

PAULINA
NAPIERAŁA

**IN
GOOD
WE TRUST**

RELIGIA W SFERZE PUBLICZNEJ USA

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

In God We Trust



SOCIETAS

seria pod redakcją
BOGDANA SZLACHTY

85

Paulina Napierała

In God We Trust

Religia w sferze publicznej USA



Kraków 2015

© Copyright by Paulina Napierała, Kraków 2015

Recenzent:
prof. dr hab. Andrzej Mania

Opracowanie redakcyjne:
Diana Osmęda

Projekt okładki:
Emilia Dajnowicz

Książka dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych
i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-7638-623-2 (wersja papierowa)
e-ISBN 978-83-7638-624-9 (e-book)
DOI: 10.12797/9788376386232

KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Online bookstore: www.akademicka.pl

Spis treści

Podziękowania	7
Wstęp	9
Ogólne cele i założenia pracy	9
Metodologia i literatura przedmiotu	11
1. Zagadnienia wprowadzające. Terminologia	17
1.1. Sfera publiczna	17
1.2. Religia	20
1.2.1. Definicje religii	20
1.2.2. Kościoły, sekty, denominacje	26
1.2.3. Religia obywatelska	28
1.2.4. Sekularyzacja	38
2. Rola religii w okresie kształtowania się społeczeństwa amerykańskiego	45
2.1. Geneza religijnego zróżnicowania kolonii amerykańskich: reformacja	46
2.2. Pierwsi osadnicy na ziemiach amerykańskich a religia	51
2.3. Purytanie w Nowej Anglii	53
2.3.1. Purytańska spuścizna	61
2.4. Zróżnicowanie religijne pierwszych kolonii	64
2.5. Pierwsze Wielkie Przebudzenie i powstanie ewangelikalizmu	72
2.5.1. Znaczenie Pierwszego Wielkiego Przebudzenia	77
2.6. Racjonalizm, deizm i „religia racjonalna”	79
2.7. Religia a wojna o niepodległość Stanów Zjednoczonych Ameryki	71
2.7.1. Bóg w Deklaracji Niepodległości	84
3. Rozwiązania prawne dotyczące religii w nowej republice	89
3.1. Lokalne rozwiązania prawne dotyczące statusu religii w przeddzień uchwalenia konstytucji	89
3.2. Relacje państwo – Kościół a poglądy Ojców Założycieli	94
3.3. Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki	102
3.4. Religijne klauzule I Poprawki i ich interpretacja	105
3.4.1. Religia obywatelska	110
4. Religia w sferze publicznej w dobie Wielkich Przebudzeń	112
4.1. Rozwój ewangelikalizmu	112
4.2. Wojna secesyjna i podziały w łonie ewangelikalizmu	120

4.3. Znaczenie ewangelikalizmu: społeczne, polityczne i religijne efekty Wielkich Przebudzeń	124
4.3.1. Efekty społeczne	125
4.3.2. Efekty polityczne	127
4.3.3. Efekty religijne	136
4.4. Wyznania spoza głównego nurtu	145
5. Religia w okresie nasilonej imigracji z Europy	149
5.1. Imigranci a religia	154
5.1.1. Katolicyzm jako religia największej grupy imigranckiej	158
5.1.2. Inne wyznania imigranckie	166
5.2. Protestantcki mainstream	174
5.3. Kościoły afroamerykańskie	178
5.4. Religia a polityka	182
6. Religia w sferze publicznej w pierwszej połowie XX wieku. Podziały w obozie ewangelikalnym	195
6.1. Wpływ rewolucji naukowej końca XIX wieku na amerykańskie Kościoły	195
6.2. Mobilizacja protestanckiego fundamentalizmu	199
6.3. Dominacja protestantyzmu liberalnego w pierwszej połowie XX wieku	204
7. Rola religii w amerykańskiej sferze publicznej w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku	213
7.1. Wpływ II wojny światowej na główne amerykańskie nurty religijne	213
7.2. Przemiany społeczne lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i ich wpływ na amerykańskie Kościoły	223
7.3. Stosunek głównych amerykańskich nurtów religijnych do kwestii społecznych i politycznych w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku	229
7.4. Powstanie i rozwój prawicy religijnej	239
7.5. Inne ruchy religijno-społeczne	258
8. Obecność religii w sferze publicznej USA w kontekście teorii naukowych	267
Zakończenie	295
Bibliografia	299
Indeks nazwisk	311

Podziękowania

Bezpośrednią inspiracją do napisania niniejszej książki były nie tylko naukowe debaty odbywające się w środowisku akademickim, ale również konwersacje prowadzone ze studentami podczas moich wykładów na temat religii i polityki oraz religii w sferze publicznej USA. Obserwacja intelektualnych potrzeb studentów Instytutu Amerykanistyki i Studiów Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego i chęć zaspokojenia ich ciekawości w zakresie wiedzy o poszczególnych religiach oraz roli rozlicznych Kościołów w historii Stanów Zjednoczonych Ameryki¹, a także ich funkcjonowania w warunkach pluralizmu religijnego i rozdziału państwa od Kościoła, skłoniły mnie do szczegółowego opracowania tego tematu.

Praca jest częściowo oparta na pierwszym rozdziale mojej rozprawy doktorskiej obronionej w 2011 roku na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Rozprawa zawierała analizę polityki George'a W. Busha w kwestii religijnych organizacji charytatywnych, a pierwszy rozdział był wprowadzeniem do historycznych uwarunkowań amerykańskich rozwiązań w zakresie rozdziału państwa od Kościoła oraz gwarancji wolności religijnej. Tematy te zostały w niniejszej pracy znacznie rozbudowane, uzupełnione oraz poddane dogłębnej analizie.

Zebranie i opracowanie materiałów niezbędnych do ich omówienia byłoby niemożliwe bez finansowego wsparcia wielu instytucji, zarówno na etapie badań do doktoratu (stypendium w John F. Kennedy Institute for North American Studies, Freie Universität Berlin, grant Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta na badania w Harvard University i Boston College oraz stypendium im. ks. Józefa Tischnera, przyznane przez Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu), jak również na etapie uzupełniania i poszerzania zakresu badań oraz zdobywania materiałów niezbędnych do całościowej analizy prezentowanych zagadnień (stypendium Fundacji Kościuszkowskiej na badania prowadzone w 2015 roku w Boisi Center for Religion and American Public Life przy Boston College oraz w Harvard Divinity School i Harvard Kennedy School of Government, a także dofinansowanie Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych na badania realizowane w latach 2012 i 2013 na University of

¹ W niniejszym opracowaniu używam wymiennie nazw: Stany Zjednoczone oraz USA, które funkcjonują powszechnie w literaturze przedmiotu (zarówno polskiej, jak i amerykańskiej), pamiętając jednak, że pełna nazwa opisywanego państwa to Stany Zjednoczone Ameryki.

Michigan oraz Stanford University). Należy też zaznaczyć, że wydanie tej książki stało się możliwe dzięki wsparciu finansowemu Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Dlatego pragnę wyrazić serdeczne podziękowania wszystkim wyżej wymienionym instytucjom.

Chciałabym także podziękować za czas poświęcony na konsultacje naukowe oraz za pomoc i wsparcie: Profesorowi Erikowi Owensowi i Profesorowi Alanowi Wolfowi z Boisi Center For Religion and American Public Life, Profesorowi Brianowi Hehirowi z Harvard University, Profesorowi Garry'emu Dorrienowi z Columbia University, Profesorowi Davidowi Gerberowi ze State University of New York w Buffalo oraz Profesorowi Dominikowi Pacydze z Columbia College Chicago.

Podziękowania jestem też winna Doktor Marcie Kani – za inspirację odnośnie do tytułu niniejszej monografii – oraz promotorce mojej pracy doktorskiej, Profesor Dorocie Praszałowicz. Serdeczne podziękowania chciałabym złożyć zwłaszcza wszystkim bliskim mi osobom, które na różny sposób wspierały mnie w okresie wytężonej pracy.

Szczególne podziękowania kieruję w stronę recenzenta tej książki, Profesora Andrzeja Mani, któremu chciałabym wyrazić wdzięczność za wszelkie uwagi, wskazówki i pomoc.

Wstęp

Ogólne cele i założenia pracy

Stany Zjednoczone to państwo o zróżnicowanym wielokulturowym obliczu, hołdujące zasadom pluralizmu religijnego i rozdziału państwa od Kościoła, a jednocześnie akceptujące przesasycony treściami religijnymi język liderów społecznych i przywódców politycznych. Nie ulega wątpliwości, że jedną z cech amerykańskiej wyjątkowości jest specyficzny stosunek do religii. Mimo iż wielu aspektom życia Amerykanów towarzyszy atmosfera sekularyzmu, to jednak jako naród są oni niezwykle religijni¹. Ścieranie się poglądów zwolenników ścisłej separacji państwa od Kościoła oraz osób postulujących większą rolę religii w sferze publicznej przez wieki kształtowało specyfikę amerykańskiej kultury. Amerykańska konstytucja wprowadziła wzorcowe rozwiązanie dotyczące rozdziału państwa od Kościoła, religia jednak zawsze była jedną z najistotniejszych składowych amerykańskiej sfery publicznej. Szczególną rolę w kształtowaniu amerykańskiej kultury odegrał protestantyzm, który obok przynależności etnicznej czy narodowej był ważnym elementem budującym tożsamość pierwszych osadników w koloniach. Jeśli podążać za myślą Maxa Webera, można uznać, że protestantyzm był również niezwykle istotny dla rozwoju systemu gospodarczo-politycznego USA².

Do dziś w przemówieniach polityków, kandydatów na różne stanowiska, a także innych osób publicznych pojawia się retoryka religijna, co Amerykanom wydaje się zupełnie naturalne. Użycie takich fraz jak *God Bless America*, *One Nation under God* czy *In God We Trust* wywołuje niekiedy dyskusje o roli, jaką religia powinna grać w sferze publicznej, co znajdowało kilkakrotnie wyraz w sprawach sądowych o naruszenie zasady rozdziału państwa od Kościoła. Niemniej większość Amerykanów opowiada się za istniejącym *status quo*.

Sfera publiczna przepojona jest motywami religijnymi, a odniesienia do Boga widnieją nawet na amerykańskich banknotach. Wymienione w tytule niniejszego opracowania hasło *In God We Trust* (*W Bogu pokładamy ufność*) jest obecnie na-

¹ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, Orlando 1990, s. 6.

² Więcej na temat teorii Maxa Webera dotyczącej wpływu protestantyzmu na rozwój kapitalizmu: P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 222-224.

rodowym mottem Stanów Zjednoczonych. Wbrew jednak powszechnemu przekonaniu o długim trwaniu takiego stanu rzeczy w rzeczywistości jako oficjalna dewiza Stanów Zjednoczonych fraza ta funkcjonuje dopiero od 1956 roku. Zastąpiono nią wtedy zaproponowaną w 1776 roku przez Ojców Założycieli formułę *E Pluribus Unum* (Z wielości – jedność), która od 1762 roku widniała na Wielkiej Pieczęci Stanów Zjednoczonych³. Frazą *In God We Trust* pochodzi z pieśni *The Star-Spangled Banner*, amerykańskiego hymnu narodowego napisanego w 1814 roku przez Francisca Scotta Keya. W 1956 roku postanowiono ją stosować w szerszym niż dotychczas zakresie, czyniąc oficjalną dewizą, głównie ze względu na konflikt zimnowojenny. Stany Zjednoczone chciały się bowiem odróżnić od Związku Radzieckiego, który promował ateizm. Dlatego prezydent Dwight Eisenhower zgodził się podpisać ustawę wprowadzającą *In God We Trust* jako narodowe motto, mimo iż wcześniejsze motto *E Pluribus Unum* zdawało się bardziej inkluzywne. Zmiana ta wywołała, co prawda, kontrowersje prawne dotyczące zasad przestrzegania rozdziału państwa od Kościoła, jednak decyzję utrzymano w mocy, gdyż Sąd Najwyższy uznał, że motto nie wprowadza związku państwa z żadną konkretną religią i jest raczej wyrazem „ceremonialnego deizmu” i uznania istnienia Istoty Wyższej.

Historia wprowadzenia motta *In God We Trust*, jak i rozwiązania prawne dotyczące tej kwestii, dobrze ilustrują obecność religii w amerykańskiej sferze publicznej, znaczenie religii dla społeczeństwa amerykańskiego, a także kontrowersje wokół roli, jaką religia (i w jakiej formie) w sferze publicznej powinna spełniać. Stąd też tytuł pracy.

Analiza roli religii w amerykańskiej sferze publicznej jest głównym celem tego opracowania. W związku z tym szczegółowo przebadane zostaną takie zagadnienia jak wpływ religii na kształtowanie amerykańskiej kultury, wkład poszczególnych wyznań w rozwój społeczeństwa Stanów Zjednoczonych oraz rola religii w debacie publicznej. Przeanalizowany zostanie również wpływ idei religijnych na przyjęcie części rozwiązań ustrojowych oraz reform społecznych. Bardzo ważne będzie ponadto przesłедzenie sporów dotyczących roli religii nie tylko w szeroko pojętej sferze publicznej, ale również bezpośrednio w polityce. Jedno z najistotniejszych pytań badawczych dotyczy przyczyn trwałości i żywotności wielu form religijnych w USA i ich nieustającego wpływu na sferę publiczną w zmodernizowanym społeczeństwie amerykańskim. Pytanie to zostanie rozważone zwłaszcza w kontekście teorii sekularyzacji. Hipoteza badawcza postawiona na potrzeby poniższego opracowania dotyczy roli, jaką odegrał w tej kwestii wprowadzony bardzo wcześnie w historii USA rozdział państwa od Kościoła. Wydaje się bowiem, że wbrew pozorom, to właśnie

³ W 1956 roku hasło *In God We Trust* postanowiono drukować na amerykańskich banknotach. Wcześniej, po wojnie secesyjnej (1861-1865), napis taki pojawił się na monetach za sprawą wniosku wielbego M.R. Watkinsona, który wysłał do ministerstwa skarbu list z petycją o umieszczenie w jakiejś formie Boga na amerykańskich monetach, motywując to przekonaniem, że należy dać wyraz temu, iż Bóg stoi po stronie Unii. Więcej na ten temat: L. Fisher, N. Mourta-da-Sabbah, *Adopting „In God We Trust” As the US Motto*, „Journal of Church and State” 44 (4), 2002, s. 671-692.

takie rozwiązanie prawne mogło mieć ogromny wpływ na swobodny rozkwit religii w USA. Zgodnie częścią teorii z zakresu socjologii religii wpłynęło ono także na stworzenie swego rodzaju wolnego rynku wyznaniowego, w ramach którego różne Kościoły muszą intensywnie zabiegać i o wyznawców, i swoją pozycję w sferze publicznej. Jest więc wielce prawdopodobne, że to właśnie rozdział państwa od Kościoła w konsekwencji doprowadził do utrzymania znaczącej roli religii w sferze publicznej USA przy jednoczesnym braku możliwości uzyskania monopolu przez jedno konkretne wyznanie. Hipoteza ta zostanie poddana weryfikacji.

Warto podkreślić, że ani roli odgrywanej w amerykańskiej sferze publicznej przez poszczególne Kościoły, ani znaczenia tak zwanej „religii obywatelskiej”, za manifestację której uchodzi przytoczona w tytule pracy fraza, nie da się zrozumieć bez przeanalizowania historii rozwoju instytucji religijnych na terenach obecnych Stanów Zjednoczonych. Niezbędne jest zwłaszcza prześledzenie udziału różnych grup religijnych w przemianach społecznych, politycznych i kulturowych zachodzących w społeczeństwie amerykańskim na przestrzeni wieków. Stąd zaproponowana obszerna analiza historyczna.

W krakowskim ośrodku studiów amerykanistycznych od wielu lat prowadzone są kursy z zakresu wiedzy o społeczeństwie Stanów Zjednoczonych, a od niedawna również kursy dotyczące bezpośrednio religii i jej wpływu na politykę i kulturę Stanów Zjednoczonych. Wciąż jednak odczuwany jest niedosyt analiz naukowych w języku polskim na temat roli religii w formowaniu społeczeństwa amerykańskiego. Szczególnie brakuje całościowego opracowania, w którym systematycznie omówiona byłaby rola religii w sferze publicznej USA. Niniejsza praca jest próbą uzupełnienia tej luki.

Książka powstawała z myślą o szerokim gronie czytelników zainteresowanych problematyką amerykańską, w tym szczególnie o studentach. Jej celem jest nie tylko przekazanie wiedzy i najistotniejszych informacji dotyczących omawianych zjawisk, ale również stworzenie punktu wyjścia do prowadzenia dalszych, pogłębionych badań w zakresie wielu szczegółowych zagadnień.

Metodologia i literatura przedmiotu

W badaniach została zastosowana przede wszystkim analiza historyczna (metoda genetyczna), która umożliwiła odwołanie się do źródeł zjawisk religijnych na ziemiach amerykańskich. Okazała się ona przydatna także przy wyjaśnianiu genezy określonych procesów politycznych i społecznych. Analiza historyczno-porównawcza pozwoliła z kolei na uchwycenie podobieństw i różnic w przemianach różnych religii i ich roli w sferze publicznej USA, a tym samym na uchwycenie pewnych uniwersalnych właściwości tych przeobrażeń. Ponadto, w pracy zastosowano też elementy analizy instytucjonalnej oraz strukturalnej, zwłaszcza w kontekście umiejscowienia religii w poszczególnych koloniach i stanach amerykańskich, a także przy badaniu

wpływu poglądów religijnych na wykształcenie się struktur społecznych przyszłych Stanów Zjednoczonych. W ramach analizy instytucjonalno-prawnej zbadano poddano szereg norm prawnych, mających znaczenie dla omawianego zagadnienia.

Problematyka dotycząca kwestii miejsca religii w społeczeństwie amerykańskim mieści się w polu zainteresowania nauk o polityce. Stąd wykorzystanie w pracy metody politologicznej, polegającej na zastosowaniu pojęć i teorii politologicznych do wyjaśnienia zjawisk badanych przez inne nauki i dyscypliny⁴. Temat wymagał jednak przede wszystkim podejścia interdyscyplinarnego⁵. Dlatego wykorzystano dorobek takich dziedzin jak historia, prawo i socjologia. Bardzo przydatna okazała się perspektywa porównawcza stosowana przez religioznawców. Obok terminologii politologicznej, stosowanej w ramach politologii religii, posłużono się więc pojęciami właściwymi dla prawa, historii, religioznawstwa i socjologii. Niezwykle istotnie były kategorie używane w ramach socjologii religii, stąd ich szczegółowe omówienie i wyjaśnienie w poniższych podrozdziałach.

Przy opracowywaniu tematu stosowano przede wszystkim badania niereaktywne, w tym wspomniane już analizy historyczne i historyczno-porównawcze, a także analizę treści i analizę zastanych danych statystycznych⁶. W skład przeanalizowanych materiałów zastanych weszły zarówno źródła pierwotne, jak i wtórne. Wśród źródeł pierwotnych należy wymienić przede wszystkim pisma Ojców Założycieli, przemówienia polityków, akty prawne, a także kazania i wypowiedzi duchownych różnych wyznań. Przy dotarciu do wielu źródeł niezwykle pomocne okazały się archiwa elektroniczne, w tym zwłaszcza archiwa rządowe dostępne w Internecie oraz archiwa prowadzone przez instytucje badawcze i uniwersytety (między innymi: Founders Online, Archives.gov, Presidential Speech Archive przy Miller Center at University of Virginia i White House Speeches and Remarks Archive). Wiele wypowiedzi i kazań przedstawicieli różnych ruchów religijnych można było znaleźć na stronach organizacji, z którymi są związani (na przykład: Christian Coalition, Focus on the Family, Red-Letter Christians, Catholic Charities i innych)⁷. Przy analizie zastanych danych statystycznych wykorzystano przede wszystkim raporty i statystyki zamieszczane na stronach internetowych różnych instytucji badawczych (w tym zwłaszcza Instytutu Gallupa i Pew Research Center). Wśród źródeł wtórnych przeanalizowano przede

⁴ Więcej na ten temat: A. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 1998, s. 74-75. Do pewnego stopnia przydatne okazało się przede wszystkim podejście związane z tak zwanym „nowym instytucjonalizmem”. Więcej na ten temat: *Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, Kraków 2006, s. 93-106.

⁵ Więcej o zaletach podejścia interdyscyplinarnego w politologii: B. Krauz-Mozer, *Metodologia politologii w perspektywie pluralistycznej*, [w:] *Demokratyczna Polska w globalizującym się świecie*, red. K.A. Wojtaszczyk, A. Mirska, Warszawa 2009, s. 159-162.

⁶ Pewną część badań stanowiły również badania terenowe prowadzone w kościołach amerykańskich w czasie mojego pobytu stypendialnego w USA w 2015. Materiał uzyskany w ich trakcie, w tym również zapisy z kazań i przemówień duchownych został w pracy potraktowany jako pomocniczy.

⁷ Dokładny wykaz stron internetowych znajduje się w bibliografii.

wszystkim opracowania historyczne, politologiczne, socjologiczne i prawne, w tym zarówno monografie jak i artykuły naukowe. Ich poznanie i krytyczna analiza były nieodzowne dla przedstawienia całości omawianej problematyki. Dotarcie do tych materiałów było możliwe dzięki pobytom stypendialnym na amerykańskich uniwersytetach oraz przeprowadzonych w ich trakcie kwerendum bibliotecznym.

Literatura anglojęzyczna dotycząca obecności religii w życiu publicznym Stanów Zjednoczonych, w przeciwieństwie do literatury polskojęzycznej w tym zakresie, jest dość obszerna. Nie sposób tu wymienić wszystkich artykułów naukowych, prac zbiorowych ani monografii odnoszących się do wybranych aspektów funkcjonowania religii w amerykańskiej sferze publicznej, zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Odwołania do wielu z tych opracowań znajdują się w przypisach niniejszej pracy oraz w jej bibliografii. W tym miejscu należy jednak wymienić kilka najistotniejszych monografii ujmujących problem całościowo, które zresztą stanowiły bezpośrednią inspirację do opracowania tego tematu w języku polskim i uzupełnienia luki w polskiej literaturze przedmiotu⁸. Wśród anglojęzycznych opracowań zawierających podejście całościowe znajdują się przede wszystkim: *Religion and American Culture* George'a Marsdena, *Religion in American Public Life* Jamesa A. Reichleya, *A Religious History of the American People* Sydneya E. Ahlstroma, *Politics and Religion in the USA* Michaela Corbetta i Julii Mitchell-Corbett, *Patterns of Power. Religion and Politics in American Culture* Davida Chidestera oraz *Religion and Politics in the United States* Kennetha D. Walda⁹. Należy jednak podkreślić, że część z nich zawiera głównie analizę historyczną (przede wszystkim opracowanie G. Marsdena), a część łączy ją z analizą politologiczną i prawną (M. Corbett, J. Mitchell-Corbett; J.A. Reichley; D. Chidester; K.D. Wald) lub teologiczną (S.E. Ahlstrom). Tylko w niektórych można odnaleźć elementy refleksji socjologicznej (przede wszystkim u D. Chidestera i K.D. Walda). Najważniejszym wątkiem z zakresu socjologii religii jest zagadnienie sekularyzacji w kontekście amerykańskim, omówione zwłaszcza w opracowaniu K.D. Walda. W większości wymienionych opracowań brakuje jednak odwołań do najnowszych teorii dotyczących zarówno rozumienia sekularyzacji, jak i przyczyn odrodzenia konserwatywnych ruchów religijnych oraz fundamentalizmów.

Jeśli chodzi o literaturę w języku polskim, to opracowania ujmujące całościowo zagadnienie obecności religii w sferze publicznej Stanów Zjednoczonych praktycznie nie istnieją. Dostępne są natomiast opracowania cząstkowe, dotyczące wybranych aspektów funkcjonowania religii w warunkach amerykańskich. Część z nich koncentruje się na zagadnieniach prawnych, związanych z interpretacją religijnych klauzul I Poprawki, część dotyczy tematyki współczesnych relacji między religią a polityką, a inne stanowią studia historii i funkcjonowania określonych wyznań w Stanach Zjednoczonych.

⁸ Pełne dane bibliograficzne omawianych tu książek znajdują się w bibliografii.

⁹ Należy tu zaznaczyć, że ukazało się kilka edycji tego opracowania. W niniejszej pracy korzystano z edycji czwartej z 2003 roku oraz z edycji szóstej z 2011 roku, której współautorką była Allison Calhoun-Brown.

Wśród prac dotyczących zagadnień prawnych w zakresie relacji państwo – Kościół w USA należy wymienić przede wszystkim obszerną monografię Ryszarda Małajnego pod tytułem *Mur Separacji. Państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, która stanowi dogłębną analizę tematu. Ponadto, zagadnienia te omawia również Tadeusz Zieliński w pracy pod tytułem *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*. Inną publikacją tego autora dotyczącą relacji państwo – Kościół, która skupia się jednak w większym stopniu także na teologii, jest *Roger Williams – twórca nowoczesnych stosunków państwo – kościół*. Wśród prac o tematyce prawno-politycznej należy wymienić również książkę pod tytułem *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki* autorstwa Macieja Potza.

Wśród publikacji dotyczących relacji między religią a polityką warto wyszczególnić opracowania Anny Peck, a wśród nich zwłaszcza: *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych* z 2005 roku, *W poszukiwaniu tożsamości. Rasizm w amerykańskich koncepcjach religijnych* z 2007 roku, *Trzecia Świątynia Jerozolimska w koncepcjach chrześcijańskiego syjonizmu w Stanach Zjednoczonych* z 2010 roku, a także *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich* z 2014 roku. W 2009 roku Paweł Adamiec wydał również książkę pod tytułem *Rola czynnika religijnego w polityce amerykańskiej*, która dotyka pewnych aspektów funkcjonowania protestanckiego ruchu fundamentalistycznego i jego wpływu na politykę w XX wieku. Zagadnienia związane z fundamentalizmem amerykańskim omawia także Jan Tołwiński w swej pracy *Kształtowanie się poglądów amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego od I wojny światowej*, koncentruje się on jednak bardziej na kwestiach teologicznych. Warto zaznaczyć, że jedną z niewielu książek dotyczących relacji między religią a polityką w Stanach Zjednoczonych, która ukazała się w języku polskim, jest praca francuskiego autora, Sebastiana Fatha, pod tytułem *Religia w Białym Domu*. Dotyczy ona jednak głównie okresu prezydentury George’a W. Busha.

Ważne przy opracowaniu niniejszego tekstu okazały się monografie dotyczące częściowych zagadnień związanych z funkcjonowaniem różnych nurtów religijnych, w tym religii obywatelskiej w Stanach Zjednoczonych. Wśród nich należy wymienić przede wszystkim opracowanie Stanisława Burdzieja pod tytułem *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych. Studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George’a W. Busha*, publikacje Andrzeja Siemienińskiego dotyczące rozwoju ewangelikalizmu w Stanach Zjednoczonych, w tym przede wszystkim monografię pod tytułem *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, a także książkę Tadeusza Zielińskiego pod tytułem *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*. Przy opracowywaniu tematu katolicyzmu w Stanach Zjednoczonych pomocne były z kolei monografie Hieronima Kubiaka, pod tytułem *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897-1964*, oraz Barbary Leś: *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*. Publikacje Andrzeja Tokarczyka (*Protestantyzm*) oraz Zbigniewa Paska (*Wyznania wiary. Protestantyzm*) pomogły natomiast przedstawić podstawowe założenia teologiczne religii rozwijających się w Stanach Zjednoczonych.

Warto podkreślić, że przydatne przy pracy nad niniejszą monografią były również prace z zakresu socjologii religii, w tym przede wszystkim *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* José Casanovy, *Fundamentalizm* Steva Bruce'a, *Religia i globalizacja* Petera Beyera i *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie* autorstwa Pippy Norris i Ronalda Ingleharta, a także opracowania, wstępy do monografii oraz artykuły Ireny Borowik oraz Tadeusza Doktora.

1. Zagadnienia wprowadzające

Terminologia

Celem poniższego rozdziału nie jest zaprezentowanie wyczerpującego wykładu teoretycznego, lecz raczej wprowadzenie i zdefiniowanie pojęć zaczerpniętych z różnych nauk społecznych, zwłaszcza socjologii, które przewijać się będą w kolejnych częściach tej pracy, między innymi w toku prezentacji wyników analizy historycznej. Pojęcia te wiążą się zazwyczaj ze skomplikowanymi teoriami i koncepcjami, których całościowe omówienie nie jest tu możliwe. Część z tych teorii zostanie jednak rozwinęta w ostatnim rozdziale w ramach podsumowania i interpretacji wcześniej opisanych procesów społecznych.

1.1. Sfera publiczna

Określenie „sfera publiczna” należy do takich pojęć z zakresu nauk społecznych i filozofii społecznej, które bardzo trudno precyzyjnie zdefiniować, choć pozostają w powszechnym użyciu i są intuicyjnie rozumiane. Zazwyczaj sferę publiczną rozumie się jako przestrzeń pozwalającą jednostkom na komunikowanie swoich roszczeń i przekonań w taki sposób, by wpływały one na decyzje podejmowane w imieniu zbiorowości, do której należą. Kiedy jednak przychodzi do doprecyzowania tego pojęcia, pojawiają ogromne trudności¹.

Według podręcznika do socjologii autorstwa Anthony'ego Giddensa, sfera publiczna to idea kojarząca się z nazwiskiem niemieckiego socjologa Jürgena Habermasa, którą można określić jako obszar dyskursu publicznego i wymiany poglądów w nowoczesnym społeczeństwie². Niemniej, warto zauważyć, że oprócz Habermasa

¹ K. Gadowska, J. Winczorek, *Sfera publiczna – funkcje, dysfunkcje, normy oficjalne i nieoficjalne*, „Studia Socjologiczne” 2013, 1 (208), s. 5.

² A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2004, s. 733. Warto zaznaczyć, że Habermas pisał o sferze publicznej między innymi w kontekście koncepcji marksistowskich. W przeciwieństwie do Marksa Habermas uznał, że nie ma alternatywy dla kapitalizmu i nie jest

tematem tym zajmowali tacy wielcy myśliciele jak Hannah Arendt, John Rawls czy Charles Taylor³.

Sfera publiczna według Habermasa tworzy ramy demokracji, podczas gdy tradycyjne procedury demokratyczne, w tym parlamenty i partie, nie tworzą wystarczających podstaw dla zbiorowego podejmowania decyzji⁴. Bardzo istotne w tym procesie są natomiast instytucje społeczne i organizacje lokalne, a także media, choć raczej te publiczne niż komercyjne⁵. Warto zaznaczyć, że Habermas wyszczególnił co najmniej dwa modele sfery publicznej. Pierwszy nazwał modelem obywatelskiej sfery publicznej, a drugi modelem politycznej cywilnej sfery publicznej. Do najważniejszych działań sfery publicznej w pierwszym modelu należała ocena i krytyka władzy politycznej. Sfera publiczna, była w nim swoistym pośrednikiem między społeczeństwem obywatelskim a państwem. Tak rozumiana sfera publiczna zaczęła się jednak zdaniem Habermasa rozpadać w XIX wieku, gdyż przemiany społeczne doprowadziły do zatarcia się granic między tym, co ekonomiczne, polityczne i publiczne. W drugiej połowie XX wieku powstał jego zdaniem drugi model sfery publicznej, w którym sfera publiczna pośredniczy nie między społeczeństwem obywatelskim a systemem politycznym, lecz między systemem politycznym a światem życia (*Lebenswelt*), czyli światem wypełnionym tradycją, wspólnotami i bezpośrednimi stosunkami międzyosobowymi. W odniesieniu do systemów politycznych sfera publiczna pozostaje krytyczna i oceniająca, kiedy zostaje natomiast odniesiona do świata życia, to jej zadanie

ona potrzebna, gdyż kapitalizm przyniósł wielki dobrobyt. Zgadzał się jednak, że pewne problemy gospodarki kapitalistycznej, o których pisał Marks, takie jak zapaści i kryzysy, nie znikły. Dlatego społeczeństwo powinno na nowo przejąć kontrolę nad procesami gospodarczymi, które zaczęły rządzić ludźmi w większym stopniu niż ludzie nimi. Jednym z podstawowych sposobów zwiększenia kontroli nad gospodarką było, zdaniem Habermasa, ożywienie sfery publicznej. A. Giddens, *op. cit.*, s. 696. Więcej na ten temat: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999 oraz idem, *Faktyczność i obowiązywanie*, przeł. A. Romanuk, R. Marszałek, Warszawa 2005.

³ Można również wyróżnić przynajmniej trzy modele typologiczne sfery publicznej: perspektywę agonistyczną Hannah Arendt, perspektywę liberalną Bruce'a Ackermana i Johna Rawlsa oraz projekt dyskursywnej sfery publicznej Jürgena Habermasa. Więcej na ten temat: S. Benhabib, *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*, [w:] *Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun, Cambridge 1992; H. Arendt, *Reflections on Little Rock*, „Dissent” 1959, no. 6, s. 45-56; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000; Ch. Taylor, *Modernity and the Rise of the Public Sphere*, Stanford 1992; J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.

⁴ Jak podkreśla Habermas, sferę publiczną mogą przywrócić reforma procedur demokratycznych i większe zaangażowanie instytucji społecznych i innych organizacji lokalnych. Nowoczesne media i środki komunikacji mogą się przyczynić do rozwoju demokracji, choć komercyjna telewizja i prasa nie mają szans stać się forum sfery publicznej. Publiczna telewizja i radio oraz Internet mogą stworzyć doskonale warunki dla otwartego dialogu i dyskusji. Za: A. Giddens, *op. cit.*, s. 696.

⁵ Warto nadmienić, że Habermas jest krytykowany przez feministki za to, że nie poświęca uwagi kulturowym relacjom płci w porządku demokratycznym. Więcej na ten temat: N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis 1989.

polega na klarowaniu ważnych dla tego świata problemów i czynieniu ich racjonalnymi i publicznymi. W rezultacie pełni funkcję opiniotwórczą⁶.

Dorota Pietrzyk-Reeves definiuje sferę publiczną podobnie jak Habermas. Jest to według niej „przestrzeń, w której może się realizować prawdziwe demokratyczne uczestnictwo obywateli w kształtowaniu wspólnych norm *consensu* i porozumienia oraz w formowaniu opinii publicznej, a tym samym wpływania na instytucje «systemu»”⁷. Z kolei Margaret Somers uściśla, że „sfera publiczna oznacza kontestacyjno-partycypacyjną przestrzeń, w ramach której podmioty prawa, obywatele, aktorzy ekonomiczni oraz członkowie rodzin i społeczności lokalnych tworzą publiczne ciała i angażują się w negocjacje i kontestacje życia politycznego i społecznego”⁸. Jak wyjaśnia Edmund Wnuk-Lipiński,

jest to więc przestrzeń, w której zachodzą relacje szczególnego typu, a mianowicie takie, których świadkiem może być teoretycznie każdy aktor działający w tej przestrzeni. Nie jest to więc przestrzeń relacji prywatnych czy nawet intymnych, lecz obszar nieregulowanego dostępu do tych relacji innych uczestników, aktywnych na danym obszarze. [...] Może to być demonstracja pojedynczego człowieka na rogu ulicy, informującego przechodniów o celu tej jednostkowej demonstracji, marsz protestacyjny, strajk, zbiórka pieniędzy na cel charytatywny, msza polowa, zbieranie podpisów pod petycją, czy organizowanie spontanicznej pomocy dla ofiar wypadku⁹.

Wnuk-Lipiński zaznacza przy tym, że nie wszystkie działania podejmowane w sferze publicznej muszą wyrastać z poczucia obywatelskości, czyli aktywnej postawy w roli obywatela. Sfera publiczna jest bowiem, jak podkreśla autor, przestrzenią, w której realizowane bywają bardzo różne role, na przykład konsumenta, wyznawcy określonej religii czy nawet kibica jakiejś drużyny piłkarskiej¹⁰.

Tadeusz Buksiński, zastanawiając się nad istotą sfery publicznej, odwołuje się do przemyśleń Immanuela Kanta, który charakteryzuje ją za pomocą kilku własności. Po pierwsze, zdaniem Kanta, jest ona otwarta dla wszystkich. Po drugie, jest to sfera wolnych działań, co oznacza brak prawnych ograniczeń dla działań, które nie szkodzą innym. Po trzecie, jest to sfera wypełniona publicznością stanowiącą uniwersalną scenę świata, na której występują podmioty publiczne. Do sfery publicznej nie należą, według Kanta, działania pojedynczych osób. Z definicji jest ona sferą kooperacji,

⁶ Za: M. Sikora, *Modele sfery publicznej w świetle współczesnych problemów społecznych*, „Filo-Sofija” Nr 24 (2014/1), s. 46. *Ibidem*, s. 47.

⁷ D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego: współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2000, [za:] E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008, s. 103-104.

⁸ M.R. Somers, *Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and the Political Culture in the Transition to Democracy*, „American Sociological Review”, 58 (5), 1993, [za:] E. Wnuk-Lipiński, *op. cit.*, s. 104.

⁹ E. Wnuk-Lipiński, *op. cit.*, s. 104.

¹⁰ *Ibidem*, s. 104. Należy podkreślić, że różnymi modelami i aspektami sfery publicznej zajmowali się liczni uczeni, w tym między innymi: Z. Bauman, S. Huntington, M. Walzer, M. Castells i inni.

komunikacji, dyskusji, wymiany opinii, umów. Po czwarte, sfera publiczna cechuje się jawnością. Działania w niej to działania w oczach całego świata. Po piąte, w sferze publicznej rozważane i załatwiane są sprawy dotyczące wszystkich, czyli całej zbiorowości, co znaczy, że należą do niej sprawy ważne, obchodzące ogół obywateli. Po szóste, cechą charakterystyczną, według Kanta, jest aktywne użycie rozumu. To właśnie tymi cechami różni się sfera publiczna od sfery prywatnej, która nie jest otwarta dla wszystkich¹¹.

Buksiński podkreśla dodatkowo, że bardzo ważne jest rozróżnienie między sferą publiczną a przestrzenią publiczną, choć nie występuje ono ani u Kanta, ani u Habermasa, ani u Rawlsa. Rozróżnienia takiego nie wprowadza również Richard Neuhaus w swej pracy z 1984 roku pt. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, w której przestrzeń publiczną społeczeństwa obywatelskiego definiuje jako ideową przestrzeń wspólną, określającą przedpolityczną tożsamość społeczeństwa¹². Buksiński jest jednak zdania, że kategorie te należy rozróżnić. Jak wyjaśnia, przestrzeń publiczna może być ujmowana za pomocą różnego typu kategorii: prawnych, topograficznych, politycznych, kulturowych, filozoficznych. Często zajął się one ze sobą i przeplatają. W odniesieniu do obszaru fizycznego (geograficznego) przestrzeń publiczna definiowana jest w sensie prawnym jako obszar będący własnością państwa, miasta lub wielkiej zbiorowości, który jest w zasadzie równo dostępny, równo otwarty dla wszystkich obywateli lub dla wszystkich mieszkańców danego regionu, lub dla wszystkich ludzi. Przestrzeń jest więc dobrem publicznym, do którego dostępu nie można nikomu zabronić. Ludzie mogą w niej przebywać i dokonywać działań dozwolonych prawem i moralnością publiczną¹³. Nie jest jednak tym samym co sfera publiczna.

Analizując rozważania Kanta, Habermasa i Rawlsa, Buksiński przypomina: „sfera publiczna” jest terminem wieloznacznym, gdyż wieloznaczny jest sam termin „publiczny”, zarówno w języku filozoficznym, jak i w użyciu potocznym¹⁴. Niemniej, podkreśla, że sferę publiczną można definiować – szeroko lub wąsko. W szerokim sensie pojęcie to obejmuje wszelkie postawy, działania i zachowania dokonywane w przestrzeniach publicznych. Sfera publiczna to obszar stosunków jawnych, który jest regulowany zbiorem norm i reguł o charakterze moralnym, obyczajowym, grzecznościowym, kulturowym. Jest to sfera różnorodnych działań, które mają miejsce poza domem, poza rodziną, poza krewnymi. Pozostając w sferze publicznej, znajdujemy się w obszarze jawności, ale zarazem, w dzisiejszych czasach, większej lub mniejszej anonimowości¹⁵. Co ważne, można też wyróżnić wiele odmian szeroko rozumianych sfer publicznych. Na przykład, z uwagi na dominujące dyskursy i rozważane pro-

¹¹ T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011, s. 12-15.

¹² Więcej na ten temat: J. Głodek, *Nagie forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhausa*, Poznań 2014.

¹³ Taki charakter mają drogi, ulice, place miejskie i wiejskie, urzędy publiczne. Za: T. Buksiński, *op. cit.*, s. 51-52.

¹⁴ *Ibidem*, s. 67.

¹⁵ *Ibidem*, s. 67-68.

blemy, można wyróżnić sferę publiczną: naukową, literacką, religijną, feministyczną, polityczną i inne. W sferze publicznej szeroko rozumianej występują różne podmioty z różnymi interesami i wartościami (ekonomicznymi, kulturowymi, ideologicznymi). Zdaniem Buksińskiego, to właśnie do sfery publicznej w szerokim sensie należy w dużej mierze sfera religijna (Kościołów, grup kultowych, etnicznych)¹⁶.

W węższym znaczeniu sfera publiczna utożsamiana jest z działaniami i zachowaniami jawnymi, dostępnymi dla wszystkich, o znaczeniu ważnym dla całej dużej zbiorowości i mającymi odniesienie do wartości i norm konstytutywnych dla ustroju i istnienia zbiorowości. Stanowi ona część szerokiej sfery publicznej. Jest jednak bardziej od niej restrykcyjna, bo tylko niektóre działania należące do szerokiej sfery wchodzi również w skład wąskiej. Nazywana jest ona sferą publiczną polityczną (Habermas) lub fundamentalnie polityczną (Rawls). W tym ujęciu sfera publiczna to wymiar wspólnych działań wielu ludzi, grup, instytucji, które wchodzi z sobą w kontakty w celu przedyskutowania lub rozwiązywania problemów i spraw ważnych dla dużej zbiorowości (narodu, państwa). Zwykle są to działania celowe, intencjonalne, planowe¹⁷. W niniejszym opracowaniu będziemy się odnosić do obu tych sfer i choć często analizowana będzie obecność religii w sferze publicznej rozumianej szeroko, to jednak zrozumienie roli religii w sferze publicznej rozumianej wąsko będzie szczególnie istotne.

