramach tak rozumianej politologii religii.

Zmiana paradygmatu⁵

Najbardziej rozpowszechnione dotychczas podejście do badania politycznego znaczenia religii – przez pryzmat stosunków państwo–Kościół – eksponuje niemal wyłącznie aspekty prawno-instytucjonalne związków między religią a polityką. W paradygmacie tym stawia się pytania badawcze o wolność religijną, o istnienie oficjalnej religii lub Kościoła państwowego, o formalne powiązania Kościołów z instytucjami państwa, o to, czy funkcjonariusze religijni sprawują funkcje publiczne i czy państwo wspiera Kościoły finansowo, organizacyjnie lub w jakikolwiek inny sposób, a jeśli tak, to czy robi to na równych zasadach. Rozważa się źródła prawne takiego stanu rzeczy i jego normatywne umocowanie⁶.

Przedmiotem badania są więc organizacje religijne jako podmioty prawne (związki wyznaniowe), analiza dotyczy zaś głównie norm prawa wyznaniowego oraz ich praktycznej aplikacji. Odpowiedzi na powyższe pytania stanowią też kryteria

² Zob. m.in. A. Dylus, *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016; H. Juros, *Kościół – kultura – Europa*, Warszawa–Lublin 1997.

³ Por. m.in. M. Gierycz, *Teologia polityczna* [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, P. Burgoński, M. Gierycz (red.), Warszawa 2014, s. 508–529; A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Warszawa 2017.

⁴ Pojęcia „politologia religii” jako jedni z pierwszych zaczęli używać w Polsce Kazimierz Banek i Bogumił Grott, traktując je jako nazwę działu religioznawstwa (por. K. Banek, *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3/4, s. 77–82; B. Grott, *Słowo wstępne* [w:] *Religia i polityka*, B. Grott (red.), Kraków 2000, s. 8). Za ojca założyciela europejskiej politologii religii uważa się Miroljuba Jevticia (M. Jevtić, *Political Science and Religion*, „Politics and Religion Journal” 2007, t. 1, z. 1, s. 59–69). Wymieniany w tym gronie Claus-Ekkehard Bärsch stosuje podejście filozoficzne, a jego dywagacje nie mają wiele wspólnego ani z politologią, ani z religioznawstwem (C.-E. Bärsch, *Basic Outlines of the ‘Political Science of Religion’* [w:] *Religion, Politics and Law*, R. Sonnenschmidt, B.C. Labuschagne (red.), Leiden–Boston 2009, s. 167–201).

⁵ Tezy zawarte w niniejszym i następnym podrozdziale zostały rozwinięte i szerzej uzasadnione w książce M. Potz, *Political Science of Religion – Theorising the Political Role of Religion*, London 2020.

⁶ *Ibidem*, s. 6.

wyodrębniania rozmaitych modeli stosunków państwo–Kościoł, czyli różnych form rozdziału i powiązania państwa i Kościoła⁷.

Z punktu widzenia politologii, czyli empirycznej nauki o mechanizmach władzy politycznej, paradygmat państwo–Kościoł ma co najmniej trzy słabości:

1. Nie dostrzega innych, pozaprawnych, nieformalnych związków pomiędzy religią a polityką (przy czym nie oznacza to, że autorzy, głównie konstytucjoniści, są nieświadomi tych związków, ale że są one poza obszarem ich naukowej percepcji). W szczególności pomija takie kluczowe dla politologii zagadnienia, jak relacje władzy wewnątrz grup religijnych, mechanizmy mobilizacji politycznej motywowanej religijnie czy zachowania organizacji religijnych jako aktorów systemu politycznego.
2. Obarczony jest (nad)bagażem normatywnym, postulującym pożądany kształt stosunków państwo–Kościoł, zgodny z jakąś wersją modelu rozdziału lub powiązania. Postulaty te wynikają z kolei z normatywnych predylekcji autorów: liberalnych, postulujących relegowanie religii do sfery prywatnej⁸; konserwatywnych, traktujących religię jako filar wartości politycznych czy moralności publicznej, a często także jako składnik formuły legitymizacyjnej władzy⁹; komunitariańskich, uznających religię za jedno z możliwych kryteriów tożsamości grupowej¹⁰ i innych.
3. Domaga się szczególnego traktowania relacji państwa z organizacjami religijnymi jako odrębnej, rządzącej się własnymi prawami sfery stosunków politycznych. Uniemożliwia to spójne, metodologicznie jednolite badanie wszystkich relacji zachodzących w systemie politycznym.

Wydaje się zatem uzasadnione zastąpienie prawniczego modelu stosunków państwo–Kościoł politologią religii, czyli paradygmatem konsekwentnie politologicznym, tj. podporządkowanym odpowiedzi na fundamentalne pytanie o znaczenie religii dla stosunków władzy politycznej. Powinien opierać się on na następujących założeniach:

1. Religia traktowana jest jako zjawisko społeczne – system wierzeń i praktyk odnoszących się do sfery nadprzyrodzonej – motywujące ludzi do różnego typu zachowań i postaw politycznych.
2. W funkcjonalnej koncepcji systemu politycznego organizacje religijne stają się podmiotami (aktorami) politycznymi, realizującymi własne interesy w konfrontacji z innymi aktorami za pomocą strategii częściowo identycznych,

⁷ Zob. m.in. B. Neuberger, *Religion and State in Europe and Israel*, „Israel Affairs” 1999–2000, t. 6, s. 65–84; P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką* [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, P. Burgoński, M. Gierycz (red.), Warszawa 2014, s. 216–239.

⁸ Por. np. R. Małajny, *III Rzeczpospolita państwem quasi-wyznaniowym (10 lat obowiązywania konstytucyjnych postanowień Konstytucji z 1997 r.)* [w:] *Dziesięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, E. Gdulewicz, H. Zięba-Załucka (red.), Rzeszów 2007, s. 184–199; J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited* [w:] tegoż, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge–London 1999, s. 152.

⁹ D.D. Miller, *The Myth of Normative Secularism. Religion and Politics in the Democratic Home-world*, Pittsburgh 2016; R.J. Neuhaus, *The Naked Public Square*, Grand Rapids 1986.

¹⁰ M. Sandel, *Freedom of Conscience or Freedom of Choice?* [w:] *Religious Liberty in the Supreme Court*, T. Eastland (red.), Grand Rapids–Cambridge 1993, s. 483–496.

częściowo zaś różniących się od tych stosowanych przez aktorów świeckich. Organizacje religijne mogą więc zachowywać się jak grupy interesu czy ruchy społeczne, dążąc do realizacji swych celów przez lobbing, masową mobilizację, współdziałanie bądź konfrontację z partiami politycznymi¹¹. Mogą też posługiwać się strategiami typowo religijnymi, niedostępnymi dla innych podmiotów politycznych, a wynikającymi ze specyficznego charakteru dóbr, których są administratorami (w tym zwłaszcza obietnicy zbawienia)¹².

3. Aktorzy religijni traktowani są tak samo, jak świeccy, tzn. ich zachowania wyjaśniane są za pomocą tych samych narzędzi teoretycznych, co pozwala na włączenie badania podmiotów religijnych do ogólnych teorii polityki.
4. Analogicznie, wierzenia religijne traktowane są jako funkcjonalne odpowiedniki ideologii politycznych, pełniące istotne funkcje zarówno w teokratycznych, jak i nieteokratycznych systemach politycznych (legitymizacja i delegitymizacja władzy; motywowanie zachowań i postaw politycznych; mobilizowanie do protestu politycznego itp.).
5. Badania w ramach politologii religii mają charakter nienormatywny i niewartościujący, a ich prowadzenie z pozycji wyznaniowych jest skrajnie trudne lub zgoła niemożliwe.
6. Pole badawcze politologii religii obejmuje zasadniczo trzy obszary tematyczne: władzę w organizacjach religijnych; teokrację, tj. systemy polityczne oparte na religijnej legitymizacji władzy; polityczną rolę religii i organizacji religijnych w nieteokratycznych – demokratycznych i niedemokratycznych – systemach politycznych¹³.

Perspektywy badawcze

Sformułowane wyżej postulaty stanowią tylko ogólne założenia metodologiczne i nie determinują ściśle sposobu prowadzenia badań w ramach politologii religii. Da się jednak wyróżnić trzy dominujące w tych badaniach podejścia: a) transakcyjne (ekonomiczne, rynkowe); b) oparte na teorii ruchów społecznych (SMT – *Social Movements Theory*); c) kulturowe („humanistyczne”).

¹¹ K. Kowalczyk, *Kościół katolicki jako podmiot oddziałujący na system polityczny*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2014, t. 17, s. 126–141; K. Zuba, *The Political Strategies of the Catholic Church in Poland*, „Religion, State & Society” 2010, t. 38, z. 2, s. 115–134.

¹² M. Potz, *Empowerment through Religion: Religion's Survival Strategies in Democratic Politics*, „Przegląd Politologiczny” 2016, t. 4, s. 93–105.

¹³ Koresponduje to z niektórymi punktami programu badawczego religioznawczo zorientowanej politologii religii Banka, m.in. „Sakralne funkcje króla oraz elity władzy” (s. 3), „Systemy relacji między organizacją państwową i organizacją religijną” (s. 9) oraz „Inne możliwości, np. państwa teokratyczne, sakralizacja prawa [...]” (s. 10). K. Banek, *op. cit.*, s. 81.

1. Perspektywa transakcyjna

Podejście transakcyjne wywodzi się z jednej strony z ekonomicznej teorii religii¹⁴, z drugiej zaś z teorii racjonalnego wyboru i ekonomicznych interpretacji polityki¹⁵. Podstawową jednostką analizy jest organizacja religijna traktowana jako funkcjonalnie jednolita, racjonalna instytucja (ujmowana jako BB – *black box*, „czarna skrzynka”, czyli z pominięciem wewnętrznego zróżnicowania¹⁶), zachowująca się jak przedsiębiorstwo dążące do maksymalizacji zysku. Podstawowym typem relacji, jaką podmioty religijne jako przedsiębiorstwa nawiązują z innymi podmiotami na „rynku”, jest transakcja sprzedaży. Przedmiotem owych transakcji są specyficzne dla tego rodzaju organizacji dobra religijne, na czele z najdroższym i najbardziej pożądanym, czyli obietnicą zbawienia. Z ekonomicznego punktu widzenia zbawienie jest dobrem opartym na zaufaniu (*credence good*), czyli takim, którego autentyczności i jakości nie da się zweryfikować ani przed zakupem, ani bezpośrednio po nim. Decyzja o kupnie podyktowana jest więc przede wszystkim zaufaniem do sprzedawcy¹⁷. Z tego samego powodu Rodney Stark i William Sims Bainbridge nazywają tego rodzaju dobra religijne o odroczonym terminie dostawy „kompensatorami”¹⁸.

Organizacja religijna jako firma operuje zasadniczo na dwóch poziomach – wchodzi w relacje z konsumentami, czyli jednostkami („wiernymi”) zainteresowanymi pozyskaniem oferowanych przez nią dóbr religijnych, oraz z innymi podmiotami na rynku, dążąc do zapewnienia sobie przewagi konkurencyjnej i kształtowania sprzyjającego otoczenia instytucjonalnego dla swej działalności. O ile poziom pierwszy leży przede wszystkim w obszarze zainteresowania religioznawstwa, o tyle drugi ma żywotne znaczenie dla politologii religii jako subdyscypliny politologicznej. „Rynek”, na którym działają organizacje religijne, to bowiem w istocie system polityczny. W jego obrębie organizacje religijne jako podmioty polityczne wchodzi w relacje z innymi podmiotami – organami władzy publicznej, partiami politycznymi, ruchami społecznymi itp. – by, zgodnie z własnymi celami, oddziaływać na procesy decyzyjne. Stosując przy tym rozmaite strategie, od kooperacyjnych po konfrontacyjne.