1.2. Religia

1.2.1. Definicje religii

Zdefiniowanie religii wbrew pozorom nie jest łatwym zadaniem. Gunter Kehrler, niemiecki socjolog religii, stwierdza nawet, że: „Można odnieść wrażenie, że zarówno dla socjologów religii, jak i dla religioznawców, samo ustalenie, co należy uważać za religię, co zaś nie, wydaje się być równoznaczne z wykonaniem znacznej części pracy”¹⁸. Definicje religii konstruowane są w odniesieniu do różnych kryteriów. Najczęściej stosowana typologia to podział na definicje nominalne i realne (rozdzielane ze względu na sposób definiowania), inkluzywne i ekskluzywne (rozdzielane ze względu na zakres) oraz substancjalne i funkcjonalne (rozdzielane ze względu na kryterium)¹⁹. Z punktu widzenia niniejszej pracy najistotniejsze jest rozróżnienie na

¹⁶ Należy do niej również sfera korporacji (zrzeszeń dobrowolnych cywilnych, instytucjonalizowanych realizujących określone typy interesów). Poza nią jest oczywiście sfera intymna, czyli sfera relacji osobistych. Za: T. Buksiński, *op. cit.*, s. 69-70.

¹⁷ *Ibidem*, s. 70-71.

¹⁸ G. Kehrler, *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. J. Piezga, Kraków 1997, s. 19.

¹⁹ I. Borowik, *Skrypty do wykładów Socjologia religii. Program zrealizowany w roku 2007/2008*, s. 34-35. Więcej na ten temat: W. Piwowski, *Socjologiczna definicja religii*, [w:] *Socjologia religii*.

definicje funkcjonalne i substancjalne. Do tych pierwszych zaliczane są te, które koncentrują się na roli, jaką religia odgrywa w rozumianym globalnie społeczeństwie, grupie społecznej czy też wobec jednostki, i to właśnie one są w kontekście omawianych zagadnień niezbędne. Definicje substancjalne z kolei, inaczej zwane przedmiotowymi, mają ambicje określić, czym religia rzeczywiście jest, a kryterium ich definiowania stanowi treść²⁰. Wśród definicji funkcjonalnych można, zdaniem Ireny Borowik, dodatkowo wyróżnić definicje odwołujące się do funkcji egzystencjalnych, psychologiczno-emocjonalnych czy kulturowo-społecznych²¹.

Typową definicją wskazującą na funkcje egzystencjalne jest definicja Johna Milтона Yingera, który określa religię jako „system wierzeń i praktyk za pomocą których grupa ludzi zмага się z ostatecznymi problemami ludzkiego życia”²². Warto również podkreślić, że Yinger jako funkcjonalista, wychodząc od koncepcji ładu społecznego, rozważa religię jako czynnik integracji społecznej, twierdząc, że w pewnych okolicznościach religia może pomóc w jej utrzymaniu. Religia przez rytuał i symbolikę, przez system wierzeń i etykę może się przyczyniać do socjalizacji jednostek, które będą akceptować panujący system wartości. Religia może też, jego zdaniem, legitymizować cele i środki zmierzające do ograniczenia konfliktów. Niekiedy jednak, ze względu na pewne warunki, religia może stać się powodem konfliktów społecznych, a także zmiany społecznej²³. Przykłady takich funkcji religii będą bardzo dobrze widoczne w kontekście kształtowania się społeczeństwa amerykańskiego, a następnie w kontekście konfliktów społecznych, które będą tym społeczeństwem na różnych etapach historii targać.

Dobrym przykładem definicji biorącej pod uwagę funkcje psychologiczno-emocjonalne jest ekonomiczna teoria religii Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge’a, która zakłada między innymi, że „religia udziela odpowiedzi na pytania «dlaczego», która jest «odroczoną nagrodą»”. Autorzy ci formułują również ogólną teorię zaangażowania religijnego, w której uwzględniono znaczenie „kompensaty” oraz związanych z zaangażowaniem religijnym kosztów²⁴. Z kolei przy definiacjach wskazujących na funkcje kulturowo-społeczne należałoby wymienić większość definicji antropologicznych, a także inkluzywne definicje, które określają religię jako

Wybór tekstów, red. F. Adamski, Kraków 1983; R. Robertson, *Podstawowe problemy definicyjne*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*.

²⁰ I. Borowik, *op. cit.*, s. 35.

²¹ *Ibidem*, s. 36.

²² *Ibidem*.

²³ Jednym z warunków, które według Yingera ograniczają integracyjną funkcję religii, jest praktykowanie w jednym społeczeństwie więcej niż jednej religii. Więcej na ten temat: J.M. Yinger, *Religia jako czynnik integracji społecznej*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Wydaje się, że z jego rozważań można również wyciągnąć wniosek dotyczący wyjątkowej potrzeby stworzenia religii obywatelskiej w społeczeństwach zróżnicowanych religijnie, która spełniałaby funkcję integracyjną religii. Więcej na temat religii obywatelskiej w dalszej części opracowania.

²⁴ Więcej na temat koncepcji Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge’a oraz ich teorii zaangażowania religijnego: R. Stark, W.S. Bainbridge, *Zaangażowanie religijne – ogólny zarys teorii*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2007, s. 108-130.

„system” – system wierzeń, system mitów, obrzędów, znaczeń. Przykładem może tu być definicja Barbary W. Hargrove – dla niej „religia jest ludzkim fenomenem, którego funkcję stanowi jednoczenie elementów kulturowych, społecznych i osobowych w pełen system znaczeń”. Warto jednak zauważyć, że drugi człon tej definicji można w zasadzie uznać za przedmiotowy (substancjalny), ponieważ autorka wymienia komponenty religii. Píše bowiem o „wspólnocie wierzących”, która podziela wspólny mit interpretujący abstrakcyjne i kulturalne wartości w ramach historycznych realiów poprzez rytualne zachowanie, umożliwiające osobisty udział w wymiarze doświadczenia rozpoznawanego jako dotarcie do „czegoś więcej” niż życie codzienne („ducha”)²⁵.

W definicjach substancjalnych najistotniejsze znaczenie ma rozróżnienie na rzeczywistość empiryczną i ponadempiryczną albo „naturalną” i „ponadnaturalną”. Przykładem takiego podejścia jest na przykład definicja Edwarda Burnetta Tylora, który uważa, że religia to „wiara w byty duchowe”²⁶. Definicja ta okazała się dość trwała, mimo że pozostawia bez odpowiedzi pytanie, czym są „byty duchowe”. Dla Taylora religia jest próbą, podejmowaną przez ludzkie istoty, nadania sensu ich doświadczeniu oraz światu, w którym żyją. Stanowisko to jest często określane również jako intelektualistyczne ujęcie religii²⁷. Innym przykładem definicji substancjalnej jest definicja zaproponowana przez Melforda E. Spiro – stwierdza on, że „religia jest instytucją, konstytuowaną przez kulturowo uwzorowane interakcje z jedną lub wieloma istotami nadludzkimi, których istnienie stanowi postulat danej kultury”²⁸. Co ciekawe, Spiro przeprowadza też analizę zjawisk religijnych, w której wyróżnione zostają ich dwa aspekty: doktrynalno-poznawczy oraz interakcyjny. Pierwszy aspekt odnosi się do struktur doktrynalnych traktowanych jako system poznawczy, który stanowi układ twierdzeń oraz ich znaczeń, dotyczących związków między transcendentnym i ludzkim światem. Zadaniem tego systemu jest uzasadnienie prawdziwości twierdzeń wchodzących w jego skład; w całości lub fragmentarycznie jest on przyswajany przez grupy oraz jednostki, stając się kulturowo ustanowionym systemem wiary. Drugi aspekt wierzeń religijnych, interakcyjny, odnosi się do celów i znaczenia, które aktorzy przypisują swoim wierzeniom i sposobom ich realizacji. To właśnie ten drugi aspekt będzie miał szczególne znaczenie dla niniejszego opracowania. Inną definicją, która należy do substancjalnych i zawiera rozróżnienie na rzeczywistość empiryczną i ponadempiryczną, jest definicja Rolanda Robertsona. Składa się z dwóch członów, z których jeden dotyczy kultury religijnej, a drugi działań religijnych. Według Robertsona kultura religijna stanowi zbiór wierzeń i symboli (oraz wywodzących się z nich bezpośrednio wartości) odnoszących się do rozróżnienia pomiędzy rzeczywi-

²⁵ I. Borowik, *op. cit.*, s. 36.

²⁶ E.B. Tylor, *Religion in Primitive Culture*, NY, 1958 (przedruk części 2 z: E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, Custom*, London 1871); [za:] F. Bowie, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, Kraków 2008, s. 22.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ M.E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, [w:] *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London 1966, s. 96.

stością empiryczną i ponadempiryczną, przy czym sprawy tej pierwszej podporządkowane są drugiej. Działania religijne z kolei definiuje on jako działanie ukształtowane pod wpływem uznania istniejącego podziału na te dwie rzeczywistości²⁹. Innym rozróżnieniem występującym w definicjach substancjalnych jest wprowadzony przez Émile'a Durkheima podział na sacrum i profanum. Sacrum to według niego rzeczy święte, to znaczy wyodrębnione i zakazane, i to do nich właśnie odnosi się religia. Religia formułuje specjalne nakazy i zakazy, związane ze sposobem kontaktowania się ze świętością. Uznawanie i przestrzeganie tych zasad łączy wszystkich wyznawców w moralną wspólnotę nazywaną Kościołem. Pełna definicja Durkheima brzmi następująco: „Religia jest wyzwajającym solidarność społeczną systemem wierzeń i działań odnoszących się do rzeczy świętych, a więc wyodrębnionych i obłożonych rozlicznymi zakazami. Owe wyobrażenia i działania jednoczą we wspólnocie moralnej, zwanej Kościołem wszystkich, którzy je wyznają”³⁰.

Z punktu widzenia niniejszej pracy niezwykle przydatna wydaje się też definicja proponowana przez Clifforda Geertza, przedstawiciela interpretatywistycznej koncepcji religii, uznającej za najważniejsze w niej to, co ona reprezentuje. Interpretatywistów w mniejszym stopniu interesuje, co religie usiłują wyjaśnić, a w większym to, w jaki sposób działają symbole i rytuały, będące metaforami społecznego życia³¹. Dlatego Geertz traktuje religię jako system kulturowy:

Religia to system symboli, które doprowadzają do wytworzenia się u ludzi skutecznych, powszechnych oraz trwałych usposobień i motywacji poprzez formułowanie koncepcji ogólnego porządku egzystencji oraz przybieranie tych koncepcji w taką powłokę realności, iż owe usposobienia i motywacje wydają się wyjątkowo rzeczywiste³².

Warto wyjaśnić, że dla Geertza uniwersalną funkcją religii jest dostarczenie znaczeń, formułowanych przez religijne symbole, które umożliwiają powstanie zgodności między danym stylem życia i specyficzną metafizyką oraz między ludzkim etosem i światopoglądem. Kluczową rolę odgrywa tutaj rytuał (będący uświęconym zachowaniem), gdyż nie tylko rodzi przeświadczenia o prawdziwości religijnych wyobra-

²⁹ Więcej na ten temat: R. Robertson, *Główne zagadnienia analizy religii*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, s. 154-181.

³⁰ Warto zauważyć, że z kolei ta definicja zawiera również element funkcjonalny. Więcej na ten temat: É. Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life*, London 1915 (wyd. polskie: É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990), [za:] I. Borowik, *op. cit.*, s. 37. Warto też wspomnieć, że istnieje spór między zwolennikami definicji naukowych religii oraz zwolennikami definicji fideistycznych. Dla tych drugich nie ma mowy o „wyobrażeniach”, jak to ujął Durkheim. Przykładem definicji fideistycznej jest definicja Menschinga: „religia jest pozostawiającym trwały ślad w sferze odczuwania spotkaniem człowieka z rzeczywistością tego, co święte oraz jego działaniem uwarunkowanym i określonym przez świętość”, [za:] I. Borowik, *op. cit.*

³¹ F. Bowie, *op. cit.*, s. 22.

³² C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, s. 42. Definicja ta jest jedną z najistotniejszych propozycji teoretycznych powstałych na gruncie antropologii.

zeń, ale również umożliwia połączenie się świata przeżywanego i świata wyobrażonego w jedną całość. Rytuał stanowi dla uczestnika model tego, w co wierzy, ale jest także modelem jego wiary. Rytuały stabilizują istniejące struktury (między innymi struktury władzy) i wzmacniają podlegające symbolicznym interpretacjom normatywne systemy ideologiczne³³.

Wielu autorów prac poświęconych religii w sferze publicznej, polityce Stanów Zjednoczonych, polityce międzynarodowej czy roli religii w konfliktach rezygnuje jednak ze skomplikowanych definicji socjologicznych, skupiając się między innymi na tak zwanych „społecznych manifestacjach religii”. Jonathan Fox wymienia pięć takich manifestacji: religia jako jeden z fundamentów tożsamości³⁴, religia jako system przekonań wpływających na zachowania społeczne, religia jako doktryna lub teologia determinująca zachowania społeczne, religia jako źródło legitymacji i usprawiedliwienia, religia w rozumieniu instytucjonalnym³⁵. Michael Corbett i Julia Mitchell-Corbett na potrzeby swojego opracowania pod tytułem *Politics and Religion in the United States* definiują religię jako zintegrowany system wierzeń, stylu życia, rytuałów i instytucji, przez które ludzie nadają znaczenie swojemu życiu (lub je znajdują) poprzez zwrócenie się w stronę tego, co święte, sakralizowane bądź odnoszące się do wartości ostatecznych³⁶. Barbara Leś z kolei postrzega religię przede wszystkim jako formę świadomości społecznej³⁷, a George Marsden rozumie ją jako wiarę w to, co transcendentne (zazwyczaj Boga lub bogów), która najczęściej przyjmuje formy zinstytucjonalizowane³⁸.

Od pojęcia religii należy jeszcze odróżnić pojęcie religijności. W ujęciu Ireny Borowik religijność to „różnorodne treści i formy manifestowania się podstawowego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu”³⁹.

³³ Analizując religię, należy więc najpierw przeanalizować system znaczeń zawarty w konkretnym religijnym uniwersum, a następnie powiązania tych systemów ze społeczno-strukturalnymi oraz psychicznymi procesami. *Ibidem*, s. 40-68.

³⁴ Jest to nawiązanie do tezy Samuela Huntingtona. Więcej na ten temat: S. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2007.

³⁵ J. Fox, S. Sandler, *The Question of Religion and World Politics*, [w:] *Religion in World Conflict*, ed. J. Fox, S. Sandler, London–New York 2006, s. 2-3. W ramach niniejszego opracowania interesować nas będą do pewnego stopnia wszystkie te manifestacje.

³⁶ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *Politics and Religion in the USA*, New York 1999, s. 6.

³⁷ Zgodnie z propozycją Hieronima Kubiaka może ona być rozumiana jako „historycznie wytworzony i zmienny stosunek ludzi do tego, co uznają za święte (w sensie dosłownym), wyrażający się w wierze (aspekt teoretyczny, dogmatyczny religii), kulcie (aspekt praktyczny religii) i powodujący powstawanie zbiorowości religijnych (aspekt organizacyjny religii)”. H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne: studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miast*, Wrocław 1972, s. 17, [za:] B. Leś, *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*, Wrocław 1981, s. 59.

³⁸ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 4.

³⁹ Jak wyjaśnia Irena Borowik: „Przez treści rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone jak i nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań dające się zwerbalizować przekonania na temat

1.2.2. Kościoły, sekty, denominacje

Kiedy mowa o religii, niezwykle istotnym zagadnieniem jest typologia organizacji religijnych. W każdej religii istnieje bowiem społeczność wiernych, ale organizacja tych społeczności bywa bardzo różna. Organizacje religijne można dzielić ze względu na stopień zorganizowania, formalizacji przynależności, historyczność, charakter więzi między członkami, odrębność od ogółu społeczeństwa, nazwę, relacje „specjalistów religijnych” z wyznawcami, sposób kodyfikacji doktryny czy sposób powstania. Wśród organizacji religijnych można wyróżnić: stowarzyszenie, grupę religijną, wyznanie, związek wyznaniowy, ruch religijny, kult, Kościół, sektę, denominację, gminę⁴⁰. Z punktu widzenia niniejszego opracowania najistotniejsze jest rozróżnienie między takimi pojęciami jak: Kościół, sekta i denominacja⁴¹.

Klasyfikacja organizacji religijnych polegająca na podzieleniu ich na Kościoły i sekty została zaproponowana przez Maxa Webera i współpracującego z nim historyka religii Ernsta Troeltscha. Kościół to według nich wielka stabilna organizacja, która zazwyczaj ma formalną strukturę biurokratyczną i hierarchię swoich urzędników. Kościoły reprezentują zachowawcze oblicze religii, gdyż są zintegrowane z istniejącym porządkiem instytucjonalnym. Większość członków należy do danego Kościoła, ponieważ należeli do niego również ich rodzice⁴². Kościół pojmowany jest więc jako zinstytucjonalizowana wspólnota wierzących, która posiada ściśle określoną strukturę, własny system doktrynalny oraz określone normy postępowania kultowego i etycznego. Ponadto, jak podkreślają badacze, zrzeszając znaczne masy ludności i pretendując do miana organizacji wszechobecnej i wszechogarniającej, Kościół realizuje swoiście rozumianą zasadę uniwersalności⁴³. Jego przeciwieństwo stanowi sekta. Sekty są zwykle stosunkowo małymi grupami, w których realizuje się dążenie do wytworzenia osobistych, bezpośrednich więzi między członkami. Są one słabiej zorganizowane, ale zrzeszają gorliwych wiernych, którzy zazwyczaj tworzą je jako wyraz protestu przeciwko temu, co dzieje się z Kościołem. W oczach członków sekt ustanowione Kościoły ulegają bowiem degeneracji. Było tak w przypadku kalwinistów czy metodystów, których organizacje religijne były początkowo traktowane jako sekty. O ile w przypadku Kościoła obserwuje się zwykle działania, których celem jest objęcie kontrolą państwa, wykorzystanie wszelkich okoliczności dla realizacji swych założeń, a w konsekwencji – zdobycie trwałego miejsca wśród wpływowych ugrupowań społecznych, nawet za cenę częściowej utraty niezależności, o tyle sekty kierują

natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określanych mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Przez fromy rozumie się praktyczne działania wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależeniu do wspólnoty”. I. Borowik, *op. cit.*, s. 39.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 39-40.

⁴¹ Więcej na ten temat: G. Kehrler, *op. cit.*, s. 164-173.

⁴² A. Giddens, *op. cit.*, s. 563.

⁴³ Więcej na ten temat: E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, tłum. W. Adamek, [on-line:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/petrus_2010_soc_reg_03.html (10.02.2011).

się raczej w stronę warstw niższych lub takich, które objawiają dezaprobatę dla porządku państwowego bądź społecznego.

Według części badaczy można powiedzieć, że Kościół i sekta są etapami instytucjonalizacji, którym podlega większość grup religijnych. Howard Becker, który uzupełnił klasyfikację Webera i Troeltscha o dwa kolejne typy: wyznanie i kult, uznał, że wyznanie to sekta, która „ostygła” i z grupy czynnego sprzeciwu stała się instytucją. Jego zdaniem sekty, które utrzymują się przez jakiś czas, nieuchronnie zmieniają się w wyznania. Na przykład kalwinizm czy metodyzm były sektami, dopóki panowała w nich wielka „żarliwość”. Z chwilą gdy „spoważniały”, stały się wyznaniem. Z kolei Kościoły uznają wyznania za bardziej lub mniej prawomocne. Kulty natomiast to najluźniejsze i przede wszystkim przejściowe organizacje religijne, które skupiają się na indywidualnym doświadczeniu i do których należą ludzie odrzucający wartości swojego społeczeństwa⁴⁴. Jak podkreśla Anthony Giddens, pojęcia „Kościół”, „sekta” i „wyznanie” są w pewnym stopniu uwarunkowane kulturowo i pomagają przy analizie napięć, jakie tworzą wszystkie religie na granicy między odrodzeniem religijnym a instytucjonalizacją wiary. Organizacje religijne, które istnieją do dawna, mają skłonność do biurokratyzacji i usztywniania poglądów. Jednak symbole religijne mają dla wielu wiernych ogromną moc i nie dają się sprowadzić do poziomu rutyny. Dlatego wciąż powstają nowe sekty i kultury⁴⁵.

Jose Casanova podkreśla z kolei, że z chwilą, gdy dana wspólnota polityczna zaczyna oficjalnie tolerować heretyckie sekty i „apostazję” bądź instytucjonalizuje zasady wolności religijnej, nawet Kościół państwowy przestaje być, w ścisłym tego słowa znaczeniu, Kościołem. Wobec braku Kościołów państwowych rację bytu tracą też nonkonformistyczne sekty, a wszystkie organizmy religijne, zarówno Kościoły, jak i sekty przekształcają się w denominacje⁴⁶. Denominacja jest typową nowoczesną formą dobrowolnego, indywidualistycznego i pluralistycznego stowarzyszenia religijnego⁴⁷.

Denominacjonizm amerykański jest najlepszym przykładem tego procesu. Dlatego nie mówi się tam o sektach pejoratywnie, a słowo „sekta” (*sect*) stosowane jest często wymiennie z pojęciami „Kościół” czy „denominacja”⁴⁸. Inaczej jest jedynie w przypadku pojęcia „kult” (*cult*), które oznacza zazwyczaj radykalne, często nieak-

⁴⁴ H. Becker, *Through Values to Social Interpretation*, Durham, N.C. 1950, [za:] A. Giddens, *op. cit.*, s. 564.

⁴⁵ A. Giddens, *op. cit.*, s. 565.

⁴⁶ J. Casanova, *Religie Publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 65.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 102. Warto zaznaczyć, że denominacja nie jest formą instytucjonalizacji idei chrześcijańskiej, lecz raczej formą przystosowania się wszelkich organizacji religijnych do instytucjonalnej, zróżnicowanej struktury nowoczesności. Więcej na ten temat: H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929.

⁴⁸ Może to wynikać między innymi z dość szerokiej definicji Kościoła w USA. Od uchwalenia I Poprawki wszystkie związki konfesyjne w USA klasyfikuje się jako stowarzyszenia. Niemniej powszechnie nazywa się je Kościołami. Więcej na temat rozwiązań prawnych w tej kwestii: R. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 114.

ceptowane ruchy religijne. Dlatego, dla potrzeb niniejszej analizy, pojęcia „Kościoły” i „denominacje” również będą używane wymiennie. Ponadto, przyjęto też, że kongregacja będzie rozumiana jako lokalna wspólnota religijna zakładana w ramach różnych denominacji/Kościołów. Warto także zaznaczyć, że pojęcie „Kościół” jest też powszechnie używane w amerykańskiej literaturze prawnej dla określenia relacji między związkami wyznaniowymi a państwem. Mówi się więc o rozdziale państwa od Kościoła (*church and state separation*), mimo iż rozdział dotyczy wielu Kościołów (sekt, denominacji). W pracy występuje ponadto określenie „organizacje religijne” – będą to organizacje afiliowane przez związki wyznaniowe, mniej lub bardziej z nimi powiązane.

1.2.3. Religia obywatelska

Zjawisko religii obywatelskiej badano zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Było ono bardzo różnie rozumiane przez naukowców. Część z nich określało religię obywatelską jako „transcendentną uniwersalną religię narodową”, inni uważali, że to „religijny nacjonalizm”, „wiara w demokrację”, „protestancka obywatelska pobożność”⁴⁹ czy też „czwarta główna religia w USA” (obok protestantyzmu, katolicyzmu i judaizmu)⁵⁰.

Jak podkreśla Stanisław Burdziej, bardzo istotne jest odróżnienie religii obywatelskiej od politycznego wpływu tradycyjnych Kościołów, choć oba zjawiska niewątpliwie się przenikają⁵¹. W niniejszej pracy interesować nas będzie zarówno wpływ tradycyjnych Kościołów na politykę i sferę publiczną w Stanach Zjednoczonych, jak i wpływ, znaczenie i miejsce amerykańskiej religii obywatelskiej w tej sferze. Dlatego warto dokładniej przyjrzeć się rozwojowi koncepcji religii obywatelskiej, podobnie jak uczynił to Stanisław Burdziej w pierwszej części swej pracy pod tytułem *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych. Studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George’a W. Busha* i korzystając z jego dogłębnej analizy.

Pojęcie religii obywatelskiej wprowadzone do dyskursu filozoficznego przez Jeana Jacquesa Rousseau zostało na gruncie amerykańskim przypomniane głównie za sprawą Roberta N. Bellaha. Wniósł on największy wkład w badania nad religią obywatelską, którą definiował jako zinstytucjonalizowany zbiór zsakralizowanych wierzeń na temat narodu amerykańskiego. Bellah podkreślał jednak, że nie jest to tylko zbiór wierzeń, ale również zestaw symboli i rytuałów. Centralnym elementem religii obywatelskiej jest, zdaniem Bellaha, Bóg, który jednak jest „Bogiem” specyficznym,

⁴⁹ Więcej na ten temat: M.E. Marty, *A Nation of Behavers*, Chicago 1976, s. 186.

⁵⁰ Więcej na ten temat: W. Herberg, *Protestant–Catholic–Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Garden City 1960.

⁵¹ S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych. Studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George’a W. Busha*, Kraków 2009, s. 9.

bo nieposiadającym znamion żadnego określonego wyznania. Religia obywatelska sytuuje się bowiem na płaszczyźnie publicznej, podczas gdy konkretne wyznanie jest kwestią prywatnej wiary. Bellah podkreślał też, że religia obywatelska podlega rozwojowi, a kolejne etapy jej formowania się są wyznaczane przez najważniejsze wydarzenia historyczne i ich religijne referencje. Jej umacnianiu służy kreowanie swoistego kultu. Religijno-obywatelskiej opowieści podlegają więc odwołania do historii kraju⁵².

Sam termin „religia obywatelska”, jak już wspomniano, nie został jednak wprowadzony przez Bellaha. Pochodzi on od Jeana Jacques’a Rousseau, który o *religion civile* pisał w swym traktacie *O umowie społecznej* z 1762 roku. Warto przytoczyć jego rozważania, gdyż część z nich jest w kontekście koncepcji religii obywatelskiej aktualna do dziś. Rousseau uważał, że istnieją dwa rodzaje religii. Pierwszy rodzaj to „religia człowieka”, a drugi to „religia obywatela”. Pierwsza nie potrzebuje świątyń i obrządków, jest ograniczona do kultu Boga i moralności, jest czystą religią Ewangelii, teizmem czy też prawem naturalnym. Drugi rodzaj to religia ustanowiona w danym kraju, posiadająca osobnych bogów i patronów opiekuńczych, a także dogmaty, ceremonie, własny kult zewnętrzny, ustanowiony prawem, a poza narodem, który ją wyznaje, wszystko jest dla niej „niewierne, obce, barbarzyńskie”⁵³. Przykładem religii człowieka jest chrześcijaństwo. Zdaniem Rousseau ma ono jednak charakter społeczny, gdyż „nie tylko nie przywiązuje serc obywateli do państwa, lecz odrywa je od wszystkich rzeczy ziemskich”⁵⁴. Z punktu widzenia państwa taka religia jest, według Rousseau, nieprzydatna, a nawet szkodliwa. Chrześcijaństwo, jego zdaniem, stwarza bowiem problem podwójnej lojalności, zmusza do wyboru między Królestwem Bożym a kontraktem społecznym⁵⁵. Religia obywatelska z kolei, choć skażona instrumentalnym traktowaniem religii, stanowi źródło legitymizacji porządku państwowego: „łączy kult boski z ukochaniem ustaw i [...] czyniąc ojczyznę przedmiotem uwielbienia wśród obywateli, uczy ich jak służyć państwu, służy opiekuńczemu bogu. Jest to rodzaj teokracji, w której nie powinno się mieć innego kapłana prócz panującego ani też innych księży prócz urzędników”⁵⁶. Jak podkreślał Rousseau, treścią takiej religii powinno być kilka prostych zasad i dogmatów, które będą zrozumiałe dla każdego. Wymieniał wśród nich „istnienie bóstwa potężnego, mądrego, dobroczynnego, przewidującego i troskliwego, życie przyszłe, szczęśliwość sprawiedliwych, ukaranie złych, świętość umowy społecznej i prawa”⁵⁷. Dzięki takiej religii umowa społeczna może, zdaniem Rousseau, zostać uświęcona i otrzymać religijną moc. Mimo obowiązywania religii obywatelskiej należy jednak również tolerować prywatne opinie religijne, które przy zachowaniu szacunku dla spajających społeczeństwo wartości religii

⁵² Więcej na ten temat: R. Bellah, *Civil Religion in America*, „Daedalus” 1967, 96 (1), s. 1-21.

⁵³ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, s. 102, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 19.

⁵⁴ J.J. Rousseau, *op. cit.*, 2002, s. 103, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 20.

⁵⁵ D. Chidester, *Patterns of Power. Religion and Politics in American Culture*, Englewood Cliffs, NJ 1988, s. 81.

⁵⁶ J.J. Rousseau, *op. cit.*, s. 102, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 20.

⁵⁷ *Ibidem*.

obywatelskiej w żadnym stopniu by jej nie zagrażały⁵⁸. Kto nie podzielałby takiego rozwiązania i zasad religii obywatelskiej, powinien, jak stwierdza Rousseau, zostać wygnany z państwa – nie za bezbożność, ale za brak uspołecznienia.

Stanisław Burdziej słusznie podkreśla, że choć Rousseau był pierwszym filozofem, który „religię obywatelską” nie tylko opisał, ale i nazwał, to jednak z użyteczności religii dla celów władzy zdawano sobie sprawę o wiele wcześniej. Rozbudowana religia obywatelska istniała wcześniej zarówno w starożytnym Rzymie, jak i Grecji⁵⁹. Chrześcijaństwo z kolei, jak podkreśla autor, dość długo odmawiało współuczestnictwa w dostarczaniu religijnej legitymacji władzy cesarskiej poprzez oddawanie czci władcy. Niemniej Konstantyn Wielki, przyjmując chrzest i czyniąc chrześcijaństwo religią państwową w 313 roku, zdołał je częściowo podporządkować interesom swego imperium. Co zdaniem badacza bardzo ważne, przez kilkanaście stuleci Kościół rzymski zachował monopol na swego rodzaju „teologię publiczną”, tak iż nie było już miejsca na konstruowaną przez władzę „religię obywatelską”. Dopiero krytyka Kościoła otwierała drogę postulatowi religii obywatelskiej⁶⁰. Jednym z takich krytyków był Niccolo Machiavelli, dla którego religia miała być użytecznym narzędziem, zaś kwestia tego, czy władca ją szczerze wyznaje, była wtórna⁶¹.

Jak przypomina Stanisław Burdziej, swoiste propozycje religii obywatelskiej można znaleźć również u Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a. Hobbes, podobnie jak Machiavelli i później Rousseau, uznawał ewangeliczne chrześcijaństwo za religię niezdolną do zapewnienia podbudowy dla trwałego ładu politycznego. Według niego władca powinien uznać boskość Chrystusa, ale zachować swobodę dyktowania artykułów wiary. Locke natomiast, choć w *Liście o tolerancji* bronił zasady rozdziału państwa od Kościoła oraz swobody sumienia, to jednak odmawiał obywatelstwa ateistom oraz katolikom. Ateistom ze względu na obawę, że dla ludzi nieuznających bóstwa żadne przysięgi nie będą święte, a katolikom z uwagi na ich podwójną lojalność wobec państwa i wobec Rzymu⁶². Burdziej podkreśla, że prawdziwy renesans koncepcji „religijności obywatelskiej” nadszedł jednak dopiero wraz Reformacją i antykle-

⁵⁸ D. Chidester, *op. cit.*, s. 82.

⁵⁹ Współistniały tam nawet cztery różne religie: religia wysokich bogów, jak Zeus i Jupiter, kult domowych bóstw opiekuńczych i zmarłych przodków, mistyczne religie zbawcze pochodzenia orientalnego oraz religia obywatelska *polis* i *civitas*. Centralnym obiektem tej ostatniej stał się z czasem sam cesarz, który pełnił funkcję arcykapłana kultu swojej własnej osoby. Więcej na ten temat: J. Thrower, *Marxism-Leninism as the Civil Religion of Soviet Society: God's Commissar*, Lewinston, NY 1992, s. 143-168 oraz W. Herberg, *op. cit.*, s. 85, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 21.

⁶⁰ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 21.

⁶¹ Jak podkreśla Jacek Bartyzel, sednem idei Machiavellego był postulat separacji sfer religii i polityki i podporządkowanie polityki zasadzie utylitaryzmu. Stawiając przed władcą dylemat: albo zbawienie własnej duszy, albo ocalenie państwa, filozof przekonywał, że władca powinien wybrać to drugie. J. Bartyzel, *Machiawelizm*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 11, Radom 2003, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 22. Więcej na ten temat: J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002.

⁶² Więcej na ten temat: J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 55-62, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 22.

rykalnym zapałem Oświecenia francuskiego. W wyniku tego Rousseau ostatecznie nazwał omawiane zjawisko i rozwinął swoje poglądy na ten temat. Próbę urzeczywistnienia wizji Rousseau podjęto przede wszystkim w czasie rewolucji francuskiej (1789-1799)⁶³.

Autorzy omawiający koncepcję religii obywatelskiej podkreślają zazwyczaj znaczenie myśli Émile'a Durkheima dla jej rozwoju w późniejszym okresie. Zaznaczają oni, że jego rozważania ukształtowały dominujące współcześnie interpretacje religii obywatelskiej, choć nie używał on samego określenia „religia obywatelska”⁶⁴. Durkheim twierdził bowiem, że każde względnie stabilne społeczeństwo samoistnie posiada zbiór podzielanych powszechnie wierzeń, wartości i symboli, wyrażających aspiracje zbiorowości i będących źródłem społecznej spójności. Każda religia, zdaniem Durkheima, pełni więc funkcje społeczne, w tym zwłaszcza funkcję integracyjną. Podział na sacrum i profanum odpowiada ściśle podziałowi na to, co społeczne, i to, co jednostkowe, a właściwym przedmiotem kultu religijnego jest samo społeczeństwo. Durkheim podkreślał, że w religii czci ono samo siebie, zaś „siły sakralne to jedynie hipostazowane siły zbiorowe, a więc moralne”⁶⁵.

Jak zaznacza Burdziej, koncepcje Rousseau i Durkheima dały początek dwóm odrębnym podejściom do religii obywatelskiej. Dla Rousseau religia obywatelska była pożytecznym narzędziem sprawowania władzy, które panujący powinien świadomie wytworzyć i podtrzymywać. Dla Durkheima natomiast istnienie takiej religii było naturalną konsekwencją istnienia społeczeństwa – raczej wyrazem występującej już wcześniej integracji i jedności niż ich źródłem. Rozwijając koncepcję religii obywatelskiej, socjologowie opowiadają się zazwyczaj albo za podejściem Rousseau, podkreślając, że ukazuje ono lepiej charakter religii obywatelskiej jako narzędzia legitymizowania władzy przez elitę, albo za rozumowaniem Durkheima⁶⁶.

Charakterystyka społecznej genezy i funkcji religii zaprezentowana przez Durkheima jest, zdaniem części badaczy, bliska koncepcji *civil religion*, przyjętej później na gruncie socjologii pod wpływem Roberta N. Bellaha i przedstawionej w eseju z 1967 pod tytułem *Civil Religion in America*⁶⁷. Podobnie jak Durkheim, Bellah widzi w religii obywatelskiej ważne źródło wspólnych wartości, które zapewniają trwanie i ład społeczny⁶⁸. W tym

⁶³ Więcej na ten temat: S. Burdziej, *op. cit.*, s. 22-23. Własną koncepcję globalnej religii obywatelskiej przedstawił również Auguste Comte. Sakramenty stworzonej przez niego „religii ludzkości” miały wyznaczać kolejne fazy ludzkiego życia, co przyczyniałoby się do zupełnej identyfikacji jednostki ze społeczeństwem w myśl zasady „żyć dla innych”. Utopijne idee Comte’a nie wywarły jednak większego wpływu. Więcej na ten temat: B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1966; J. Domaradzki, *Religia ludzkości. Comte’a socjologiczna wizja religii*, Poznań 2005.

⁶⁴ Więcej na ten temat: D. Chidester, *op. cit.*, s. 83; S. Burdziej, *op. cit.*, s. 25.

⁶⁵ E. Durkheim, *op. cit.*, 1990, s. 310, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 25.

⁶⁶ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 25. Więcej na ten temat: P.E. Hammond, *Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion*, [w:] R. Bellah, P.E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, New York 1980, s. 138.

⁶⁷ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 25.

⁶⁸ Podobnie podchodzą do tego Talcott Parsons, Richard J. Neuhaus i Peter Berger. Więcej na ten temat: P. Berger, R.J. Neuhaus, *To Empower People. From State to Civil Society*, Washington

sensie religia obywatelska pełni przede wszystkim pozytywną funkcję integracyjną⁶⁹.

Bellah nie był jednak jedynym amerykańskim badaczem, który interesował się tym tematem. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych na temat zjawiska, które teraz określa się mianem religii obywatelskiej zaczęli się wypowiadać liczni badacze, z których każdy nazywał ją i definiował nieco inaczej. Warto tu wymienić: Daniela Boorstina, Talcotta Parsonsa, Petera Bergera, Martina E. Marty'ego, Sydneya E. Meada, Williama Lee Millera, Willa Herberga, Donalda Jonesa⁷⁰. Ciekawą koncepcję religii obywatelskiej przedstawił Martin E. Marty, który nazwał ją raczej „publiczną teologią”, podkreślając, że jest to wyraz akceptacji przez Amerykanów religii w ogóle, bez szczególnego zainteresowania jej przekazem⁷¹. Niemniej, właściwe odkrycie istnienia religii obywatelskiej w Stanach Zjednoczonych przypisuje się właśnie Robertowi N. Bellahowi, gdyż przywołanie przez niego koncepcji Rousseau umożliwiło, jak się zdaje, zebranie dotychczasowych rozproszonych koncepcji⁷². Amerykańską religię obywatelską Bellah opisał w następujący sposób:

[...] choć niektórzy twierdzili, że chrześcijaństwo jest narodową wiarą, a inni, że kościoły i synagogi celebrują jedynie uogólnioną religię amerykańskiego stylu życia, niewiele zdaje sobie sprawę, że obok kościołów i w sposób wyraźnie od nich odrębny istnieje w Ameryce skomplikowana i silnie zinstytucjonalizowana religia obywatelska [*civil religion*]⁷³.

Bellah podkreślał też, że religia obywatelska to religijny wymiar, który występuje w życiu każdego narodu. Przez ten wymiar każdy naród interpretuje swoje doświadczenia historyczne w świetle rzeczywistości transcendentnej⁷⁴. Po zaanalizowaniu przemówień prezydentów i ich odwołań do Boga Bellah wyodrębnił podstawowe elementy amerykańskiej religii obywatelskiej. Składały się na nią: koncepcje narodu wybranego, „miasta na wzgórzu”, Nowego Izraela oraz specjalnego przymierza z Bogiem. Z czasem została ona uzupełniona kolejnymi motywami biblijnymi⁷⁵.

1977; *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, eds. R. Bellah et al., Berkeley 1985.

⁶⁹ Jak podkreśla Stanisław Burdziej, Bellah nie był jednak pierwszym myślicielem, który dostrzegł to zjawisko na gruncie amerykańskim. Już bowiem w 1831 roku Alexis de Tocqueville pisał o istnieniu w Ameryce „religii republikańskiej”, będącej połączeniem podstawowych założeń protestantyzmu z ideałami demokratycznymi. Więcej na ten temat: A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996. Ponadto James Bryce pisał o tym, że chrześcijaństwo w Ameryce uznawane jest nie tyle za religię panującą na mocy prawa, ile za religię narodową. S. Burdziej, *op. cit.*, s. 27.

⁷⁰ Więcej na ten temat: K.D. Wald, A. Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States*, Lanham, Maryland 2011, s. 52-61.

⁷¹ M.E. Marty, *op. cit.*, s. 186.

⁷² S. Burdziej, *op. cit.*, s. 28.

⁷³ R. Bellah, *op. cit.*, s. 21.

⁷⁴ R. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Times of Trial*, New York 1975, s. 3, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 28.

⁷⁵ Więcej na ten temat: S. Burdziej, *op. cit.*, s. 28-30.

Zdaniem Bellaha w religii obywatelskiej niezwykle istotne jest świętowanie najważniejszych wydarzeń w historii Stanów Zjednoczonych. Razem składają się one na kalendarz religii obywatelskiej, którą wyznają wszyscy Amerykanie, niezależnie od wyznania, z jakim się prywatnie utożsamiają. Na przykład na pamiątkę doświadczeń purytańskich osadników, określanych nieraz jako założyciele „miasta na wzgórzu”, świętuje się *Thanksgiving*, który ma być „dniem publicznego dziękczynienia i modlitwy”. Walka z Anglią o niepodległość kolonii porównywana jest do biblijnego Exodusu, a rocznica uchwalenia Deklaracji Niepodległości (1776), obchodzona 4 lipca jako Święto Niepodległości (*Independence Day*), ma charakter niemal sakralny. W okresie wojny secesyjnej w religii obywatelskiej pojawiły się nowe wątki: śmierci, ofiary, poświęcenia, cierpienia i odrodzenia, a ich ucieleśnieniem stał się Abraham Lincoln⁷⁶. Wkrótce charakter uroczystości religijno-narodowych zyskały też dni urodzin prezydentów George’a Washingtona i Abrahama Lincolna⁷⁷. Ponadto przemówienie Lincolna z okazji poświęcenia cmentarza w Gettysburgu (*Gettysburg Address*), zawierające wiele odwołań do Boga, stało się obok Deklaracji Niepodległości, a także Konstytucji (1787) i Karty Praw (1789) czołowym dokumentem religii obywatelskiej. Warto przy tym pamiętać, że odwołania te były ponadwyznaniowe, a Bóg z Deklaracji Niepodległości niemal deistyczny.