¹⁴ L. Iannaccone, *Religious Practice: A Human Capital Approach*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1990, t. 29, z. 3, s. 297–314; R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007; R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley–Los Angeles 2000; A. Wójtowicz, *Socjoekonomiczna interpretacja zachowań religijnych*, „Przegląd Religioznawczy” 1994, nr 4, s. 5–19.

¹⁵ A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York 1957; M. Olson, *Logika działania zbiorowego: dobra publiczne i teoria grup*, Warszawa 2012; J.A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, wstęp do wyd. pol. S. Mikosik, wprowadzenie T. Bottomore, Warszawa 2009.

¹⁶ Zob. np.: „Biorąc pod uwagę piramidową strukturę kościoła i jego skrajną centralizację i hierarchizację [...] władze kościoła mogą być traktowane jako równoznaczne z samym kościołem; [...] kościół można traktować jako jednolity podmiot; [...] kościół da się zrównać z Watykanem”, S.N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca–London 1996, s. 31. Ujęcie podmiotów politycznych jako *black box* i *white box* proponuje: K. Kasianiuk, *A System-Cybernetic Approach to the Study of Political Power. Introductory Remarks*, „Kybernetes” 2018, t. 47, z. 6, s. 1262–1276.

¹⁷ R.B. Ekelund et al., *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, New York–Oxford 1996, s. 26–27.

¹⁸ R. Stark, R. Bainbridge, *op. cit.*, s. 53.

Zaletą podejścia ekonomicznego jest możliwość zastosowania wypracowanych na gruncie ekonomii schematów analitycznych do wyjaśnienia zachowania organizacji religijnych. Tym samym można poddać je analizie przy użyciu tych samych narzędzi, co w przypadku innych podmiotów politycznych. O płodności perspektywy transakcyjnej świadczy jej wielokrotne owocne zastosowanie do wyjaśniania inspirowanych religijnie procesów politycznych. Przykładem są między innymi badania: tworzenia się partii chrześcijańsko-demokratycznych w XIX-wiecznej Europie jako skutku ubocznego strategii obronnych Kościołów katolickich poszczególnych państw w odpowiedzi na antykościelną politykę liberalnych rządów¹⁹; działalności politycznej Kościoła katolickiego w powojennej Europie, traktowanego jako grupa interesu, która określając swoją strategię wobec innych podmiotów, bierze pod uwagę charakter swoich zasobów, koszty transakcyjne, stabilność rynku (systemu partyjnego) i własne kompetencje organizacyjne²⁰; doktryn i praktyk średniowiecznego Kościoła (tępienie herezji, organizacja krucjat, potępienie lichwy czy kontrola rynku matrymonialnego) jako działań przedsiębiorstwa wielooddziałowego dążącego do utrzymania pozycji monopolistycznej na rynku dóbr religijnych i do maksymalizacji zysku²¹; strategii politycznych Kościoła katolickiego w Polsce po transformacji ustrojowej²² oraz w innych krajach katolickich²³. Perspektywę transakcyjną reprezentuje też osadzony w teorii wymiany społecznej model genezy i warunków stabilności teokratycznych systemów politycznych jako wyniku transakcji między funkcjonariuszami religijnymi, władcami świeckimi i wyznawcami²⁴.

Podejście ekonomiczne nie jest jednak wolne od ograniczeń. Traktując religię jako mechanizm realizowania preferencji racjonalnych jednostek, autorzy posługujący się modelami transakcyjnymi programowo odrzucają rozważania o istocie religii i jej oddziaływaniu na człowieka. Nie potrafią zatem wyjaśnić, jak owe preferencje się kształtują, dlaczego idee religijne, choć nieweryfikowalne, tak silnie motywują ludzi do działania, także politycznego, i jak przebiega owa motywowana religijnie mobilizacja polityczna. Traktowanie zbawienia jako jedynej właściwie dobra religijnego, jakim handluje Kościół²⁵, nie pozwala dostrzec innych, bardziej doczesnych potrzeb, które zaspokaja religia: poczucia sensu, sankcjonowania norm moralnych, kształtowania tożsamości, poczucia przynależności²⁶. Można przypuszczać, że bez

¹⁹ S.N. Kalyvas, *op. cit.*

²⁰ C. Warner, *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, Princeton 2001.

²¹ R. Ekelund *et al.*, *op. cit.*

²² K. Zuba, *op. cit.*; K. Kowalczyk, *Partie i ugrupowania parlamentarne wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1989–2011*, Szczecin 2012.

²³ A. Grzymała-Busse, *Nations Under God. How Churches Use Moral Authority to Influence Policy*, Princeton–Oxford 2015.

²⁴ M. Potz, *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Łódź 2016, s. 135–156.

²⁵ R.B. Ekelund *et al.*, *op. cit.*

²⁶ M. Marczevska-Rytko, *Wspólnoty religijne jako grupy interesu [w:] Grupy interesu. Teorie i działania*, Z. Machelski, L. Rubisz (red.), Toruń 2003, s. 294.

tego pakietu popyt na obietnicę zbawienia byłby znacznie mniejszy²⁷. Powyższe uwagi wskazują nie tyle na wady czy słabości podejścia ekonomicznego, ile raczej na jego ograniczenia. Musi ono bowiem, jak każde podejście badawcze, ujmować rzeczywistość selektywnie, usuwając z pola widzenia pewne jej aspekty, by wypuścić inne.

Z perspektywą transakcyjną wiąże się problem jej statusu metodologiczno-filozoficznego. Czy jest to jedynie metafora, czy też organizacje religijne rzeczywiście kierują się motywami ekonomicznymi? Jeśli bowiem podstawowym celem działania firmy jest bez wątpienia maksymalizacja zysku wyrażonego w jednostkach pieniężnych, to co maksymalizuje Kościół? Z pewnością wielu funkcjonariuszy religijnych kieruje się motywami materialnymi. Jednak czy da się to uogólnić? Czy „zysk” jest tutaj wyłącznie materialny? A jeśli działalność organizacji religijnej faktycznie daje się dobrze opisywać – i przewidywać – w kategoriach quasi-ekonomicznych, to czy maksymalizująca zysk działalność jest wynikiem świadomej aktywności jej liderów, czy też niezależnym od nich rezultatem strukturalnym, emergentnym, wpisanym w logikę działania organizacji? Można tutaj wyróżnić trzy podejścia:

- a) Silny paradygmat ekonomiczny: organizacje religijne faktycznie kierują się logiką ekonomiczną i czynią to świadomie. Są to więc, z ekonomicznego punktu widzenia, firmy handlujące niematerialnymi dobrami, których wartość opiera się na zaufaniu do ich bliżej nieznanego producenta. Tak często bywają traktowane mniejszościowe grupy religijne, na przykład scjentolodzy (motywy materialne przypisywane są powszechnie założycielowi Kościoła scjentologicznego L. Ronowi Hubbardowi), o wiele rzadziej Kościół katolicki. W odniesieniu do Kościoła mówi się oczywiście o chciwości poszczególnych jego funkcjonariuszy, ale rzadko przedstawia się go, tak jak robią to Robert B. Ekelund i jego współpracownicy, jako przedsiębiorstwo nastawione na zysk.
- b) Słaby paradygmat ekonomiczny: organizacje religijne maksymalizują korzyści, ale jako skutek uboczny dążenia do celów zdefiniowanych niezależnie od sfery materialnej. Można też traktować przetrwanie organizacji, a zatem racjonalne nią zarządzanie, również pod względem ekonomicznym jako cel cząstkowy, niezbędny, ale nie nadrzędny w stosunku do celu głównego (zbawienia).
- c) Paradygmat ekonomiczny jako metafora: pojęcia z języka ekonomicznego, precyzyjnie opisujące pewne relacje społeczne i zachowania, są wykorzystywane do opisu podmiotów religijnych, ale bez implikacji substancjalnych – Kościół nie jest firmą, tylko czasem zachowuje się jak firma. Relacje między nim a jego członkami, ich zachowania i postawy da się opisać, ale niekoniecznie wyjaśnić za pomocą kategorii ekonomicznych i teorii racjonalnego wyboru.

²⁷ Ekelund i współautorzy (*op. cit.*) określają też Kościół jako „producenta” swego głównego towaru, czyli zbawienia. Tymczasem Kościół uważa się jedynie za jego dystrybutora, podczas gdy producentem jest Bóg. Ma to zasadnicze znaczenie nawet z ekonomicznego punktu widzenia, reklamowanie zbawienia jako produktu Boga zwiększa bowiem jego wiarygodność i atrakcyjność w oczach konsumentów, a tym samym pozwala na wzrost obrotów i/lub ceny.

2. Perspektywa teorii ruchów społecznych

Po odrzuceniu dominujących w socjologii amerykańskiej do lat 60. ubiegłego wieku teorii „załamania”, interpretujących ruchy społeczne jako działania irracjonalne, dewiacyjne, spowodowane frustracją i depriwacją, rozwinęła się teoria ruchów społecznych (SMT – *Social Movements Theory*) będąca złożonym paradygmatem badawczym z pogranicza socjologii, psychologii i politologii. Ruch społeczny zaczęto postrzegać, w duchu teorii racjonalnego wyboru, jako optymalizację działania racjonalnych jednostek, czyli mobilizowanie zasobów do osiągnięcia wspólnego celu, niemożliwego do realizacji indywidualnie, przy użyciu konwencjonalnych metod partycypacji politycznej. Przystwojenie osiągnięć psychologii polityki pozwoliło z kolei badaczom ruchów społecznych wyjaśniać motywy zaangażowania ich członków – nie zawsze zgodne z postulatami racjonalności jednostek i niekoniecznie nakierowane bezpośrednio na cel, który stawia sobie ruch – a także opisywać mechanizmy konstruowania zbiorowej tożsamości²⁸.

Użyteczność teorii ruchów społecznych do badania związków między religią a polityką dotyczy nie tylko ruchów religijnych jako takich, ale także wszelkich przejawów wykorzystywania masowej mobilizacji przez organizacje religijne w celach politycznych. Przykładów dostarcza zarówno Kościół katolicki (np. mobilizacja przeciwko antyklerykalnej polityce niektórych rządów europejskich²⁹ w XIX wieku czy we współczesnej Polsce pod szyldem „rodziny Radia Maryja”), jak i amerykańscy protestanci zmobilizowani politycznie w ramach ruchu Religious Right³⁰.

W wersji zaproponowanej przez Kennetha D. Walda, Adama L. Silvermana i Kevinę S. Fridy’ego teoria ruchów społecznych uwzględnia trzy podstawowe elementy: motywy, zasoby i tak zwaną strukturę możliwości politycznych. Należy je traktować jako wzajemnie powiązane i niezbędne, same motywy potencjalnego zaangażowania (niezadowolenie, poczucie krzywdy, niesprawiedliwości itp.) nie przekładają się bowiem automatycznie na działanie polityczne³¹. Potrzebne są do tego zasoby materialne i organizacyjne, a strategie działania muszą brać pod uwagę strukturę możliwości politycznych, tj. konfigurację czynników instytucjonalno-prawnych, politycznych i społecznych właściwych dla systemu politycznego, w którym ruch funkcjonuje³².

W kwestii motywów jednostki mogą zaangażować się w działanie polityczne, gdy postrzegana przez nie rzeczywistość znacząco odbiega od ich preferencji, ukształtowanych przez uwewnętrznione przez nie normy i wartości. W przypadku ruchów religijnych owe normy i wartości zakotwiczone są

²⁸ D. Della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, Kraków 2009.