Bellah podkreśla, że lata sześćdziesiąte XX wieku były kolejnym istotnym okresem kształtowania się religii obywatelskiej. Wynikało to z sytuacji zimnowojennej i starcia z ateistycznym Związkiem Radzieckim. W tym czasie jednak doszło też do zakwestionowania wielu narodowych mitów, co spowodowane było kontrowersyjną wojną w Wietnamie, działalnością ruchu na rzecz praw obywatelskich i rewolucją obyczajową⁷⁸.

Wśród przejawów religii obywatelskiej Bellah wymienia przede wszystkim przemówienia inauguracyjne prezydentów USA; sama ceremonia inauguracji niesie, według niego, cechy konsekracji przywódcy przygotowywanego do nowej roli, pokrewnej roli arcykapłana. Przysięgę wierności Konstytucji składa się na Biblię. Niezwykle ważną manifestacją religii obywatelskiej są też święta patriotyczne. Oprócz tych wymienionych już powyżej na przestrzeni lat do kalendarza religii obywatelskiej dopisane zostały jeszcze: Dzień Pamięci (*Memorial Day*, obchodzony z końcem maja na pamiątkę poległych w boju żołnierzy amerykańskich jako dzień modlitwy o pokój), Dzień Weterana (*Veteran's Day*, od zakończenia I wojny światowej obchodzony 11 listopada dla uczczenia żyjących weteranów konfliktów zbrojnych). Niektóre

⁷⁶ Warto podkreślić, że po wojnie secesyjnej w stanach konfederackiego Południa rozwinęła się swoista odmiana *civil religion* mająca upamiętniać klęskę oraz podtrzymywać tożsamość Południa. Religia ta przejawia się w działalności stowarzyszeń weteranów, kultywowaniu pamięci generałów i żołnierzy Południa, sakralizacji pól bitewnych, a także flagi konfederacji. Więcej na ten temat: S. Burdziej, *op. cit.*, s. 30-31.

⁷⁷ O innych symbolach religii obywatelskiej: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 21-23.

⁷⁸ Więcej na ten temat: R. Bellah, *The Broken Covenant...*

święta, jak na przykład obchodzony od 1952 roku Narodowy Dzień Modlitwy (*National Day of Prayer*), w sposób nawet bardziej bezpośredni łączą elementy religijne i patriotyczne⁷⁹. Oprócz „pism świętych” religii obywatelskiej (Konstytucja, Karta Praw, *Gettysburg Address*) istnieją jeszcze miejsca i przedmioty kultu. Wśród „miejsz świętych” należy wymienić cmentarze wojenne w Gettysburgu i Arlington, a wśród przedmiotów przede wszystkim flagę⁸⁰.

Jak podkreśla Anna Peck, zjawisko religii obywatelskiej odgrywało szczególną rolę w młodym i podlegającym nieustannej transformacji społeczeństwie amerykańskim. Proces tworzenia nowoczesnego, wieloetnicznego i wielowyznaniowego państwa skutecznie wspomagany był między innymi poprzez wypracowanie zespołu wspólnych unifikujących – bez względu na indywidualne religie – wierzeń i rytuałów państwowych⁸¹.

Religia obywatelska okazała się dla badaczy zjawiskiem tak ciekawym i różnorodnym, że z czasem powstawały kolejne koncepcje⁸². Stanisław Burdziej wymienia w swym opracowaniu najważniejsze z nich. Zaczyna od koncepcji Russela Ritcheya i Donalda Jonesa, którzy tłumaczyli, że przez religię obywatelską naród stara się zrozumieć swoją historię oraz cele narodowe w kategoriach religijnych⁸³. Chcąc uporządkować debatę i doprecyzować termin, wyróżnili oni pięć typów religii obywatelskiej: religijność ludową (*folk religion*), nacjonalizm religijny (*religious nationalism*), wiarę demokratyczną (*democratic faith*), protestancką pobożność obywatelską (*Protestant civic piety*) oraz transcendentną religię narodu (*transcendent religion of the nation*)⁸⁴. Pierwszy typ, ich zdaniem, przejawia się między innymi w lokalnych obchodach świąt narodowych i służy integracji wspólnot lokalnych oraz uprawnieniu i podtrzymaniu amerykańskiego stylu życia. Zdaniem Willa Herberga na amerykańskie *credo* w ramach tego typu religii obywatelskiej składają się cztery główne elementy: światopogląd teistyczny, afirmacja gospodarki wolnorynkowej, wiara w demokrację oraz indywidualizm i optymizm⁸⁵. Nacjonalizm religijny jest z kolei kultem narodu w religijnej oprawie i służy legitymizacji celów narodowych, a interes narodowy jest tu najwyższym dobrem. Wiara demokratyczna, wyszczególniona jako typ trzeci, koncentruje się natomiast na uniwersalnych ideałach wolności, równości

⁷⁹ W. Funk, *National Day of Prayer*, [w:] *Religion and American Law: An Encyclopedia*, ed. P. Finkelman, New York 2000, s. 329-330, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 32.

⁸⁰ Sam Bellah o niej nie wspomina, piszą o tym jednak inni autorzy. Więcej na ten temat: S. Burdziej, *op. cit.*, s. 32. Więcej o rozwoju religii obywatelskiej również w: A. Sepkowski, *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2008; idem, *Od misji do krucjaty. Ewolucja amerykańskiej religii obywatelskiej*, Toruń 2008.

⁸¹ A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, Warszawa 2014, s. 19.

⁸² Należy również zwrócić uwagę, że zjawisko to nie jest ograniczone jedynie do Stanów Zjednoczonych, choć w różnych krajach może przyjmować różne formy.

⁸³ K.D. Wald, A. Calhoun-Brown, *op. cit.*, s. 52. Podobnie zresztą podchodził to tego Bellah w latach 1975 oraz 1980. Więcej na ten temat: R. Bellah, *op. cit.*; R. Bellah, P.E. Hammond, *op. cit.*

⁸⁴ Więcej na ten temat: S. Burdziej, *op. cit.*, s. 34-36.

⁸⁵ W. Herberg, *op. cit.*, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 35.

i sprawiedliwości i służy wychowaniu dobrego obywatela⁸⁶, a protestancka pobożność, specyficzna dla Stanów Zjednoczonych, czyli typ czwarty, wyrasta z tradycyjnej purytańskiej etyki indywidualnej odpowiedzialności, kalwińskiego etosu pracy, biblijnych obrazów Ziemi Obiecanej, „miasta na wzgórzu”, „Nowego Izraela” i Narodu Wybranego⁸⁷. Ostatni typ, czyli transcendentna religia narodu, w którym mieści się także propozycja Bellaha, to zdaniem autorów synkretyczna synteza ideologii demokratycznej z elementami deistycznego pojmowania chrześcijaństwa. W ich ocenie zresztą propozycja Bellaha tworzy też pewien typ idealny religii obywatelskiej⁸⁸.

Warto jednak zaznaczyć, że w kwestii możliwości uznania religii obywatelskiej za rodzaj religijnego nacjonalizmu zdania naukowców są bardzo podzielone. Na przykład Radosław Zenderowski podkreśla, że mimo pewnych podobieństw odnoszących się głównie do sposobu instrumentalizacji religii w imię celów o charakterze politycznym, nacjonalizm jako „świecka religia” oraz religia obywatelska są jednak zasadniczo różnymi zjawiskami. Przywołuje on opinię Iny Merdjanovej, która pisze, że „religia obywatelska” dokonuje transformacji transcendentnych wartości religii w czysto doczesną moralność, a tym samym unieważnia niejako ich pierwotny transcendentny wymiar. Tymczasem nacjonalizm jako „świecka religia” nie unieważnia wprost transcendencji, aspirując do bycia czymś ponadczasowym i paradoksalnie – uniwersalnym. Nacjonalizm, zdaniem tej autorki, potrzebuje odpowiedniej „dawki” sakralności i tajemniczości, w związku z czym doskonale zadomawia się w różnego rodzaju instytucjach typowo religijnych⁸⁹. Niemniej, jak zauważa Zenderowski, w literaturze przedmiotu można spotkać wielu autorów, którzy stawiają znak równości między pojęciem „świeckiej religii” nacjonalizmu a „religią obywatelską”. Przywołuje on w tym kontekście opinię Sergeja Flere i Mirana Lavricia, którzy uważają, że pojęcie religii obywatelskiej odnosi się do „katalogu wartości norm, wierzeń oraz postaw poprzez które dane społeczeństwo ulega sakralizacji”⁹⁰. Wspomina też o podziale zaproponowanym przez Michaela Angrosino, który wymienił trzy główne typy religii obywatelskiej: religię obywatelską jako religię kulturową (*culture religion*), religię obywatelską jako religijny nacjonalizm oraz religię obywatelską jako religię transcendentną⁹¹.

⁸⁶ Więcej na ten temat: J. Dewey, *A Common Faith*, New Haven 1934; W. Lippmann, *The Public Philosophy*, Boston 1955.

⁸⁷ Od innych wersji religii obywatelskiej różni się swym ekskluzywnym protestanckim charakterem. S. Burdziej, *op. cit.*, s. 35. Samuel Huntington, uważa nawet, że amerykańskie *credo* to po prostu „protestantyzm bez Boga”. Więcej na ten temat: S. Huntington, *op. cit.*, s. 69.

⁸⁸ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 36.

⁸⁹ Więcej na ten temat: I. Merdjanova, *In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe*, „Religion, State, and Society” 2000, no. 3, s. 251-252, [za:] R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etosu (narodu)*, Wrocław 2011, s. 49.

⁹⁰ S. Flere, M. Lavric, *Operationalizing the Civil Religion Concept at Cross-Cultural Level*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2007, no. 4, s. 595, [za:] R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 49.

⁹¹ M. Angrosino, *Civil Religion Redux*, „Anthropological Quarterly” 2002, No. 1, s. 246-248, [za:] R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 50. Podobny podział podaje w swoim opracowaniu David Chidester. Więcej na ten temat: D. Chidester, *op. cit.*, s. 94-102.

Wśród koncepcji przytoczonych przez Stanisława Burdziejego warto natomiast zwrócić uwagę na typologię Roberta Wuthnowa. Wyszczególnił on bowiem dwa nurty religii obywatelskiej: konserwatywny i liberalny. Nurt konserwatywny, przypominający poniekąd religijny nacjonalizm, zakłada, że Ameryka cieszy się szczególnymi względami Boga, że powstała jako naród chrześcijański, a podstawowe zasady chrześcijańskiej moralności powinny znaleźć odzwierciedlenie w prawie. To właśnie ten nurt przyjmuje, że Stany Zjednoczone mają szczególną misję w dziejach świata. Liberalna wersja odrzuca to przekonanie, ale podtrzymuje przeświadczenie o tym, że mają one wobec innych narodów szczególne obowiązki, które wynikają z ich dominującej pozycji politycznej i przewagi militarnej. Zdaniem Wuthnowa liberalna religia obywatelska łączy się też z kwestią praw człowieka, rozbrojeniem nuklearnym, ruchem na rzecz pokoju i pomocy krajom rozwijającym się. Co bardzo istotne, opcja konserwatywna zakłada, że państwo i prawo powinny być narzędziem zmiany społeczeństwa zgodnie z założeniami religii, a opcja liberalna jest przeciwna odgórnej legislacji moralności⁹². W swym opracowaniu z 1988 roku Wuthnow wyraził obawy, że powstanie wersji konserwatywnej obdarzającej naród świętością pozostawia rząd i system ekonomiczny Stanów Zjednoczonych poza zasięgiem krytyki⁹³.

Dzięki analizie przeprowadzonej na potrzeby opracowania *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych...* widać wyraźnie, że również inni autorzy doszli do wniosku, iż pewne funkcje religii obywatelskiej mogą odgrywać negatywną rolę, zwłaszcza jeśli chodzi o bezkrytyczne legitymizowanie porządku politycznego i władzy⁹⁴. Na przykład Jim Wallis, przedstawiciel liberalnego skrzydła chrześcijan ewangelikalnych oraz pomysłodawca tak zwanej „lewicy religijnej”, zaznacza, że religia obywatelska może odgrywać dwie role w życiu publicznym: służebną wobec władzy bądź krytyczną wobec niej. Tą drugą porównuje do roli starotestamentowych proroków, którzy mieli być sumieniem władcy i sprzeciwiać się jego nadużyciom. To właśnie taką rolę, zdaniem Wallisa, powinna również teraz odgrywać religia obywatelska⁹⁵. Poglądy Wallisa dzielą Robert Jewett i John Lawrence, którzy wydzielają dwa nurty religii obywatelskiej: profetyczny realizm (*prophetic realism*) i gorliwy nacjonalizm (*zealous nationalism*), oba zakorzenione w tradycji biblijnej i walczące o prymat w kształtowaniu polityki zagranicznej USA. Podział ten częściowo pokrywa się z typologią zaproponowaną przez Wuthnowa. Gorliwy nacjonalizm bowiem charakteryzuje przekonanie o niewystarczającej sile prawa i demokratycznych procedur, idea „zbawczej przemocy” (*redemptive violence*) oraz przekonanie o tym, że nagrodą za pobożność są materialny dobrobyt i militarne zwycięstwa, a grzech powoduje biedę, choroby

⁹² R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton 1988, s. 244-257, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 36.

⁹³ Więcej na ten temat: R. Wuthnow, *op. cit.*, [za:] K.D. Wald, A. Calhoun-Brown, *op. cit.*, s. 59.

⁹⁴ Takiego zdania jest m.in. Cynthia Toolin. Por. C. Toolin, *American Civil Religion From 1789-1981: A Content Analysis of Presidential Inaugural Addresses*, „Review of Religious Research” 1983, No. 25/1, s. 39-48, [za:] S. Burdziej, *op. cit.*, s. 37-38.

⁹⁵ Za: S. Burdziej, *op. cit.*, s. 38-39.

i klęski wojenne. Realizm profetyczny wiąże się, zdaniem autorów, z przesłaniem Chrystusa oraz tradycją prorocką, a jego centralnym punktem jest przekonanie o konieczności współpracy narodów i pokojowej koegzystencji ludzi o różnych poglądach⁹⁶. Najlepszym przykładem prezydenta, który zdawał się wpisywać taką tradycję prorocką, był, według badaczy, Abraham Lincoln, który po wojnie secesyjnej wzywał do narodowego pojednania ponad ideologicznymi podziałami. Co bardzo istotne, Jewett i Lawrence nie podzielają przekonania Bellaha o integracyjnej funkcji religii obywatelskiej. Uważają oni, że często zamiast jednoczyć, religia obywatelska dzieli społeczeństwo i stanowi zarzewie konfliktów międzynarodowych⁹⁷.

Niezależnie od tych rozróżnień i kategoryzacji nie ulega wątpliwości, że prezydenci i politycy w USA posługują się w czasie sprawowania urzędów ponaddenominacyjną retoryką religijną. Zgodnie z konstatacją Burdziej często trudno jest jednak odróżnić instrumentalizowanie religii dla potrzeb polityki od tego, co jest autentycznym wyrazem religijności osób publicznych oraz przyjętą w tradycji amerykańskiej manifestacją religii obywatelskiej⁹⁸. Badacz podkreśla jednak, że aby dobrze zrozumieć zjawisko religii obywatelskiej, należy je wyraźnie odróżnić od tradycyjnej religii instytucjonalnej. Jego zdaniem rozpatrywanie wszelkich powiązań władzy świeckiej ze sferą sakralną jako przejawów religii obywatelskiej odebrałoby temu pojęciu jakąkolwiek specyfikę. Religia obywatelska może, według niego, zaistnieć tylko wtedy, gdy tradycyjna, zinstytucjonalizowana władza religijna nie jest w stanie stawić czoła władzy świeckiej w dziedzinie ziemskiego panowania⁹⁹. Religia obywatelska jest przede wszystkim „atrybutem silnej władzy świeckiej, która dodatkowo jeszcze chce korzystać z zalet religijnej legitymizacji swych rządów. To podporządkowanie władzy świeckiej odróżnia ją od dominacji tradycyjnego Kościoła w sferze politycznej”¹⁰⁰.

Zdaniem wielu autorów fakt, iż religia obywatelska zyskała tak duże znaczenie w kulturze amerykańskiej, wynika z pluralizmu religijnego oraz braku jednej dominującej instytucji religijnej w Stanach Zjednoczonych. Znaczący temat zaznaczają jednak również, że religia obywatelska na dobre wyodrębniła się z „uogólnionej religii” amerykańskiego chrześcijaństwa dopiero wówczas, gdy dokonały się dwa ważne procesy: wzmocnienie państwa (od czasu wojny secesyjnej oraz okresu Nowego

⁹⁶ *Ibidem*, s. 39.

⁹⁷ *Ibidem*. Warto też zauważyć, że część autorów zupełnie podważa tezę Bellaha o istnieniu religii obywatelskiej. O kontrowersjach wokół koncepcji religii obywatelskiej, zwłaszcza w okresie rządów Baracka Obamy: J. Blankholm, *American Civil Religion in the Age of Obama. An Interview with Philip S. Gorski*, [on-line:] <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/06/28/american-civil-religion-in-the-age-of-obama-an-interview-with-philip-s-gorski/> (07.03.2013).

⁹⁸ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 41.

⁹⁹ Za: *ibidem*, s. 42. Dlatego, jak tłumaczy Burdziej, na przykład w okresie papocezaryzmu nie istniało zapotrzebowanie na religię obywatelską, gdyż wszelkie funkcje publiczne były zmonopolizowane przez jedną religię, wierną swoim dogmatom i wpływającą na wszystkie dziedziny życia. *Ibidem*.

¹⁰⁰ Za: *ibidem*. Stanisław Burdziej pokreśla ponadto, że zjawisko religii obywatelskiej należy również odróżnić od terminów pokrewnych, takich jak ideologia i teologia polityczna. Od ideologii różni ją właśnie to, że swe główne dogmaty czerpie z religii tradycyjnej. Od teologii politycznej z kolei odróżnia religię obywatelską to, że nie pozostaje ona w sferze teorii. Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 42-43.

Ładu) i osłabienie dużego wpływu chrześcijaństwa na życie publiczne po I wojnie światowej. Wzmocniona władza federalna potrzebowała bowiem silniejszego niż dotąd źródła legitymizacji w społeczeństwie. Liberalne prądy kulturowe w okresie międzywojennym z kolei osłabiały wpływy tradycyjnego chrześcijaństwa w życiu publicznym. Ponadto, bardzo ważnym czynnikiem, który przyczynił się do wzrostu znaczenia religii obywatelskiej, była zimna wojna, przedstawiana jako zmaganie „bezbożnego i ateistycznego komunizmu” z „chrześcijańską Ameryką”¹⁰¹.

Kolejną istotną kwestią jest zadanie pytania o to, czy wzrost znaczenia religii obywatelskiej powoduje spadek znaczenia religii instytucjonalnej. Do lat osiemdziesiątych XX wieku część badaczy uważała, że tak. Powstanie prawicy religijnej pod koniec lat siedemdziesiątych zdawało się jednak negować tę tezę. Ponadto, statystyki wykazują niezmiennie spore przywiązanie Amerykanów do tradycyjnych religii i Kościołów. Robert Bellah podkreślał, że religia obywatelska pełni funkcje, jakich nie podejmują bezpośrednio ani ideologie polityczne, ani tradycyjne instytucje religijne. Niemniej, wiadomo, że Kościoły często próbują oddziaływać na pozareligijne życie publiczne. Powstaje więc pytanie o to, gdzie przebiega granica między religią obywatelską a wpływem na życie publiczne zinstytucjonalizowanej religii w tradycyjnym rozumieniu. Zdaniem Burdziej, choć podział ten nigdy nie będzie ostry, dwa kryteria są bardzo pomocne w rozróżnieniu obu zjawisk. Po pierwsze, cechą charakterystyczną religii obywatelskiej jest uniwersalizm, sięganie ponad podziałami religijnymi przy selektywnym korzystaniu z wielu tradycji religijnych, przy jednoczesnym włączeniu elementów, które nie mają żadnej bezpośredniej konotacji religijnej (flaga narodowa, pomnik Waszyngtona). Po drugie, o przejawach religii obywatelskiej można mówić tylko wtedy, gdy mają one charakter państwowy, oficjalny¹⁰².

Kwestia wsparcia się władcy na kulcie religijnym zawsze była istotnym motywem myśli politycznej. W Stanach Zjednoczonych nie było możliwe usankcjonowanie władzy w oparciu o jedną konkretną religię. Z tego powodu bardzo szybko pojawiło się zjawisko religii obywatelskiej, co nie znaczy, że tradycyjne Kościoły zupełnie straciły wpływy w sferze publicznej. Właśnie dlatego, omawiając rolę religii w amerykańskiej sferze publicznej, należy uwzględnić zarówno przejawy opisanej powyżej religii obywatelskiej, jak i wpływy tradycyjnych Kościołów, co też w niniejszym opracowaniu uczyniono.

1.2.4. Sekularyzacja

Obecności religii w amerykańskiej sferze publicznej warto przyjrzeć się również w kontekście sekularyzacji. Pojęcie „sekularyzacja” jest wielowymiarowe i „obciążone szerokim wachlarzem znaczeń, którymi obrosło w ciągu całej swej historii”¹⁰³.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 43-44.

¹⁰² *Ibidem*, s. 45.

¹⁰³ J. Casanova, *op. cit.*, s. 35.

Sekularyzacja może być bowiem rozumiana jako stopniowy odwrót nowoczesnych społeczeństw od religii, proces dyferencjacji instytucjonalnej (czyli wycofania się religii z uprzywilejowanej pozycji w wielu dziedzinach do swojej własnej wyodrębnionej sfery) bądź jako proces prywatyzacji religii, desakralizacji czy liberalizacji doktryny religijnej¹⁰⁴. Jak podkreśla Anthony Giddens, tacy przedstawiciele myśli socjologicznej, jak Émile Durkheim, Max Weber i Karol Marks byli zgodni co do tego, że w nowoczesnym świecie rola religii będzie malała¹⁰⁵. Współcześni socjologowie przypominają, że teza o nieuchronności erozji religii w wyniku procesów modernizacyjnych była obecna w naukach społecznych już od momentu ich powstania. Co więcej, nie była ona w istotny sposób krytykowana aż do lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy to zaczęto ją podważać na gruncie empirycznym i teoretycznym. Od tego czasu można mówić o debacie wokół problemu sekularyzacji¹⁰⁶. Dyskusja nad „tezą o sekularyzacji” to jeden z najbardziej złożonych obszarów socjologii religii. Na najbardziej podstawowym poziomie jest to spór między zwolennikami tezy o sekularyzacji, którzy zgadzają się z twórcami socjologii co do malejącej roli i znaczenia religii w nowoczesnym świecie, a przeciwnikami tej tezy, którzy twierdzą, że religia wciąż jest potężną siłą, choć przejawia się w nowych formach¹⁰⁷.

Badacze, którzy sekularyzację rozumieli jako nieuchronny proces prowadzący do zaniku religii i jej wpływu na kulturę nowoczesnych społeczeństw, byli w większości związani ze szkołami socjologicznymi podkreślającymi znaczenie teorii modernizacji oraz modelu walki klas. Uważali oni, że religia, zwłaszcza w formie kościelnej, ulega erozji zarówno w wymiarze społecznym, jak i jednostkowym. Dzieje się to w wyniku procesów modernizacyjnych, z których najważniejszymi są procesy różnicowania społeczno-kulturowego oraz pluralizacji światopoglądowej¹⁰⁸.

Różnicowanie społeczno-kulturowe jest procesem wyodrębniania się wyspecjalizowanych dziedzin, względnie niezależnych od siebie, wśród których można wyróżnić sferę ekonomii, polityki i nauki. „Religia staje się jedną z tych sfer i nie gra już roli nadrzędnej, w postaci swoistego «świętego baldachimu» tak jak w przeszłości”¹⁰⁹. Peter Berger, który w latach sześćdziesiątych był zwolennikiem właśnie tak pojętej sekularyzacji, w swej książce pt. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*

¹⁰⁴ Ponadto, jak podkreśla Karel Dobbelaere, można wyszczególnić różne wymiary sekularyzacji. W swym opracowaniu pt. *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy* mówi o sekularyzacji społecznej, organizacyjnej i indywidualnej. Anthony Giddens z kolei zwraca uwagę na takie aspekty i wymiary sekularyzacji jak: liczebność organizacji religijnych, znaczenie społeczne, majątek i prestiż organizacji religijnych, religijność związana między innymi z obecnością na nabożeństwach czy znaczenie religii w życiu codziennym. Więcej na ten temat: K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008; A. Giddens, *op. cit.*

¹⁰⁵ A. Giddens, *op. cit.*, Warszawa 2004, s. 568.

¹⁰⁶ T. Doktor, *Wstęp*, [w:] P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006, s. 7.

¹⁰⁷ A. Giddens, *op. cit.*, s. 569.

¹⁰⁸ T. Doktor, *op. cit.*, s. 7. Więcej na ten temat: K.D. Wald, A. Calhoun-Brown, *op. cit.*, s. 3-7.

¹⁰⁹ T. Doktor, *op. cit.*, s. 7.

sformułował kilka ważnych tez dotyczących miejsca religii w społeczeństwach podlegających modernizacji. Co ważne, sekularyzacja w rozumieniu Bergera jest niejako wpisana w istotę judaizmu i chrześcijaństwa, poprzez koncepcję transcendentnego Boga, wyalienowanego od natury i od człowieka¹¹⁰. Ponadto była ona dla niego konsekwencją dyferencjacji jako procesu, „dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych”¹¹¹. Jedną z najważniejszych konsekwencji procesu dyferencjacji było, zdaniem Bergera, również to, że „państwo przestało być narzędziem wykorzystywanym w imieniu dominującej dotychczas instytucji religijnej”¹¹², co przekładało się na zasadę rozdziału państwa od Kościoła. Berger sugerował więc, że brak państwowej sfery religijnej jest czynnikiem związanym z erozją religii jako „świętego baldachimu”. Co więcej, jak podkreślał, drugim elementem procesu modernizacji jest wzrost pluralizmu konkurujących ze sobą wizji rzeczywistości, z których żadna nie jest już przyjmowana za oczywistą. Konkurujące ze sobą wizje rzeczywistości podważają się wzajemnie, w wyniku czego religia traci swą dotychczasową wiarygodność. Według Bergera religia stara się jednak reagować na pluralizm religijny na trzy sposoby, które mogą stanowić współczesną formę jej uwiarygodnienia. Pierwszy sposób to opcja dedukcyjna, czyli obrona tradycji religijnej jako danej *a priori*. Drugi sposób, bardziej prawdopodobny w modernizującym się świecie, to opcja redukcyjna, polegająca na reinterpretacji tradycji w języku modernistycznej świeckości, a ostatni to sposób indukcyjny, oznaczający powrót do doświadczenia jako podstawy przekonań religijnych. Pierwszy z nich miał zdaniem badacza wkrótce zaniknąć. Jednak wbrew przewidywaniom Bergera wykorzystanie opcji dedukcyjnej nie zmalało z czasem, a powstanie ruchów fundamentalistycznych dowodzi jej trwałości. Opcja redukcyjna z kolei rzeczywiście stała się istotna, niemniej swoich zwolenników ma głównie w Europie Zachodniej, a jest nietypowa w skali globalnej¹¹³. Dlatego Berger przyznał się do błędnej diagnozy kierunku przemian religijnych. Według niego świat nie stał się bardziej zsekularyzowany, jeśli pominąć przykład Europy, gdzie tradycyjna teza sekularyzacja się sprawdziła¹¹⁴.

Stany Zjednoczone, czyli jeden z najbardziej zmodernizowanych krajów, również zdawały się wyłamywać i nie ulegać ani opcji redukcyjnej, ani klasycznie rozumianej sekularyzacji. Wskaźniki religijności pozostawały tam ciągle wysokie, co skłaniało wielu badaczy do zupełnego zakwestionowania tezy sekularyzacyjnej. Inni, pozostając przy swoich przekonaniach, poczęli ten kraj traktować jako wyjątek od reguły, a jeszcze inni uznali, że teoria sekularyzacji wymaga pewnych modyfikacji.

¹¹⁰ Więcej na ten temat: P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997.

¹¹¹ T. Doktór, *op. cit.*, s. 8, [za:] P. Berger, *op. cit.*, s. 177.

¹¹² P. Berger, *op. cit.*, s. 177.

¹¹³ T. Doktór, *op. cit.*, s. 8-9.

¹¹⁴ Więcej na ten temat: J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.

Część badaczy zwracała się też w stronę przemysłów Thomasa Luckmanna, który stworzył koncepcję konkurencyjną w stosunku do koncepcji Petera Bergera. Początkowo zgadzał się on z Bergerem, zwłaszcza co do spadku znaczenia tradycyjnych i zinstytucjonalizowanych form religii w wyniku procesu modernizacji. Niemniej w jego interpretacji religia jest zjawiskiem nieusuwalnym z ludzkiej egzystencji ze względu na to, że dzięki niej człowiek transcenduje swoją biologiczną naturę i staje się człowiekiem¹¹⁵. Thomas Luckmann nazwał swą koncepcję koncepcją prywatyzacji religii. Według niej religia – w wyniku pluralizmu i indywidualizacji – staje się w coraz większym stopniu „własnością” jednostki, która, w sposób dostosowany do swoich potrzeb, poniekąd ową religię komponuje. Prywatyzacja w ujęciu Luckmanna ma kilka znaczeń: może być religią bez Kościoła, indywidualno-teologiczną odpowiedzialnością, religijnym subiektywizmem, rozdziałem kwestii religijnych i publicznych, oddzieleniem od religii moralności, selektywnością akceptacji prawd wiary czy pojawieniem się „nowych tematów religijnych”¹¹⁶. Co ważne, według Luckmanna w wyniku procesów modernizacji, a zwłaszcza dyferencjacji społeczno-kulturowej i wzrostu pluralizmu, religia w formie kościelnej jest w coraz większym stopniu zastępowana przez nowe formy religijności zdeinstytucjonalizowanej i sprywatyzowanej, a więc społecznie „niewidzialnej”. Taka sprywatyzowana religia może przyjmować formy na przykład ruchów New Age, mających synkretyczny charakter, na który składają się różne psychologiczne, terapeutyczne, magiczne i paranaukowe materiały¹¹⁷.

Badacze zajmujący się amerykańską religijnością zauważyli jednak, że również koncepcja Luckmanna nie wyjaśnia w pełni sytuacji w Stanach Zjednoczonych. Podkreślają oni nie tylko wysokie wskaźniki religijności społeczeństwa amerykańskiego, ale również fakt, że rola zinstytucjonalizowanej religii wydaje się dla Amerykanów nadal istotna. Obecność religii w sferze publicznej jest w Stanach Zjednoczonych niezaprzeczalna, więc trudno mówić o tym, że jest ona tam „niewidzialna”. Ponadto, zauważono, że część radykalnych ruchów religijnych, konserwatywnych Kościołów, w tym tych związanych z protestanckim fundamentalizmem, cieszy się sporą popularnością w społeczeństwie.

Z badań statystycznych przeprowadzonych w Stanach Zjednoczonych wynika, że większość Amerykanów uznaje za pewniki takie podstawowe założenia chrześcijaństwa jak istnienie Boga, boskość Chrystusa czy życie pozagrobowe. Większość Amerykanów wierzy też, że ludzkość została stworzona przez Boga, a prawie połowa z nich akceptuje dosłowną interpretację Księgi Rodzaju. Bóg postrzegany jest przez większość Amerykanów jako stwórczyni i uzdrowiciel, a niebo to miejsce ponownego zjednoczenia z Bogiem i spotkania z bliskimi. Wielu Amerykanów przyznaje się do mistycznych przeżyć, wizji, snów profetycznych, słuchania głosów z niebios

¹¹⁵ T. Doktor, *op. cit.*, s. 9.

¹¹⁶ Za: I. Borowik, *O deprywatyzacji religii Jose Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji*, [w:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 9. Więcej na ten temat: T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006.

¹¹⁷ T. Doktor, *op. cit.*, s. 11.

oraz do spotkań z duchami¹¹⁸. W 2011 roku 92 procent respondentów badań Gallupa odpowiedziało „tak” na pytanie „Czy wierzysz w Boga?”, 7 procent udzieliło na to pytanie odpowiedzi „nie”, a 1 procent: „nie mam opinii”¹¹⁹. Dla większości społeczeństwa amerykańskiego religia jest więc kwestią istotną. Ponadto, przeważająca większość Amerykanów identyfikuje się z konkretną instytucjonalną religią¹²⁰. Na przywiązanie do tradycyjnych, instytucjonalnych form religijnych wskazują też badania z 2009 roku, które wykazały, że zaufanie do Kościołów było znacznie większe niż zaufanie do rządu, szkół publicznych, mediów, biznesu czy związków zawodowych¹²¹. O zaufaniu Amerykanów w stosunku do Kościołów mogą też świadczyć sumy datków przekazywanych dla kościelnych organizacji charytatywnych, które przewyższają sumy przekazywane organizacjom świeckim¹²². Dodatkowo, tak zwane rytuały przejścia, czyli obrzędy służące do zaznaczenia przełomowych okresów w życiu jednostki, związanych z przechodzeniem z jednej fazy życia do kolejnej, zmianą grupy wiekowej lub społecznej, są przez Amerykanów nadal obchodzone głównie w Kościołach¹²³. Według Kennetha Walda, mimo iż uczucia religijne trudno jest zmierzyć, to jednak na podstawie badań statystycznych można stwierdzić, iż wiele instytucji i praktyk religijnych w USA pozostało nienaruszonych¹²⁴.

Spory o sekularyzację na gruncie amerykańskim są jednak żywe. Oprócz głosów negujących tezę sekularyzacyjną, bądź w całości, bądź tylko w kontekście amerykańskim, można też usłyszeć opinie naukowców, którzy uważają, że sekularyzacja w Stanach Zjednoczonych w rzeczywistości postępuje. Religie i Kościoły tym kraju nie mają już bowiem ich zdaniem wiele wspólnego z tradycyjnymi formami religijności. Nie tylko się skomercjalizowały, ale i same w sobie zsekularyzowały, oferując „produkty rynkowe” takie jak porady psychologiczne, zawodowe czy nawet finansowe¹²⁵. Są też tacy badacze, którzy nie tyle negują sekularyzację, ile mówią o desekularyzacji czy resakralizacji (nie tylko w kontekście amerykańskim). Można wśród nich wymienić obecnie między innymi: Petera L. Bergera, Karla Gabriela, Danièle Hervieu-Léger, Michaela Hölzla, Samuela Huntingtona, Huberta Knoblauch, Berndta Ostendorfa, Detlefa Pollacka i Jürgena Habermasa¹²⁶.

¹¹⁸ Więcej na temat badań i wskaźników religijności: K.D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, New York 2003, s. 9-13; P. Norris, R. Inglehart, *op. cit.*

¹¹⁹ F. Newport, *More Than 9 in 10 Americans Continue to Believe in God*, [on-line:] <http://www.gallup.com/poll/147887/americans-continue-believe-god.aspx> (12.01.2013).

¹²⁰ Według badań z 2007 roku było to 90 procent Amerykanów: K.D. Wald, A. Calhoun-Brown, *op. cit.*, s. 10. Badania Pew Forum z 2015 roku wykazały, że w 2014 było to niemal 80 procent Amerykanów: *America's Changing Religious Landscape*, Pew Research Center, [on-line:] <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/> (02.06.2015).

¹²¹ K.D. Wald, A. Calhoun, *op. cit.*, s. 10.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ K.D. Wald, *op. cit.*, s. 12. Więcej na temat aktualnych danych na temat religijności Amerykanów: *America's Changing Religious Landscape*, Pew Research Center.

¹²⁵ Więcej na ten temat: K.D. Wald, *op. cit.*, s. 14.

¹²⁶ Więcej na ten temat: J. Mariański, *op. cit.*, s. 79-81.

Ciekawe rozwiązanie tego problemu proponuje Jose Casanova, który wprowadza pojęcie tak zwanej deprywatyzacji religii. Postuluje on jednak wyraźne odróżnienie pojęcia sekularyzacji od właściwej socjologicznej teorii sekularyzacji¹²⁷. Podkreśla bowiem, że „pojęcie sekularyzacji odnosi się do rzeczywistego procesu historycznego, w wyniku którego stopniowemu upadkowi ulega dualistyczny system obecny wewnątrz «tego świata», a wraz z nim sakramentalne struktury pośredniczące między tym a tamtym światem”¹²⁸. Teoria sekularyzacji składa się natomiast jego zdaniem niejako z trzech części, z których pierwsza to teza odnosząca się do konceptualizacji procesu modernizacji społecznej jako procesu funkcjonalnej dyferencjacji i emancypacji sfer świeckich, takich jak państwo, prawo, gospodarka czy nauka ze sfery religijnej, a także do dyferencjacji i specjalizacji religii w ramach własnej nowo odkrytej sfery religijnej. Do tej tezy dołączono dwie inne, które miały odpowiedzieć na pytanie, co stanie się w wyniku tak rozumianego procesu sekularyzacji. Pierwsza z nich mówiła o upadku religii, druga o jej prywatyzacji¹²⁹. Zdaniem Casanovy, potwierdzić można jedynie tezę dyferencyjną, w ramach której rozpatruje się między innymi wprowadzenie zasady rozdziału państwa od Kościoła. Dwóch pozostałych natomiast potwierdzić nie sposób. Tymczasem teoria sekularyzacji, do której odwoływali się niemal wszyscy ojcowie założyciele nauk społecznych¹³⁰ oraz tacy badacze jak Peter Berger i Thomas Luckmann, bazuje na hipotezie głoszącej, iż przednowocześni Europejczycy byli bardziej religijni niż ich nowocześni potomkowie, i ukazuje proces sekularyzacji jako stopniowy zanik wierzeń i praktyk religijnych w nowoczesnym świecie¹³¹. Proces dyferencjacji, zachodzący nieuchronnie, również w USA, nie musi jednak, według Casanovy, prowadzić do zaniku religii, która w różny sposób może na ten proces odpowiadać. Rola religii może się według niego zmieniać, religie mogą się prywatyzować lub deprywatyzować i ponownie wkraczać w sferę publiczną w zależności od okoliczności¹³². Podobnie do tego problemu podchodzi Kenneth D. Wald, który podkreśla, że sekularyzacja powinna być rozumiana po prostu jako pewna zmiana rodzaju religijności lub też jako zmiana obszaru zajmowanego przez religię¹³³. Ponadto, jak stwierdza Wald, sekularyzacja nie musi skutkować usunięciem religii ze sfery publicznej czy politycznej.

Poniższe rozdziały mają na celu zaprezentowanie przemian zachodzących w amerykańskiej religijności, przemian związanych z obecnością religii w sferze publicznej, a także wpływu, jaki na te przemiany wywarło wcześnie wprowadzenie rozdziału

¹²⁷ Zagadnienie to zostanie szerzej omówione w ostatnim rozdziale. Więcej na ten temat: J. Casanova, *op. cit.*, s. 35-36.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 40.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 47.

¹³⁰ Karol Marks, John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, Edward Burnett Tylor, James Frazer, Ferdinand Toennies, Georg Simmel, Émile Durkheim, Max Weber, Wilhelm Wundt, Sigmund Freud, Lester Ward, William G. Sumner, Robert Park, George H. Mead.

¹³¹ J. Casanova, *op. cit.*, s. 42.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ K.D. Wald, *op. cit.*

państwa od Kościoła. Dokładna analiza tych przemian pozwoli lepiej zrozumieć argumenty zwolenników i przeciwników teorii sekularyzacji w kontekście Ameryki. Znajomość historii Kościołów i ruchów religijnych w Stanach Zjednoczonych, a także ich roli w kształtowaniu kultury i polityki tego kraju ułatwi z kolei zrozumienie innych teorii wyjaśniających nieustającą obecność religii w sferze publicznej USA. Teorie te, a także koncepcje tłumaczące wzrost znaczenia konserwatywnych nurtów religijnych, zostaną przedstawione i podsumowane w ostatnim rozdziale.

2. Rola religii w okresie kształtowania się społeczeństwa amerykańskiego

Historia Stanów Zjednoczonych nierozzerwalnie łączy się z protestantyzmem. Rola, jaką grupy protestanckie, wywodzące się z anglikanizmu oraz z nurtu kalwińskiego, odegrały w kształtowaniu amerykańskiej kultury, jest nie do przecenienia. Grupy te, na czele z purytanami, stworzyły z czasem tak zwany główny nurt amerykańskiego protestantyzmu, który przez wiele lat nadawał ton amerykańskiej kulturze. Jednak inne odłamy protestantyzmu, między innymi baptyzm oraz niektóre radykalniejsze nurty religijne, również miały wpływ na kulturę oraz na kształtowanie się ustroju, zwłaszcza zasady rozdziału państwa od Kościoła. Zróżnicowanie religijne kolonii amerykańskich, obecność wielu odłamów protestantyzmu, w tym religii o nastawieniu pacyfistycznym, jak również katolicyzmu czy judaizmu wpłynęły z kolei na decyzje wielu kolonii, a potem stanów o wprowadzeniu z czasem zasady wolności religijnej. Rozdział państwa od Kościoła i wolność religijna wpływały na dalszy rozwój i podziały w łonie różnych grup religijnych. Imigracja katolików i żydów w XIX wieku jeszcze bardziej zróżnicowała mozaikę religijną USA. Każda z tych grup religijnych wpływała w jakimś stopniu na kulturę USA oraz na kształt amerykańskiego życia publicznego i politycznego. Jednak zarówno pomniejsze ugrupowania protestanckie, jak i katolicy, żydzi oraz zwolennicy sekularyzmu musieli przez dość długi czas godzić się ze światopoglądową dominacją głównych grup protestanckich.

Aby zrozumieć rolę religii w historii USA, trzeba uświadomić sobie, że była ona, obok przynależności etnicznej czy narodowej, jednym z najważniejszych elementów kształtujących tożsamość osadników w koloniach. Wielu z nich zdecydowało się na opuszczenie swych krajów ze względu na prześladowania religijne i brak tolerancji, licząc na to, że w nowych warunkach będą mogli swobodnie wyznawać swą religię. Zasiedlanie kolonii amerykańskich zbiegło się bowiem w czasie z konfliktami na tle religijnym, które rozgorzały w Europie między zwolennikami reformacji a katolikami, a których przyczyną były często konflikty społeczno-polityczne zaostrzane pod wpływem prądów umysłowych i religijnych.