²⁹ C. Warner, *op. cit.*; S.N. Kalyvas, *op. cit.*

³⁰ C. Wilcox, C. Robinson, *Onward Christian Soldiers. The Religious Right in American Politics*, Boulder 2010; R. Proszak, „Let’s Make America Born-Again”? – wybory prezydenckie w 2016 roku a kondycja Nowej Religijnej Prawicy w Stanach Zjednoczonych Ameryki [w:] *Politologia religii*, M. Marczevska-Rytko, D. Maj (red.), Lublin 2018, s. 371–392; M. Potz, *Granice wolności religijnej*, Wrocław 2008, s. 159–195.

³¹ Por. M. Mann, *The Sources of Social Power*, vol. 1, Cambridge 2012, s. 309–310.

³² K.D. Wald, A.L. Silverman, K.S. Fridy, *Making Sense of Religion in Political Life*, „Annual Review of Political Science” 2005, t. 8, z.1, s. 121–145.

w porządku nadprzyrodzonym i obwarowane religijnymi sankcjami, co może je czynić potężniejszymi narzędziami mobilizacji niż ich świeckie odpowiedniki. Ruchy społeczne nie ograniczają się przy tym do biernego absorbowania i agregowania istniejących przejawów niezadowolenia, lecz aktywnie je kształtują. Yusuf Sarfati mówi w tym kontekście o procesach ramowania (*framing processes*), polegających na: a) stworzeniu narracji określających potencjalnych zwolenników ruchu jako ofiary i wskazujących winnych ich sytuacji (*injustice frames*); b) udostępnieniu narzędzi poznawczych do przewyciężenia tej wiktymizacji i nadania podmiotowości członkom ruchu (*empowerment frames*); c) zaproponowaniu sposobów przewyciężenia i rozwiązania tej sytuacji (*prognostic frames*)³³. Zabiegi te przyczyniają się więc do wyartykułowania niezadowolenia członków ruchu w formie, która pozwala na określenie konkretnych postulatów politycznych, oraz do zbudowania lub wzmocnienia ich zbiorowej tożsamości.

Na zasoby ruchu społecznego składają się środki materialne i organizacyjne (ludzie, sieci komunikacji między nimi oraz struktury organizacyjne). Jednym z najważniejszych zasobów jest przywództwo (zarówno poszczególni liderzy, jak i struktury władzy) umożliwiające skanalizowanie postulatów sformułowanych w procesach ramowania i zmobilizowanie identyfikujących się z nimi zwolenników do konkretnych działań politycznych. Wydaje się, że organizacje religijne są tu, ponownie, niejako uprzywilejowane dzięki sakralnej legitymizacji ich struktury przywódczej i traktowaniu posłuszeństwa jako obowiązku religijnego³⁴.

Trzeci filar teorii ruchów społecznych – strukturę możliwości politycznych – tworzą elementy zewnętrzne wobec ruchu, należące do systemu politycznego, w którym on funkcjonuje: regulacje prawne, instytucje polityczne, inne podmioty polityczne. Elementy te nie stanowią zasobów ruchu, nie są przezeń kontrolowane, ale muszą być uwzględniane w jego strategii działania. Zasadniczo im mniej stabilny system polityczny, tym większa efektywność ruchów społecznych, ponieważ partie w poszukiwaniu sojuszników ideologicznych są bardziej skłonne do uwzględniania ich postulatów³⁵. Dotyczy to także organizacji religijnych, które mogą sankcjonować działalność rządzących bądź opozycji na poziomie aksjologicznym. Związek taki może przybierać różne formy: Kościół może działać jako mocodawca polityczny, inspirując tworzenie partii religijnych³⁶, popierać partie niezależne od siebie pod względem organizacyjnym albo

³³ Y. Sarfati, *Mobilizing Religion in Middle East Politics. A Comparative Study of Israel and Turkey*, London–New York 2014, s. 21.

³⁴ Koncepcja powszechnego kapłaństwa mężczyzn u amerykańskich mormonów umożliwiła rozciągnięcie podległości w hierarchii kościelnej na formalnie świeckie organizacje społeczne i polityczne, a wysoki autorytet religijny przywódców zaowocował efektywną mobilizacją wiernych w bataliach politycznych o ważne kwestie aksjologiczne – zablokowanie poprawki o równych prawach (*Equal Rights Amendment*) w latach 70. oraz legalizacji małżeństw jedнопłciowych na przełomie XX i XXI wieku (choć ta druga kampania została ostatecznie przegrana). Zob. M. Potz, *A Contemporary Religious Political Movement: LDS Church's Nation-Wide Political Campaigns*, „Annales UMCS. Sectio K; Politologia” 2016, t. 23, nr 1, s. 147–162.

³⁵ K.D. Wald, A.L. Silverman, K.S. Fridy, *op. cit.*, s. 137–138.

³⁶ K. Zuba, *op. cit.*, s. 119–121.

aspirować do roli autorytetu moralnego oceniającego działania i postulaty poszczególnych sił politycznych bez bezpośredniego ich popierania³⁷.

Koncepcja struktury możliwości politycznych jest bardzo wartościowa dla politologii religii z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, stanowi pomost między teorią ruchów społecznych i podejściem ekonomicznym, czyli między analizą procesów mobilizacji zachodzących wewnątrz ruchu (poziom mezo) a badaniem ich interakcji z innymi podmiotami na rynku politycznym (poziom makro). Po drugie, pozwala na włączenie paradygmatu państwo–Kościół do politologii religii, bo elementy instytucjonalno-prawne stają się, z perspektywy organizacji religijnej, składnikami jej struktury możliwości politycznych, a więc ważnym, ale nie jedynym czynnikiem warunkującym jej działanie³⁸.

3. Perspektywa kulturowa (humanistyczna)

Perspektywa, którą określam tu, niezbyt precyzyjnie, mianem kulturowej czy humanistycznej, dąży do wyjaśnienia związków pomiędzy religią a polityką z punktu widzenia jednostki, nie zaś, jak w poprzednich dwóch modelach, organizacji religijnych w obrębie systemu politycznego. W centrum tego modelu stoi człowiek w trzech podstawowych aspektach swojej egzystencji: biologicznym (jako istota ukonstytuowana w toku ewolucji), psychologicznym (jako jednostka, której postawy i działania uwarunkowane są cechami jej osobowości i zachodzącymi w jej umyśle procesami psychicznymi, zarówno racjonalnymi, jak i emocjonalnymi) oraz społecznym (w interakcji z innymi ludźmi).

Termin „kultura” jest tu zatem rozumiany bardzo szeroko, obejmuje bowiem również uwarunkowania biologiczne, które w wielu nurtach współczesnej humanistyki są pomijane albo wprost odrzucane. Tymczasem człowiek jest przypuszczalnie predysponowany ewolucyjnie zarówno do religijności³⁹, jak i do polityczności⁴⁰. Połączenie religioznawstwa ewolucyjnego i politologii ewolucyjnej wydaje się mieć duży potencjał wyjaśniający. By ograniczyć się tylko do dwóch przykładów, zaczerpnięta z biologii ewolucyjnej teoria kosztownego sygnalizowania (*costly signaling*) pozwala wyjaśniać różnice w długowieczności grup religijnych i świeckich⁴¹, a także poziom zaangażowania ich członków w aktywność grupy, w tym polityczną. Z kolei rozwijany przez Scotta Atrana model oddanego podmiotu (*devoted actor*), który wbrew instrumentalnej racjonalności działa na rzecz „świętych wartości” (*sacred*

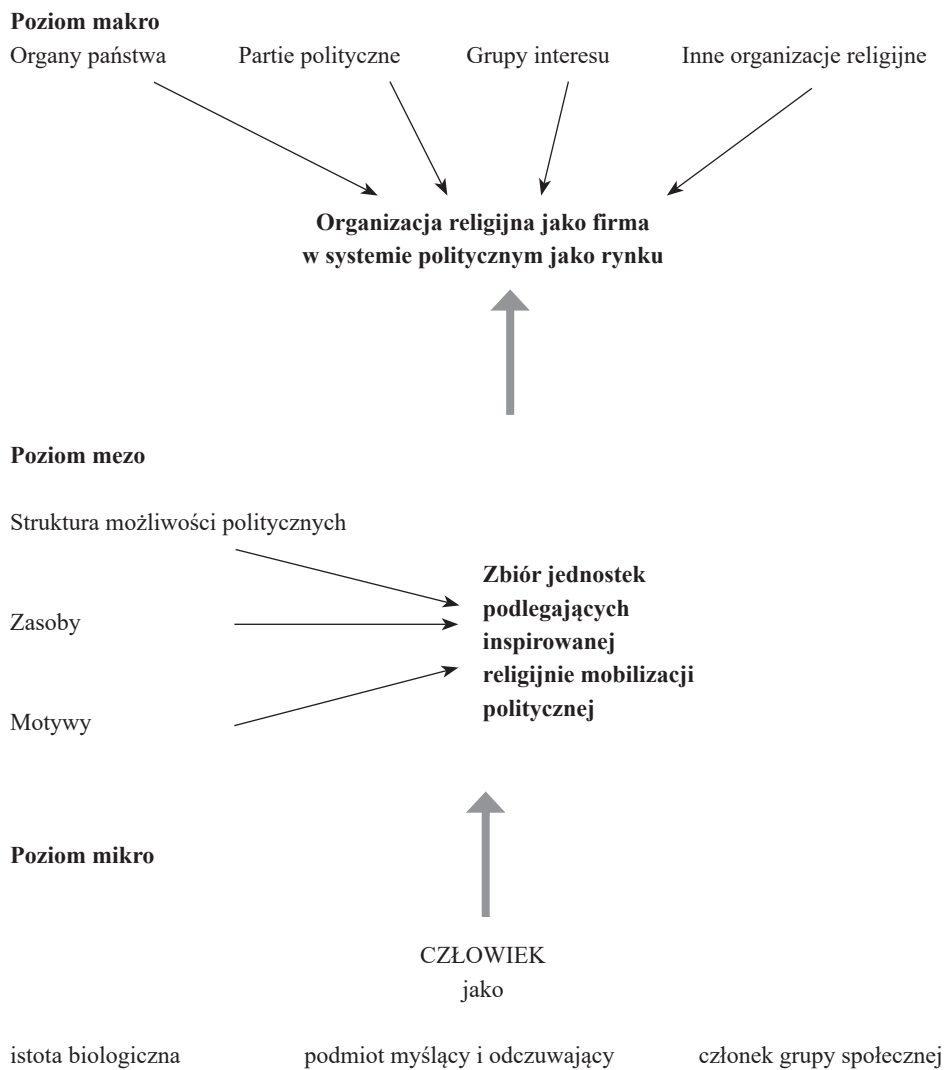
³⁷ A. Grzymała-Busse, *Weapons of the Meek. How Churches Influence Public Policy*, „World Politics” 2015, t. 68, z. 1, s. 3–4; M. Potz, *Religion in Public Life [w:] Civic and Uncivic Values in Poland*, S. Ramet, K. Ringdal, K. Dośpiał-Borysiak (red.), Budapest–New York 2019, s. 141–147.

³⁸ M. Potz, *op. cit.*, s. 47.

³⁹ Zob. np. S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013; D.S. Wilson, W.S. Green, *Evolutionary Religious Studies (ERS): A Beginner's Guide*, 2007, <https://pdfs.semanticscholar.org/9420/abd2874d10746d86c1e7a8c285e50c02dfc3.pdf> [dostęp: 19.08.2019].

⁴⁰ M.in. *Handbook of Biology and Politics*, S.A. Peterson (red.), Cheltenham 2017; R.H. Blank, S.M. Haynes, *Biology and Political Science*, London–New York 2001.