2. 1. Geneza religijnego zróżnicowania kolonii amerykańskich: reformacja

Reformacja rozpoczęła się w Europie od wystąpienia Marcina Lutra (1483-1546), który początkowo krytykował jedynie handel odpustami. Sprzeciw Lutra wzbudzało przede wszystkim to, że odpust otrzymywało się za pieniądze. Uzyskane w ten sposób odpuszczenie kar za grzechy dalekie było więc od odprawienia prawdziwej pokuty i odczucia żalu, a miejsce wiary zajmowała opłata pieniężna. Ponadto, zgodnie z wolą papieża Leona X, dochód ze sprzedaży odpustów miał być przeznaczany w połowie na budowę nowej Bazyliki Świętego Piotra w Rzymie, a z drugiej połowy miano spłacić długi zaciągnięte przez papieństwo. Luter krytykował te praktyki w swoich kazaniach oraz w swej rozprawie naukowej *Disputatio contra scholasticam theologiam*, ale nie znalazło to większego odzewu. Dlatego 31 października 1517 roku, nie tyle przeciwko samym odpustom, ile raczej przeciw nadużyciom takim jak listy odpustowe i opłaty, które miały zwalniać z pokuty, ogłosił swoich 95 tez¹. Papież początkowo zlekceważył wystąpienie Lutra, ale gdy spór między duchownymi zaczął zyskiwać na znaczeniu, wezwał go do odwołania „błędnych poglądów”. Luter odmówił, a w 1519 roku doszedł do wniosku, że nie wystarczy sprzeciwić się nadużyciom odpustowym czy pewnym aspektom życia kościelnego, ale że konieczna jest gruntowna, daleko idąca naprawa Kościoła. Luter zaprzeczył ponadto twierdzeniu, że prymat papieża jest uzasadniony w Piśmie Świętym. Stwierdził też, że sobory mogą się mylić, a tylko Biblia jest nieomylna. Mimo że papież zagroził mu ekskomuniką, Luter nadal podtrzymywał swe poglądy, przeciwstawiając się papieskiej supremacji i poddając krytyce wszelkie nauki i objawy życia kościelnego nieznajdujące, według niego, potwierdzenia w Biblii. Pałac papieską bullę, ściągając na siebie ostatecznie ekskomunikę. W ten sposób nastąpił jeden z największych rozłamów w Kościele². Warto jednak zauważyć, że celem Lutra nie była chęć odłączenia się od Kościoła katolickiego, ale jego reforma, walka z nadużyciami i korupcją. Wobec niepowodzenia jego zamiarów doszło ostatecznie do stworzenia nowego wyznania. Jednak Marcin Luter nie stworzył spójnego systemu teologicznego. Był natomiast twórcą ogólnych rysów teologii reformacyjnej, a jego teologiczna myśl zawierała się w kilku podstawowych zasadach: *jedynie pismo, jedynie Chrystus, jedynie łaska, jedynie wiara, jedynie słowo* (*Sola Scriptura, Solus Christus, Sola Gratia, Sola Fidae, Solum Verbum*)³. Warto podkreślić, że zasada *Sola Scriptura*, podkreślająca autorytet Pisma Świętego, godziła w autorytet papieża, gdyż według niej bezprawne były próby formułowania artykułów wiary na podstawie ludzkich orzeczeń. Zasada *Solus Christus*, która podkreślała, że zbawie-

¹ Zgodnie z utrwaloną legendą, zanim wysłał swoje tezy do biskupów niemieckich, przybił je w przedsionku kościoła zamkowego w Wittenberdze.

² Więcej na ten temat: *An Introduction to Christian Theology*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 4, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Christianity.pdf (12.06.2014).

³ Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 39-70.

nie możliwe jest tylko przez Chrystusa, usuwała też kult świętych. Przez zasadę *Sola Gratia* Luter zanegował przyznawanie dobrym uczynom jakiegokolwiek znaczenia w akcie zbawienia⁴. Zbawienie wynika jedynie z łaski, przez zasługi samego Chrystusa. Dobre uczynki nie są drogą do zbawienia, ale wynikiem wiary w Chrystusa⁵. *Sola Fidae* oznacza, że grzeszny człowiek może przyjąć boże przebaczenie jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa. *Solum Verbum* mówi, że Kościół jest wszędzie tam, gdzie zwiastuje się Słowo Boże, i to z niego rodzi się społeczność Kościoła (niekoniecznie z tradycji i zewnętrznych przejawów kultu). Luter podkreślał, że człowiek całe życie pozostaje grzesznikiem, niezdolnym zasłużyć na życie wieczne, bo grzech pierworodny sięgnął zbyt głęboko. Nie należy się jednak lękać, bo Bóg jako miłosierny ojciec oferuje usprawiedliwienie przez wiarę. Tak zwana doktryna usprawiedliwienia przez wiarę stała się zwornikiem oficjalnego protestantyzmu. Luteranizm zyskał popularność i został uznany za wyznanie państwowe w wielu państwach niemieckich oraz skandynawskich⁶.

Kolejnym wielkim reformatorem był Jan Kalwin (1509-1564). Opierał się on na naukach Lutera, które częściowo rozwinął i zmodyfikował⁷. Podobnie jak Luter zaznaczał, że jedyne źródło wiedzy o Bogu i jedyny autorytet to Pismo Święte. Bóg według niego był niedostępny rozumowi. Jeszcze silniej niż Luter podkreślał, że grzech pierworodny zniszczył wolną wolę oraz że efektem grzechu jest aktywne zło w człowieku. To właśnie przez zamięszenie grzechu pierworodnego ludzie wybierają zło i dlatego też w zasadzie usprawiedliwione byłoby, gdyby wszyscy zostali potępieni. Jednak Bóg był tak miłosierny, że postanowił niektórych odkupić za pośrednictwem Swojego Syna. Tym samym Kalwin ożywił doktrynę podwójnej predestynacji, zasygnalizowanej przez Augustyna z Hippony, który podkreślał niezbędność łaski Chrystusa dla wolnej woli. Koncepcja ta była różnorodnie interpretowana. Dla Kalwina, który wierzył, że losy człowieka (jego zbawienie lub potępienie) są z góry określone przez Boga, oznaczała

⁴ Chodziło między innymi o jałmużnę i datki, którymi starano się zasłużyć na zbawienie mimo grzesznego życia, braku wiary i pokuty.

⁵ Wolna wola bez łaski, jak twierdził, niewiele znaczy. Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, s. 53.

⁶ Więcej na ten temat: S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972, s. 70-81, [on-line:] <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9809.2006.00468.x>.

⁷ Podobnie jak Luter, Kalwin krytykował katolickie postrzeganie sakramentów. Obaj teologowie uznawali je za zbyt „magiczne”, niewymagające aktywnego udziału wiary tego, kto je otrzymuje. Protestantcy teologowie nie zgadzali się też z katolikami co do liczby sakramentów, nie uznając na przykład za sakrament małżeństwa czy kapłaństwa. Różnili się jednak między sobą co do ilości zachowanych sakramentów (Luter: chrzest, Wieczerza Pańska, pokuta; Kalwin: chrzest i Wieczerza), jak i w postrzeganiu tych sakramentów, które w swych doktrynach zachowali. Na przykład Luter zamiast katolickiej nauki o transsubstancjacji dokonującej się podczas Eucharystii uznawał raczej konsubstancjację, podczas gdy Kalwin mówił jedynie o duchowej obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej. Późniejsze odłamy protestantyzmu pójść jeszcze dalej i tak na przykład Ulrich Zwingli uzna, że Wieczerza Pańska to jedynie pamiątka. Więcej na temat różnic w podejściu do interpretacji Biblii oraz sakramentów: *An Introduction to Christian Theology*, s. 10-14.

brak wolnej woli⁸. Jednak wbrew powszechnemu przekonaniu nie stanowiła ona centralnego punktu w jego teologii. Ponadto, choć Kalwin uznawał, że część osób jest predestynowana do zbawienia, a część do potępienia, to jednak kategorycznie odmawiał wskazania już na ziemi, kto należy do której z grup. Podkreślał, że wszyscy wierni powinni żyć i zachowywać się tak, jakby byli predestynowani do zbawienia⁹. Po śmierci Kalwina jego następcy uczynili predestynację ważnym elementem systemu kalwińskiego, ale nacisk na jej ważność różnił się w zależności od kraju, na przykład Holendrzy i Szkoci poświęcali jej sporo uwagi, podczas gdy Francuzi, Niemcy i Szwajcarzy raczej niewiele. Co istotne, z czasem z zasady, że dobre uczynki nie prowadzą do zbawienia, ale świadczą już o jego osiągnięciu, wyciągnięto wniosek, że czyjeś powodzenia życiowe, sukcesy i uśmiechy losu to dowód działania łaski bożej¹⁰, a tym samym dowód bycia wybranym. Max Weber doszedł do wniosku, że taki punkt widzenia nobilitował aktywność, przedsiębiorczość i bogacenie się, zwłaszcza stanu kupieckiego, co prowadziło do rozwoju systemu kapitalistycznego i większego sukcesu ekonomicznego krajów protestanckich¹¹. Podobne myślenie wywarło też wpływ na angielskich protestantów zwanych purytanami, którzy wkrótce zaczęli zasiedlać amerykańskie kolonie¹².

Aby zrozumieć ich motywy i sposób widzenia świata, warto przedstawić historię powstania ruchu purytańskiego, który wyłonił się z anglikanizmu. Reformacja w Europie kontynentalnej przyjmowała jedną z trzech form: luterąską, zwingliańsko-kalwinistyczną lub anabaptystyczną. W Anglii obrała ona jednak inny kierunek. W roku 1534 Henryk VIII (1491-1547), który nie mógł uzyskać od papieża zgody na anulowanie małżeństwa z Katarzyną Aragońską (1485-1536), ogłosił Akt o Supremacji. Tym samym Kościół angielski został wyjęty spod władztwa papieskiego. Nie pociągnęło to jednak za sobą istotnych przemian doktrynalnych czy liturgiczno-organizacyjnych. Powstały wtedy Kościół Anglii w zakresie teologii i praktyki pozostał bliski rzymskiemu katolicyzmowi, czego wyrazem było między innymi zachowanie katolickiej doktryny transsubstancjacji, spowiedzi usznej, celibatu kleru, przyjmowania komunii pod jedną postacią oraz typowej dla katolicyzmu oprawy liturgicznej¹³. Henryk, który był mocno przywiązany do katolicyzmu, przez wiele lat był sojusznikiem papieża w zwalczaniu wpływów luteranizmu. Dlatego nie zdecydował się na przyjęcie założeń luteranńskiej teologii. Pozostał przy kulcie świętych; ich

⁸ Poglądy obu reformatorów na temat wolnej woli były między innymi wynikiem krytycznego spojrzenia na praktykę nabywania odpustów. Zarówno dobre uczynki, jak i zapłata za odpuścić grzechów wydawały się bowiem próbą manipulacji Bogiem, który przecież miał być wszechmocny.

⁹ Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 71-98; S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 81-84.

¹⁰ A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 77.

¹¹ *Ibidem*; więcej na ten temat: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

¹² Więcej na ten temat: *An Introduction to Christian Theology*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 3-4.

¹³ Więcej na ten temat: T. Zieliński, *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995, XXXVII, z. 2, s. 221 oraz A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 104.

wizerunki w postaci obrazów odgrywały podobną rolę jak w katolicyzmie. Za namową arcybiskupa Cranmera przyjął jednak zasadę usprawiedliwienia przez wiarę, która obecna była również w kalwinizmie, a także autorytetu Pisma, co uzasadniało niezależnienie się od papieństwa. Niemniej od 1537 roku wyraźnie zaznaczał się w jego poglądach powrót do tradycji katolickiej, wyjąwszy zasadę zwierzchności papieża¹⁴. Za czasów jego syna, Edwarda VI, który przejął władzę w 1547 roku w wieku 10 lat, nastąpił wzrost wpływów kalwińskich w Kościele Anglii. Stało się to głównie za sprawą protektorów, księcia Somerset i hrabiego Warwick, a także arcybiskupa Cranmera. Zniesiono wtedy msze prywatne, łącinę w liturgii oraz celibat księży. Wprowadzono też komunię pod dwiema postaciami, język narodowy do nabożeństw i protestancką naukę o zbawieniu¹⁵. Za czasów hrabiego Warwick odbywały się też prześladowania katolików. Sytuacja zmieniła się zupełnie za czasów panowania Marii Tudor, zwanej Krwawą Mary, która sprawowała władzę w latach 1553-1558. Była ona katoliczką i zagorzałą przeciwniczką protestantów. W 1555 roku na krótko udało jej się przywrócić zwierzchność biskupa Rzymu. Opór stawiany jej woli był karany krwawymi prześladowaniami. Przeciwnicy rekatolicyzacji licznie opuszczali więc Anglię, kierując się głównie do Genewy, Strasburga i Frankfurtu¹⁶. Radykalną zmianę przyniosło objęcie tronu przez Elżbietę I (1533-1603) w roku 1558. Postawiła sobie ona za cel zbudowanie Kościoła realizującego zasady umiarkowanego protestantyzmu. Elżbietkański Kościół Anglii stanowił więc „drogę pośrednią” pomiędzy surowym kontynentalnym ewangelicyzmem reformowanym a Kościołem stworzonym przez Henryka, który zachował urzędy biskupie oraz doktrynę i strukturę średniowiecznego katolicyzmu. Kompromis Elżbiety polegał na pozostawieniu episkopalnej struktury organizacyjnej Kościoła, sieci kościołów parafialnych i zwierzchnictwie wyznaniowym monarchy (suweren jako „rządca”, a nie „głowa” Kościoła). W zakresie doktrynalnym anglikanizm uznał reformacyjną doktrynę usprawiedliwienia z łaski przez wiarę¹⁷, kalwinistyczne rozumienie Wieczery Pańskiej udzielanej laikatowi pod obiema postaciami, wprowadził język narodowy do liturgii, negował kult Maryi i świętych, odrzucał celibat kleru, szeroko udostępniał wiernym Biblię¹⁸. Podobnie jak kalwinizm uznawał jedynie dwa sakramenty (chrzest i eucharystię) oraz zabraniał kultu obrazów, pozostawiając jednak tradycyjną obrzędowość¹⁹. W 1563 roku wydano 39 artykułów religii, które zostały ogłoszone jako doktrynalna definicja wyznania anglikańskiego²⁰. Z czasem w Kościele Anglii zaczęła się zaznaczać wyraźna ewolucja w stronę arminianizmu, odrzucającego idee predestynacji i postulującego istnienie wolnej woli²¹.

¹⁴ Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 104.

¹⁵ T. Zieliński, *op. cit.*, s. 221.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Bardziej w rozumieniu luterkańskiego synergizmu (osobisty wysiłek oprócz łaski i wiary) niż w duchu kalwińskim. Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 105.

¹⁸ T. Zieliński, *op. cit.*, s. 222.

¹⁹ A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 105.

²⁰ Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 105-109.

²¹ Więcej na temat reformacji w Anglii: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 84-90.

Zmiany wprowadzone przez Elżbietę okazały się niewystarczające dla wielu angielskich protestantów, zwłaszcza tych, którzy za panowania Marii Tudor doświadczyli prześladowań i schronili się przed nimi w Europie kontynentalnej, często w ośrodkach, gdzie popularny był kalwinizm. Zwolenników głębszych reform w duchu kalwińskiego nazwano purytanami, gdyż chcieli oni oczyścić Kościół Anglii (zarówno z wpływów katolickich, jak i arminiańskich). Purytanie, pod wpływem kalwinizmu, sprzeciwiali się rozbudowanej hierarchii i liturgii, a przede wszystkim uznawali jedynie autorytet Biblii. Wiązało się to z zanegowaniem roli Korony w Kościele. Potrzeba zmiany roli państwa wobec Kościoła motywowana była tym, że Kościół powinien być, mimo związków ze strukturami państwowymi, ciałem autonomicznym, niepoddanym kontroli władzy świeckiej²². Takie stanowisko godziło oczywiście w Koronę. Ponadto, purytanie opowiadali się za zmianą zarządu strukturą kościelną i wprowadzeniem tak zwanego ustroju prezbiteriańskiego. Na początku 1570 roku wystąpił z takim postulatem Thomas Cartwright. Domagał się on zniesienia urzędu biskupiego i oparcia zarządu Kościołem na systemie rad złożonych z osób duchownych i świeckich zwanych starszymi (prezbiterianami, ang. *elders* lub *presbyters*) wyłanianych przez wiernych w drodze demokratycznej procedury. Tak zorganizowany Kościół miał pozostać w instytucjonalnym związku ze strukturą państwa, zachowując jednak niezależność od czynników pozakościelnych. Chodziło więc o zachowanie instytucji Kościoła państwowego, ale państwo miało zrezygnować z ingerencji w sprawy wewnętrzne Kościoła, które miały być regulowane autonomicznie przez wiernych i duchownych²³. Ze względu na sztywną postawę hierarchów Kościoła anglikańskiego znaczna część purytanów cofnęła się przed dalszym naleganiem na wprowadzenie prezbiterianizmu w Kościele Anglii. Nawet Cartwright gotowy był ograniczyć swoje zamiary do budowy „prezbiterianizmu w episkopalizmie” lub „Kościół w Kościele”²⁴. Zwolennicy takiego stanowiska utworzyli tak zwany główny trzon ruchu purytańskiego, który stawiał sobie za cel reformowanie Kościoła anglikańskiego od wewnątrz.

Poza ruchem purytańskim rozwinął się jednak nurt tak zwanych non-konformistów, inaczej zwanych separatystami. Postanowili oni odłączyć się od Kościoła Anglii i kontynuować reformy bez oczekiwania na zgodę hierarchów Kościoła, którego nie uznawali za prawdziwy. Jednym z przywódców ruchu był Robert Browne (1550-1633), który negocjował prawo władz świeckich do realizowania reformy Kościoła. Ich Działalność non-konformistów polegała na tworzeniu na zasadzie dobrowolności samodzielnych i niezależnych od wspólnoty anglikańskiej gmin kościelnych gromadzących zgłaszających się indywidualnie wiernych²⁵. W ten sposób zrodził się ruch

²² T. Zieliński, *op. cit.*, s. 224.

²³ *Ibidem*, s. 225; Więcej na ten temat: T. Zieliński, *Roger Williams – twórca nowoczesnych stosunków państwo – kościół*, Warszawa 1997. Warto zaznaczyć, że głównym zwolennikiem modelu prezbiteriańskiego był przebywający na emigracji John Knox. Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 108.

²⁴ T. Zieliński, *Purytanizm*, s. 226.

²⁵ Innymi przedstawicielami separatyzmu byli H. Barrow, J. Greenwood, J. Penry, którzy stworzyli wspólnotę tzw. barrowistów, odrzucającą ustalone modlitwy, instytucję rodziców chrzest-

kongregacjonalistyczny, który opierał się na teologii kalwinistycznej, niezależności każdej gminy kościelnej od państwa i innych zborów, złożony wyłącznie ze świadomych wierzących, przystępujących do wspólnoty na podstawie osobistego wyznania wiary²⁶. Częściowo postulaty te opierały się również na XVI-wiecznym anabaptyzmie. Każda kongregacja miała być autonomiczną wspólnotą, grupą ludzi, która chce się razem modlić i na której czele stoi sam Jezus. I choć wszyscy purytanie w Anglii byli prześladowani, w stosunku do separatystów stosowano największe represje, między innymi zmuszano ich do emigracji²⁷.

Po śmierci Elżbiety I władzę przejął Jakub I (1566-1625). Jako Jakub VI (1567-1625), król Szkocji, musiał zaakceptować w Szkocji kalwiński Kościół presbiteriański, zreformowany głównie pod wpływem Johna Knoxa (1513-1572). Dlatego jako król Anglii (1603-1625) zwalczał wpływy purytańskie. To właśnie w okresie jego rządów grupa separatystów, których początkowo przyjął Holandia, udała się do Nowego Świata, by założyć kolonię Plymouth.

Purytanie stali się wkrótce najaktywniejszą i najbardziej znaczącą grupą protestantów w koloniach amerykańskich, zwłaszcza na terenie tak zwanej Nowej Anglii. Wpływ, jaki ich religia wywarła na kształtowanie się kultury i zasad życia publicznego w początkowym okresie zasiedlania kolonii, jest nie do przecenienia. Kalwińskie zasady obecne w purytanizmie, a częściowo akceptowane również przez Kościół anglikański, stały się fundamentem tak zwanego głównego nurtu amerykańskiego protestantyzmu. Warto jednak pamiętać, że purytanie nie byli pierwszymi osadnikami na terytorium amerykańskim.

2.2. Pierwsi osadnicy na ziemiach amerykańskich a religia

Kolonizację Ameryki rozpoczęli w XVI wieku nie purytanie, ale osadnicy różnych wyznań przybywający z Francji, Hiszpanii, Niderlandów i z Anglii. Koloniści francuscy i hiszpańscy byli głównie katolikami. Hiszpanie w XVI wieku osiedlali się przede wszystkim w Ameryce Południowej i Środkowej. Dotarli jednak również na południowe tereny dzisiejszych Stanów Zjednoczonych; założyli na przykład w 1565 roku osadę St. Augustine (Floryda). Francuzi kierowali się raczej na północ – na tereny dzisiejszej Kanady. Niemniej francuscy jezuiccy misjonarze, tacy jak na przykład Jacques Marquette (1637-1675), osiedlali się też w dolinie Mississippi na terenach dzisiejszych stanów Michigan, Illinois, Wisconsin i Iowa²⁸. Holendrzy, którzy byli

nych, uznającą śluby i pogrzeby za obrzędy świeckie, podlegające urzędowi cywilnym. T. Zieliński, *Purytanizm*, s. 226.

²⁶ Więcej na temat purytanizmu w Anglii: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 90-94.

²⁷ *Historia chrześcijaństwa*, red. T. Dowley, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2002, s. 406.

²⁸ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, Orlando 1990, s. 14. W późniejszym okresie Francuzi będą też zasiedlać tereny dzisiejszej Luizjany, gdzie w 1718 roku założył Nowy Orlean.

protestantami związanymi z nurtem kalwińskim, w 1614 roku zaczęli rozwijać tak zwane Nowe Niderlandy u ujścia rzeki Hudson, na terenach dzisiejszego stanu Nowy Jork. Już tego samego roku założyli faktorie handlowe: Nowy Amsterdam na wyspie Manhattan (dzisiejszy Nowy Jork) i Fort Nassau w środkowym biegu rzeki Hudson (dzisiejsze Albany), na którego miejscu w 1624 roku powstał Fort Orange. W 1624 roku Nowe Niderlandy zostały uznane za holenderską prowincję. Kolonia istniała do 1664 roku. Historycy podkreślają jednak, że holenderskie kolonie nie były zakładane w celach religijnych, tylko czysto handlowych²⁹.

Dla późniejszego rozwoju USA istotne jest oczywiście osadnictwo Anglików, którym pierwszą stałą kolonię udało się założyć w Jamestown w 1607 roku. W momencie jej utworzenia w Anglii panował anglikanizm, który mimo odrzucenia zwierzchnictwa papieskiego w kwestiach organizacyjnych i hierarchicznych nadal bardzo przypominał katolicyzm. Jednak pierwsza stała kolonia angielska w Ameryce nie miała charakteru religijnego. Była raczej kompanią kupców, poszukiwaczy złota, arystokratów i jubilerów, ludzi zarówno religijnych, jak i przywiązujących niewielką wartość do religii. Mimo to wszyscy oni uważali się za szczególnych ludzi, wyznaczonych i wybranych przez Boga, by posiąść tę ziemię³⁰. Takie przekonanie mogło być częściowo związane z poczuciem dumy po pokonaniu przez protestancką Anglię katolickiej hiszpańskiej Armady w 1588 roku, które angielscy protestanci zinterpretowali jako boże błogosławieństwo. Dzięki temu zwycięstwu Anglia zyskała status potęgi morskiej i dostęp do nowych ziem. Utworzenie pierwszych kolonii w Ameryce nie wynikało jednak zdaniem historyków z chęci budowania kolonialnego imperium. Do najważniejszych motywów utworzenia kolonii należało między innymi przeludnienie Anglii. Jamestown, założone staraniem Kompanii Wirginii, było miastem pomyślanym jako inwestycja mająca przynieść dochody udziałowcom kompanii. Liczono na wydobywanie złota i innych szlachetnych metali oraz na handel z Indianami, a także na odnalezienie drogi na Wschód. Podobnie jak w większości późniejszych programów kolonizacji wśród oficjalnych celów wymieniano nawracanie Indian na chrześcijaństwo oraz wysyłanie z Anglii do kolonii ubogich, zwłaszcza żebraków (*sturdy beggars*). Wirginia nie była więc planowana *stricte* jako kolonia, czyli miejsce osiedlenia się na stałe, a jedynie jako rodzaj zamorskiej placówki kompanii. Do Jamestown nie wysyłano początkowo żadnych kobiet, ponieważ nie planowano zakładania trwałych rodzin. Kolonistom zakazano posiadania własnej ziemi i zobowiązano ich do pracy na rzecz kompanii przez 7 lat. Nie wysyłano tam też rolników ani rzemieślników. Bardzo szybko okazało się, że na zasiedlonych terenach nie ma złota ani srebra, warunki klimatyczne są bardzo trudne. Kolonistom brakowało żywności i gdyby nie pomoc Indian, problemy z wyżywieniem osadników w pierwszym okresie byłyby znacznie większe. W Jamestown panowała wysoka umieralność, a chaos organizacyjny i nastawienie na zaopatrzenie z Anglii nie pozwalały na skuteczne wytwarzanie niezbęd-

²⁹ Więcej na ten temat: G.L. Procter-Smith, *Religion and Trade in the New Netherland. Dutch Origins and American Development*, Ithaca, USA 2010.

³⁰ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 15.

nych produktów żywnościowych. Przetrwanie Wirginia zawdzięcza w znacznym stopniu energii kapitana Johna Smitha, który zdołał narzucić osadnikom ostrą dyscyplinę, zmuszając ich do pracy niezależnie od pozycji społecznej. Sytuacja w kolonii poprawiła się dopiero, gdy nastawiono się na uprawę tytoniu, co było w dużej mierze zasługą Johna Rolfe'a, który pioniersko wprowadził tytoń jako uprawę eksportową i był zwolennikiem pokojowej współpracy z Indianami. Niestety, napięcie między osadnikami, zajmującymi kolejne tereny, a Indianami stale rosło. W 1622 roku Indianie zaatakowali Jamestown i zabili $\frac{1}{3}$ wszystkich kolonistów Wirginii (347 osób). Masakra 1622 roku spowodowała katastrofę ekonomiczną i wywołała kontrowersje wokół złego zarządzania kolonią przez Kompanię Wirginii. W 1624 roku król ją ostatecznie rozwiązał i przeniósł pod rządy Korony³¹. Warto zaznaczyć, że między rokiem 1610 a początkiem wojny o niepodległość Brytyjczycy wysłali do kolonii około 50 tysięcy skazańców. Zasiadlali oni kolonie, zanim przyплыnęli do nich religijni osadnicy purytańscy na statku Mayflower.

Dopiero później do angielskich kolonii zaczęło napływać coraz więcej osadników, silnie identyfikujących się ze swoją religią. Nie znaczy to jednak, że od tej pory wszyscy osadnicy przybywali do kolonii ze względu na prześladowania religijne. Już od początku XVIII wieku większość przybyszów stanowili tak zwani służący kontraktowi, motywowani raczej czynnikami ekonomicznymi niż religijnymi. Niemniej mit pielgrzymów przybyłych do Nowego Świata na statku Mayflower, by stworzyć nowe lepsze społeczeństwo, znacznie bardziej przemawiał do wyobraźni tworzącego się, młodego i szukającego korzeni narodu niż handlowe przedsięwzięcie Kompanii Wirginii³². Dlatego też początki Stanów Zjednoczonych zwykle wiąże się purytańską kolonią Plymouth i Ojcami Pielgrzymami³³.

2.3. Purytanie w Nowej Anglii

Ojcowie Pielgrzymi, którzy przybyli do Nowego Świata w 1620 roku na Mayflower, wywodzili się z separatystycznego odłamu purytanów. Pochodzili oni z miejscowości Scrooby w hrabstwie Nottinghamshire. Ze względu na szykanowanie, jakiego doświadczyli w Anglii, zdecydowali się na wyjazd do Amsterdamu, a potem do Lejdy. Część z nich po krótkim pobycie w Lejdzie wyruszyła w podróż do Nowego Świata. Pobyt w Holandii okazał się dla nich trudniejszy, niż się spodziewali, ze względu na trudny język, inną kulturę, bardziej liberalne zwyczaje niż ich własne, a także na to, że część członków kongregacji miała problemy ze znalezieniem pracy ze względu na

³¹ M. Rozbicki, *U źródeł Brytyjskiego Imperium w Ameryce*, [w:] A. Bartnicki, D.T. Critchlow, *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, tom 1, s. 47-51.

³² Do mitu tego odwołuje się między innymi Samuel Huntington. Więcej na ten temat: S. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Piętrzyk, Kraków 2007.

³³ M. Rozbicki, *op. cit.*, s. 51.

chłopskie pochodzenie, brak kwalifikacji do pracy w przemyśle i brak znajomości języka. Dla niektórych problemem stawało się też to, że ich dzieci bardzo szybko przejmowały kulturę kraju przyjmującego. Powody wyjazdu były więc skomplikowane i nie wynikały, jak się powszechnie przyjmuje, jedynie z szukania swobody wyznawania swojej religii, którą w Holandii purytanie mieli zapewnioną. Zdaniem Michała Rozbickiego fakt, iż była to grupa ludzi blisko związanych ze sobą ze względu na pochodzenie z tego samego miasta, a także zjednoczonych doświadczeniem tworzenia wspólnego Kościoła oraz udziałem we wspólnej emigracji, odegrał istotną rolę we wczesnym okresie organizowania osady Plymouth i wpłynął na jej spójny charakter³⁴. Kontynuacja istniała nawet na poziomie jednostkowym – William Brewster, który przewodził grupie w Scrooby, stanął na czele starszyny Kościoła w Plymouth. Jeszcze w czasie pobytu w Lejdzie, korzystając ze swoich kontaktów z osobami związanymi z Kompanią Wirginii, zdołał otrzymać przywilej na osiedlenie się separatystów nad rzeką Hudson oraz uzyskać fundusze na sfinansowanie tego przedsięwzięcia od kupców londyńskich, którzy założyli w tym celu specjalną kompanię³⁵.

Osadnicy zdawali sobie sprawę z trudności życia w Nowym Świecie i mieli świadomość niebezpieczeństw, na które narażeni byli Wirgińczycy³⁶. Chcąc uniknąć tych niebezpieczeństw, lub chociaż je ograniczyć, a także podkreślić religijny charakter swoich zamierzeń, 41 spośród 102 „Pielgrzymów”, którzy dopłynęli do Ameryki, jeszcze na pokładzie statku *Mayflower*, zawarło porozumienie, zwane *Mayflower Compact*. Był to kontrakt, w którym zobowiązali się oni do zbudowania zgodnej społeczności, dla szerzenia wiary chrześcijańskiej i chwały bożej. Obiecywali też sobie, że prawa ustanawiane w kolonii będą sprawiedliwe i równe oraz że jej mieszkańcy będą się im dobrowolnie podporządkowywać. Nie tylko oddali się więc w nim pod opiekę Bogu, wierząc w moc łączącego ich z Nim przymierza, ale również zawarli umowę społeczną między sobą, ustalając religijną i społeczną organizację swojej kolonii. Uznaje się to za bardzo ważny precedens w dziejach brytyjskiej Ameryki Północnej, gdyż organizacja taka akcentowała charakterystyczny dla kultury anglosaskiej szacunek dla samorządu lokalnego i przestrzegania praw nim rządzących, łącząc go zarazem z koncepcją umowy społecznej. Bardzo ciekawe z punktu widzenia tematyki niniejszego opracowania jest także typowe dla radykalnego protestantyzmu angielskiego tego okresu przenoszenie koncepcji samorządowej, niezależnej od episkopatu i hierarchii kongregacji, na społeczność świecką. Oba te elementy zawierały w sobie załączki pewnego stylu myślenia, który miał w przyszłości przyczynić się do rozwoju demokracji. Niemniej można tu mówić jedynie o załączkach, gdyż do systemu demokratycznego było separatystom jeszcze daleko. Nie tylko dlatego, że mentalność siedemnastowieczna daleka była od rozumowania w kategoriach nowoczesnej demokracji czy choćby równości wszystkich

³⁴ *Ibidem*, s. 52.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Więcej na temat pierwszych purytańskich kolonii: J.A. Reichley, *Religion in American Public Life*, Waszyngton 1985, s. 53-65 oraz S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 135-150.

obywateli³⁷, ale również ze względu na koncepcję predestynacji, co wkrótce będą akcentować purytanie z kolonii Massachusetts Bay. Istotny jest również fakt, że w dokumencie podpisanym na statku deklarowano wierność królowi Jakubowi I. Gubernatorem kolonii Plymouth został William Bradford, który pełnił tę funkcję aż pięć razy z rzędu w latach 1621-1657.

Przybycie do Ameryki purytanów głównego nurtu i założenie 1630 roku kolonii Massachusetts Bay związane było ze wzrostem prześladowań religijnych w okresie panowania Karola I (1600-1649), który zasiadał na tronie w latach 1625-1649³⁸. Antagonizm, który istniał między obozem purytańskim a Koroną, umocniły jego posunięcia. Karol I za pośrednictwem Williama Lauda, arcybiskupa Canterbury, przystąpił do ostatecznego wyrugowania ruchu purytańskiego z królestwa, a także oczyszczenia doktryny i praktyki anglikańskiej z elementów kalwińskich. Zdecydowano się je zastąpić wspomnianą wcześniej doktryną arminiańską, stanowiącą antytezę klasycznego kalwinizmu. Ponadto przywrócono kościelną praktykę liturgiczną opartą o koncepcje sakramentalistyczne³⁹. Wszczęto też ostre represje wobec zwolenników praktyk w duchu purytańskim oraz zaczęto usuwać wszystkich duchownych purytanów.

Skloniło to purytanów głównego nurtu do emigracji. W 1629 roku zorganizowana na zasadzie towarzystwa akcyjnego Kompania Zatoki Massachusetts otrzymała od króla kartę nadania ziemi, z prawem przeniesienia zarządu kompanii na ziemię amerykańską⁴⁰. Wyprawa za ocean pod kierunkiem wykształconych w Cambridge przedstawicieli elity purytańskiej miała w sobie więcej cech typowej emigracji religijnej niż wyprawa „Pielgrzymów”, co nie znaczy, że motywy religijne ich podróży zupełnie nie łączyły się z ekonomicznymi. Bardzo wcześnie jednak za swoje przeznaczenie uznali potrzebę kształtowania teokratycznej społeczności, wolnej od wpływów londyńskich.

Purytanie z założonej w 1630 roku kolonii w Massachusetts dążyli do zbudowania społeczności, której zasady opierałyby się na ich wierze. Ufali, że na Nowej Ziemi, która nie była skorumpowana „wypaczoną religią”⁴¹ obecną na Starym Kontynencie, stworzą państwo oparte na prawie bożym. Samych siebie postrzegali jako lud wybrany, Nowy Świat miał być dla nich Nowym Izraelem, a stary utożsamiali z biblijnym Egiptem. Wierzyli, że dotarli do Nowego Świata dzięki temu, że zawarli przymierze z Bogiem, i dlatego zobowiązani są zbudować społeczność opartą na prawach bożych. W ciągu kolejnej dekady do kolonii Massachusetts Bay przybyło około dwudziestu tysięcy purytańskich osadników z Anglii. To właśnie od momentu ich

³⁷ M. Rozbicki, *op. cit.*, s. 52.

³⁸ Wcześniej, w 1628 roku, do zatoki Massachusetts przybyła grupa purytanów pod przywództwem Johna Endecotta. Założyli oni osadę Salem, która zasłynęła później procesami czarownic.

³⁹ P. Dowley, *Stuarts and the Puritan Movement*, Winona Lake Ind. 1980, s. 238, [za:] T. Zieliński, *Purytanizm*, s. 230.

⁴⁰ P. Stawiński, *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Częstochowa 1997, s. 31.

⁴¹ A. Stephanson, *Manifest Destiny. American Expansionism and the Empire of Right*, New York 1995, s. 4.

przybycia do Ameryki rozpoczął się przemożny wpływ purytanizmu na kształtowanie kultury amerykańskiej.

Życie kolonii purytańskich w zupełności było zdominowane przez religię. We wszystkich dziedzinach panowały obyczaje religijne, a prawo biblijne uznawano jednocześnie za prawo świeckie. Prawa obywatelskie należały się tylko osobom przynależącym do Kościoła purytańskiego, a prawo wyboru urzędników świeckich przysługiwało wyłącznie członkom kongregacji. Kościół „miał dostarczać instrumentów, dzięki którym można było rządzić i wybierać rządzących”, choć sam nie miał brać udziału w rządach⁴². Na ziemiach amerykańskich został on zorganizowany w sposób odzwierciedlający kompromis między independentyzmem a prezbiterianizmem (*Middle Way* lub *New England Way*). Choć początkowo kongregacjoniści opowiadali się za demokratycznym Kościołem, z czasem pod wpływem prezbiterian ich poglądy się zmieniły. Doszli bowiem do wniosku, iż przyznanie każdej kongregacji duchowej całkowitej autonomii zarówno w dziedzinie organizacji i rytuału, jak i interpretacji Pisma Świętego doprowadzi do schizmy w jednolitym łonie Kościoła. Dlatego też, zdaniem Ryszarda Małajnego, stopniowo zaczęli wprowadzać rządy oligarchiczne⁴³. Co ważne, w procesie tworzenia większości kolonii purytańskich najpierw powoływano do życia w drodze ugody (*church covenant*) kongregację, czyli autonomiczną gminę religijną, a następnie w wyniku umowy społecznej (*civil contract*, *plantation covenant*) zakładano organizację polityczną, przede wszystkim w postaci zgromadzenia gminnego (*town meeting*). Purytanie mogli zatem swobodnie kształtować prawa i formę organizacyjną władzy duchowej i świeckiej⁴⁴.

W roku 1648 na synodzie gromadzącym przedstawicieli zborów z Massachusetts Bay, Plymouth a także z Connecticut i New Haven, gdzie kolejno w latach 1636 oraz 1638 założono następne purytańskie kolonie⁴⁵, przyjęto tak zwaną *Cambridge Platform*⁴⁶. Porozumienie to potwierdzało wcześniejsze ustalenia oraz określało, że Kościół purytański jest Kościołem urzędowym i będzie funkcjonował w oparciu o zasady independentyzmu⁴⁷. Uznawano go za część anglikańskiego Kościoła pań-

⁴² T. Zieliński, *Purytanizm*, s. 237.

⁴³ R.M. Małajny, „Mur Separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych, Katowice 1992, s. 20.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 28.

⁴⁵ Warto zaznaczyć, że kolonia New Haven została w 1664 roku włączona do kolonii Connecticut, a kolonia Plymouth w 1691 roku razem z kolonią Massachusetts Bay utworzyła prowincję Massachusetts Bay (*Province of Massachusetts Bay*). Wśród kolonii purytańskich Nowej Anglii wymienia się też utworzoną w 1679 roku kolonię New Hampshire. Kolonie Massachusetts Bay, Plymouth, Connecticut i New Haven stworzyły w 1643 roku Konfederację Nowej Anglii w celu obrony przed Indianami, Holendrami i Francuzami.

⁴⁶ Przyjęto też wtedy tak zwaną Konfesję Westminsterską, czyli jedno z najważniejszych protestanckich wyznań wiary, powstałe w Londynie w 1646 roku z inicjatywy angielskich purytanów, którzy niedługo potem przejęli dominację w Anglii. Trwała ona od 1649 roku, kiedy to Król Karol I został ścięty, do 1660 roku. W tym czasie rządy w republice purytańskiej sprawowali Oliver Cromwell (1649-1658) oraz jego syn Ryszard (1658-1660).

⁴⁷ T. Zieliński, *Purytanizm*, s. 237-238.

stwowego istniejącego w metropolii, niemniej jego struktura organizacyjna miała być kongregacyjna. Kongregacjonalizm w tym wypadku oznaczał brak zwierzchnictwa jednej gminy nad innymi, ale nie zakładał ich zupełnej niezależności od siebie. Wszystkie decyzje gmin powinny być konsultowane z członkami innych gmin, zwłaszcza ze starszyzną.

Do Kościoła z kolei przyjmowano tylko osoby mogące złożyć „deklarację, iż doświadczyły działania łaski”⁴⁸. Z czasem odstąpiono od tego kryterium, uznając je za zbyt rygorystyczne. W latach 1657 i 1662 uznano, że w skład członkostwa zboru dopuszczać można osoby „ochrzczone, moralne i prawowierne”, które jednak bez złożenia oświadczenia o doświadczeniu łaski nie były dopuszczane do udziału w obrzędzie Komunii Świętej. Reguły takie nazwano *Half-Way Covenant* – od połowiczności rozwiązań, na jakie musieli się zgodzić w stosunku do wyznawców drugiej generacji nieprzejechni dotąd pionierzy purytańscy⁴⁹.

Najciekawszym i najbardziej wyrazistym przykładem purytańskiej organizacji społeczno-politycznej kolonii była kolonia Massachusetts Bay. Już w 1630 roku utworzono tam Radę Dyrektorów, składającą się z Johna Winthrop'a oraz jedenastu innych purytanów. Otrzymała ona prawo zarządzania kolonią na drodze legitymizacji królewskiej. Z czasem wprowadzono ustanowione wyborami ciało przedstawicielskie, w którym od 1634 roku zasiadali wybierani w gminach lokalni przedstawiciele, i dwuizbowe ustawodawstwo, przy zachowaniu przez oligarchię purytańską ścisłej kontroli nad rządem⁵⁰. John Winthrop (1588-1649), purytański prawnik, który przybył do kolonii na statku *Arabella* w 1630 roku, został gubernatorem kolonii i pełnił tę funkcję łącznie przez 12 lat, stając się jedną z najbardziej wpływowych postaci w Nowej Anglii.