⁴¹ R. Sosis, E.R. Bressler, *Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signalling Theory of Religion*, „Cross-Cultural Research” 2003, t. 37, z. 2, s. 211–239.



Schemat 1. Integracja perspektyw badawczych w politologii religii

Źródło: opracowanie własne.

values), może przyczynić się do lepszego zrozumienia między innymi motywowanego religijnie ekstremizmu politycznego⁴².

Drugi, psychologiczny wymiar perspektywy kulturowej/humanistycznej koncentruje się na roli emocji, cech osobowości i innych dyspozycji psychicznych w kształtowaniu motywowanych religijnie zachowań politycznych. Dlaczego ludzie poszukują dóbr religijnych pomimo ich niepewnej, „kompensacyjnej” natury? Jakie cechy osobowości sprzyjają zaangażowaniu religijnemu? Jakie są warunki efektywnego przywództwa religijnego? Są to klasyczne pytania psychologii religii zadawane w kontekście politycznym, tzn. w celu wyjaśnienia, jak owe predyspozycje przekładają się na skłonność do mobilizacji politycznej inspirowanej religią. Wreszcie, na poziomie socjologicznym, przedmiotem zainteresowania politologii religii będzie wpływ różnych aspektów religii na tworzenie się więzi społecznych i spójność wewnątrzgrupową, a także mechanizmy władzy w obrębie grup religijnych oraz rola religii w legitymizacji władzy politycznej w ogóle⁴³. Ten ostatni, socjologiczny poziom analizy stanowi więc łącznik między perspektywą kulturową a teorią ruchów społecznych, podobnie jak koncepcja struktury możliwości politycznych wiąże SMT z podejściem ekonomicznym.

Ostatecznie wszystkie trzy perspektywy należy traktować nie tyle jako wykluczające się podejścia, ile raczej jako składniki większej struktury teoretycznej, która powinna umożliwić wyjaśnienie politycznej roli religii na wszystkich poziomach, na których związek ten występuje. Schemat 1 przedstawia propozycję takiej metodologicznej integracji, począwszy od poziomu systemu politycznego jako „ryнку”, na którym podmioty religijne wchodzą w relacje z innymi podmiotami, a skończywszy na poziomie jednostki, będącej zarazem *homo religiosus* i *homo politicus*.

Podsumowanie

Przedstawiona koncepcja politologii religii jako programu badawczego alternatywnego wobec ujęć religioznawczych, prawniczych czy teologicznych obejmuje badanie religii jako ideologii motywującej ludzi do pewnych zachowań politycznych i dostarczającej legitymacji władzy politycznej, a także badanie grup religijnych jako podmiotów realizujących swoje cele w obrębie systemu politycznego. Taka *par excellence* politologiczna interpretacja związków między sferami religii i polityki nie wyklucza, ale wręcz wymaga czerpania z dorobku wielu innych dyscyplin, takich jak psychologia, socjologia, religioznawstwo czy teologia, o ile tylko przyczyniają się one do zrozumienia wpływu religii na relacje władzy⁴⁴.

Badania związków między religią a polityką powinny być prowadzone na różnych poziomach i za pomocą różnorodnych koncepcji teoretycznych. Na poziomie

⁴² S. Atran, *The Devoted Actor, Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures*, „Current Anthropology” 2016, t. 57, s. 192–203.

⁴³ M. Potz, *Teokracje amerykańskie...*, *op. cit.*, s. 69–133, 233–331.

⁴⁴ D. Góra-Szopiński, *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?* [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, R. Michalak (red.), Zielona Góra 2015, s. 13–34.

makro podmioty religijne wchodzą w interakcje z innymi podmiotami w ramach określonego ładu prawnoinstytucjonalnego. Użytecznym narzędziem badania tych oddziaływań jest inspirowane teorią racjonalnego wyboru podejście transakcyjne (ekonomiczne). Na poziomie mezo politologia religii nie traktuje już organizacji religijnych jako racjonalnych „czarnych skrzynek”, lecz zagląda do ich wnętrza, badając mechanizmy kształtowania tożsamości grupy, komunikacji w jej obrębie, jej zasoby, wzorce przywództwa i inne elementy, które wpływają na jej potencjał mobilizacji politycznej. Wreszcie, na poziomie mikro (jednostkowym), interesuje nas wyjaśnienie podatności ludzi na taką mobilizację. Właściwe dla tego poziomu analizy podejście kulturowe/humanistyczne obejmuje w istocie wiele tradycyjnych obszarów badawczych psychologii i socjologii religii oraz religioznawstwa, z silnym wszakże naciskiem na ewolucyjne wyposażenie człowieka. Wydaje się, że dopiero integracja wszystkich tych perspektyw – wykraczająca zapewne poza możliwości pojedynczego badacza, ale możliwa w obrębie politologii religii jako programu badawczego – umożliwiłaby całościowe wyjaśnienie wpływu, jaki religia wywiera na zachowania polityczne i, szerzej, społeczne człowieka.

Bibliografia

- Atran S., *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013.
- Atran S., *The Devoted Actor, Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures*, „Current Anthropology” 2016, t. 57, s. 192–203.
- Banek K., *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3/4, s. 77–82.
- Bärsch C.-E., *Basic Outlines of the ‘Political Science of Religion’* [w:]: *Religion, Politics and Law*, R. Sonnenschmidt, B.C. Labuschange (red.), Leiden–Boston 2009, s. 167–201.
- Blank R.H., Haynes S.M., *Biology and Political Science*, London–New York 2001.
- Burgoński P., *Modele relacji między religią i polityką* [w:]: *Religia i polityka. Zarys problematyki*, P. Burgoński, M. Gierycz (red.), Warszawa 2014, s. 216–239.
- Della Porta D., Diani M., *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, Kraków 2009.
- Downs A., *An Economic Theory of Democracy*, New York 1957.
- Dylus A., *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016.
- Eberle E.J., *Church and State in Western Society. Established Church, Cooperation and Separation*, Burlington 2011.
- Ekelund R.B. et al., *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, New York–Oxford 1996.
- Gierycz M., *Teologia polityczna* [w:]: *Religia i polityka. Zarys problematyki*, P. Burgoński, M. Gierycz (red.), Warszawa 2014, s. 508–529.
- Góra-Szopiński D., *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?* [w:]: *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, R. Michalak (red.), Zielona Góra 2015, s. 13–34.
- Grott B., *Słowo wstępne* [w:]: *Religia i polityka*, B. Grott (red.), Kraków 2000, s. 7–8.
- Grzymała-Busse A., *Nations Under God. How Churches Use Moral Authority to Influence Policy*, Princeton–Oxford 2015.
- Grzymała-Busse A., *Weapons of the Meek. How Churches Influence Public Policy*, „World Politics” 2015, t. 68, z. 1, s. 1–36.
- Handbook of Biology and Politics*, S.A. Peterson (red.), Cheltenham 2017.