Purytanie z Massachusetts Bay, na czele z Johnem Winthropem i Johnem Cottonem, sięgnąwszy do starotestamentowych wzorów, zbudowali oligarchiczną organizację państwową o pewnych cechach teokratycznych⁵¹. Co prawda Kościół i władza świecka formalnie były od siebie oddzielone, jednak miały się nawzajem wspierać. Zgodnie z poglądami J. Kalwina za najlepszą formę rządów uznawano arystokrację. Z racji jednak tego, że w Ameryce taka grupa nie istniała, jej miejsce zajęła nieliczna grupa ortodoksyjnych wyznawców będących starszymi Kościoła, która składała się z najbardziej wpływowych duchownych, urzędników i sędziów oraz z najbogatszych właścicieli ziemskich i kupców. John Winthrop był gorącym zwolennikiem oligarchicznej władzy sprawowanej w imieniu Boga, demokracja natomiast wydawała mu się sprzeczna z nauką o predestynacji⁵². Tworząc ustrój kolonii Massachusetts Bay, purytanie korzystali z tak zwanej zwingliańsko-kalwińskiej koncepcji stosun-

⁴⁸ *Ibidem*, s. 238.

⁴⁹ *Christianity in America. A Handbook*, ed. M.A. Noll, Grand Rapids, Mich. 1983, s. 33, [za:] T. Zieliński, *Purytanizm*, s. 238.

⁵⁰ P. Stawiński, *op. cit.*, s. 32.

⁵¹ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 21.

⁵² *Ibidem*.

ków państwo – Kościół. Ulrich Zwingli⁵³ (1484-1531), drugi obok Kalwina teolog ewangelicyzmu reformowanego w Szwajcarii, uważał, że Kościół powinien korzystać z pomocy państwa w wypełnianiu swych funkcji religijnych, w tym w przymuszaniu wiernych do przestrzegania wymogów religii. Kalwin podkreślał z kolei, że „dwie władze” powinny się uzupełniać, a państwo powinno strzec przestrzegania prawa w obu sferach. Władza świecka to, według niego, miecz, którym Kościół może się posługiwać, zwierzchnictwo nad nią posiada zaś władza religijna. Kościół jest, jak podkreślał Kalwin, ostateczną wyrocznią w sprawie kompetencji państwa. Niemniej Kalwin wprowadzał rozróżnienie kompetencji oraz sfery świeckiej i religijnej, podkreślając niezależność Kościoła⁵⁴. Jego podejście charakteryzuje się czasem mianem doktryny „państwa w Kościele”⁵⁵.

Wprowadzenie Kościoła państwowego powodowało poważne reperkusje w sferze praw politycznych. Status obywateli mieli bowiem jedynie mężczyźni należący do Kościoła kongregacyjnego. Prawo wyborcze, zarówno czynne, jak i bierne, było związane nie tylko z cenzusem majątkowym, ale i konfesyjnym. W latach 1664-1684 w Massachusetts obowiązywały w tym względzie zaostrzone wymogi, ponieważ prawo to przysługiwało jedynie osobom, które mogły przedstawić zaświadczenie wydane przez miejscowego pastora, potwierdzające ich prawowierność. Zdaniem badaczy w 1674 roku jedynie około 1/5 mężczyzn spełniała te warunki⁵⁶.

Jak wspomniano wcześniej, podobnie jak w większości kolonii purytańskich, tak i w Massachusetts Bay, aby zostać pełnoprawnym członkiem Kościoła (*full-covenant church member*) i tym samym uzyskać pełne prawo wyborcze, dana osoba musiała wykazać odrodzenie duchowe (*spiritual regeneration*). Przekonanie to wynikało z kalwińskiej koncepcji predestynacji, według której losy człowieka (jego zbawienie lub potępienie) są z góry określone przez wolę Boga, a na zbawienie nie można sobie zasłużyć poprzez dobre uczynki. Skoro łaskę zbawienia otrzymuje się niezależnie od uczynków, to tylko ci, którzy otrzymali łaskę, mogli zademonstrować odrodzenie duchowe i stać się „świętymi we wspólnocie” i pełnymi członkami Kościoła⁵⁷. Nawet oni jednak nie mogli zostać uznani za ludzi bez grzechu. Zepsucie ludzkiej natury (*depravity of human nature*) przez grzech pierworodny było stałym motywem przewijającym się w myśli purytańskiej. Zgodnie z nią nikt nie jest zupełnie bez grzechu, niemniej przymierze z Bogiem wymaga, by przestrzegać boskich praw i unikać grzechu oraz karać tych, którzy go popełniają.

⁵³ Zwingli siedł w swych poglądach dotyczących sakramentów dalej niż Kalwin. Dla niego Wieczerza Pańska to tylko pamiątka, a sakramenty to tylko symbole. Podobnie jak Kalwin uznawał jedyny autorytet Pisma Świętego i postulował usunięcie z kościołów obrazów i ołtarzy. Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*

⁵⁴ T. Zieliński, *Roger Williams...*, s. 155. Dlatego często mówi się w tym kontekście o quasi-demokracji.

⁵⁵ W przeciwieństwie do doktryny Lutra „Kościoła w państwie”. Więcej na ten temat: T. Zieliński, *Roger Williams...*, R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 19.

⁵⁶ Za: R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 36.

⁵⁷ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *Politics and Religion in the USA*, New York 1999, s. 34.

Należy podkreślić, że mimo iż purytanie uciekli z Anglii przed prześladowaniami religijnymi, nie starali się w nowej ojczyźnie propagować tolerancji religijnej. Uważali bowiem, że grzesznicy muszą być podporządkowani sprawiedliwym. Przymuszanie do wyznawania prawdziwej wiary uważali za słuszne, grzechem bowiem było, według nich, niestosowanie się do boskich nakazów⁵⁸. Wyrażanie „fałszywych poglądów religijnych” purytanie uważali za niebezpieczne i niemoralne. Do Nowego Świata przybyli nie po to, by praktykować tolerancję religijną, ale żeby swobodnie praktykować jedynie swoją własną religię. Podkreślali znaczenie przymierza, jakie mieli zawrzeć z Bogiem. Doktryna przymierza była bardzo istotna w tradycji kalwińskiej. Stanowiła wykorzystany już wcześniej w Biblii sposób opisywania układu powstałego z inicjatywy bożej pomiędzy zbawiającym Panem a ludem wybranym. Kalwin przedstawiał ją w kontekście jedności Starego i Nowego Testamentu, wzajemnych warunków stawianych stronom związku Boga z człowiekiem, dobrodziejstw zbawienia, elementów życia chrześcijańskiego (roli prawa bożego, modlitwy, upamiętniania, pewności zbawienia) i sakramentów⁵⁹. Purytanie mówili o nim głównie w aspekcie przymierza łański przewidującego dla wybranych szereg doczesnych, choć nie wyłącznie duchowych dobrodziejstw, w zamian za co członkowie ludu bożego byli poddani zobowiązaniu ofiarnej służby według określonych w Biblii standardów⁶⁰. W Nowej Anglii purytanie od przestrzegania przymierza uzależniali boże błogosławieństwo dla całej wspólnoty. Dlatego uważali, że przestrzeganie przymierza zawartego z Bogiem obowiązuje wszystkich członków społeczności purytańskiej. Z tego powodu wszyscy mieszkańcy purytańskiej kolonii zobowiązani byli do uczestnictwa w nabożeństwach, życia w rodzinach, nauki czytania w celu studiowania Biblii, a prawo religijne przenikało do prawa cywilnego. Inspiracja religijna w prawie kolonii purytańskich, wyraźnie widoczna w Massachusetts, obecna była również w Connecticut, gdzie prawo karne uzasadniało stosowanie kary śmierci za poszczególne przestępstwa normami biblijnymi⁶¹, a także w New Haven, gdzie prawodawcy przenieśli do prawa państwowego przepisy zaczerpnięte z Pięcioksięgu Mojżesza⁶². Kara śmierci obowiązywała więc za wszystkie czyny zagrożone nią w Starym Testamencie, między innymi za bluźnierstwo, czary, cudzołóstwo, gwałt, homoseksualizm, sodomie, znieważanie rodziców przez syna, wyznawanie innych bogów (art. 94 Zbioru Swobód Massachusetts)⁶³.

Dodatkowo władze świeckie w koloniach purytańskich reglamentowały nie tylko życie religijne mieszkańców, ale też ich obyczaje. Mieli oni za zadanie wzajemnie się

⁵⁸ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 23.

⁵⁹ P.A. Lillback, *Covenant in the History of Christian Theology*, [w:] *New Dictionary of Theology*, ed. W.A. Elwell, Basingstoke 1985, s. 175, [za:] T. Zieliński, *Purytanizm*, s. 244.

⁶⁰ T. Zieliński, *Purytanizm*, s. 244.

⁶¹ K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1959, s. 171, [za:] M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych*, Wrocław 2008, s. 42.

⁶² M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych*, Wrocław 2008, s. 42.

⁶³ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 39.

kontrolować i strzec moralności wspólnoty⁶⁴. Dlatego penalizacji poddano nie tylko nieuczęszczanie na msze, ale również śmianie się w zborze, wypowiadanie lekceważących uwag na temat prawd wiary lub obrzędów kościelnych, pijaństwo, palenie tytoniu, zdrzierstwo, przekleństwa, lżenie, kłamstwa, grę w karty, loterię lub w kości, organizowanie gier lub wystaw publicznych, tańce w gospodzie, wznoszenie toastów przy stole, oświadczyzny bez uprzedniej zgody ojca lub brata wybranki. Istniały nawet ustawy o maksymalnym czasie podejmowania gości we własnym domu⁶⁵. Przewinienia te podlegały karze chłosty, umieszczenia w dybach albo więzienia. Nie tylko kanony odpowiedniego zachowywania się, ale również zasady stosownego ubioru były dokładnie określone i przestrzegane.

Wysiłki na rzecz zachowania religijnej jednolitości zaowocowały nietolerancją, prześladowaniami religijnymi oraz wygnaniami i wychodźstwem. Jako najsłynniejsze przykłady mogą tu posłużyć losy Rogera Williamsa (1603-1683), początkowo purytańskiego pastora, który, zainspirowany teologią baptystów, sprzeciwiał się silnemu powiązaniu państwa i Kościoła, jak również losy Anne Hutchinson (1591-1643), która podważyła autorytet purytańskich władz, nauczając purytańskiej teologii jako kobieta, we własnym domu, głosząc poglądy antynomistyczne⁶⁶ i twierdząc, że słyzy bezpośrednio głos Boga. Kolejnymi przykładami prześladowań i nietolerancji religijnej były procesy czarownic z Salem⁶⁷, a także prawa wymierzone przeciwko katolikom, żydom, baptystom oraz kwakrom. W 1647 roku zabroniono wstępu do Massachusetts jezuitom, grożąc wygnaniem, a w razie powrotu karą śmierci. W 1644 roku uchwalono ustawę relegującą z kolonii baptystów. Ani katolikom, ani żydom, ani baptystom, ani kwakrom nie przysługiwały prawa wyborcze. Ogólne Zgromadzenie Massachusetts wydało też ustawę zwalczającą kwaków, która stanowiła, że jeśli mężczyźni udowodni się kwakerską przynależność, to podlega on karze obcięcia ucha, kobieta zaś karze chłosty⁶⁸. W wypadku „recydywy” winowajcy przebijano język rozpalonym żelazem, a od 1658 roku skazywano na śmierć⁶⁹. Między 1659 a 1661 rokiem czterech kwaków zostało skazanych na karę śmierci, a kary zostały wykonane. Dlatego interweniował w tej kwestii nawet sam Karol II, zakazując w 1661 roku stosowania kary śmierci wobec kwaków⁷⁰. Purytanie, którzy byli oddani idei

⁶⁴ D. Chidester, *Patterns of Power: Religion and Politics In American Culture*, Englewood Cliffs 1988, s. 34, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 35.

⁶⁵ G. Friederici, *Das puritanische Neu-England. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der nordamerikanischer Union*, Halle am Saale 1924, s. 42-44, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 41.

⁶⁶ Chodzi tu o przekonanie, że skoro jedynym motywem postępowania chrześcijanina ma być miłość do Chrystusa, prawo jest niepotrzebne. Hutchinson krytykowała purytańskich duchownych za to, że zaczęli przywiązywać zbyt wielką wagę do czynków, podczas gdy łaska boża jest przyznawana niezależnie od nich. Więcej na ten temat: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 153.

⁶⁷ P. Stawiński, *op. cit.*

⁶⁸ Początkowo założono, że kwakrzy nie będą przyjmowani do kolonii. Ze względu jednak na to, że ciągle napływali, kary zaostrzono.

⁶⁹ K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, t. 4, Warszawa 1967, s. 139, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 36.

⁷⁰ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 36.

przymierza, uważali jednak, że takie postępowanie wobec innowierców było uzasadnione, gdyż niszczyli oni wysiłki wiodących ascetyczne, pełne samodyscypliny życie purytanów starających się stworzyć „cnotliwą społeczność”⁷¹.

Historia purytanów, którzy przybyli do Nowej Anglii ze względu na prześladowania religijne w kraju pochodzenia, może obrazować niebezpieczną tendencję, polegającą na tym, iż bardzo często troskę o prawa mniejszości wykazuje się jedynie tak długo, jak długo wchodzi się w jej skład. W momencie uzyskania statusu większościowego bardzo szybko zapomina się o negatywnych konsekwencjach dyskryminacji grup mniejszościowych. Między innymi taka refleksja, wyciągnięta na podstawie analizy historii kolonii purytańskich, skłoni wkrótce Ojców Założycieli do wprowadzenia w nowej republice rozdziału państwa od Kościoła.

2.3.1. Purytańska spuścizna

Purytanie uważali, że ich państwo zostało wybrane przez Boga, by odegrać główną rolę w nowej erze walki odkupieńczej o zbawienie świata. Byli bowiem przekonani o tym, że Bóg przeznaczył ich do zbudowania na Nowej Ziemi „cnotliwej społeczności” (*virtuous community*), która będzie przykładem dla całego świata i będzie stymulować masowe nawrócenie. To przekonanie zostało zaakcentowane już w 1630 roku przez Johna Winthropa w jego kazaniu pod tytułem: *A Model of Christian Charity*⁷², w którym porównywał on kolonię do „miasta na wzgórzu” (*city upon a hill*). Podobny sposób myślenia przetrwał w USA i sprawił, że Amerykanie często postrzegają siebie jako naród posiadający szczególną misję, by dawać przykład całemu światu⁷³. Ta purytańska wizja miała więc ogromne znaczenie dla pojawienia się zjawiska, które Alexis de Tocqueville opisał w 1831 roku jako przekonanie o amerykańskiej wyjątkowości (*American exceptionalism*). Jego głównym elementem jest poczucie moralnej wyższości oraz namaszczenia społeczeństwa amerykańskiego. Wiara w cnoty Amerykanów stworzyła narodowe poczucie misji, które stało się również podstawą późniejszej koncepcji Manifest Destiny („Objawionego Przeznaczenia”)⁷⁴. Koncepcja ta podkreślała cnotę Amerykanów i ich instytucji, misję szerzenia tych instytucji, by zmienić świat na podobieństwo USA i tym samym go odkupić. Ważnym jej elementem było przekonanie o boskim namaszczeniu Amerykanów do tych zadań.

⁷¹ Warto zaznaczyć, że w kolonii Plymouth odnoszono się do innowierców mniej radykalnie niż w Massachusetts Bay.

⁷² Kazanie to bardziej znane jest pod tytułem *City upon a Hill*. Tekst kazania dostępny [online] winthropsociety.com/doc_charity.php.

⁷³ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 33.

⁷⁴ Więcej na ten temat: F. Merk, *Manifest Destiny and Mission in American History*, New York 1963; R. Johannsen, *Manifest Destiny and Empire American Antebellum Expansion*, College Station 1997 oraz K. Michałek, *Stany Zjednoczone a sprawy międzynarodowe do 1898 r.*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 3, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995, s. 305-307.

Wyjątkowość (*exceptionalism*) stała się z czasem koncepcją zsekularyzowaną⁷⁵. Niemniej jednak w konserwatywnych religijnie grupach przetrwało przekonanie o tym, iż wyjątkowość Amerykanów związana jest z ich „czystą chrześcijańską wiarą”, a największymi zwolennikami tej idei są obecnie przedstawiciele tak zwanej prawicy religijnej, którzy aktywnie promują ją w sferze publicznej.

Ponadto purytanie przestrzeganie przymierza z Bogiem postrzegali jako czynnik determinujący sukces narodu, porażki natomiast były, według nich, efektem zerwania przymierza. Bóg bowiem miał błogosławić tym narodom, które będą przestrzegać jego praw. Tak więc kluczem do sukcesu była moralność oparta na Biblii. Z czasem ten purytański światopogląd został zaadaptowany przez Amerykanów do tłumaczenia wieloletnich sukcesów gospodarczych ich kraju. Miały one być nagrodą za chrześcijańskie cnoty obywateli. Stąd też obchodzenie narodowego Święta Dziękczynienia jako kontynuacji tradycji przymierza. Jeśli kiedykolwiek w historii Stanów Zjednoczonych działo się coś złego, dawna narodowa tradycja kazała to tłumaczyć jako karę za grzechy Amerykanów, którzy nie praktykowali życia zgodnego z chrześcijańskimi cnotami⁷⁶.

Co ciekawe, w organizacji społeczno-kościelnej stworzonej przez purytanów wielu badaczy dopatruje się też pewnych tendencji demokratycznych. Purytańskie Kościoły były bowiem zorganizowane w oparciu o zasady kongregacjonalizmu. I choć wszystkie kongregacje były związane nadrzędną strukturą i wspólnym zbiorem wierzeń i praktyk, każda z nich sama decydowała o wyborze swojego duszpastorza i podejmowała decyzje dotyczące Kościoła i społeczności. Członkowie Kościoła wybierali też władze lokalne. Idea takiego wyboru władz przez członków kongregacji niewątpliwie pociąga za sobą pewne implikacje dla demokracji. Niemniej jednak należy pamiętać, iż nie była to pełna demokracja, gdyż tylko tak zwani członkowie Kościoła, którzy mogli zaświadczyć o otrzymaniu łaski (*full-covenant church members*), mieli pełne prawo głosu i mogli wybierać rządzących. Jak zaznaczono wcześniej, w koloniach purytańskich nie stanowili oni jednak więcej niż jednej piątej populacji⁷⁷. Świeckie władze, które wybierali, sprawowały natomiast rządy nad wszystkimi członkami wspólnoty, a kontrolowane były przez starszych Kościoła.

Badacze podkreślają też często wpływ teologii przymierza na akceptację koncepcji kontraktu społecznego oraz wpływ koncepcji grzechu pierworodnego na rozumienie systemu *check-and-balances*⁷⁸. Idea kontraktu społecznego zaczerpnięta od Johna Locke'a (1632-1704) i zawarta już w Deklaracji Niepodległości różniła się oczywiście

⁷⁵ Więcej na ten temat: A. Stephanson, *op. cit.*

⁷⁶ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 17.

⁷⁷ Perry Miller i Thomas H. Johnson notują, że nie było to więcej niż 1/5, *The Puritans*, eds. P. Miller, T.H. Johnson, New York 1938, s. 191. James Reichley podaje, że było to najprawdopodobniej 8 procent, J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 56. Robert Fowler uznaje, że być może chodziło tylko o 6 procent, R.B. Fowler, *Religion and Politics in America*, Metuchen New Jersey 1985, s. 14, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 34.

⁷⁸ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 38-39. Więcej na ten temat: K. Wald, *op. cit.*, s. 40-55. Elementy teologii przymierza obecne są też w amerykańskiej religii obywatelskiej. Więcej na ten temat: K. Wald, *op. cit.*, s. 56-61.

od purytańskiego przymierza z Bogiem, jednak wielu badaczy uważa, iż purytanie przygotowali grunt dla myślenia w kategoriach kontraktu, nie tylko między Bogiem a ludźmi, ale też między ludźmi jako członkami pewnej wspólnoty oraz między tą wspólnotą a rządem⁷⁹. Purytański kongregacjonalizm, jak wspomniano wcześniej, choć nie dopuszczał do udziału w decydowaniu o rządach wszystkich członków wspólnoty, to jednak wpłynął na rozwój przekonania o tym, że ludzie mogą sami podejmować decyzje polityczne. Purytański stosunek do grzechu pierworodnego oraz przekonanie o moralnym zepsuciu człowieka wpłynęły z kolei na ukształtowanie negatywnego postrzegania natury ludzkiej, a to miało swoje implikacje dla kształtowania amerykańskiej kultury politycznej. Co prawda w Deklaracji Niepodległości nie podkreślano negatywnego stosunku do natury ludzkiej, ale już twórcy konstytucji, zwłaszcza James Madison, brali pod uwagę fakt, iż niedoskonałość natury człowieka może negatywnie wpływać na procesy demokracji. Między innymi to przekonanie wpłynęło na decyzję o wprowadzeniu zasady *check-and-balances*, podziału władzy oraz „ograniczonego rządu” (*limited government*)⁸⁰.

Rozwój organizacji społeczno-politycznej purytańskich kolonii jest niezwykle istotny również w kontekście genezy wprowadzenia rozdziału państwa od Kościoła w USA. Historia purytańskich kolonii, w których nie wprowadzono takiego rozdziału, stała się bowiem swego rodzaju przestrogą przed tym, do czego takie rozwiązanie może prowadzić. Choć historia prześladowań religijnych w wielu krajach Europy zdawała się w tym kontekście pobudzać wyobraźnię kolonistów jeszcze bardziej, to jednak niezwykle istotny jest fakt, że tacy prekursorzy idei wolności religijnej jak choćby Roger Williams czy John Leland formułowali swe poglądy właśnie w proteście przeciwko zasadom obowiązującym w koloniach purytańskich⁸¹.

Wpływ „czystego” purytanizmu wyraźnie osłabł w XVIII wieku. Religijny radykalizm pierwszego pokolenia purytanów stawał się coraz mniej wyraźny wśród kolejnych pokoleń. Religijny racjonalizm i ewangelikalizm zaczęły go zastępować i stawały się dominującymi siłami życia religijnego kolonii. Przyczyn tego stanu rzeczy było kilka. Po pierwsze, w 1684 roku Anglia przejęła kontrolę nad kolonią Massachusetts, co osłabiło siłę purytańskich przywódców kolonii. Po drugie, idea tolerancji religijnej stawała się coraz bardziej akceptowana, a brytyjski Act of Toleration z 1689 roku rozciągnął tolerancję na wszystkich protestantów. Ponadto z czasem pełne członkostwo w Kościele purytańskim przestało być wymogiem dla osób uprawnionych do głosowania na władze cywilne. Ze względu na coraz mniejszą liczbę tak zwanych pełnych członków Kościoła już latach sześćdziesiątych XVII wieku zaczęto wprowadzać wspomnianą zasadę *Half-Way Covenant*⁸². Mimo to liczba członków purytań-

⁷⁹ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 33.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 39. Więcej na ten temat: K.D. Wald, *op. cit.*, s. 50-55.

⁸¹ John Leland (1754-1841) formułował swe poglądy ponad 100 lat później niż Roger Williams (1603-1683), w okresie uchwalania Konstytucji USA.

⁸² Więcej na ten temat: A. Siemieniowski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997.

skich Kościołów kongregacjonalistycznych spadała, a w przeddzień amerykańskiej wojny o niepodległość jedynie 22 procent mieszkańców Massachusetts było członkami kongregacji⁸³.

Mimo iż z czasem inne grupy protestanckie rozwijały silne tradycje w innych rejonach, a społeczeństwo amerykańskie dziś w większości odrzuca takie elementy purytańskiej tradycji, jak na przykład nietolerancja religijna, to jednak purytańskie wartości moralne pozostały częścią tożsamości narodowej Amerykanów, a część purytańskich wierzeń wywarła wpływ na rozwój polityczno-religijny oraz kulturę USA. Stało się tak między innymi dlatego, że siedemnastowieczni purytanie byli najbardziej wpływowymi oraz najlepiej wyedukowanymi osadnikami w Ameryce Północnej. Z tego też względu mieli ogromny, nieproporcjonalnie większy niż wszystkie inne grupy, wpływ na kształtowanie amerykańskiej kultury. Ich potomkowie zasiedlający Nową Anglię przyjęli funkcję nauczycieli w nowym narodzie. Skutkiem tego było przetrwanie przekonania Amerykanów o tym, iż muszą przestrzegać praw bożych, wywodzących się z Biblii, po to, by zyskać boże błogosławieństwo, oraz o tym, że są narodem wybranym do specjalnej misji⁸⁴.

2.4. Zróznicowanie religijne pierwszych kolonii

Choć największy wpływ na sferę publiczną kolonii w pierwszym okresie formowania się społeczeństwa amerykańskiego wywarli purytanie, to jednak warto podkreślić, iż inne grupy religijne również odegrały ogromną rolę w kształtowaniu amerykańskich wartości. Należy tu zwłaszcza zwrócić uwagę na rozwój zasady wolności religijnej, do którego przyczyniły się zarówno wzrastające zróżnicowanie religijne kolejnych kolonii, jak i poglądy wybitnych przedstawicieli religii mniejszościowych. W późniejszym okresie na ideę wolności religijnej wpływ wywra również rozwijający się na ziemiach amerykańskich ewangelikalizm oraz tak zwana „religia racjonalna”.

Kolonie Nowej Anglii⁸⁵ zdominowane były przez osadników purytańskich, którzy za wszelką cenę starali się zachować ich religijną jednolitość. Nie było to jednak do końca możliwe ze względu na ciągły napływ kolejnych grup religijnych, w tym przede wszystkim kwakrów, baptystów oraz niewielkich grup katolików⁸⁶. Początkowo starano się ich relegować z kolonii, a gdy stawało się to coraz trudniejsze, pozabawiano ich praw wyborczych. Inaczej wyglądała sytuacja tylko w jednej kolonii na terenie Nowej Anglii – Rhode Island.

⁸³ R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick 1992, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 37.

⁸⁴ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 17.

⁸⁵ Mowa tu o koloniach: Massachusetts Bay, Plymouth (które stworzyły w 1691 roku Province of Massachusetts Bay), New Hampshire, Connecticut oraz New Haven, włączonym w 1664 do Connecticut.

⁸⁶ Katolicy kierowali się raczej do Maryland.

Jej założycielem był Roger Williams, początkowo purytański pastor, który jednak, rozczarowany stosunkiem purytanów do innowierców, porzucił swój urząd oraz Massachusetts i po wykupieniu ziemi od Indian w 1636 roku założył miasto Providence oraz nową kolonię⁸⁷. Williams przybył do Bostonu w 1630 roku, by w 1631 roku objąć tam stanowisko proboszcza. Po raz pierwszy zwrócił uwagę na zasadność rozdziału państwa od Kościoła, gdy uznał, że sędzia świecki nie może osądzać w sprawach łamania dziesięciu przykazań. Oznaczało to oddzielenie świeckiej władzy sądowniczej od kościelnej. W tym czasie jako główny cel rozdziału państwa od Kościoła postrzegał oczyszczenie Kościoła. Z tego samego powodu wzywał do zupełnego oddzielenia się od Kościoła anglikańskiego. Niedługo potem został zaproszony jako nauczyciel do miasta Salem. Zaskoczony panującą tam nietolerancją i wrogością względem rdzennych mieszkańców, zaczął wzywać do tolerancji dla innowierców. Z tego powodu starszyzna kolonii nakazała mu opuścić miasto. W tym czasie zainteresował się też religią baptystów oraz ich poglądami na temat rozdziału państwa od Kościoła.

Baptyści wywodzili się po części z ruchu purytańskiego. Grupa non-konformistów bowiem, po zetknięciu się z grupą anabaptystów, zainspirowała się ich teologią i stworzyła nowy ruch religijny. Teologia ta w dużym stopniu ukształtowała się w Szwajcarii wśród zwolenników idei radykalnej reformacji, głoszonej między innymi przez niemieckiego teologa Thomasa Müntzera (1489-1525). Anabaptyści czerpali inspirację z nauk Ulricha Zwinglego, zwłaszcza odnośnie do autorytetu Pisma Świętego oraz postrzegania sakramentów jedynie symbolicznie. Nie akceptowali jednak jego poglądów dotyczących współpracy Kościoła z władzą świecką, nawołując do zupełnego odcięcia się od władzy świeckiej. Ponadto, postulowali dążenie do ideałów pierwotnego chrześcijaństwa i odrzucali chrzest dzieci. Baptyści przejęli od nich wiele zasad wiary.

Pierwszy zbor baptystyczny powstał w 1609 roku w Amsterdamie pod przywództwem pochodzącego z Anglii Johna Smytha (1570-1612). Baptyści pozostali przy purytańskiej koncepcji nowo narodzenia, natomiast ideę chrztu dorosłych przejęli od anabaptystów. Połączyli też moment nowo narodzenia z chrztem, nazywając go chrztem wiary⁸⁸. Byli zwolennikami tolerancji i wolności religijnej oraz rozdziału państwa od Kościoła. Poglądy te wywodzili z anabaptystycznego przekonania, że kryterium włączenia do Kościoła powinno być świadome przyjęcie wiary, a zbory to dobrowolne stowarzyszenia ubiegających się o członkostwo świadomych wyznawców. Wyciągali stąd wnioski, że zmuszanie kogokolwiek do przynależności do Kościoła państwowego nie ma sensu. Baptyści byli jednak mniej radykalni niż anabaptyści i choć podkreślali wagę rozdziału państwa od Kościoła, to nie nalegali, w przeciwieństwie do anabaptystów, na wycofanie się do odseparowanych od świata wspólnot ani na pacyfizm. Akcentując zakaz ingerencji państwa w sprawy Kościoła, z tradycji kalwińskiej czerpali jednak szacunek dla władzy świeckiej (w tym do służby wojskowej).

⁸⁷ Więcej na temat Rogera Williamsa: T. Zieliński, *Roger Williams...*

⁸⁸ A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 185-195. Baptyści podzielili się jednak w kwestii predestynacji. Tzw. Particular Baptists pozostali przy koncepcji predestynacji, a General Baptists, związani ze Smythem, zaakceptowali arminianizm. Więcej na ten temat: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 171-172.

Uznawali potrzebę organizacji państwowej jako takiej dla utrzymania porządku, ale odmawiali jej kompetencji w sprawach sumienia, postulując tolerancję religijną⁸⁹. Baptyści opowiadali się też za kongregacyjnym system organizacji Kościołów, przyznając lokalnym wspólnotom pełną autonomię. Sprawiało to, że ich Kościoły były ówczesnie najbardziej egalitarnymi instytucjami eklezjalnymi. Ponadto doktryna nawrócenia i świadomej decyzji przystania do wspólnoty, która zakładała, że każdy, niezależnie od pozycji społecznej, po nawróceniu stawał się równoprawnym członkiem Kościoła, przyczyniała się do ogromnej popularności baptyzmu wśród niższych warstw społeczeństwa. Tym bardziej, że taki nawrócony człowiek, choć był równy innym w swojej religijnej wspólnotie, to jednak czuł się duchowo lepszy od ludzi nienawróconych, a stojących wyżej na drabinie społecznej i majątkowej. Co bardzo istotne, status kobiet i mężczyzn uzależniony był w baptyistycznych wspólnotach jedynie od indywidualnych zalet duchowych. Wszystko to sprawiło, że idee baptystów inspirowały do zabiegania o równość społeczną⁹⁰.

Williams przystał na pewien czas do baptystów, przyjął i rozwijał ich poglądy na temat rozdziału państwa i Kościoła⁹¹. Z tego powodu popadł w konflikt z władzami Massachusetts, został wykluczony z kolonii w 1635 roku (4 lata po swoim przyjeździe), a w 1636 miał być nawet aresztowany i wysłany do Anglii. Zanim to nastąpiło, uciekł jednak z kolonii i w 1636 roku założył Rhode Island⁹².

Co bardzo istotne, Williams zakwestionował przekonanie purytanów o tym, że ich społeczeństwo tworzyło tak zwany Nowy Izrael. Ponadto podkreślał, iż nie mieli oni prawa odbierać Indianom ziemi pod pretekstem przejmowania „ziemi obiecanej”. Dlatego też sam negocjował z Indianami i nabył od nich ziemię. Uważał, że purytanie wypaczali pojęcie Kościoła poprzez łączenie władzy świeckiej z duchową. Kościół według niego powinien być czysto duchową wspólnotą, niespaczoną polityką, która z natury rzeczy jest zepsuta i skorumpowana. Uważał też, że jakiegokolwiek wysiłki państwa na rzecz wymuszenia na ludziach akceptacji określonych wierzeń religijnych nieuchronnie prowadzą do hipokryzji. Dlatego też w założonej przez niego kolonii Rhode Island władza świecka miała za zadanie jedynie zapewniać porządek społeczny, nie mając żadnej kontroli nad życiem religijnym. Ostatecznie wprowadzono tam zasadę wolności religijnej, co wkrótce zaowocowało ogromną różnorodnością wyznaniową⁹³. Oprócz baptystów zamieszkali tam kwakrzy, a z czasem anglikanie i kongregacjoniści, a nawet katolicy i żydzi⁹⁴.

⁸⁹ Więcej na ten temat: T. Zieliński, *Roger Williams...*, s. 166-173.

⁹⁰ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 20.

⁹¹ Pod koniec życia zerwał związki z instytucjonalnym chrześcijaństwem, nazywając siebie „poszukiwaczem”.

⁹² M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 40. Więcej na ten temat: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 166-184.

⁹³ Więcej na temat (nie)tolerancji w Rhode Island: J. Reichley, *op. cit.*, s. 65-68. Choć nie istniał tam Kościół ustanowiony, to katolikom i żydom odmawiano pełni praw obywatelskich.

⁹⁴ Żydzi w Rhode Island byli jednak pozbawieni prawa głosu (podobnie jak w Connecticut, Delaware, Pensylwanii, Karolinie Południowej i Wirginii) oraz prawa do sprawowania urzędów publicznych (ze względu na wymaganą przysięgę chrześcijańską); zob.: M. Potz, *op. cit.*, s. 43.

W tym miejscu warto podkreślić, iż Roger Williams uważany jest za prekursora rozdziału państwa od Kościoła w USA. To on jako pierwszy użył sformułowania „mur separacji” spopularyzowanego z czasem przez Thomasa Jeffersona. W swych teologicznych rozważaniach Williams pisał, że istnieje „mur separacji między ogrodem Kościoła a dzikością (*wilderness*) świata”⁹⁵. Prawna separacja religii od państwa miała w jego przekonaniu chronić religię. Ta argumentacja uzupełniła z czasem późniejszą argumentację myślicieli oświeceniowych, między innymi Thomasa Jeffersona, którzy poprzez rozdział państwa od Kościoła chronić chcieli państwo przed nadmiernym wpływem religii⁹⁶.

Na ideę wolności religijnej wpływ miało również ogromne zróżnicowanie tak zwanych kolonii „środkowych”, w tym Pensylwanii, Nowego Jorku, New Jersey, Delaware i Maryland, gdzie sytuacja wyglądała zupełnie inaczej niż w większości kolonii w Nowej Anglii.

Szczególne znaczenie miało założenie przez Williama Penna (1644-1718) w 1681 roku kolonii nazwanej na jego cześć Pensylwanią. Penn był kwakrem i na ziemiach przyznanych mu przez panującego od 1660 roku Karola II (1630-1685) chciał stworzyć miejsce, w którym kwakrzy mogliby się schronić przed prześladowaniami doświadczanymi zarówno w Anglii, jak i na ziemiach purytańskich.

Ugrupowanie kwaków powstało w okresie purytańskiej rewolucji w Anglii, która rozpoczęła się w 1642 roku. Okres rządów Olivera Cromwella (1599-1658) w latach 1653-1658 oraz jego syna Ryszarda (1626-1712) między wrześniem 1658 roku a majem 1659 roku był również czasem wybuchu ogromnego religijnego entuzjizmu, na fali którego uformowały się nowe (społecznie) radykalne ruchy religijne⁹⁷. Pierwotnie kwakrzy stanowili skrajny odłam angielskiego purytanizmu. Około 1646 roku George Fox (1624-1691) założył tak zwane Religijne Towarzystwo Przyjaciół, którego członkowie ironicznie nazywani byli kwakrami (ang. *quakers* – drżący) ze względu na ich religijny entuzjazm i drżenie w zachwycie nad wielkością Boga. Fox głosił ideę chrześcijaństwa opartego nie tylko na Biblii, ale również na objawieniu wewnętrznym, rozumianym jako bezpośrednie działanie Ducha Świętego w duszy człowieka. Kwakrzy wierzą w pochodzące od Boga Wewnętrzne Światło (*Inner Light*), które jest obecne w sercu każdego człowieka. To ono pozwala na bezpośredni kontakt człowieka z Bogiem. Dlatego doświadczenie iluminacji Ducha Świętego jest dla nich ważniejsze niż pośrednictwo kapłanów. Dlatego też nie wznoszą świątyń i odrzucają Kościół zinstytucjonalizowany. Kwakerska teologia jest zredukowana, choć przejęli oni część idei anabaptystów. Cechuje ich niechęć do obrzędu, natomiast bardzo istotne są dla nich tak zwane świadectwa (*testimonies*), a także podstawowe wartości, takie jak prawda, pokój, prostota, równość. Choć kładli nacisk na purytański styl życia, to jednak ważniejsze były dla nich równość i pacyfizm. Odrzucali ideę

⁹⁵ Za: J. Reichley, *op. cit.*, s. 67.

⁹⁶ Więcej na ten temat: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 40-41; G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 19.

⁹⁷ G. M. Marsden, *op. cit.*, s. 21.

szlachectwa i wszystkich nazywali „braćmi” i „siostrami”. Co bardzo istotne, wyznawali zasadę powszechnego kapłaństwa, również dla kobiet. Te radykalne jak na tamte czasy idee sprawiły, że postrzegani byli jako zagrożenie dla ładu społecznego. Po przybyciu do Ameryki narazili się dodatkowo tamtejszemu establishmentowi swoją krytyką niewolnictwa⁹⁸. Dlatego William Penn pragnął stworzyć dla nich bezpieczne miejsce w koloniach.

Pensylwania nie miała być jednak przeznaczona jedynie dla kwakrów. Penn zachęcał do osiedlania się tam różne grupy religijne, choć rzeczywiście chciał, by standardy moralne kwakrów obowiązywały wszystkich mieszkańców⁹⁹. Odegrał on ogromną rolę w pierwszych dekadach istnienia kolonii, choć przebywał tam jedynie w latach 1682-1684 oraz 1699-1701. Wprowadził w kolonii oświecony system rządów demokratycznych i pełną wolność religijną. Wierzył bowiem, że zbawienie duchowe powinno być kwestią prywatną i żaden Kościół państwowy nie powinien istnieć. Oprócz kwakrów Pensylwanię zasiedlili mennonici, amisze, niemieccy luteranie, a z czasem również członkowie Niemieckiego Kościoła Reformowanego, szkocko-irlandczy prezbiterianie, walijscy baptyści, wolni afroamerykańscy metodyści, irlandczcy katolicy, deści, anglikanie i inni¹⁰⁰. Z czasem jedną z najbardziej wpływowych grup religijnych stali się szkoccy prezbiterianie, którzy przybyli ze Szkocji i Irlandii Północnej i których surowe kalwińskie poglądy korespondowały z poglądami wcześniejszych osadników purytańskich.

Ciekawą grupę ludności stanowili tam również mennonici i amisze, przybywający z Niemiec, Holandii i ze Szwajcarii. W 1683 roku niemieccy mennonici i kwakrzy założyli w Pensylwanii miejscowość Germantown, a osiedlające się tam wspólnoty mennonitów i amiszów, często w niezmiennym niemal kształcie, przetrwały do dziś. Oba te nurty wyewoluowały z anabaptyzmu, który podkreślał nieufny stosunek do świata (odmowa składania przysięg lojalności, później pacyfizm) oraz łączył reformy religijne ze społecznymi, postulując między innymi zniesienie różnic społecznych czy nawet wprowadzenie wspólnej własności¹⁰¹. Menno Simmons (1496-1561), były ksiądz katolicki z Niderlandów, który reprezentował pacyfistyczny nurt anabaptyzmu, mennonickie zasady wiary sformułował w dużej mierze w 1539 roku. Podkreślał on autorytet Biblii i możliwość osiągnięcia łaski zbawienia przez wiarę (a nie dobre uczynki czy rytuały). Postulował również chrzest młodzieży od czter nastego roku życia, co miało zapewnić, że jest to świadoma decyzja i wyraz wiary¹⁰²,

⁹⁸ Byli oni pierwszą grupą religijną w Ameryce, która potępiła instytucję niewolnictwa. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 23. Więcej na temat kwakrów: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 176-181.

⁹⁹ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 41.

¹⁰⁰ E.S. Gaustad, *A Religious History of America*, San Francisco 1990, s. 91-92; G.T. Miller, *Religious Liberty in America: History and Prospects*, Philadelphia 1976, s. 49, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 41.

¹⁰¹ Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 117-128.

¹⁰² Chrzest, jak postulował Menno Simmons, miał się odbywać przez zanurzenie w wodzie. Fakt, iż miał następować w wieku dojrzałym, był, zdaniem Andrzeja Tokarczyka, po części wynikiem akceptacji przez anabaptystów koncepcji świadomego „współdziałania” człowieka z Bogiem,

możliwość wyboru pastorów przez wiernych, całkowity zakaz noszenia i używania broni, zakaz przysięgania na cokolwiek, zakaz sprawowania wysokich stanowisk i, co bardzo istotne, możliwość wykluczenia z gminy mennonickiej grzeszników. Ostatnia zasada miała przeciwdziałać negatywnemu wpływowi grzeszników na resztę wspólnoty. Niemniej z czasem była traktowana coraz mniej rygorystycznie.

Dlatego też Jakub Amman (1644-ok. 1712-1730) postanowił oddzielić się od mennonitów i w 1693 roku doprowadził do secesji swoich szwajcarskich zwolenników, żyjących na emigracji w Alzacji. Powodem separacji nie były kwestie wiary, ale obyczajowości. W ten sposób powstała grupa tak zwanych amiszów opowiadała się za rygorystycznym przestrzeganiem zasady odrzucania ochrzczonych odstępców. Po śmierci Ammana część grupy udała się do Ameryki, a ci, którzy pozostali w Europie, powrócili z czasem do gmin mennonickich.

W Ameryce amisze zamieszkali w odizolowanych wspólnotach, których życie zorganizowane zostało w oparciu o szereg nakazów i zakazów niepisanego zbioru zasad, zwanego *Ordnung*. Reguluje on niemal wszystkie aspekty codzienności, od zasad dotyczących ubioru i uczesania kobiet i mężczyzn po zasady dotyczące korzystania z wynalazków techniki. Z zasady amisze odrzucają nowoczesną technikę jako wyraz odcięcia się od świata. Akcentują wagę życia we wspólnocie, pomoc i współpracę w ramach gmin, a przede wszystkim pokorę i poddanie się woli Boga. Szczególny nacisk kładą na możliwość wykluczania z gminy grzeszników (*shunning*) w celu ochrony jej moralności. Pełnym członkiem wspólnoty można zostać jedynie po osiągnięciu dojrzałości i musi być to świadoma decyzja. Dlatego zanim młody człowiek przyjmie chrzest, ma prawo do tak zwanego czasu *Rumspringa*, kiedy może żyć poza wspólnotą i zdecydować, czy woli w niej pozostać czy odejść. Amisze nie praktykują małżeństw z osobami spoza wspólnoty i nie skupiają się na ewangelizacji i pozyskiwaniu nowych wyznawców. Co bardzo ważne, są pacyfistami, nie biorą udziału w wojnach, a ponadto zasady swojej wiary stawiają ponad zasady prawa stanowionego, co powoduje liczne kontrowersje w kontekście szkolnictwa czy podatków¹⁰³.

Model ustrojowy Pensylwanii, umożliwiający wspólne pokojowe współżycie tak różnych grup religijnych, był niezwykle istotny dla rozwoju idei wolności religijnej oraz dla kształtowania późniejszego systemu Stanów Zjednoczonych. Co istotne, William Penn początkowo zarządzał również ziemiami, które weszły później w skład kolonii Delaware; ostatecznie oddzieliła się ona w 1701 roku. Niemniej, podobnie jak Pensylwania, stała się ona domem dla różnorodnych grup religijnych i etnicznych. Z czasem oprócz osadników angielskich napłynęły tam duże grupy Szwedów, Finów, Holendrów i Francuzów.

czyli luterkańskiej zasady synergizmu, a nie czystej kalwińskiej koncepcji predestynacji. Niemniej, holenderscy mennonici w 1632 roku przyjęli doktrynę kalwińską. Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 119, 125, 126.

¹⁰³ Obecnie wyróżnia się kilka różnych odłamów religii amiszów, w tym między innymi: Old Order Amish, New Order Amish, Andy Weaver Amish, Beachy Amish, Swartzentruber Amish. Najstarsza wspólnota, Old Order Amish, stanowi jednocześnie najliczniejszą z nich. Więcej na temat mennonitów i amiszów w koloniach: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 232-236.

Różnorodność religijna panowała również w Nowym Jorku, New Jersey i Maryland, choć rozwiązania prawne wyglądały inaczej niż w omówionych powyżej koloniach. W Nowym Jorku i New Jersey różnorodność religijna istniała niezależnie od urzędowych wysiłków na rzecz wprowadzenia Kościoła państwowego. James A. Reichley nazywa ją nawet „pluralizmem przez przypadek”¹⁰⁴. Daleko posunięta tolerancja religijna występowała na obszarze Nowego Jorku nawet wcześniej, gdy należał on do Holandii, a Kościołem ustanowionym był Holenderski Kościół Reformowany. Gdy zarządzający holenderską kolonią Peter Stuyvesant podjął próbę zredukowania występującej tam różnorodności wyznaniowej, zakazując wstępu żydom i ograniczając prawa kwaków, został odwołany przez Kompanię Zachodnioindyjską, co mieszkańcy przyjęli z entuzjazmem. Gdy w 1664 roku Nowe Niderlandy zostały przejęte przez Koronę Brytyjską, a kontrolę nad nimi przejął książę Jorku (1633-1701), zapanowała tam nawet jeszcze większa tolerancja religijna, co związane było z sympatiami księcia wobec katolicyzmu. Zmieniło się to po tym, jak został on królem Jakubem II w 1685 roku, oraz po jego obaleniu w ramach Chwalebnej Rewolucji 1688 roku. Kościołem ustanowionym stał się tam wtedy Kościół Anglii. Niemniej władzom nie udało się wprowadzić jednolitości wyznaniowej¹⁰⁵.

Jeszcze inaczej sytuacja wyglądała w Maryland, kolonii założonej w 1634 roku przez angielskiego katolika, Cecila Calverta (1605-1675), lorda Baltimore. W jego zamysle Maryland miała być schronieniem dla katolików¹⁰⁶. Pierwsze grupy przybyły do Ameryki w 1634 roku na statkach Ark i Dove. Nie stały się one jednak symbolem katolickiego Marylandu tak, jak Mayflower stał się symbolem purytańskiej Nowej Anglii. O ile bowiem purytanie postrzegali siebie jako przyszłych twórców „miasta na wzgórzu” ze względu na wiarę w swe przymierze z Bogiem, o tyle Calvert przestrzegał, by „wszelkie obrzędy religii rzymskokatolickiej odprawiane były w sposób możliwie najbardziej dyskretny” i aby katolicy „nie zabierali głosu w dyskusjach na temat kwestii religijnych”¹⁰⁷. Calvert postanowił ponadto zachęcać do osiedlania się tam zarówno katolików, jak i protestantów. Wkrótce protestanci stali się grupą liczącą więcej niż katolików i mimo wprowadzenia tam Aktu o Tolerancji (1649), który miał zapewnić religijną wolność dla wszystkich osób wierzących w Chrystusa, protestanci przejęli kontrolę nad kolonią i wykluczyli katolików ze sprawowania urzędów. Po Chwalebnej Rewolucji 1688 roku Maryland stała się prowincją królewską, a Kościół anglikański Kościołem państwowym¹⁰⁸.

¹⁰⁴ J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 74.

¹⁰⁵ E.S. Gaustad, *op. cit.*, s. 85, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 42.

¹⁰⁶ Więcej na temat historii Kościoła katolickiego w Maryland: B. Leś, *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej. Przemiany funkcji polonijnych instytucji i organizacji religijnych w środowisku Polonii chicagowskiej*, Wrocław 1981, s. 72-73.

¹⁰⁷ J.P. Dolan, *American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*, Garden City, N.Y. 1985, [za:] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 290.

¹⁰⁸ Por.: *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 3 oraz B. Leś, *op. cit.*, s. 72.

Również w koloniach południowych różnorodność wyznaniowa była cechą charakterystyczną. Warto zauważyć, że mimo iż Wirginia nie była kolonią założoną z pobudek religijnych, to jednak Kościół anglikański był tam Kościołem ustanowionym. Istniały również prawa zobowiązujące mieszkańców do uczestnictwa w nabożeństwach oraz odprowadzania podatków na Kościół. W pierwszej połowie XVII wieku był on jednak bardzo słaby, brakowało też duszpasterzy, a ci, którzy przybywali do kolonii, nie byli zbyt gorliwymi duchownymi. Wynikało to z tego, że trudno było namówić duchowieństwo na wyjazd do odległych kolonii. Decydowali się na to zazwyczaj ci duchowni, którzy mieli w starym kraju jakieś problemy, na przykład dług¹⁰⁹. Sytuacja ta uległa zmianie w drugiej połowie XVII wieku, a Kościół anglikański stał się w Wirginii instytucją dość silną. Niemniej po wprowadzeniu brytyjskiego Aktu o Tolerancji z 1689 roku różnorodność wyznaniowa w Wirginii znacznie wzrosła¹¹⁰. W wieku XVIII napłynęli tam baptyści, prezbiterianie i metodyści. Spotkali się oni jednak z prześladowaniami. Wydarzenia związane z prześladowaniami i nietolerancją odcisnęły piętno na ludności Wirginii. Wywarły też wpływ na takich myślicieli i mieszkańców Wirginii, jak Thomas Jefferson (1743-1826) i James Madison (1751-1836), którzy mocno opowiedzieli się po stronie wolności religijnej¹¹¹.

W innych koloniach południowych znaczenie religii nie było zbyt wielkie, a wpływy Kościoła anglikańskiego ograniczone¹¹². W 1663 król Karol II nadał grupie swych zwolenników ziemię zwaną Karolina, która została podzielona na północną i południową. Zasiedlanie tych terenów odbywało się powoli, a właściciele Karoliny bardziej byli zainteresowani zyskiem z ziemi aniżeli religią. Dlatego ogłosili wolność religijną dla wszystkich, którzy zdecydują się tam osiedlić. I choć członkowie Kościoła anglikańskiego byli tam najliczniejsi, to jednak ze względu na duże zróźnicowanie religijne nie udało się nadać mu statusu Kościoła państwowego. W Georgii natomiast, która została założona dopiero w 1733 roku, Kościół anglikański uzyskał status Kościoła państwowego, ale pozostał bardzo słaby.

W XVIII wieku dla wielu Amerykanów religia przestawała być centrum życia i stawała coraz bardziej sprawą formalną. Radykalizm religijny był wtedy już raczej wyjątkiem niż regułą. Przejęcie przez Wielką Brytanię kontroli nad koloniami pod koniec XVII wieku sprawiło, iż Kościół anglikański stał się Kościołem państwowym w wielu koloniach i umocnił swoje wpływy w niektórych rejonach. Wprowadzenie brytyjskiego Aktu o Tolerancji w 1689 roku zapobiegało jednak agresywnym przejawom nietolerancji. Ponadto w XVIII wieku w Ameryce wystąpiły dwa istotne zjawiska, które miały niezwykle ważne konsekwencje zarówno dla kształtowania swoistego amerykańskiego wymiaru religijności, upowszechniania wolności religijnej, jak

¹⁰⁹ E.S. Gaustad, *op. cit.*, s. 43, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 42.

¹¹⁰ Akt o Tolerancji z 1689 roku został wydany przez Wilhelma III Orańskiego (1650-1702), który objął angielski tron w 1689 roku po Chwalebnej Rewolucji. Gwarantował on tolerancję religijną protestantom non-konformistom; pomijał jednak katolików. Więcej na ten temat: E.S. Gaustad, *Faith of Our Fathers Religion and the New Nation*, New York s. 36-45.

¹¹¹ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 43.

¹¹² S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 196, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 43.

i dla wzmożenia nastrojów rewolucyjnych wśród ludności kolonii. Pierwsze z nich to tak zwane Pierwsze Wielkie Przebudzenie, które przyczyniło się do rozwoju ewangelikalizmu, czyli ruchu religijnego kształtującego przez wiele kolejnych lat kulturę i mentalność Amerykanów, a drugie to powstanie tak zwanej religii racjonalnej¹¹³.

2.5. Pierwsze Wielkie Przebudzenie i powstanie ewangelikalizmu

Pierwsze amerykańskie Wielkie Przebudzenie rozwijało się w koloniach w latach trzydziestych i czterdziestych XVIII wieku, jednak, jak podkreślają niektórzy autorzy, jego pierwsze przejawy można było odnotować już około 1720 roku wśród wyznawców Holenderskiego Kościoła Reformowanego w New Jersey¹¹⁴. Pojęcie „przebudzenia” definiuje się zazwyczaj jako okres religijnego ożywienia. Teologowie określają je niekiedy jako „dany przez Boga czas, gdy tysiące ludzi uświadamiają sobie, że są grzesznikami, i przychodzą do Chrystusa po przebaczenie”, a socjologowie mówią o złożonym społecznie i teologicznie chrześcijańskim ruchu odnowy religijnej, występującym na przestrzeni lat, z wyraźnym apogeum i okresem wygasania entuzjazmu¹¹⁵. Pierwsze Wielkie Przebudzenie stopniowo ogarniało w koloniach prezbiterian, kongregacjonalistów, a z czasem i inne grupy protestanckie. Stało się tym samym ruchem międzywyznaniowym.

Za jednego z prekursorów Pierwszego Wielkiego Przebudzenia w koloniach amerykańskich uznaje się Solomona Stoddarda (1643-1729), pastora Kościoła kongregacjonalistycznego w Northampton w Connecticut¹¹⁶. W przeciwieństwie do innych pastorów purytańskich przyjmował on do Kościoła wszystkich, niezależnie od

¹¹³ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 43. Więcej na ten temat E.S. Gaustad, *Faith of Our Fathers. Religion and the New Nation*, New York 1987, s. 36-45.

¹¹⁴ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 24. Jak podaje Andrzej Siemieniowski, około 1722 roku ruch przebudzeniowy zaczął się rozwijać również wśród niemieckich baptystów w Germantown. Bezpośrednim katalizatorem stało się, jego zdaniem, ogłoszenie Ewangelii przez Teodora Jakuba Frelinghuysena (1691-1747), przybyłego niedługo wcześniej z Europy, co wskazuje na pietystyczne źródło amerykańskich przebudzeń (obok idei przebudzenia obecnej w purytanizmie). Więcej na ten temat: A. Siemieniowski, *op. cit.*, s. 60.

¹¹⁵ Więcej na ten temat: A. Siemieniowski, *op. cit.*, s. 40-48. Określenie „przebudzenie” (ang. *awakening*) nie powinno być mylone z „ruchem przebudzeniowym” (*revivalism, revivalist movement*), który polega na organizowaniu spotkań ewangelizacyjnych i podkreśla moment doświadczenia religijnego. *Revival*, czyli rytuał religijny, w czasie którego charyzmatyczni ewangeliciści przekazują „Słowo Boże” dużym masom ludzi, mającym dzięki temu doświadczyć nawrócenia czy nowo narodzenia, może prowadzić do wystąpienia przebudzeń (*awakenings*) czy też fali masowych nawróceń, ale nie musi. Więcej na ten temat: W.G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform*, Chicago 1978, [za:] A. Siemieniowski, *op. cit.*, s. 41-42.

¹¹⁶ C.B. Cowing, *The Great Awakening and the American Revolution: Colonial Thought in the 18th Century*, Chicago 1971, s. 41-45, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 44.

tęgo, czy byli w stanie zademonstrować otrzymanie bożej łaski czy też nie. Członkami jego kongregacji byli więc nie tylko ludzie uznani za predestynowanych do zbawienia, ale również ci, którzy tego zbawienia pragnęli, a co więcej Stoddard nie odmawiał nikomu prawa do przyjmowania komunii. Uważał on, że należy przyciągnąć jak najwięcej ludzi do Kościoła, a potem pracować nad ich relacją z Bogiem. Należy przy tym pamiętać o kontekście jego działań. W koloniach purytańskich ideałem społeczeństwa była wspólnota żyjąca w przymierzu z Bogiem. Niemniej tylko wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego otwierało drogę do uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej, czyli do pełnego członkostwa w Kościele. O tym, kto spełnia wymogi pełnego członkostwa, decydowała jednak starszyzna Kościoła. Ze względu na zmniejszającą się liczbę pełnych członków Kościoła oraz napływające do kolonii purytańskich grupy innowierców wprowadzono zasadę tak zwanego Przymierza Połowicznego (*Half-Way Covenant*), o którym była już mowa. Rozwiązanie to podzieliło mieszkańców na trzy kategorie: płacących podatek na Kościół wszystkich mieszkańców gminy (1); kongregację, czyli chrześcijan żyjących w Przymierzu Połowicznym – były to osoby „ochrzczone, moralne i prawowierne”, które jednak ze względu na brak oświadczenia o doświadczeniu łaski nie były dopuszczane do udziału w obrzędzie Komunii Świętej (2) oraz Kościół – czyli małe grono wiernych obdarzonych pełnym nawróceniem, poświadczonym przez zmagania duszy z Bogiem (3). Z tego podziału zrodziła się pewna dynamika wewnętrzna, w kontekście której działał Stoddard. Polegała ona na tym, że ludzie żyjący w niepełnej więzi z Bogiem oczekiwali na publiczne oczyszczenie swoich relacji ze Stwórcą oraz na kolektywne przebudzenie wiary. Od Przymierza Połowicznego pragnęli przejść do pełnego przymierza z Bogiem – pragnęli nowego narodzenia¹¹⁷. Stoddard i jego następcy dali im na to nadzieję, a, co ważne, podkreślili, że opinia starszyzny w tej kwestii jest drugorzędna, najważniejsze jest indywidualne odczucie działania łaski.

W celu zachęcenia jak największej rzeszy ludzi do nawrócenia Stoddard głosił dramatyczne kazania, w których najpierw straszył konsekwencjami życia w grzechu, a następnie głosił dobrą nowinę dla odczuwających wybranie do zbawienia¹¹⁸. Jego wnuk, Jonathan Edwards (1703-1758), najsłynniejszy teolog Pierwszego Wielkiego Przebudzenia, kontynuował jego dzieło¹¹⁹. Edwards był autorem słynnego kazania *Sinners in the Hands of An Angry God*. Choć jest to kazanie niezwykle obrazowe, intensywne, dramatyczne i niemal modelowe dla technik przebudzeniowych, to i tak kazania Edwardsa uznawane są za mniej dramatyczne niż kazania Stoddarda¹²⁰. Warto podkreślić, że celem Edwardsa, podobnie jak Stoddarda, było głoszenie konieczności indywidualnego nawrócenia oraz przyciągnięcie do Kościoła wielu z tych,

¹¹⁷ Więcej na ten temat: A. Siemieniowski, *op. cit.*, s. 52.

¹¹⁸ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 44.

¹¹⁹ Część badaczy uważa go za najważniejszego teologa Pierwszego Wielkiego Przebudzenia. Więcej na ten temat: M.A. Noll, N.O. Hatch, G.M. Marsden, *The Search for Christian America*, Colorado Springs 1989.

¹²⁰ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 44.

którzy według dawnych purytańskich standardów nie mogli osiągnąć pełnego członkostwa w Kościołach¹²¹. Edwards podkreślał jednak zasady kalwińskiej teologii, według których Bóg dawał możliwość „przebudzenia” i odczucia działania łaski tylko wybranym. Kazania miały pomóc w uświadomieniu sobie piękna, mocy i miłości bożej i w zbliżeniu do momentu „przebudzenia” tych wybranych¹²². Według Jamesa Reichleya Edwards wywarł też znaczący wpływ na politykę, łącząc milenarystyczne oczekiwania wywołane falą przebudzeń z rozwijającym się amerykańskim nacjonalizmem. Choć Edwards podkreślał zepsucie ludzkiej natury, a co za tym idzie społeczeństwa, to jednak uznawał za możliwy postęp, stopniowe doskonalenie społeczeństwa na drodze do osiągnięcia boskiego królestwa na ziemi¹²³.

Warto jednak pamiętać, że Pierwsze Wielkie Przebudzenie miało również korzenie w petyzmie i było częścią szerszego „pietystycznego” przebudzenia w świecie protestanckim, które rozpoczęło się w Niemczech w grupie niemieckich braci morawskich. Wywodzący się od braci czeskich i wierni tradycji luteranckiej, Morawianie kładli nacisk na rozbudzenie uczuć religijnych poprzez studiowanie Pisma Świętego, modlitwę oraz działalność charytatywną. Do kolonii amerykańskich idee te dotarły najprawdopodobniej za pośrednictwem Jakuba Frelinghuysena (1619-1747)¹²⁴. W Anglii z kolei ideały pietystów głosił John Wesley, uważany za założyciela metodyzmu, który również wywarł wpływ amerykańskie przebudzenia. Wesley zainicjował pietystyczny ruch przebudzeniowy w Kościele anglikańskim. Warto podkreślić, że najważniejsza dla pietystów była próba odnowy Kościołów. Postulowali oni indywidualną osobistą relację z Bogiem, pobożne życie i moralność, surową dyscyplinę oraz energiczną ewangelizację. Podkreślali też konieczność „nowo narodzenia” (*born again*). Termin ten oznaczał dla nich intensywne przeżycie nawrócenia, związane z doznaniem działania mocy Boga. Moment „nowo narodzenia” powinien, ich zdaniem, skutkować widoczną przemianą moralną i rozpoczynać proces uświęcania swego życia przez jednostki, które go doświadczą.

Metodyzm Johna Wesleya (1703-1791) wywarł wpływ na ruch przebudzeniowy w koloniach amerykańskich, jednak nie tyle za pośrednictwem samego Wesleya, ile jego współpracownika George’a Whitefielda (1714-1770). Obaj oni byli początkowo duchownymi anglikańskimi, jednak pod wpływem petyzmu i do pewnego stopnia również purytanizmu uformowali ruch metodystyczny w Kościele anglikańskim¹²⁵.

¹²¹ Więcej na ten temat: A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 53-63.

¹²² Więcej na temat odnowienia teologii przez Jonathana Edwardsa: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 295-313.

¹²³ J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 71-72, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 44.

¹²⁴ A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 60.

¹²⁵ Z czasem metodyzm odłączył się od Kościoła Anglii i stał się niezależnym wyznaniem (1784). Metodysci bardziej niż na doktrynę kładli nacisk na osobiste przeżywanie wiary religijnej, doskonalenie wewnętrzne, moment nawrócenia, odrodzenie i uświęcenie. Niemniej, teologia metodyzmu jest w zasadzie arminiańska. Warto zwrócić uwagę, że między metodyzmem angielskim i amerykańskim występują pewne różnice, między innymi dotyczące systemu episkopalnego, który utrzymywał się w USA. Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 196-205.

Obaj głosili „metodyczne” podejście do wiary i do modlitwy i skupienie wokół nich życia. Wesley mówił o momencie „nowo narodzenia” jako o „dziwnym rozgrzaniu serca”, „odczuciu pewności zbawienia”, „drugim błogosławieństwem”. Podkreślał zasadę zbawienia przez wiarę, jednak dojście do pełnej pewności wiary miało jego zdaniem nastąpić w sposób radykalnego i natychmiastowego przełomu wewnętrznego. Dzielił też wierzących na „nominalnych”, czyli posiadających doktrynę i abstrakcyjną znajomość obietnicy, oraz „prawdziwych”, którzy posiadają wiarę i odczucie obecności Pana w sercu. „Nominalni” wierzący nie osiągalni jego zdaniem pełni wiary¹²⁶. Poglądy Wesleya zaczęły z czasem ewoluować w stronę arminianizmu, co oznaczało odejście od kalwińskiej zasady predestynacji. Whitefield natomiast pozostał wierzącym jej wyznawcą i właśnie w duchu kalwińskim głosił swoje kazania w koloniach. Już w Anglii postulował głoszenie kazań poza kościołami w celu dotarcia do wszystkich, również „wykolejenców”. Praktykę tę kontynuował w koloniach z wielkimi sukcesami. Podróżował po koloniach między rokiem 1738 a 1770, wygłaszając liczne kazania, które przyciągały tłumy. Klarowny i entuzjastyczny styl jego kazań stał się modelowy dla wielu późniejszych kaznodziejów, gdyż przekazywał idee przebudzeniowe w niezwykle efektowny, choć prosty sposób. Ostatecznie Whitefield został okrzyknięty najsłynniejszym kaznodzieją Pierwszego Wielkiego Przebudzenia. Co ciekawe, podziwiał go nawet Benjamin Franklin (1706-1790), mimo iż był deistą¹²⁷.

Kolejni kaznodzieje podróżowali między koloniami i głosili swe kazania w niezwykle dramatyczny i emocjonalny sposób. Mówili w nich o udzielanym przez Boga darze nowego narodzenia, nawrócenie było przez nich przedstawiane jako nagły, dramatyczny proces, następujący szybko i momentalnie zmieniający dusze ludzi, którzy odczuwali religijne przebudzenie. Ponadto wzywali do powrotu do surowych kalwińskich zasad pierwszych Pielgrzymów oraz do ponownego podkreślenia autorytetu Biblii, na którego fundamencie powinno opierać się społeczeństwo amerykańskie. Wędrowni kaznodzieje nieśli ze sobą też swego rodzaju rewolucyjne przesłanie, gdyż odwoływali się bezpośrednio do ludzi, pomijając lub podcinając autorytet instytucjonalnych Kościołów. Tak narodził się międzywyznaniowy ruch ewangelikalny, który stał się niedługo jednym z najistotniejszych i najpopularniejszych wymiarów amerykańskiej religijności¹²⁸.

Ewangelikalizm¹²⁹ wyraża się w pewnym stylu duchowości, który polega przede wszystkim na intensywnej modlitwie, uznaniu autorytetu Biblii, przeżyciu nawró-

¹²⁶ Więcej na ten temat: A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 113-126.

¹²⁷ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 45. George Marsden uważa, że przebudzeniowi kaznodzieje byli w zasadzie pierwszymi „megagwiazdami” czy celebrytami w historii USA. Więcej na temat kazań Whitefielda: G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 25-26.

¹²⁸ Więcej na ten temat: T. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013; A. Siemieniewski, *op. cit.*

¹²⁹ Należy też zaznaczyć, iż termin „chrześcijanie ewangelikalni” należy odróżnić od terminu „ewangelicy”, „chrześcijanie ewangeliczni” i „chrześcijanie ewangeliccy”, mimo iż, jak się okazuje, w ostatnich latach określenia te zaczynają być coraz częściej używane wymiennie. Więcej na ten temat: *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T. Zieliński, Katowice 2004.

cenia nazywanego „nowym narodzeniem”, pobożnym życiu i ewangelizacji. Należy pamiętać, że ewangelikalizm nie jest wyznaniem (konfesją), czyli wyodrębnioną ze względu na zestaw czynników teologicznych wyrażonych w tekstach konfesyjnych tradycją w łonie chrześcijaństwa. Nie jest też Kościołem ani denominacją, obejmuje bowiem różne wyznania, różne Kościoły, denominacje oraz inne parakościelne jednostki organizacyjne. Nie jest też odrębną religią, jak chrześcijaństwo, judaizm, islam czy hinduizm. Jest natomiast nurtem w religii chrześcijańskiej, a ściślej w jej segmencie protestanckim. Można go więc określać jako nurt lub ruch religijny, względnie jako pewną tradycję religijną¹³⁰.

Zdaniem Tadeusza Zielińskiego, specyfikę ewangelikalizmu determinują trzy elementy: konwertyzm, biblizm i konwentyklizm. Konwertyzm wyraża się w postrzeganiu nawrócenia jako podstawowego doświadczenia chrześcijanina, biblizm w uznaniu Biblii za ostateczny autorytet i podstawową normę wiary i życia chrześcijanina, a konwentyklizm w przekonaniu, że wspólnota nawróconych chrześcijan to podstawowy przejaw Kościoła¹³¹. Warto podkreślić, że w momencie „nowo narodzenia” (nawrócenia) ważne jest dla chrześcijan ewangelikalnych odczucie indywidualnej relacji z Chrystusem, „ponowne odkrycie obecności i mocy Jezusa” oraz „wewnętrzne, porywające i gorliwe oddanie”¹³². Chrześcijan ewangelikalnych określa się więc też jako „chrześcijan narodzonych na nowo” (*born-again Christians*).

Podsumowując, należy podkreślić, że teologia przebudzeniowa w Ameryce, choć czerpała z idei Wesleyowskich i pietystycznych, jeśli chodzi o charakter „nowo narodzenia”, to jednak w czasie Pierwszego Wielkiego Przebudzenia pozostała na wskroś kalwińska. Bóg dawał możliwość „przebudzenia” jedynie wybranym. Jak podkreślał sam Edwards, moment głoszenia kazania jest przede wszystkim stworzoną przez sa-

Trzeba jednak pamiętać, że polskie słowo „ewangelicki” jest przymiotnikiem tradycyjnie określającym Kościoły protestanckie w Polsce od czasów reformacji. W trakcie drugiej fazy reformacji niektóre Kościoły oddzielały się jednak od starszych Kościołów protestanckich i często nazywały siebie „ewangelicznymi”, aby podkreślić ich bliskość wobec Ewangelii. Kościoły „ewangelikalne” natomiast to Kościoły „przebudzeniowe”. Co bardzo istotne, nie należy zupełnie przeciwstawiać kategorii „Kościołów ewangelickich” i „Kościołów ewangelikalnych”, gdyż wiele „Kościołów ewangelickich” weszło w skład ruchu ewangelikalnego. Te, które pozostały przy tradycyjnych założeniach, w literaturze angielskiej określa się mianem *mainline Protestant* lub *mainstream Protestant*. W tłumaczeniu na język polski są to więc „Kościoły głównego nurtu”. Tadeusz Zieliński proponuje też, by protestantyzm, który nie uległ wpływom ewangelikalizmu, nazywać „klasycznym protestantyzmem”. Jeśli chodzi o członków ruchu ewangelikalnego, to w literaturze angielskojęzycznej określa się ich jako *Evangelicals*, natomiast w literaturze polskiej występuje kilka wersji tłumaczenia tego terminu: „ewangelikanie” (w liczbie pojedynczej: „ewangelikanin”), „ewangelikałowie” („ewangelikał”), „ewangelikałści” („ewangelikałista”) oraz „chrześcijanie ewangelikalni”. Co ważne, nie należy tych określeń mylić z terminami: „ewangelicy” (protestanci) i ewangelici (głoszący Ewangelię). W niniejszej pracy zdecydowano się na termin „chrześcijanie ewangelikalni”, a niekiedy „ewangelikanie”. Więcej na temat terminologii: T. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, s. 18-24.

¹³⁰ T. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, s. 12-13.

¹³¹ *Ibidem*, s. 13.

¹³² Więcej na ten temat: A. Siemieniowski, *op. cit.*

mego suwerennego Boga okazją do gorliwego proszenia i otrzymania łaski¹³³. Ponadto, choć w późniejszej tradycji ewangelikalnej przyjęto, że nowe narodzenie jest czymś absolutnie momentalnym, to dla Edwardsa było ono niekiedy stopniowym rozwojem, zwykle poprzedzonym długim okresem przygotowania – mimo iż mogło mieć charakter gwałtownego przełomu duchowego¹³⁴. Poza tym, o czym później często zapomniano, przełom ten miał się przekładać na doskonalenie pobożności i moralności w dalszym życiu.

W miarę wzrastania popularności ewangelikalizmu w amerykańskich Kościołach dokonywał się podział na tak zwanych *new lights* i antyprzebudzeniowych *old lights*. Myśl kalwińska pozostawała dominująca, ale dzięki *new lights* zyskiwała nowy emocjonalny wymiar. Na znaczeniu zyskiwali też coraz bardziej baptysci, którzy „nowo narodzenie” łączyli z koniecznością chrztu dorosłych¹³⁵. Ich popularność była wyraźna zwłaszcza wśród osób biednych i niewykształconych, gdyż podkreślali, że ważne są walory duchowe, a nie formalna edukacja. W wyniku Wielkiego Przebudzenia nastąpiły też zmiany w stanach południowych. Amerykańskie Południe było bowiem dotąd w większości zdominowane przez Kościół anglikański, kontrolowany przez angielską szlachtę. W następstwie Wielkiego Przebudzenia zasadniczo zmieniła się tam struktura wyznaniowa. Na fali entuzjazmu religijnego popularność zyskał najpierw prezbiterianizm, a potem baptyzm¹³⁶. Ewangelikalne chrześcijaństwo przemawiało też do niewolników. Zarówno emocjonalna ewangelikalna ekspresja religijna, jak i nacisk na wymiar duchowy i obietnica lepszego życia pozaziemskiego przemówiły do niezainteresowanych wcześniej chrześcijaństwem zniewolonych Afrykanów¹³⁷. Wkrótce rozwinęli swą własną kulturę religijną, opartą głównie na modelu baptystycznym i metodystycznym oraz na dużym autorytecie własnych kaznodziejów¹³⁸.

Pierwsze Wielkie Przebudzenie było również bardzo istotne dla kobiet, które dotąd miały niższy status nie tylko w społeczeństwie, ale i w Kościołach. Chrześcijaństwo ewangelikalne zorientowane na nawrócenie oferowało im alternatywę, dzięki której mogły się poczuć równe, jeśli nie lepsze moralnie i duchowo od nienawróconych mężczyzn. Uczestnictwo na równych prawach w nabożeństwach przebudzeniowych dawało im też poczucie spełnienia życiowego i odmiany od życia sprowadzającego się głównie do prac domowych, które dotąd ograniczało ich aktywność jedynie do sfery prywatnej¹³⁹.

¹³³ A. Siemieniowski, *op. cit.*, s. 77. Metodyzm zdominuje natomiast Drugie Wielkie Przebudzenie.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 79.

¹³⁵ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 27-28.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 28.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Autorzy Boisi Center Papers podkreślają, że wcześniej, mimo ewangelizacji niewolników, zachowywali oni wiele pierwotnych wierzeń, w tym plemiennych oraz tych wywodzących się z islamu. Ewangelizacja przyczyniała się jedynie do ich religijnego synkretyzmu. Por.: *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 3.

¹³⁹ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 29.

2.5.1. Znaczenie Pierwszego Wielkiego Przebudzenia

Wśród efektów Wielkiego Przebudzenia badacze wymieniają szereg zjawisk. Autorzy *The Search for Christian America* wymieniają trzy, ich zdaniem, najważniejsze skutki: Wielkie Przebudzenie sprzyjało fali nawróceń, nadało energii działalności wielu Kościołów, wywarło wpływ na tworzącą się w tym czasie amerykańską kulturę, zachęcając ludzi do edukacji religijnej, ale i edukacji w ogóle¹⁴⁰. Chidester podkreśla, że protestancki petyzm (rozumiany przez niego jako osobiste, głęboko wewnętrzne i emocjonalne doświadczenie religijnej siły) wspierał pojmowanie dystrybucji władzy (i religijnej, i politycznej) jako procesu bardziej demokratycznego¹⁴¹. Cowing uważa, że Wielkie Przebudzenie było kluczowe dla wspierania idei wolności religijnej oraz wojny o niepodległość¹⁴².

Nie ulega wątpliwości, że Wielkie Przebudzenie wywarło ogromny wpływ na społeczeństwo amerykańskie. Nie tylko bowiem stało się istotnym elementem kultury, ale dodatkowo stało się częścią tożsamości narodowej Amerykanów. Ruch ewangelikalny był bowiem pierwszym wielkim zjawiskiem ogólnoamerykańskim, które dało poczucie zjednoczenia kolonii i ich odrębności od Anglii. Zintensyfikowało też chęć uniezależnienia się od niej. Podkreślało bowiem religijne ideały, dla których purytańscy osadnicy z Nowej Anglii opuścili starą ojczyznę. George Marsden zaznacza, że choć oczywiście Wielkie Przebudzenie nie spowodowało wojny o niepodległość, to jednak niewątpliwie uprzedziło postawę rewolucjonistów, zwłaszcza twierdzenie, że prawa jednostek są ważniejsze niż jakakolwiek ustanowiona i panująca władza¹⁴³.

Podsumowując wpływ Pierwszego Wielkiego Przebudzenia, autorzy książki pod tytułem: *Politics and Religion in the United States*, Michael Corbett i Julia Mitchell-Corbett, stwierdzają, iż petyzm przebudzeniowy dał ludziom poczucie znaczenia jednostki i indywidualnej religijności; to poczucie przekładało się na przeświadczenie o roli jednostki w innych kwestiach społecznych, a to wpływało na wzrost praktyk demokratycznych. Po drugie, Wielkie Przebudzenie doprowadziło do starcia z przedstawicielami tradycyjnej religijnej elity w celu osiągnięcia indywidualnej wolności religijnej. W rezultacie prowadziło to również do poparcia idei wolności politycznej i niezależności kolonii zarówno od zwierzchnictwa Kościoła anglikańskiego, jak i od Wielkiej Brytanii w ogóle. Po trzecie, wielu uczestników przebudzeń zaakceptowało milenaryzm – wiarę w to, iż możliwe jest stworzenie Królestwa Bożego na ziemi. To przeświadczenie sprawiło, że zaczęto dążyć do osiągnięcia tego celu poprzez reformy społeczne i wprowadzenie nowego ładu społecznego¹⁴⁴.

Ryszard Małajny podkreśla wpływ Wielkich Przebudzeń na uformowanie doktryny wolności religijnej. Według niego teologiczny nurt tej doktryny dopełnił argumenty

¹⁴⁰ M.A. Noll, N.O. Hatch, G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 52, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 45.

¹⁴¹ D. Chidester, *op. cit.*, s. 50-52, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 45.

¹⁴² C.B. Cowing, *op. cit.*, s. 224, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 45.

¹⁴³ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 29.

¹⁴⁴ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 46

oświeceniowe. Dla duchowieństwa najważniejszym celem było zabezpieczenie Kościołom optymalnych warunków rozwoju. Ewangeliczny nurt doktryny wolności religijnej, choć bezpośrednio wywodził się z Wielkiego Przebudzenia, to jednak pośrednio sięgał korzeniami do poglądów wspomnianego już Rogera Williamsa, prekursora reguły wolności sumienia i wyznania oraz instytucji rozdziału państwa od Kościoła. Warto pamiętać, że jego argumentacja opierała się na interpretacji prawa naturalnego oraz Biblii. Williams podkreślał, że potępione są w niej prześladowania religijne, gdyż są one w „sprzeczności z nauką Jezusa Chrystusa [...], nikogo nie można zobowiązywać do uprawiania lub popierania jakiegos kultu religijnego bez jego zgody”¹⁴⁵.

Oczywiście należy podkreślić, że Wielkie Przebudzenie nie ogarnęło wszystkich mieszkańców kolonii. Część Amerykanów pozostała przy tradycyjnych sposobach ekspresji religijnej, zwłaszcza bardziej radykalne grupy religijne jak amisz czy menonici. Ponadto kolonie zamieszkałe były przez zróżnicowaną ludność i podczas gdy jedna część społeczeństwa była niespotykanie religijna, druga była wyjątkowo zsekularyzowana. Dla wielu mieszkańców kolonii, zajmujących się handlem i prowadzeniem wszelakiej maści interesów finansowych, religia nie odgrywała większej roli. Spora część społeczeństwa cechowała się też okrucieństwem, zwłaszcza wobec innych ras, a alkohol był „głównym źródłem rozrywek”¹⁴⁶. Religia w społeczeństwie amerykańskim była jednak tradycją i choć jej zasady nie zawsze znajdowały odzwierciedlenie w indywidualnej moralności, to odgrywała ona ogromną rolę w sferze publicznej kolonii. Niezwykle silnie wpływała też na sposób myślenia większości mieszkańców kolonii, w tym na postrzeganie przez nich swojej wyjątkowości oraz misji w świecie. Według autorów *Politics and Religion in the United States*¹⁴⁷, należy pamiętać o znaczeniu religijności ewangelikalnej, która dostarczyła, między innymi, emocjonalnego wsparcia dla wojny o niepodległość, niemniej nie należy zapominać też o roli rozwijającego się wtedy oświeceniowego racjonalizmu, który stanowił trzon intelektualnej podbudowy postaw rewolucyjnych.

2.6. Racjonalizm, deizm i „religia racjonalna”

XVIII wiek to wiek oświecenia. Oświeceniowi myśliciele propagowali pogląd, według którego nie trzeba być całkowicie zależnym od tradycji i od przeszłości. Takie myślenie dawało dogodne argumenty przemawiające za dążeniem do niepodległości. Głównym założeniem racjonalizmu było oparcie na rozumie, czy to w celu zrozumienia naturalnych praw wszechświata, czy też praw społecznych a nawet religijnych. Racjoniści negowali więc te elementy chrześcijańskiego dziedzictwa, które nie były oparte na rozumie, ale zachowali zazwyczaj wiarę w Boskiego Stwórcę, gdyż niera-

¹⁴⁵ Więcej na ten temat: R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 85-89.

¹⁴⁶ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 30.

¹⁴⁷ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*

cjonalnie, według nich, byłoby myśleć, że wspaniała machina świata pojawiła się bez Stwórcy. Wierzyli też w stworzony porządek moralny, niezbędny dla funkcjonowania społeczeństwa, a odbijający mądrość Stworzyciela. Duży wpływ na ich poglądy miała, oczywiście, filozofia Johna Locke'a i jego koncepcja umowy społecznej.

Europejski racjonalizm, naturalnie, nie został przyjęty i nie był popularnym sposobem myślenia przeciętnego mieszkańca kolonii amerykańskich, co nie znaczy, że nie wywierał na niego pewnego wpływu. Choć purytańska tradycja ceniła naukę, a od wierzących wymagano umiejętności czytania (w celu poznania Biblii), to jednak intelektualne wpływy europejskie nie były szeroko rozpropagowane. Jedynie najbogatsze rodziny, które miały czas i możliwości edukacji w Europie, zaakceptowały oświeceniowe poglądy i rozwinęły nietradycyjne poglądy na temat religii. W ten sposób rozwinęła się „religia racjonalna”, zwana też „religijnym racjonalizmem”¹⁴⁸.

Do rozwoju takiego rozumienia religii przyczyniła się część duchowieństwa, wykształcona w kolegiach, w których wykładane były założenia oświeceniowego racjonalizmu. Duchowni ci zrezygnowali z tradycyjnego kalwińskiego negatywnego spojrzenia na naturę ludzką, predestynacji i konieczności nawrócenia. Głosili oni, że nacisk powinien być położony na to, w jaki sposób ludzie żyją na ziemi, a nie tylko na to, jak uzyskać życie wieczne. Mieli też pozytywny stosunek do ludzkiej natury i wierzyli w możliwości postępu i rozwoju istoty ludzkiej. Według Ahlstroma tak zwana teologia oświeceniowa nie była jednorodna, ale można wyróżnić kilka jej charakterystycznych cech, między innymi: odrzucenie idei predestynacji i nacisk na rolę jednostki w jej zbawieniu, prostotę w postrzeganiu chrześcijańskich wartości, nacisk na etykę chrześcijańską, niewielkie znaczenie sakramentów, sprowadzenie roli duszpasterzy do roli nauczycieli moralności, podkreślenie roli rozumu i możliwości postępu ludzkości, postrzeganie Boga jako niespersonifikowanej istoty, siły rządzącej prawami naturalnymi¹⁴⁹. Takie postrzeganie religii sprzyjało nastrojom rewolucyjnym, gdyż odrzucało rolę tradycji i podkreślało rolę jednostki. Ponadto, podobnie jak ewangelikalizm, „religia racjonalna” krzewiła wiarę w możliwość ludzkiego postępu i stworzenia lepszego społeczeństwa. Dlatego też oba te nurty połączyły swe siły na drodze krzewienia idei rewolucyjnych i niepodległościowych.

Oprócz „religii racjonalnej”, jako bardziej radykalną odpowiedź na idee oświeceniowe, należy jeszcze wyszczególnić deizm. Warto też podkreślić, że choć zwolenników deizmu było jeszcze mniej niż wyznawców „religii racjonalnej”, to jednak byli wśród nich najważniejsi amerykańscy rewolucjoniści i późniejsi mężowie stanu, zwani Ojcami Założycielami, między innymi: Thomas Jefferson (1743-1826), James Madison (1751-1836) i Benjamin Franklin (1706-1790). Według nich, choć istnienie Boskiego Stwórcy było niezaprzeczone, to jednak jego natura nie mogła być pojęta przez istotę ludzką. Ponadto Boska Istota, którą nazywali bądź Wielkim Stwórcą, bądź Bogiem Natury i Wszechświata, bądź też Wielkim Architektem, nie interweniowała w sprawy ludzkie na ziemi bezpośrednio, choć mogła się posługiwać prawami

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 47.