- Iannaccone L., *Religious Practice: A Human Capital Approach*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1990, t. 29, z. 3, s. 297–314.
- Jevtić M., *Political Science and Religion*, „Politics and Religion Journal” 2007, t. 1, z. 1, s. 59–69.
- Juros H., *Kościół – kultura – Europa*, Warszawa–Lublin 1997.
- Kalyvas S.N., *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca–London 1996.
- Kasianiuk K., *A System-Cybernetic Approach to the Study of Political Power. Introductory Remarks*, „Kybernetes” 2018, t. 47, z. 6, s. 1262–1276.
- Kowalczyk K., *Kościół katolicki jako podmiot oddziałujący na system polityczny*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2014, t. 17, s. 126–141.
- Kowalczyk K., *Partie i ugrupowania parlamentarne wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1989–2011*, Szczecin 2012.
- Małajny R.M., *III Rzeczpospolita państwem quasi-wyznaniowym (10 lat obowiązywania konfesyjnych postanowień Konstytucji z 1997 r.)* [w:] *Dziesięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, E. Gdulewicz, H. Zięba-Załucka (red.), Rzeszów 2007, s. 184–199.
- Mann M., *The Sources of Social Power*, vol. 1, Cambridge 2012.
- Marczewska-Rytko M., *Wspólnoty religijne jako grupy interesu* [w:] *Grupy interesu. Teorie i działanie*, Z. Machelski i L. Rubisz (red.), Toruń 2003, s. 288–309.
- Miller D.D., *The Myth of Normative Secularism. Religion and Politics in the Democratic Homeworld*, Pittsburgh 2016.
- Neuberger B., *Religion and State in Europe and Israel*, „Israel Affairs” 1999–2000, t. 6, s. 65–84.
- Neuhaus R.J., *The Naked Public Square*, Grand Rapids 1986.
- Olson M., *Logika działania zbiorowego: dobra publiczne i teoria grup*, Warszawa 2012.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2013.
- Potz M., *A Contemporary Religious Political Movement: LDS Church’s Nation-Wide Political Campaigns*, „Annales UMCS. Sectio K; Politologia” 2016, t. 23, nr 1, s. 147–162.
- Potz M., *Empowerment through Religion: Religion’s Survival Strategies in Democratic Politics*, „Przegląd Politologiczny” 2016, t. 4, s. 93–105.
- Potz M., *Granice wolności religijnej*, Wrocław 2008.
- Potz M., *Political Science of Religion – Theorising the Political Role of Religion*, London 2020 [w przygotowaniu].
- Potz M., *Religion in Public Life* [w:] *Civic and Uncivic Values in Poland*, S. Ramet, K. Ringdal, K. Dośpiał-Borysiak (red.), Budapest–New York 2019, s. 131–152.
- Potz M., *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Łódź 2016.
- Prostak R., *“Let’s Make America Born-Again”? – wybory prezydenckie w 2016 roku a kondycja Nowej Religijnej Prawicy w Stanach Zjednoczonych Ameryki* [w:] *Politologia religii*, M. Marczevska-Rytko, D. Maj (red.), Lublin 2018, s. 371–392.
- Rawls J., *The Idea of Public Reason Revisited* [w:] J. Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge–London 1999.
- Sandel M., *Freedom of Conscience or Freedom of Choice?* [w:] *Religious Liberty in the Supreme Court*, T. Eastland (red.), Grand Rapids–Cambridge 1993, s. 483–496.
- Sarfati Y., *Mobilizing Religion in Middle East Politics. A Comparative Study of Israel and Turkey*, London–New York 2014.
- Schumpeter J.A., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, wstęp do wyd. pol. S. Mikosik, wprowadzenie T. Bottomore, Warszawa 2009.
- Sosis R., Bressler E.R., *Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signalling Theory of Religion*, „Cross-Cultural Research” 2003, t. 37, z. 2, s. 211–239.
- Stark R., Bainbridge W.S., *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007.
- Stark R., Finke R., *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkley–Los Angeles 2000.

- Wald K.D., Silverman A.L., Fridy K.S., *Making Sense of Religion in Political Life*, „Annual Review of Political Science” 2005, t. 8, z. 1, s. 121–143.
- Warner C., *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, Princeton 2001.
- Wielomski A., *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Warszawa 2017.
- Wilcox C., Robinson C., *Onward Christian Soldiers. The Religious Right in American Politics*, Boulder 2010.
- Wilson D.S., Green W.S., *Evolutionary Religious Studies (ERS): A Beginner's Guide*, 2007, <https://pdfs.semanticscholar.org/9420/abd2874d10746d86c1e7a8c285e50c02dfc3.pdf> [dostęp: 19.08.2019].
- Wójtowicz A., *Socjoekonomiczna interpretacja zachowań religijnych*, „Przegląd Religioznawczy” 1994, nr 4, s. 5–19.
- Zuba K., *The Political Strategies of the Catholic Church in Poland*, „Religion, State & Society” 2010, t. 38, z. 2, s. 115–134.