¹⁴⁹ S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 356-358.

natury. Te prawa natomiast mogły być przez człowieka pojęte dzięki rozumowi, dlatego obowiązkiem człowieka była, według nich, praca nad swym intelektem. Dzięki rozumowi bowiem ludzie mogli sami kształtować swe przeznaczenie. Większość z Ojców Założycieli nie obnosiła się ze swymi deistycznymi poglądami (poza Thomasem Painem (1737-1809)), niemniej jednak to one kształtowały ich podejście do amerykańskiej wojny o niepodległość i tworzenia nowego ładu społecznego.

2.7. Religia a wojna o niepodległość Stanów Zjednoczonych Ameryki

Analizując rolę religii w kształtowaniu się poczucia odrębności społeczeństwa amerykańskiego od metropolii, jak również w jego dążeniach niepodległościowych, należy zwrócić uwagę na kilka istotnych kwestii. Religia odegrała ważną rolę w okresie kształtowania się kolonii amerykańskich. Motywy religijne przeplatane z motywami ekonomicznymi były motorem zasiedlania kolejnych ziem amerykańskich. Myśl purytańska dominowała w początkowym okresie życia w koloniach Nowej Anglii. Część purytańskich idei, jak na przykład idea przymierza czy negatywne postrzeganie natury ludzkiej, przetrwała w świadomości społecznej i stała się częścią amerykańskiej kultury politycznej. Kiedy myśl purytańska i tradycyjna kalwińska religijność zaczęły tracić na znaczeniu, dwa inne religijne nurty zyskały ogromne znaczenie. Były to ewangelikalizm, powstały na bazie Pierwszego Wielkiego Przebudzenia, oraz „religia racjonalna”, czerpiąca z idei oświeceniowych. Oba te nurty połączyły swe siły w celu uzasadnienia amerykańskiej wojny o niezależność od Wielkiej Brytanii. Tymczasowa koalicja „religijnych racjonalistów” (a wśród nich deistów) oraz religijnych ewangelikalnych pietystów zbudowana była wokół wspólnej idei: autonomii jednostki zarówno w kwestiach religijnych, jak i obywatelskich¹⁵⁰. Według wielu badaczy amerykańskiej religijności koalicja ta trwała wystarczająco długo, by wprowadzić we wkrótce utworzonym państwie znaczący poziom wolności religijnej oraz rozdziału państwa od Kościoła. Dopiero po wprowadzeniu rozwiązań konstytucyjnych związanych z rozdziałem państwa od Kościoła i, co istotne, w momencie uzyskania przez ewangelikalizm statusu dominującego nurtu religijnego w nowej republice, część ewangelikalnych chrześcijan odkryła ukrytą niezgodność swych przekonań z przekonaniami racjonalistów. Dlatego też odcięła się wkrótce od swych dotychczasowych koalicjantów i powróciła do tradycyjnej religijnej ortodoksji¹⁵¹. Niemniej jednak,

¹⁵⁰ G.T. Miller, *op. cit.*, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*; S.E. Mead, *American Protestantism During the Revolutionary Epoch*, [w:] *Religion in American History: Interpretive Essays*, eds. J.M. Mulder, J.F. Wilson, Enlewood Cliffs 1978; D. Chidester, *op. cit.*, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 59.

¹⁵¹ S.E. Mead, *op. cit.*, s. 162, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 59; *Separation of Church and State*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, [on-line:] http://www.bc.edu/centers/boisi/meta-elements/pdf/bc_papers/BCP-ChurchState.pdf (20.04.2007).

zanim to nastąpiło, retoryka religijna w połączeniu z retoryką oświeceniową skutecznie wspierały idee rewolucyjne i odegrały znaczącą rolę w procesach prowadzących do uchwalenia Deklaracji Niepodległości w 1776 roku. George Marsden uważa, że „w rzeczywistości to skomplikowane relacje między koncepcjami świeckimi a religijnymi były podwalinami wojny o niepodległość”¹⁵².

Przyczyn konfliktu z metropolią było wiele. Jedną z istotniejszych kwestii był fakt, że dług Wielkiej Brytanii wzrastał ze względu na zaangażowanie w liczne konflikty zbrojne i ochronę swych kolonii. Szczególnie dotkliwie odczuwano koszty French and Indian War, która zakończyła się 1763 roku. W celu przesunięcia odpowiedzialności finansowej za utrzymanie imperium na same kolonie wprowadzono kolejno Sugar Act 1764, Stamp Act 1765 i Tea Act w 1773. Koloniści sprzeciwili się takim rozwiązaniom zarówno ze względów politycznych, jak i ekonomicznych, co doprowadziło do rozpropagowania sloganu *No Taxation Without Representation*.

Religijne motywacje sprzeciwu wobec Wielkiej Brytanii dotyczyły z kolei obawy przed tym, że Wielka Brytania wyznaczy biskupa dla kolonii amerykańskich, w których Kościołem ustanowionym był Kościół anglikański. Wielu kolonistów, włączając tych należących do Kościoła anglikańskiego, obawiało się takiego rozwiązania, oznaczającego według nich zewnętrzną kontrolę religijnych instytucji. Koloniści amerykańscy byli też oburzeni wprowadzeniem przez Wielką Brytanię w 1774 roku Quebec Act, który po French and Indian War był wyrazem ugody z francuskimi katolikami zamieszkującymi Quebec¹⁵³. Porozumienie to dawało katolikom kanadyjskim pewien stopień autonomii. Protestanci osadnicy z kolonii amerykańskich postrzegali to rozwiązanie jako ustanowienie wrogiej religii, co wydawało się im niebezpiecznym precedensem. Choć może się to wydawać mało racjonalne, zwłaszcza w kontekście tego, że populacja katolików była niewielka, ich obecność jedynie tolerowana, a ich prawa często ograniczone, należy jednak pamiętać, że protestanckie kolonie były jednak nadal jedynie niewielkimi enklawami w przeważająco katolickim świecie, a Kościół katolicki (i do pewnego stopnia anglikański) postrzegany był jako fundament autorytarnej władzy monarchicznej¹⁵⁴. Dlatego protestancki strach przed siłą Kościoła katolickiego nie opuszczał kolonistów¹⁵⁵.

Protestanci ze względu na swą historię sprzeciwu wobec władzy, religijnego odstępstwa oraz puryzmu w dążeniu zarówno do czystej formy religii, jak i lepszej formy republiki postrzegali siebie jako wojowników ze skorumpowaną feudalną władzą w Europie¹⁵⁶. Pielęgnowali też przekonanie, że jako pierwsi stanęli w obronie wolności i indywidualizmu religijnego, których zaprzeczeniem był w ich oczach autory-

¹⁵² G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 32.

¹⁵³ Więcej na ten temat: B. Leś, *op. cit.*, s. 73.

¹⁵⁴ Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 37-39.

¹⁵⁵ Mimo iż na przykład rodzina Carrollów w Maryland starała się stworzyć amerykański Kościół katolicki o charakterze bardziej republikańskim niż autorytarnym. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 37.

¹⁵⁶ Więcej na ten temat: B. Ostendorf, *Religia i sfera publiczna w USA*, „Teologia Polityczna” 2004-2005, nr 2, s. 59.

tarny i hierarchiczny katolicyzm oraz włączający katolickie elementy anglikanizm¹⁵⁷. Niezwykle ważną rolę w pielęgnowaniu tradycji religijnego odstępstwa odegrali kongregacjoniści i szkoto-irlandzcy prezbiterianie, uważający się za spadkobierców odważnych purytanów, którzy zakwestionowali władzę monarszą i starali się w Anglii wprowadzić republikę za czasów Olivera Cromwella. Szkoccy prezbiterianie, którzy za czasów Elżbiety I wyemigrowali do Ulsteru w północnej Irlandii, żywili do Kościoła Anglii szczególną niechęć. W XVII wieku stanowili jedną czwartą ludności Pensylwanii i osiedlali się dalej na Południu. Wygrali oni rywalizację o dominację w Pensylwanii z angielskimi kwakrami, a pacyfizm cechujący zarówno kwaków jak i mennonitów zdecydowanie potępili, postulując aktywną walkę przeciwko angielskiemu establishmentowi¹⁵⁸. To połączenie religijnych, politycznych i ekonomicznych motywów sprzeciwu kolonistów wobec metropolii zaowocowało licznymi aktami oporu, włączając lekceważenie, a nawet agresję w stosunku do osób odpowiedzialnych za pobór podatków. To z kolei sprawiło, że rząd brytyjski zaczął sięgać po siłę w celu egzekwowania obowiązków podatkowych kolonistów¹⁵⁹.

Kolonisci skłaniali się więc coraz bardziej w stronę niezależnienia się od metropolii. Mimo że powodowały nimi często bardzo praktyczne powody, to jednak bardzo często decyzję o rebelii uzasadniali, odwołując się do argumentów moralnych. Thomas Jefferson, powołując się na Johna Locke'a i jego koncepcję umowy społecznej, przedstawiał ją właśnie w kategoriach moralnych¹⁶⁰. Zresztą Locke sam podkreślał, że stara się określić uniwersalne zasady moralne oparte na rozumie. Jefferson, odwołując się do jego myśli, podkreślał takie moralne wartości jak prawo do życia czy do wolności. Choć była to retoryka typowo oświeceniowa, to warto zaznaczyć, że wartości wymieniane przez Jeffersona były postrzegane jako spójne z zasadami religijnymi kolonistów. Koncepcję umowy społecznej Locke'a akceptowano między innymi dlatego, że, jak wspomniano wcześniej, istniało pewne podobieństwo między ideą umowy społecznej a purytańskim przekonaniem o przymierzu. To podobieństwo, według Marsdena, sprzyjało przyjęciu teorii Locke'a w społeczeństwie amerykańskim, gdzie tradycja purytańska była nadal bardzo ważna. Co prawda, dla purytanów prawa pochodziły z Biblii, a dla zwolenników Locke'a z ludzkiego rozumu, jednak ich treść nie była sprzeczna. Na przykład przykazanie „Nie kradnij” pokrywało się z zasadą prawa do własności. Marsden uważa, że Amerykanie nie dostrzegali konfliktu między naukowymi racjonalnymi ideałami oświeceniowymi a chrześcijaństwem. Wielu potomków purytanów z Nowej Anglii uważało bowiem, że idee oświeceniowe dopełniają się z chrześcijańskimi¹⁶¹. Ponadto, religijni racjoniści postulowali

¹⁵⁷ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 39.

¹⁵⁸ Brytyjczycy określali rewolucjonistów amerykańskich jako „prezbiterian” ze względu na wyjątkową wojowniczość i liczny udział w wojnie o niepodległość Szkoto-Irlandczyków. G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 30. Więcej na ten temat: R. Kelley, *The Cultural Pattern of American Politics*, New York 1979, s. 71-72.

¹⁵⁹ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 56.

¹⁶⁰ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 32.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 32-33.

użycie rozumu zarówno w kwestiach religijnych, jak i politycznych. Dzięki rozumowi możliwy był postęp. To podejście w połączeniu z ideami deistycznymi prowadziło do podkreślania roli jednostek w kwestii kształtowania ich losu oraz niezależności od narzuconych autorytetów.

Religia dawała też Amerykanom poczucie prawdziwej odrębności. Jak już wspomniano wcześniej, to właśnie ewangelikalizm stworzył poczucie pewnej wspólnoty, która coraz silniej odczuwała swoją odrębność od metropolii. Idee przebudzeniowe dawały jednostkom poczucie siły w kwestii indywidualnego zbawienia, to z kolei przekładało się na ich postrzeganie znaczenia swej roli w społeczeństwie. Chęć osiągnięcia niezależności od religijnego establishmentu przekładała się na chęć osiągnięcia niezależności od metropolii¹⁶².

Dodatkowo retoryka milenarystyczna obecna w kazaniach przebudzeniowych kaznodziejów, a mówiąca o mającym nadejść Tysiącletnim Królestwie Chrystusa, pozwalała na religijną interpretację wydarzeń związanych z wojną o niepodległość¹⁶³. W XVIII-wiecznej Ameryce powszechna interpretacja mówiła o tym, że świadectwo przebudzeń w Ameryce świadczy, iż czas Królestwa Chrystusa na ziemi właśnie się rozpoczął. Również przywódcy amerykańskiej rewolucji chętnie przedstawiali walkę o niepodległość jako cel wręcz religijny. Odwoływali się wielokrotnie do biblijnych opowieści o ucieczce Żydów z Egiptu i poszukiwaniu ziemi obiecanej. W tej analogii Anglia była przedstawiana jako Egipt, a młody formujący się naród jako „Nowy Izrael”.

Podsumowując rolę religii w tym okresie, można zaryzykować stwierdzenie, że przebudzeniowi pietyści, którzy zawarli na czas rewolucji koalicję z racjonalistami, wnieśli do walki o niepodległość religijny zapał, podczas gdy racjoniści zapewnili intelektualne uzasadnienie wojny. Obie strony koalicji używały jednak w swej argumentacji języka religijnego. W tej religijnej retoryce rewolucyjnej pietyzm Wielkich Przebudzeń mieszał się z oświeceniowym racjonalizmem. Połączenie idei przebudzeniowych i oświeceniowych oraz sojusz pietystów z deistami umocniły przekonanie o autonomii jednostki ludzkiej zarówno w sprawach religijnych, jak i obywatelskich¹⁶⁴. W retoryce niepodległościowej tożsamość Boga chrześcijańskiego oraz tożsamość deistycznego Boga Natury połączyły się niemal w jedno. Pojęcia te używane były w zależności od okoliczności i potrzeby. Odwołania do chrześcijańskiego Jahwe można bez trudu odnaleźć w przemówieniach racjonalistów, a odwołania do Wielkiego Kreatora w przemówieniach zaangażowanych w rewolucję pietystów¹⁶⁵.

¹⁶² M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 57.

¹⁶³ W. Martin, *With God on Our Side. The Rise of the Religious Right in America*, New York 1996, s. 5.

¹⁶⁴ Więcej na ten temat: G.T. Miller, *op. cit.*, S.C.L. Albanese, *Sons of the Fathers: The Civil Religion of the American Revolution*, Philadelphia 1976, D. Chidester, *op. cit.*

¹⁶⁵ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 60.

2.7.1. Bóg w Deklaracji Niepodległości

Podpisanie w 1776 roku Deklaracji Niepodległości postrzegane było nie tylko jako zwycięstwo rozumu i idei oświeceniowych, ale też jako zwycięstwo protestantyzmu, kojarzonego z wolnością, oraz walki przeciw autorytarnym siłom takim jak monarchia, Kościół katolicki oraz Kościół anglikański. Dlatego obecne tam odwołania do Boga nie powinny dziwić.

W samym dokumencie Deklaracji Niepodległości odwołania do Istoty Wyższej znajdują się w czterech miejscach. We wszystkich tych miejscach użyto różnych określeń. W jednym przywołano Boga Natury (*Nature's God*), w innych: Kreatora czy Stworzyciela (*Creator*), Najwyższego Sędziego Świata (*Supreme Judge of the World*) oraz Bożą Opatrzność (*Divine Providence*). Według wielu badaczy terminologia ta bliższa jest raczej poglądom deistycznym. Fakt, iż Deklaracja Niepodległości odwołuje się raczej do deistycznego Boga Natury, potwierdzałoby też to, że jej głównym twórcą był deista, Thomas Jefferson. Niemniej jednak, jak podkreślają zajmujący się tą tematyką autorzy, pod sformułowaniami odwołującymi się do Boga w Deklaracji Niepodległości mogli się swobodnie podpisać również tradycyjni, nawet ortodoksyjni chrześcijanie¹⁶⁶.

Dokument, w którym zadeklarowano niepodległość i niezależność od Wielkiej Brytanii, zawierał uzasadnienie decyzji oddzielenia się od metropolii. Nie tylko wymieniono w nim krzywdy, jakich kolonie doznały przez niesprawiedliwą w ich przekonaniu politykę Wielkiej Brytanii, lecz także podkreślono, iż wcześniejsze apele do Brytyjczyków, w których koloniści pisali o doznawanych gwałtach ze strony despotycznej władzy króla i jego parlamentu, pozostały bez odpowiedzi. Obraz Wielkiej Brytanii, jaki wyłaniał się z dokumentu, świadczył o panowaniu tam władzy niemal tyrańskiej¹⁶⁷.

Ponadto w Deklaracji przedstawiono teorię polityczną opartą na filozofii Locke'a i potwierdzającą prawo kolonistów do decyzji, na mocy której każda z kolonii stawała się niepodległym stanem. Teoria ta została z czasem niemal zsakralizowana. W Deklaracji podkreślano, że wszyscy ludzie (*men*) rodzą się wolni i równi sobie oraz że zostali wyposażeni przez Stworzyciela w niezbywalne prawa, takie jak: życie, wolność i dążenie do szczęścia. Rządy tworzone są po to, by zapewniać ochronę tych praw, a swe uprawnienia otrzymują za zgodą rządzonych. Jeśli rządy nie spełniają swojej roli, ludzie mają prawo je zmienić lub obalić i powołać nowe¹⁶⁸.

Przy analizie amerykańskiej Deklaracji Niepodległości warto zwrócić uwagę na kilka elementów. Po pierwsze, despotyczny obraz Wielkiej Brytanii musiał się współczesnym wydawać niezwykle przesadzony. Mimo wielu błędów administracyjnych reżim imperium należał do najbardziej oświeconych na tle epoki. Fakt, iż koloniści przedstawiali go jako zagrożenie tyranią, mógł jednak wynikać nie tylko

¹⁶⁶ Więcej na temat religii w Deklaracji Niepodległości: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 95-96.

¹⁶⁷ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 39.

¹⁶⁸ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 60-61.

z niechęci do ponoszenia kosztów utrzymania imperium, ale także z autentycznego strachu przed tyraniami kojarzonymi z monarchią i Kościołami, anglikańskim i katolickim. Tradycja protestanckich odszczepieńców walczących z represyjnymi rządami była bowiem żywa¹⁶⁹.

Po drugie, należy pamiętać, że pojęcie *men* w Deklaracji Niepodległości nie odnosiło się do wszystkich mieszkańców kolonii. Nie obejmowało ono ani kobiet, ani niewolników. Mimo więc uniwersalnej retoryki Jefferson jako *men* rozumiał raczej wszystkich białych mężczyzn, którzy byli posiadaczami ziemskimi¹⁷⁰. Znalazło to później odzwierciedlenie w prawach wyborczych wielu stanów, według których głosować mogli tylko biali mężczyźni, posiadający ziemię i nieruchomości. Dlatego też warto zaznaczyć, iż Deklaracja Niepodległości niosła idee republikańskie, ale niekoniecznie w pełni demokratyczne.

Ponadto, badacze podkreślają przede wszystkim rolę, jaką Deklaracja Niepodległości odegrała w procesie tworzenia reguł prawnych dotyczących statusu religii w nowo powstałym państwie. Jej uchwalenie stanowi, według Ryszarda Małajnego, pierwszy etap „dojrzewania” przywódców amerykańskich do krystalizacji reguł polityki konfesyjnej¹⁷¹. Ideologiczne znaczenie uchwalonej przez II Kongres Kontynentalny Deklaracji jest dla tego procesu niezwykle ważne. I choć dokument ten nie zawiera żadnej wzmianki ani o wolności religijnej, ani nawet o samej religii, a Jefferson nie przesądzał późniejszego rozwiązania kwestii wyznaniowej, to jednak już sam wstęp Deklaracji, jak podkreśla Małajny, wskazuje na to, iż twórcy obok teorii umowy społecznej Locke'a posłużyli się też doktryną praw naturalnych dla teoretycznego uzasadnienia praw człowieka. Fragment: „Uważamy to za prawdy oczywiste, iż ludzie rodzą się wolni, wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa. Że do tych praw należy życie, wolność i dążenie do szczęścia”¹⁷² sugeruje, zdaniem Alvina W. Johnsona i Franka H. Yosta, iż skoro naturalne i niezbywalne prawa zostały jednostce nadane nie przez suwerena, ale przez Boga, to wszelka ingerencja w ich sferę ze strony monarchy, rządu czy nawet władz kościelnych jest niedopuszczalna¹⁷³. Małajny podkreśla również, iż wymienienie we wspomnianym fragmencie wolności upoważnia do wykładni tej kategorii mówiącej, że Kongres miał także na względzie wolność sumienia i wyznania. Deklaracja daje więc, zdaniem autora, asumpt do wysunięcia tezy, iż człowiekowi przysługuje całkowita swoboda wyboru wiary i sposobu czczenia swego Stwórcy, nie wykluczając przy tym opcji ateistycznej¹⁷⁴. Deklaracja Niepodległości była bowiem równocześnie świadectwem deizmu i chrześcijańskich ideałów społecznych jej twórców. Małajny podkreśla, że największą zasługą tego aktu było

¹⁶⁹ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 40.

¹⁷⁰ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 62.

¹⁷¹ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 95.

¹⁷² Cyt. za: *ibidem*, s. 96.

¹⁷³ A.W. Johnson, F.H. Yost, *Separation of Church and State in the United States*, Minneapolis 1948, s. 8, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 96.

¹⁷⁴ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 96.

szerokie rozpropagowanie idei wolności, z religijną włącznie. Na potwierdzenie tej tezy przywołuje słowa jednego z sygnatariuszy Deklaracji, katolika, Johna Carrola, który stwierdził: „Gdy podpisywałem Deklarację Niepodległości, to miałem na uwadze nie tylko naszą niezależność od Anglii, ale również tolerancję dla wszystkich sekt wyznających religię chrześcijańską oraz przyznanie im równych praw”¹⁷⁵.

Reasumując, warto podkreślić, że choć Deklaracja Niepodległości nie była prawnym instrumentem władzy, to jednak odegrała poważną rolę ideologiczną. Jej główne założenia w przedmiocie praw człowieka i obywatela legły bowiem u podstaw dodanej do konstytucji Karty Praw (*Bill of Rights*) i stanowych ustaw zasadniczych. Oświeceniowe idee rewolucji, pod których sztandarem walczono o niepodległość, nie odnosiły się jednak, zdaniem wielu Amerykanów, do wszystkich mieszkańców kontynentu, pomijano na przykład niewolników czy Indian¹⁷⁶.

Podsumowując ten etap historii, należy też zaznaczyć, że w momencie uzyskania niepodległości tożsamość i kultura Amerykanów były ukształtowane zarówno przez ideały protestantyzmu, głównie w wydaniu purytańskim, jak i przez ewangelikalizm oraz ideały oświeceniowe.

¹⁷⁵ A.P. Stokes, *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*, vol. 1, s. 463-465, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 97.

¹⁷⁶ Purytańskie przekonanie o konieczności niesienia misji było interpretowane również w taki sposób, że mogło uzasadniać nawet eksterminację Indian. W późniejszym okresie uzasadniało też ekspansję w Ameryce Południowej i na wyspach Pacyfiku. Więcej na ten temat: R. Horsman, *Race and Manifest Destiny. The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Cambridge 1981.

3. Rozwiązania prawne dotyczące religii w nowej republice

Zanim opisane zostaną rozwiązania prawne zawarte w konstytucji USA i w Kartie Praw, warto przyrzeć się rozwiązaniom dotyczącym relacji państwo – Kościół, jakie po rewolucji wprowadziły poszczególne stany. Ich doświadczenia bowiem, a zwłaszcza rozwiązania wprowadzone w Wirginii, staną się punktem odniesienia i przykładem dla twórców Karty Praw. Istotne jest też przeanalizowanie poglądów Ojców Założycieli na temat relacji państwo – Kościół, bo oni wywarli największy wpływ na kształt późniejszych rozwiązań prawnych.

3.1. Lokalne rozwiązania prawne dotyczące statusu religii w przeddzień uchwalenia konstytucji

Po tym, jak kolonie zadeklarowały niepodległość w stosunku do Wielkiej Brytanii, większość z nich ustanowiła nowe konstytucje. Wiązało się to również w wielu przypadkach ze zmianą dotychczasowych stosunków państwo – Kościół. Przed wojną o niepodległość w większości kolonii ustanowiona była oficjalna religia. W Nowej Anglii Kościół kongregacjonalistyczny był ustanowiony w Massachusetts, Connecticut i New Hampshire. Na Południu i w koloniach środkowych Kościół anglikański był oficjalnym Kościołem w Karolinie Północnej i Południowej, Wirginii, Georgii, Marylandzie, Nowym Jorku i New Jersey. Wyjątkami były Rhode Island, Pensylwania i Delaware, gdzie panowała zasada wolności religijnej. Ponadto wiele kolonii stosowało kryterium religijne przy obsadzaniu stanowisk publicznych (*religious test for public office*). Oprócz rywalizacji między różnymi grupami protestanckimi niemal we wszystkich koloniach istniała dyskryminacja żydów i katolików, którzy zazwyczaj nie posiadali prawa głosu i nie mogli zajmować stanowisk w urzędach publicznych¹. Po ogłoszeniu Deklaracji Niepodległości i uchwaleniu nowych konstytucji w wielu dotychczasowych koloniach sytuacja dotycząca relacji państwo – Kościół uległa zmianie.

¹ T.J. Curry, *The First Freedoms: Church and State In America to the Passage of the First Amendment*, New York 1986, s. 80, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *Politics and Religion in the USA*, New York 1999, s. 70.

Sytuacja w Nowej Anglii w większości przypadków zmieniła się, choć nie były to zmiany radykalne. Nowa konstytucja New Hampshire nie zawierała więc żadnych wzmianek o religii, ale kolonijne prawo, które uznawało Kościół za instytucję miejską, pozostało nietknięte². Kościół był wspierany z powszechnych podatków, a Kościoły protestanckie były w praktyce uprzywilejowane. Choć miasta mogły obierać jako oficjalne różne religie, to jednak były to tylko religie protestanckie. Pozostałe wyznania były dyskryminowane, na co przyzwalало prawo. Niektóre miasta w New Hampshire ustanowiły po kilka Kościołów urzędowych. W Connecticut oficjalnym Kościołem pozostał Kościół kongregacjonalistyczny, ale możliwe było ustanowienie również innych Kościołów urzędowych, które jednak musiały być Kościołami protestanckimi. Ich członkowie płacili wtedy podatki na rzecz własnych kongregacji. Ci jednak, którzy nie należeli do żadnego z Kościołów protestanckich, musieli płacić podatki na Kościół kongregacjonalistyczny³. W Massachusetts pozwolono mieszkańcom zdecydować, na rzecz którego kościoła chcą płacić podatki, umożliwiając ustanowienie kilku Kościołów urzędowych. Jeśli jednak ktoś nie wyszczególnił żadnego Kościoła, jego podatki przeznaczano dla Kościoła kongregacjonalistycznego⁴. Jedynie w Rhode Island sytuacja nie uległa zmianie i kontynuowano tam tradycję wolności religijnej, nie ustanawiając Kościoła oficjalnego.

W koloniach środkowych, Pensylwanii i Delaware, istniały podobne rozwiązania prawne jak w Rhode Island. Nie ustanowiono w nich oficjalnego Kościoła urzędowego ani nie pobierano podatków na rzecz religii. Niemniej jednak stosowano w nich testy religijne. Prawa obywatelskie w Pensylwanii przyznano tylko tym, którzy uznali istnienie Boga, a w Delaware jedynie chrześcijanom. W Nowym Jorku i New Jersey zniesiono oficjalny Kościół anglikański. I choć w obu tych stanach panowała stosunkowo wysoka tolerancja religijna, to jednak katolicy nie posiadali tam pełni praw obywatelskich i nie mogli sprawować urzędów publicznych⁵.

Na Południu, w Maryland, zniesiono oficjalny Kościół anglikański, ale pełną wolność religijną przyznano tylko chrześcijanom. Mieszkańcy mogli wybrać Kościół, na rzecz którego będą opodatkowani, co wiązało się z możliwością ustanowienia kilku Kościołów urzędowych, ale prawo dotyczące opodatkowania na Kościół nie było implementowane. Ponadto zabroniono tam duchownym pełnienia funkcji publicznych. Niemniej od wszystkich, którzy otrzymywali urząd publiczny, wymagano deklaracji wiary chrześcijańskiej⁶. W Karolinie Północnej zniesiono oficjalny Kościół anglikański i zagwarantowano wolność sumienia, ale od osób sprawujących urząd publiczny

² S.H. Cobb, *The Rise of Religious Liberty in America*, New York 1970, s. 500, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 71.

³ J.M. Swomley, *Religious Liberty and the Secular State*, Buffalo 1987, s. 36, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 71.

⁴ Więcej na temat rozwiązań dotyczących religii w konstytucji Massachusetts z 1780 roku: A.J. Reichley, *Religion in American Public Life*, Washington D.C. 1985, s. 104-105.

⁵ S.H. Cobb, *op. cit.*, s. 502-503, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 71.

⁶ J.M. Swomley, *op. cit.*, s. 35; S.H. Cobb, *op. cit.*, s. 504, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 72.

oczekiwano deklaracji wiary w Boga i wyznawania religii protestanckiej. Karolina Południowa zniosła oficjalny Kościół anglikański i ustanowiła oficjalną „chrześcijańską protestancką religię”. Wiązało się to z możliwością ustanowienia kilku protestanckich Kościołów urzędowych. Religijna wolność była zagwarantowana dla protestantów, niemniej duchowieństwo było wykluczone ze sprawowania urzędów publicznych. W Georgii również zrezygnowano z oficjalnego Kościoła anglikańskiego, a mieszkańcom pozwolono wspierać podatkami jedynie Kościoły, do których należeli. W legislaturze stanowej zasiadać mogli jednak tylko protestanci.

W okresie porewolucyjnym stany zdecydowały się więc w większości na rezygnację z ustanawiania oficjalnej religii na rzecz nieformalnego ustanowienia chrześcijaństwa denominacyjnego, a Kościoły protestanckie zaczęły być traktowane jednakowo⁷. Zdaniem Jose Casanovy było to pewnym etapem w procesie dyferencjacji instytucjonalnej⁸. Niemniej jednak rozwiązanie takie było jeszcze nadal dalekie od separacji państwa od religii. Ustanowienie bowiem, nawet najszerzej pojętej, religii chrześcijańskiej powodowało, że pewne ogólne zasady protestanckie zostały inkorporowane do administracji⁹.

Znoszenie Kościołów oficjalnych w okresie porewolucyjnym było jednak krokiem naprzód. Z czasem zaczęto też eliminować kryteria religijne dla kandydatów na urzędy publiczne. Część badaczy jest zdania, że w tym procesie szczególną rolę odegrał przykład Wirginii – jej władze uczyniły bowiem kolejny krok, wprowadzając model ustroju, w którym nie ustanowiono żadnej religii państwowej, nawet najszerzej pojętego chrześcijaństwa. Inne stany z czasem powieliły ten model, choć nieformalne sposoby wspierania religii protestanckich były obecne jeszcze bardzo długo. Debata, która rozgorzała w Wirginii, odbiła się też szerokim echem w czasie konstruowania I Poprawki i wywarła istotny wpływ na brzmienie klauzul dotyczących religii. W debatę tę zaangażowani byli tacy amerykańscy mężowie stanu, jak Thomas Jefferson, James Madison, Patrick Henry oraz George Washington. W ramach tejże dyskusji powstały też najistotniejsze dokumenty dotyczące rozdziału państwa od Kościoła w USA, które zawierały szereg argumentów na rzecz wolności religijnej. Były to: *Memorial and Remonstrance* Jamesa Madisonsa oraz *An Act for Establishing Religious Freedom* Thomasa Jeffersona.

Przed wojną o niepodległość w Wirginii ustanowionym Kościołem oficjalnym był Kościół anglikański, na rzecz którego mieszkańcy zobowiązani byli płacić podatki¹⁰. Funkcjonowanie innych Kościołów protestanckich było tam jednak dopuszczalne. Dlatego też z czasem do Wirginii przybyła znaczna liczba baptystów i presbiterian.

⁷ G.T. Miller, *Religious Liberty in America: History and Prospects*, Philadelphia 1976, s. 62, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 72-73.

⁸ Casanova przypomina też, że przepisy w większości zabraniały sprawowania urzędów ateistom. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 232-234.

⁹ G.T. Miller, *op. cit.*, s. 62, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 73.

¹⁰ Więcej na ten temat: R.S. Alley, *The Church of England and Virginia Politics*, [w:] *James Madison on Religious Liberty*, ed. idem, Buffalo 1985, s. 153-157.

W dobie rewolucji Kościół anglikański zaczęto nazywać Potestanckim Kościołem Episkopalnym. W 1790 roku jego wyznawcy stanowili 35 procent uczęszczających do kościołów mieszkańców kolonii. Niemal taki sam był odsetek baptystów (30 procent). Istotną grupę stanowili też presbiterianie (22 procent). Ponadto w Wirginii żyli też kwakrzy (7 procent) i metodyści (2 procent)¹¹. Kiedy w 1776 roku władze kolonii spotkały się w celu stworzenia nowej konstytucji stanowej, zaproponowane zostało wprowadzenie pełnej tolerancji religijnej. James Madison uważał jednak, że koncepcja tolerancji jest niewystarczająca, gdyż zakłada wyższość jednej grupy nad drugą i uzależnia możliwość wyznawania religii przez grupę mniej uprzywilejowaną od dobrych chęci grupy większościowej, dzierżącej władzę. Dlatego chciał, by koncepcję tolerancji zastąpić koncepcją wolności i równości religijnej¹². W Deklaracji Praw Wirginii (*Virginia Declaration of Rights*) udało mu się przeforsować sformułowanie potwierdzające równe prawa wszystkich ludzi do swobodnego praktykowania religii, zgodnie z nakazami ich sumienia¹³. Madisonowi zależało przede wszystkim na wyrażeniu akceptacji dla pluralizmu religijnego kolonii i idei wolności sumienia. To wolność sumienia i równość były dla niego ważniejsze niż tolerancja grupy większościowej dla poglądów religijnych innych jednostek. Propozycja Madisona nie została przyjęta bez wzbudzenia pewnych kontrowersji, jednak w 1779 roku Kościół anglikański utracił przywileje Kościoła urzędowego. W tym samym roku Thomas Jefferson zaproponował ustanowienie aktu o nazwie *A Bill for Establishing Religious Freedom*¹⁴. Nie udało się go jednak przeforsować, gdyż jasno sformułowano tam brak możliwości ustanowienia jakiegokolwiek Kościoła państwowego. Kwestia Kościoła oficjalnego pozostała więc otwarta.

W 1784 roku Patrick Henry (1736-1799) zaproponował ustanowienie oficjalnej religii chrześcijańskiej, na rzecz której mieszkańcy Wirginii zobowiązani byliby do odprowadzania podatków. Mogliby przy tym sami decydować, do którego konkretnie Kościoła miałyby być skierowane ich pieniądze. Jego projekt został wsparty przez George'a Washingtona (1723-1799). Wydawało się, że Henry miał wystarczające poparcie, by wprowadzić ten projekt w życie. Madison zmobilizował jednak opozycję, składającą się z koalicji religijnych racjonalistów z pietystami. Wśród pietystów znaczącymi grupami byli baptysci i presbiterianie, którzy wcześniej doświadczali w Wirginii dyskryminacji ze strony Kościoła

¹¹ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 73.

¹² Więcej na ten temat: R.M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 74.

¹³ Formułą: „Wszyscy ludzie są na równi uprawnieni do swobodnego praktykowania religii, stosownie do nakazów swego sumienia” (*All men are equally entitled to the free exercise of religion according to the dictates of conscience*) zastąpił zaproponowane przez George'a Masona sformułowanie: „wszyscy ludzie cieszyć się będą pełną tolerancją stosownie do nakazów swego sumienia”. [cyt. za:] M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych*, Wrocław 2008, s. 45.

¹⁴ T. Jefferson, *A Bill For Establishing Religious Freedom*, [w:] *The Political Writings of Thomas Jefferson*, ed. M.D. Peterson, Charlottesville 1993, s. 42-44.

anglikańskiego¹⁵. Ostatecznie udało się im nie dopuścić do realizacji pomysłu Henry'ego. Wyjaśniając swe motywacje w *Memorial and Remonstrance*, Madison podał szereg argumentów przeciwko ustanowieniu jakiegokolwiek religii i opodatkowaniu mieszkańców na jej rzecz¹⁶. Warto wymienić najważniejsze z nich.

Madison podkreślał, że religia powinna wynikać z przekonania i nie może być narzucana siłą. Wolność wyznania była dla niego nadrzędnym prawem każdego człowieka. Jak przekonywał, ograniczanie pewnych wolności obywatelskich może prowadzić w przyszłości do jeszcze większych naruszeń. Jeśli bowiem rząd może ograniczyć wolność religii, może też w przyszłości ograniczyć inne wolności. Podkreślał, że nadając uprzywilejowany status pewnym religiom, narusza się zasadę równości wszystkich obywateli. Ponadto, jak zauważał, kiedy Kościół wspierany jest przez państwo, duchowieństwo staje się leniwe i skorumpowane. Religia chrześcijańska nie potrzebuje pomocy państwa, gdyż trwała i kwitła bez wspierających ją praw. Zdaniem Madisona chrześcijaństwo może jedynie ucierpieć na tym, że państwo będzie je oficjalnie wspierać. Osoby zmuszane do chrześcijaństwa będą bowiem silniej z nim walczyć. Najważniejszym argumentem Madisona było stwierdzenie, że ustanowienie religii oficjalnej jest niekorzystne nie tylko dla jednostek, ale i dla państwa, a co ważniejsze, dla samej religii. W państwie, w którym rząd angażuje się w sprawy religijne, politycy mają bowiem tendencję do wykorzystywania religii do celów politycznych. Madison podkreślał też, iż rozdział państwa od Kościoła jest korzystny również dla samej religii, gdyż, jak twierdził, każde ustanowienie religii negatywnie wpływa na jej czystość i skuteczność. Ponadto Madison podawał argumenty ekonomiczne, przekonując, że obecność religii ustanowionej może zniechęcić potencjalnych nowych obywateli przybywających jako imigranci z różnych stron świata i wyznających różne religie. Ograniczenie wolności religijnej oznaczało jednak dla niego przede wszystkim ograniczenie praw jednostkowych¹⁷.

Argumenty Madisona pomogły obalić projekt Patricka Henry'ego. Kiedy to nastąpiło, zdecydowano się na ponowne głosowanie nad projektem Thomasa Jeffersona. Jego projekt (*A Bill for Establishing Religious Freedom*) z 1779 roku w nieco zmienionej formie został ostatecznie zaakceptowany w 1786 roku jako *An Act for Establishing Religious Freedom*. Stanowił on, że nikt nie powinien być zmuszany do uczestnictwa w religijnych nabożeństwach bądź popierania ich i nikt nie powinien cierpieć oraz być prześladowanym ze względu na swoje religijne przekonania. Każdy natomiast powinien mieć prawo wyznawać i wyrażać swe opinie na temat religii bez strachu o to, że wpłynie to negatywnie na jego prawa obywatelskie¹⁸. Jefferson pod-

¹⁵ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 74.

¹⁶ *Ibidem*. Więcej na temat okoliczności powstania dokumentu oraz jego podobieństw z pismami Johna Locke'a: *Editorial Note*, J. Madison, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, Founders Online, [on-line:] <http://founders.archives.gov/documents/Madison/01-08-02-0163> (02.06.2015).

¹⁷ J. Madison, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, [on-line:] http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/sacred/madison_m&r_1785.html (30.05.2013).

¹⁸ T. Jefferson, *The Virginia Act For Establishing Religious Freedom*, [on-line:] <http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/sacred/vaact.html> (30.05.2013).

kreślał, że Bóg stworzył ludzki rozum wolnym, dlatego wysiłki na rzecz zmuszenia ludzi do wyznawania określonej religii są nie tylko hipokryzją, ale, co ważniejsze, są sprzeczne z boskim planem. Jefferson wierzył, że Bóg po to dał ludziom rozum, by za jego pośrednictwem decydowali o przyjęciu doktryn religijnych. Ponadto, jak podkreślał, wszelkie datki na rzecz Kościołów powinny być dobrowolne, co przeczyło idei opodatkowania obywateli na rzecz określonych Kościołów. Podobnie jak Madison, podkreślał, że religia i kler staną się skorumpowane, jeśli państwo będzie je odgórnie wspierać¹⁹.

Wirginia przeszła więc ogromną ewolucję: od typowych rozwiązań wprowadzających ustanowioną religię i Kościół państwowy do pionierskich rozwiązań dotyczących wolności religijnej i wolności sumienia²⁰.

Debata na temat ustanowienia wolności religijnej w Wirginii obrazuje rolę, jaką w debacie na temat roli religii w nowopowstałym państwie odgrywali Ojcowie Założyciele. Ustanowienie aktu w wersji zaproponowanej przez Jeffersona wywarło też ogromny wpływ na debatę dotyczącą I Poprawki²¹. Dlatego warto przyrzeć się bliżej poglądom Ojców Założycieli na temat relacji państwo – Kościół.

3.2. Relacje państwo – Kościół a poglądy Ojców Założycieli

Aby lepiej zrozumieć intencje Ojców Założycieli dotyczące miejsca religii w nowo tworzącym się państwie, należy również przeanalizować ich osobisty stosunek do religii. Ich poglądy wywarły bowiem znaczący wpływ zarówno na treść Deklaracji Niepodległości, jak i na kształt konstytucji, która w ich założeniu miała być dokumentem świeckim (*a secular document*)²².

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 77; Więcej na ten temat: M.K. Singleton, *Colonial Virginia as First Amendment Matrix*, [w:] *James Madison on Religious Liberty*, s. 157-173; J.A. Reichley, *Religion in American Public Life*, Washington 1985, s. 85-96.

²¹ Oprócz doświadczeń poszczególnych stanów w kwestiach regulacji prawnych dotyczących religii wpływ na późniejsze prawodawstwo wywarła też, zdaniem Ryszarda M. Małajnego, działalność I i II Kongresu Kontynentalnego oraz działalność Kongresów powołanych na podstawie Artykułów Konfederacji. W ich decyzjach dotyczących kwestii konfesyjnych zauważyć można bowiem dwie podstawowe tendencje. Pierwsza sprowadzała się do zdecydowanego poparcia udzielanego przez deputowanych religii i moralności od samych początków Unii. Przejawiało się ono między innymi w propagowaniu stosownego światopoglądu, trosce o zapewnienie wystarczającej liczby kapelanów w wojsku, w rozwijaniu akcji misyjnych, również wśród Indian, w ustanawianiu uchwał dotyczących przestrzegania świąt religijnych, modlitw publicznych, edukacji religijnej w stanach itd. Druga tendencja polegała na rozszerzaniu zakresu wolności sumienia i wyznania, widoczna była między innymi w Ordonansie Północno-Zachodnim. Omawiana działalność legislacyjna przyczyniła się do intensyfikacji procesu zmierzającego do przeprowadzenia rozdziału Kościoła od państwa. Dwutorowość ta utrzymuje się do dziś. Więcej na ten temat: R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 101.

²² Pisma Ojców Założycieli dostępne są online: <http://founders.archives.gov/> (12.03.2015).

Thomas Jefferson, główny autor Deklaracji Niepodległości, był deistą, choć nie-raz nazywał siebie też „teistą”²³, czy „racjonalnym chrześcijaninem”²⁴, a jego przeciwnicy polityczni uważali go za ateistę i libertyna. Nie chciał być kojarzony z żadną istniejącą denominacją, choć zdawał się żywić pewną sympatię do unitarianizmu²⁵. Jako człowiek Oświecenia kładł wielki nacisk na siłę rozumu. Chrześcijaninem był jedynie w takim sensie, że wierzył w moralną naukę Jezusa Chrystusa. Odrzucał jednak boskość Chrystusa oraz większość uznawanych przez chrześcijan zasad wiary, w tym niepokalane poczęcie, zmartwychwstanie Chrystusa czy doktrynę grzechu pierworodnego. Wierzył, że w etycznej nauce Jezusa jest wielka mądrość, która jednak została wypaczona przez kler i zorganizowane instytucje religijne dla samolubnych celów. Chciał, by nauki Chrystusa postrzegane były prosto, bez niepotrzebnej mistycznej otoczki. Sugerował, by ludzie czytali Biblię tak samo jak inne książki, czerpiąc z niej mądrość, ale i odrzucając niepotrzebne czy nieaktualne fragmenty. Sam napisał książkę pod tytułem *The Life and Morals of Jesus*, w której umieścił części poszczególnych Ewangelii, jakie uważał za słuszne i przydatne²⁶. Również w swym wcześniejszym tekście pod tytułem *The Philosophy of Jesus of Nazareth* Jefferson podkreślał, że Jezus był wielkim filozofem i nauczycielem zdrowego rozsądku, a nie istotą boską. Nie ufając duchowieństwu i nie wierząc w ustanowione Kościoły, Jefferson podkreślał znaczenie wolności sumienia i rozdziału państwa od Kościoła. Słynne sformułowanie „mur separacji” (*wall of separation*) pochodzi z napisanego w 1802 roku listu Jeffersona do Związku Baptystów z Danbury w Connecticut, w którym interpretował klauzule I Poprawki do konstytucji dotyczące religii²⁷. W liście tym potwierdził swe poglądy na temat wolności religijnej oraz znaczenia rozdziału państwa od Kościoła, który powinien polegać, według niego, na zbudowaniu „muru” separacji między tymi dwiema instytucjami.

Jednak, choć Jefferson był przeciwny ustanowieniu religii państwowej, podkreślał wagę religii w formowaniu obywatelskiej cnoty (*civic virtue*)²⁸. Jak wielu innych przywódców politycznych i religijnych, uważał, że aby ludzie zachowywali się w sposób moralny i odpowiedzialny, warto przedstawiać im ich prawa jako szczególny dar od Boga. Corbett ryzykuje nawet stwierdzenie, iż prawdopodobnie Jefferson, niezależnie od swojego własnego „religijnego racjonalizmu”, nie miał nic przeciwko przekonaniu ludzi do cnotliwego zachowania za pomocą straszenia gniewem bożym. Nie uważał bowiem, że racjonalna religia jest odpowiednia dla wszystkich, zwłaszcza dla prostych ludzi. Ponadto, jak twierdził, ważna jest nie tylko indywidualna wolność,

²³ R.M. Healey, *Jefferson on Religion in Public Education*, Archon Books 1970, s. 26-28.

²⁴ A.J. Reichley, *op. cit.*, s. 94, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 63.

²⁵ J.S. Bonnell, *Presidential Profiles. Religion in the Life of American Presidents*, Philadelphia 1971, s. 34. Więcej na temat unitarianizmu, nurtu protestanckiego odrzucającego „nieracjonalne dogmaty”, koncepcję grzechu pierworodnego oraz Trójcy Świętej, a akcentującego istnienie wolnej woli, w rozdziale czwartym.

²⁶ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*

²⁷ *Jefferson's Letter to the Danbury Baptists*, January 1st, 1802, Library of Congress, [on-line:] <https://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html> (30.05.2013).

²⁸ Więcej na ten temat: R.M. Healey, *op. cit.*, s. 159-246.

ale i dobro wspólnoty, a religia, jak wierzył, może być przydatna w kształtowaniu moralnych i odpowiedzialnych zachowań społecznych, zwłaszcza wśród ludzi, którzy nie mają wiedzy i dostępu do innych źródeł etyki i moralności. Co istotne, ważniejsze było dla niego, jak ludzie się zachowują, niż to, w co wierzą. Stwierdził kiedyś, że nie przeszkadza mu, czy ludzie wierzą w jednego boga, dwudziestu bogów czy nie wierzą w żadnego boga²⁹. Uważał, co stało w sprzeczności z kalwinizmem, iż uczynki ludzi są ważniejsze niż wiara³⁰. Niemniej podkreślał, że to nie rząd powinien stać na straży moralności, stąd silny nacisk na rozdział państwa od Kościoła.

Badacze do dziś toczą spory dotyczące interpretacji poglądów Jeffersona. Niektórzy uważają, że jego zdaniem, religia powinna należeć jedynie do sfery prywatnej, niezwiązanej z publiczną i określać jedynie relacje pomiędzy Bogiem a indywidualnym człowiekiem. Podkreślają oni, że separacja między państwem a Kościołem miała w ujęciu Jeffersona zapewniać nieskrępowaną swobodę działań organizacji religijnych oraz ochronę debaty religijnej, typowej dla amerykańskich kultur protestanckich przed jakąkolwiek ingerencją ze strony władz federalnych³¹. Inni zwracają uwagę na to, że Jefferson pozostał blisko związany z protestanckimi wersjami chrześcijaństwa i choć był krytyczny wobec przejawów instytucjonalnej korupcji, zwłaszcza Kościołów katolickiego i anglikańskiego, to jednak widział pozytywne wartości oferowane przez chrześcijaństwo w kształtowaniu republikańskich wartości. Ich zdaniem Jeffersonowska wizja religii obywatelskiej z jednej strony miała być niezależna od konkretnego nurtu religijnego czy Kościoła, a z drugiej miała opierać się na wysublimowanych wartościach wynikających z nauk chrześcijańskich³². Co ciekawe, w czasie kampanii wyborczych Jeffersona w 1796, 1800 i 1804 roku zarzuty o jego ateizm odegrały istotną rolę. Niemniej, mimo iż wielu pastorów ostrzegało przed prezydentem-ateistą, argument ten nie znalazł szerszego odbioru i nie zniweczył jego szans na zwycięstwo³³.

Drugim wielkim amerykańskim mężem stanu, który współtworzył konstytucję i wywarł ogromny wpływ na zapisy dotyczące relacji między religią i państwem w USA, był James Madison³⁴. Przez kilka lat studiował teologię na Princeton. Z czasem oddalił

²⁹ E.S. Gaustad, *A Religious History of America*, San Francisco 1990, s. 126, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 64.

³⁰ Więcej na temat roli religii w życiu Thomasa Jeffersona: J.S. Bonnell, *op. cit.*, s. 32-36; R.M. Healey, *op. cit.*, s. 17-40.

³¹ D.L. Dreisbach, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New York 2002, s. 54-70 [za:] A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, Warszawa 2014, s. 39.

³² J.N. Neem, *A Republican Reformation: Thomas Jefferson's Civil Religion and the Separation of Church from State* [w:] *A Companion to Thomas Jefferson*, ed. F.D. Cogliano, Malden MA 2012, s. 92-93, [za:] A. Peck, *op. cit.*, s. 40.

³³ Jest to szczególnie ciekawe z punktu widzenia dzisiejszych badań, które wskazują na to, że ateista miałby niewielkie szanse na urząd prezydenta USA. Więcej na ten temat w rozdziale 8.

³⁴ John DiIulio podkreśla przede wszystkim znaczenie poglądów Madisona. Więcej na ten temat: DiIulio J. Jr., *Godly Republic. A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future*, Berkeley-Los Angeles 2007, r. I.

się jednak od ortodoksyjnego chrześcijaństwa³⁵. Gorąco wierzył w ideę wolności osobistej i obawiał się możliwości ucisku narzucanego zarówno przez instytucje religijne, jak i polityczne. Jako główny architekt konstytucji wywarł wpływ na wprowadzenie trójpodziału władzy oraz skonstruowanie systemu „hamulców i równowagi” (*check and balances*). Obawiał się bowiem, że zbyt duża koncentracja władzy może umożliwić wykorzystywanie jej w celu ograniczenia indywidualnej wolności. W jednym z artykułów z serii *Federalist Papers* przedstawił negatywny obraz natury ludzkiej, która według niego jest samolubna i żądna władzy i dlatego powinna być trzymana w ryzach. Jest wielce prawdopodobne, że taki pogląd na naturę ludzką Madison opierał przynajmniej częściowo na doktrynie grzechu pierworodnego. Oprócz systemu „hamulców i równowagi” za zabezpieczenie przed tyranią (do której może doprowadzić uleganie ciemnym stronom natury ludzkiej), uważał też pluralizm polityczny, polegający na współistnieniu wielu rywalizujących ze sobą frakcji politycznych, a także podział władzy między dwie izby: reprezentujący interesy nawet małych stanów Senat oraz preferującą duże stany Izbę Reprezentantów. Zdaniem Reimera³⁶ wiara Madisona w zalety pluralizmu politycznego wynikała z jego wcześniejszych przemyśleń dotyczących pluralizmu religijnego. W czasie dyskusji dotyczącej tolerancji religijnej w Wirginii w 1785 roku Madison doszedł bowiem do wniosku, że pluralizm religijny w rzeczywistości ochrania wolność religijną. Stwierdził też, że w obu przypadkach: pluralizmu politycznego i religijnego obecność wielu rywalizujących między sobą grup zabezpiecza wolność osobistą jednostki. Dlatego też Madison sprzeciwiał się stanowczo wprowadzaniu jakiegokolwiek religii państwowej (czy też stanowej). Nie godził się też z ideą ustanawiania wiary chrześcijańskiej, czy też koalicji religii chrześcijańskich, jako wiary oficjalnej. Popierał ideę rozdziału państwa od Kościoła, choć zamiast metafory „muru separacji” używał raczej sformułowania „linia separacji”, sprzeciwiając się w nieco mniejszym stopniu niż Jefferson zbieganiu się sfer wpływów państwa i Kościoła³⁷. Madison podkreślał też wielokrotnie, iż jego zdaniem rozdział państwa od Kościoła jest korzystny dla samej religii, gdyż każde ustanowienie religii negatywnie wpływa na jej czystość i skuteczność. Powoduje bowiem „dumą i lenistwo wśród duchowieństwa, ignorancję i poddaństwo wśród laikatu, wśród wszystkich przesady, bigoterię i prześladowania”³⁸. Dzięki sojuszowi Madisona, Jeffersona oraz teologów wywodzących się z Kościoła baptystów udało się zapobiec ustanowieniu oficjalnej religii w Wirginii i rozszerzono tam zakres wolności religijnej, co w pewnym stopniu wpłynęło też na kształt klauzul religijnych I Poprawki.

³⁵ Więcej na temat religii Madisona: R.L. Ketcham, *James Madison and Religion – A New Hypothesis*, [w:] *James Madison on Religious Liberty*, s. 175-196.

³⁶ N. Reimer, *Religious Liberty and Creative Breakthroughs: The Contributions of Roger Williams and James Madison*, s. 15-24, [w:] *Religion in American Politics*, ed. C.W. Dunn, Washington D.C. 1989, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 65.

³⁷ Więcej na ten temat: S.E. Mead, *Neither Church nor State: Reflections on James Madison's Line of Separation*, [w:] *Readings on Church and State*, ed. J.E. Wood Jr., Waco, Tx 1989.

³⁸ J. Madison, *op. cit.*

George Washington nieco mniej intensywnie podkreślał swe poparcie dla idei separacji państwa i Kościoła, a jego poglądy religijne są interpretowane na wiele różnych, często sprzecznych ze sobą sposobów³⁹. Niektórzy uważają, że był deistą, inni, że chrześcijaninem głównego nurtu, a jeszcze inni, że przeżył ewangelikalne nowo narodzenie. Nie ulega wątpliwości, że jego rodzina należała do Kościoła episkopalnego i tam też zawarł związek małżeński. Niemniej, jego uczestnictwo w nabożeństwach było sporadyczne, a przyjmowanie komunii jeszcze rzadsze. Nigdy też nie wspominał o indywidualnej realacji z Chrystusem, jak wymagałaby tego przynależność do nurtu ewangelikalnego. Na podstawie jego przemówień trudno orzec, czy był ortodoksyjnym chrześcijaninem czy deistą. Jego poglądy na temat relacji państwo – Kościół również są niejednoznaczne⁴⁰. Z jednej strony popierał projekt Patricka Henry'ego, który postulował wprowadzenie ogólnie pojętego chrześcijaństwa jako religii ustanowionej w Wirginii, często nawiązywał do religii w swych przemówieniach, wymagał od żołnierzy, by uczestniczyli w nabożeństwach niedzielnych oraz ustanowił Dzień Dziękczynienia narodowo-religijnym świętem. Z drugiej strony jednak, jego religijne odwołania były bardzo ekumeniczne i nie włączały elementów ani protestanckich, ani nawet chrześcijańskich⁴¹. Nigdy nie cytował Biblii, nie wspominał imienia Jezus. Bóg, do którego się odwoływał, nazywany był Wielkim Architektem czy Rządcą Świata⁴². A jednak Bóg ten miał odpowiadać na modlitwy i prośby, o czym, zdaniem Washingtona, świadczył fakt, iż ochronił go na polu walki. Niemniej, również ze swych doświadczeń wojennych wyniósł przekonanie, że nietolerancja i bigoteria prowadzą do podziałów tam, gdzie potrzebna jest jedność. Dlatego jako prezydent sprzeciwiał się stanowczo jakimkolwiek formom prześladowania czy dyskryminacji w koloniach. Zapewniał o tym grupy katolików, baptystów i żydów skarżących się na prześladowania w swych listach do prezydenta⁴³.

Kolejny z Ojców Założycieli, Benjamin Franklin, opisywany jest często jako „chrześcijański deista”, który uważał, iż wszystkie religie, a w szczególności chrześcijaństwo, odgrywają pozytywną rolę w społeczeństwie. Jak sam twierdził, wierzył w Boga Stwórcę wszechświata oraz jego opatrność, a za najlepszy sposób czczenia Boga uważał czynienie dobra wobec drugiego człowieka⁴⁴. Uważał system moralny wprowadzony przez Jezusa za najlepszy na świecie, przyznawał jednak, że został on spaczony przez duchowieństwo. Wątpił też w boskość Chrystusa i nie poświęcał tej kwestii wiele uwagi. Nie widział jednak nic złego w tym, by ludzie w nią wierzyli. Nie uważał natomiast, że niewierzący zostaną ukarani. Jak wielu deistów dostosowy-

³⁹ Więcej na temat poglądów Washingtona: J.S. Bonnell, *op. cit.*, s. 18-24.

⁴⁰ Więcej na ten temat: E.S. Gaustad, *Faith of Our Fathers. Religion and the New Nation*, New York 1987, s. 76-85.

⁴¹ A.J. Reichley, *op. cit.*, s. 103, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 66.

⁴² E.S. Gaustad, *A Religious History of America*, s. 123, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 66.

⁴³ Więcej na temat religijnych poglądów Washingtona: N. Cousins, *In God We Trust. The Religious Beliefs and Ideas of the American Founding Fathers*, New York 1958, s. 44-73.

⁴⁴ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 67.

wał się częściowo do zwyczajów religijnych panujących w jego otoczeniu, gdyż celem „racjonalistów religijnych” nie było przekonywanie innych do swoich poglądów. Jak inni deści wiele uwagi poświęcał też ochronie wolności religijnej. Nie zgadzał się bowiem na to, by większość mogła narzucać swe poglądy religijne pozostałej części społeczeństwa. Podobnie jak Jefferson Franklin uważał, że wielu zwykłych ludzi jest zbyt słabych, by żyć bez religii, i potrzebuje jej, by pohamować swe występki. Każda religia, która wspomaga kształtowanie cnót, zwłaszcza obywatelskich, była według niego dobra⁴⁵. Zarówno jednak on, jak i Jefferson, a nawet Washington, ze względu na swe liberalne poglądy i walkę o wolność sumienia nazywani byli przez swych przeciwników ateistami.

John Adams (1735-1826), drugi prezydent Stanów Zjednoczonych, również bywa określany jako „chrześcijański deista”, gdyż wierzył w moralne nauki Chrystusa, ale nie uznawał jego boskości. W Massachusetts Adams był jednym z religijnych liberałów, którzy oddzielili się od Kościoła kongregacjonalistów i przyłączyli do unitarian. Uważał, że chrześcijaństwo jest najlepszą religią, jeśli chodzi o promowanie moralności. Najważniejszą zasadą chrześcijaństwa była dla niego zasada mówiąca o miłości bliźniego. Tak jak dla Jeffersona i Franklina uczynki ludzi były dla niego ważniejsze niż wiara. Był jednak krytyczny w stosunku do zinstytucjonalizowanej religii, która była według niego wypaczona i doprowadziła do wielu krwawych wojen. Dlatego też opowiadał się za wolnością religijną i nie zgadzał się, by jakakolwiek grupa miała prawo narzucać innej swe przekonania religijne⁴⁶. Swe poglądy na ten temat przedstawił w traktacie zatytułowanym *Rozprawa nad prawem kanonicznym i feudalnym* (*A Dissertation on the Canon and Feudal Law*) z 1765 roku. Stwierdzał w nim, że ignorancja i brak rozważy, które są przyczyną upadku ludzkości, stanowią wytwór prawa kanonicznego i feudalnego. Według niego kler katolicki, a potem anglikański przypisał sobie wyłączne prawo egzekucji kanonów wiary, co wywołało ludzką ignorancję. Państwo prześladowało natomiast swych obywateli. Najbardziej dotkliwe skutki przyniosło jednak połączenie tych dwóch instytucji w „konfederację świeckiej i duchowej tyranii”⁴⁷. Adams prześladowania na tle konfesyjnym uważał za najpoważniejsze naruszenie praw człowieka. Religia i cnota były jednak dla niego fundamentem republiki. Mocno wierzył w pożyteczność religii dla kształtowania indywidualnej moralności, ale i cnót obywatelskich⁴⁸.

Podobnego zdania na temat religii ustanowionej był Thomas Paine. W swym dziele *Zdrowy rozsądek*⁴⁹ (*Common Sense*) z 1776 roku poddał druzgocącej krytyce „nieprawy związek kościoła z państwem”, wydający na świat „bezpłodny twór

⁴⁵ Więcej na ten temat: E.S. Gaustad, *Faith of Our Fathers*, s. 59-71 oraz N. Cousins, *op. cit.*, s. 16-43.

⁴⁶ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 68.

⁴⁷ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 68-69.

⁴⁸ Więcej na ten temat: E.S. Gaustad, *Faith of Our Fathers. Religion and the New Nation*, s. 85-97 oraz N. Cousins, *op. cit.*, s. 74-113.

⁴⁹ T. Paine, *Common Sense*, [on-line:] <http://www.ushistory.org/paine/commonsense/> (12.06.2015).

w postaci kościoła ustanowionego przez prawo⁵⁰. Uważał, że nietolerancja religijna jest wynikiem właśnie tego związku. Thomas Paine prezentował jednak o wiele bardziej radykalne poglądy niż pozostali Ojcowie Założyciele. Jego deizm był o wiele bardziej wyrazisty niż „schrystianianizowany deizm” pozostałych Ojców Założycieli. Krytykował religię objawioną, podkreślał nieścisłości w Biblii i uważał, że religie służyły zniewoleniu, zastraszeniu i wykorzystywaniu ludzi. W swoim dziele pod tytułem *The Age of Reason* wyłożył dokładnie swe deistyczne poglądy, a także drwił z religii objawionej oraz przypowieści biblijnych, które jego zdaniem służyły do zastraszania i terroryzowania ludzi. W przeciwieństwie do innych deistów Paine próbował też przekonywać innych do swoich poglądów i sprawić, by ludzie odwrócili się od tradycyjnej religijności. Był więc tak zwanym walczącym deistą. Nie zdobył on jednak wielkiej popularności⁵¹.

Widać więc, że wymienieni Ojcowie Założyciele to głównie religijni racjonałiści i w większości deiści, którzy mocno wierzyli w ideę wolności religijnej oraz rozdziału państwa od Kościoła, ale jednocześnie uznawali religię, a zwłaszcza chrześcijaństwo, za najłatwiej dostępne źródło moralności i etyki, potrzebnych do stworzenia przyzwoitego społeczeństwa oraz wspierania republikańskiej formy rządów. Pod żadnym pozorem jednak nie mogła być ona, według nich, narzucana siłą. Choć religijni racjonałiści nie mówili publicznie wiele o swych osobistych przekonaniach religijnych, to jednak używali religijnej retoryki, aby z jednej strony uniknąć ataków, a z drugiej – utrzymać koalicję z bardziej ortodoksyjnymi chrześcijanami. Większość Ojców Założycieli uważała, że religia jest niezbędna dla utrzymania wolnego społeczeństwa⁵², niemniej jednak krytyka Kościoła państwowego była w ich poglądach powszechna. To ona właśnie, jak podkreśla Ryszard Małajny, była punktem wyjścia doktryny wolności religijnej. W jego przekonaniu poglądy Ojców Założycieli przyczyniły się w ogromnym stopniu do jej ukształtowania, na co największy wpływ miały wyznawane przez nich idee oświeceniowe, deizm, ideologia praw naturalnych, racjonalizm oraz hasła wolności i równości⁵³. Wspomniany autor podkreśla też, że Ojcowie Założyciele bardzo szeroko i nowocześnie, jak na czasy, w których przyszło im żyć i działać, pojmowali kategorię wolności religijnej. Używali jej mianowicie jako synonimu określenia „wolność sumienia i wyznania”⁵⁴. Na wolność sumienia powoływali się zwłaszcza James Madison oraz Thomas Jefferson⁵⁵. Niekiedy jednak Ojcowie operowali także pojęciem „tolerancja religijna” (zwłaszcza Jefferson), niekoniecznie zdając

⁵⁰ Za: R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 72.

⁵¹ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 70. Więcej na temat poglądów T. Paine’a: *Thomas Paine Reader*, ed. M. Foot, I. Kramnick, New York 1987 oraz N. Cousins, *op. cit.*, s. 389-443.

⁵² M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 69.

⁵³ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 66.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 73.

⁵⁵ *Separation of Church and State*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 9, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Church-State.pdf (20.01.2015).

sobie sprawę, że pojęcia te wykluczają się nawzajem. Zarówno jednak Thomas Paine, jak i James Madison podjęli wysiłki na rzecz podkreślenia różnic między „tolerancją” a „wolnością religijną”. Paine twierdził, że nietolerancji nienawidzi, a tolerancja mu nie wystarcza. Podobnie jak Roger Williams ponad 150 lat wcześniej uważał, że „skoro Stwórca stworzył wszystkich ludzi równymi, to w takim razie nie ma tu czego tolerować”⁵⁶. Madison z kolei stworzył precyzyjną definicję wolności religijnej, którą interpretował jako swobodę przyjmowania i wyznawania dowolnych kanonów jakiegokolwiek religii zgodnie z nakazami sumienia⁵⁷.

Choć religijny racjonalizm przeważał wśród Ojców Założycieli, to jednak niektórzy z nich reprezentowali nieco inne podejście. Przykładowo, Alexander Hamilton (1755-1804) był bardziej ortodoksyjny w swych religijnych poglądach niż większość Ojców Założycieli. Niemniej jednak niewielu było w tej grupie bardzo ortodoksyjnych chrześcijan. Wyjątek stanowili John Jay (1745-1829) i Patrick Henry⁵⁸. John Jay, pierwszy Prezes Sądu Najwyższego uchodził za konserwatystę i w religii, i w polityce. Nawet on jednak zgadzał się z Jeffersonem, Franklinem, Adamsem i Madisonem w kwestii wolności religijnej. Szczególnym wyjątkiem był Samuel Adams (1722-1803), ortodoksyjny purytanin, który ośmieszał często poglądy katolików czy kwakrów⁵⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż większość Ojców Założycieli była religijnymi racjonalistami, którzy podkreślali znaczenie rozumu oraz prawo do wolności wyznawania jak również niewyznawania jakiegokolwiek religii⁶⁰. Wpływ poglądów bardziej ortodoksyjnych religijnie polityków, a także walczących deistów był zdecydowanie mniejszy. Warto również zaznaczyć, że jako religijni racjoniści Ojcowie Założyciele nie starali się zupełnie zdyskredytować tradycyjnych form religijności. Generalnie bowiem religia jako taka postrzegana była jako zjawisko przydatne przeciętnym obywatelom i odgrywające pozytywną rolę w utrzymywaniu moralności, ładu społecznego i lojalności wobec republiki. Narzucanie jej siłą miało się jednak, ich zdaniem, z celem. Większość Ojców Założycieli zauważała ponadto, że ustanowienie Kościoła państwowego wpływa na religię negatywnie.

⁵⁶ O. Vossler, *Die amerikanische Revolutionsideale in ihren Verhaeltnis zu den europaeischen*, Muenchen-Berlin 1929, s. 35, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 74.

⁵⁷ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 74.

⁵⁸ M.A. Noll, N.O. Hatch, G.M. Marsden, *The Search for Christian America*, Colorado Springs 1989, s. 72, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 69.

⁵⁹ N. Cousins, *In God We Trust: The Religious Beliefs and Ideas of the American Founding Fathers*, New York 1958, s. 344, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 69.

⁶⁰ Warto podkreślić, że większość Ojców Założycieli uważała, że wolność wyznania powinna się w nowej republice odnosić do przedstawicieli wszystkich religii, nie tylko tych protestanckich. Thomas Jefferson wypowiadał się na ten temat najczęściej i jasno przedstawiał argumenty przeciwko dyskryminacji zarówno katolików, jak i żydów, pogan, a także muzułmanów, zwanych wtedy mahometanami. Studiował też Koran, w którym znajdował wiele podobieństw między islamem a chrześcijaństwem. Więcej na ten temat: D.A. Spellberg, *Thomas Jefferson's Qur'an*, New York 2013.

3.3. Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki

Konstytucja Stanów Zjednoczonych, jak już wcześniej nadmieniono, z woli Ojców Założycieli była dokumentem świeckim, neutralnym wobec religii. Religia wspomniana jest tam jedynie w dwóch miejscach artykułu VI. Kwestie religijne zostały uregulowane natomiast dwiema klauzulami I Poprawki, która była częścią dodanej do konstytucji Karty Praw⁶¹.

Uchwalona 17 września 1787 roku konstytucja Stanów Zjednoczonych nie rozwiązywała definitywnie problemu stosunku państwa do Kościoła na szczeblu federacji. Jak podkreśla Ryszard Małajny, złożyło się na to kilka powodów. Pierwszy i najważniejszy miał charakter formalny. Dokument ten nie zawierał bowiem przepisów, które by w sposób kompleksowy regulowały problematykę praw i wolności obywatelskich. Uczestnicy Konwencji Konstytucyjnej uważali zajmowanie się kwestią swobód jednostki za zbyt ciężkie, gdyż, jak wierzyli, materie te są zastrzeżone do wyłącznej gestii stanów⁶². Warto też zaznaczyć, że w pismach składających się na doktrynę wolności religijnej podkreślano często, że sprawy wiary ogniskują się w pierwszym rzędzie wokół relacji Bóg – jednostka, a nie jednostka – państwo⁶³. Podkreślał to zwłaszcza James Madison, który twierdził, że „sprawy religii znajdują się poza kompetencją rządu świeckiego”⁶⁴. Ponadto obawiał się on, że jeśli wolność sumienia poddana zostanie prawnemu zdefiniowaniu, to może ulec większemu ograniczeniu niż w przypadku jej konstytucjonalizacji. Jego wniosek na Konwencji, by problematyki praw i wolności obywatelskich nie rozpatrywać, spotkał się z poparciem większości delegatów. Niektórzy delegaci nie zgadzali się jednak z tą propozycją. Przykładowo, Alexander Hamilton w swym projekcie konstytucji proponował wprowadzić zapis dokonujący rozdziału państwa od Kościoła. Miał on brzmieć: „Żaden akt prawny nie może ustanowić jakiegokolwiek sekty lub konfesji, ani też uzależniać powierzenia urzędów publicznych od wyznania wiary”. Inny delegat, Charles Pinckney proponował inny zapis: „Żadna ustawa legislatury Stanów Zjednoczonych nie będzie dotyczyć religii”⁶⁵. Również Thomas Jefferson, przebywający w tym czasie w Paryżu, wystosował list, w którym domagał się konstytucjonalizacji swobód jednostki. Problem jednak polegał między innymi na tym, że Ojcowie Założyciele poświęcali wcześniej swoje teoretyczne rozważania głównie zasadzie wolności sumienia i wyznania; instytucja rozdziału państwa od Kościoła, która mogłaby temu służyć, nie była jednak

⁶¹ Oba dokumenty zostały przeze mnie również zanalizowane w: P. Napierała, *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G.W. Busha*, Kraków 2013 oraz w: P. Napierała, *Rola religii w okresie kształtowania się społeczeństwa amerykańskiego. Geneza wprowadzenia zasady rozdziału państwa od Kościoła*, [w:] *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. A. Małek, P. Napierała, Kraków 2013. W niniejszym opracowaniu wcześniejsze rozważania zostały o pewne aspekty poszerzone.

⁶² R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 101.

⁶³ *Ibidem*, s. 102.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cyt. za: *ibidem*.

przez nich dokładnie analizowana. Trudno było powiedzieć, jak dokładnie miałyby być sformułowana i jak przepisy miałyby regulować jej funkcjonowanie. Właściwie jedynie Rhode Island posiadała odpowiednie tradycje, jednak na poziomie federacji zasada była słabo znana zarówno teoretycznie jak i praktycznie, tym bardziej, że nawet w stanach, w których ją wprowadzono, funkcjonowały jeszcze pewne relikty przeszłości, związane z dyskryminowaniem niektórych grup wyznaniowych, zwłaszcza w kontekście możliwości sprawowania urzędów. Co więcej, ustawa zasadnicza musiała być przede wszystkim kompromisem akceptowalnym zarówno przez federalistów, jak i antyfederalistów, czemu mogło służyć ograniczenie jej jedynie do najważniejszych zapisów⁶⁶. Dlatego ostatecznie delegaci przystali na propozycję Madisona, by kwestii religii w konstytucji nie poruszać.

Ustawa zasadnicza nie pozostała jednak w kwestii konfesyjnej zupełnie obojętna. Odniesienia do niej występują bowiem dwa razy w artykule VI konstytucji. Najpierw stwierdza się tam, iż senatorowie, posłowie, członkowie legislatur stanowych oraz urzędnicy federalni i stanowi związani będą bądź przysięgą (*oath*), bądź przyrzeczeniem (*affirmation*) na wierność konstytucji. Rozróżnienie to ma szczególne znaczenie, gdyż słowo *oath* posiada w języku angielskim religijne konotacje, natomiast *affirmation* ich nie implikuje⁶⁷. Co ważniejsze jednak, w dalszej części artykułu VI stwierdza się, że: „Nigdy jednak powierzenie jakiegoś urzędu lub funkcji publicznej w służbie Stanów Zjednoczonych nie może być uzależnione od wyznania wiary”⁶⁸. Warto pamiętać, że w momencie uchwalania konstytucji w wielu stanach „testy” religijne na stanowiska publiczne były jeszcze powszechnie stosowane. Konstytucja nie zabroniła ich, co prawda, w stanach, ale wyeliminowała możliwość stosowania kryteriów religijnych na stanowiska federalne. Nie wszyscy delegaci byli zadowoleni z wprowadzenia tego przepisu. Część z nich protestowała przeciwko możliwości powierzenia ważnych urzędów federalnych „żydom, bezbożnikom, niewiernym, poganom, deistom, mahometanom i papistom”⁶⁹.

Zdaniem Ryszarda Małajnego prawnego, politycznego i ideologicznego znaczenia tego przepisu nie można przecenić, choć dosłownie nie wprowadzał on ani instytucji rozdziału państwa od Kościoła, ani zasady wolności religijnej. Autor ten przedstawia wykładnię tego zapisu w sposób następujący:

Skoro ustawa zasadnicza zawiera zakaz uzależniania powierzania urzędów lub funkcji publicznych od wyznania wiary, to mogą one być zajmowane przez osoby o dowolnym światopoglądzie. Z tego z kolei wynika, że jeśli sprawa światopoglądu kadry tworzącej aparat państwowy jest dla osób sprawujących władzę indyferentna, to tym samym kwestie czysto religijne są dla państwa obojętne. Stąd wniosek, iż Konstytucja nie przewi-

⁶⁶ Zob. R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 102-103.

⁶⁷ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 78.

⁶⁸ „But no religious test shall ever be required as qualification to any office or public trust under the United States”.

⁶⁹ T.J. Curry, *op. cit.*, s. 195, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 78.

duże istotniejszych związków kościoła z państwem, a zatem istnieje faktyczny rozdział państwa od kościoła⁷⁰.

Co bardzo istotne, mimo że w wielu przypadkach zapisy artykułu VI odczytywano dosłownie, odnosząc je tylko do rządu federalnego, co zresztą później stało się podstawą podejścia akomodacyjnego, to jednak wiele ówczesnych prominentnych osobistości życia publicznego interpretowało je rozszerzająco. Jako przykłady takich autorytetów Ryszard Małajny podaje Olivera Ellswortha, późniejszego Prezesa Sądu Najwyższego, który na przełomie 1787 i 1788 roku stwierdził, że ostatnia klauzula VI artykułu zabezpiecza powszechną wolność, i Josepha Story, XIX-wiecznego konstytucjonalistę, który uznał, że celem tego zapisu jest: „odebranie raz na zawsze wszelkich podstaw przypuszczeniom o istnieniu jakiegokolwiek związku między państwem a Kościołem na szczeblu władz federalnych”⁷¹. Małajny powołuje się też na Alvina W. Johnsona i Franka H. Yosta, którzy uważają, że wyeliminowanie kryteriów wyznaniowych przy obsadzaniu stanowisk federalnych implikowało w rzeczywistości wolność sumienia i wyznania, oraz na Ansona Phelps Stokesa, który uważa, że omawiany zapis stanowi podstawę instytucji rozdziału państwa od Kościoła, gdyż uniemożliwia wprowadzenie religii państwowej⁷².

Zważając na fakt, iż w wielu stanach nadal obowiązywały kryteria wyznaniowe przy obsadzaniu stanowisk publicznych, zakaz tego typu praktyk na poziomie federalnym oznaczał duży postęp w zabezpieczaniu zasady równości praw politycznych wszystkich obywateli, bez względu na wyznawaną przez nich religię⁷³.

Podsumowując, należy zaakcentować, iż choć racjonalni chrześcijanie i petyści w dobie rewolucji chętnie sięgali po język religijny i argumenty religijne, co widać choćby w Deklaracji Niepodległości, to jednak w konstytucji starali się unikać zarówno jednego, jak i drugiego. Tekst konstytucji jest zupełnie laicki, nie występują w nim żadne motywy teistyczne. Po części na pewno wynikało to z faktu, iż ówcześni mężowie stanu rekrutowali się głównie z osób wierzących, ale o zdecydowanie laickiej postawie życiowej⁷⁴. Autorzy *Politics and Religion In the United States*⁷⁵ podają jednak jeszcze kilka bardzo istotnych przyczyn takiego a nie innego sformułowania zapisów dotyczących religii. Po pierwsze, ich zdaniem, nie ustanawiając religii oficjalnej, twórcy konstytucji unikali sporów dotyczących charakteru tej religii, które ze względu na pluralizm religijny w koloniach byłyby bardzo intensywne. Po drugie, chcieli uniknąć prześladowań religijnych, które miały miejsce w niektórych koloniach. Po trzecie, skoncentrowani byli raczej na tworzeniu silniejszego rządu centralnego i nie chcieli, by cokolwiek ten cel rozmyło. Po czwarte, większość z nich podzielała przekonanie,

⁷⁰ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 104.

⁷¹ L. Pfeffer, *Church, State and Freedom*, Boston 1953, s. 110, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 104.

⁷² R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 105.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 106.

⁷⁵ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*

że wolność religijna służy samej religii. Po piąte, ze względu na kwestie ekonomiczne, nie chcieli ustanowieniem jakiejkolwiek religii zrażać grup imigrantów do przybywania do nowego kraju⁷⁶. John F. Wilson podkreśla natomiast, że twórcy konstytucji byli politycznymi realistami. Wiedzieli, że uzyskanie ratyfikacji dokumentu będzie bardzo trudnym zadaniem. W religijnie podzielonych Stanach Zjednoczonych nic nie zabiłoby jakiejkolwiek propozycji szybciej niż radykalne sformułowania odnośnie do religii. Dlatego, jego zdaniem, tematu religii unikano, a politycy powstrzymywali się od używania religijnej retoryki⁷⁷.

3.4. Religijne klauzule I Poprawki i ich interpretacja

Kartę Praw, której częścią była I Poprawka zawierająca dwie klauzule dotyczące religii, uchwalono głównie ze względu na naciski antyfederalistów; zwrócili oni uwagę na brak konstytucyjnego zabezpieczenia swobód jednostki. Motywem części z nich⁷⁸ było poszukiwanie uzasadnienia odmowy ratyfikacji ustawy zasadniczej, która ich zdaniem dawała zbyt duże kompetencje rządowi centralnemu. Stworzenie Karty Praw postulował też jednak Thomas Jefferson, szczerze przekonany o potrzebie konstytucyjnego zapisu dotyczącego swobód jednostki. Wielu twórców konstytucji nie uważało, że taki zapis jest potrzebny, gdyż konstytucja nie dawała rządowi centralnemu żadnej władzy w tym zakresie. Wśród nich był, między innymi, James Madison, który z czasem zmienił jednak zdanie, gdyż brak Karty Praw, jak się okazało, utrudniał ratyfikację konstytucji. Ostatecznie 25 IX 1789 roku Kongres uchwalił Kartę Praw, czyli pierwsze 10 poprawek do konstytucji⁷⁹. Dwie klauzule dotyczące religii, zawarte w I Poprawce, brzmiały następująco:

Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.

Pierwsza klauzula, zwana *establishment clause*, mówi o tym, iż żadna ustawa Kongresu nie może stanowić praw dotyczących ustanawiania religii panującej (państwowej). Druga klauzula, zwana *free exercise clause*, uzupełnia pierwszą i stanowi, że Kongres nie może też zakazać swobodnego praktykowania religii⁸⁰.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 79-80.

⁷⁷ J.F. Wilson, *Religion, Government, and Power in the New American Nation*. Referat zaprezentowany na konferencji *Religion and American Politics*, Institute for the Study of American Evangelicalism, Wheaton, Illinois, marzec 1988, [za:] G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 46.

⁷⁸ Wśród nich warto wymienić na przykład Patricka Henry'ego.

⁷⁹ Została ona ratyfikowana 15 XII 1791 roku.

⁸⁰ Na temat poprawnej formy tłumaczenia klauzul religijnych I Poprawki istnieją w polskiej literaturze spory. Ogólnie można jednak przyjąć, że *free establishment clause* to klauzula ustanowienia, a *free exercise clause* to klauzula swobodnego praktykowania. Więcej na ten temat: T. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Toruń 2008. Jak słusznie zauważa Maciej Potz, w polskiej literaturze przedmiotu również tłumaczenie

Razem religijne klauzule I Poprawki instytucjonalizują amerykańską koncepcję wolności religijnej. Obydwie mają na celu zapobieganie dyskryminacji ze względu na wiarę lub praktyki religijne. Klauzula *establishment* zabrania rządowi dyskryminowania pewnych religii poprzez uprzywilejowanie innych. Taka dyskryminacja mogłaby zaistnieć, gdyby ustanawiano prawa korzystne tylko dla niektórych religii lub gdyby przedstawiciele władzy używali autorytetu państwa dla ich wsparcia⁸¹. Klauzula *free exercise* z kolei ma na celu zapobieganie dyskryminacji poszczególnych jednostek lub organizacji ze względu na ich wyznanie i zapewnienie im swobody praktyk religijnych. Obie klauzule chronią więc wolność religijną, ale czynią to w nieco inny sposób. Klauzula *establishment* jest skoncentrowana na działaniach instytucji państwowych i ich przedstawicieli⁸², podczas gdy klauzula *free exercise* koncentruje się na zapewnieniu swobody wyznawania poszczególnym obywatelom i ich stowarzyszeniom. W rzeczywistości między obiema klauzulami istnieje ciągle napięcie. Ich interpretacja natomiast prowadzi często do pewnych sprzeczności. Istota konfliktu między klauzulami polega na tym, że postulat pozytywnego wysiłku państwa na rzecz ochrony wolności religijnej, wywodzony przez sądy z klauzuli *free exercise* (niekiedy włącznie nawet ze zwalnianiem wyznawców z obowiązku przestrzegania powszechnie obowiązujących praw, o ile prawa te uniemożliwiają swobodę praktyk religijnych⁸³), kłóci się z wyinterpretowanym z klauzuli *establishment* restrykcyjnym zakazem jakichkolwiek działań państwa, które wspierałyby jedną religię kosztem wyznawców innych religii czy osób niewierzących⁸⁴. W rezultacie szeroka interpretacja jednej klauzuli często wymaga zawężonej interpretacji tej drugiej. Zwolennicy szerokiej interpretacji klauzuli *free exercise* tłumaczą, że chodzi im zwłaszcza o to, aby uczynić wszystko, by nie ograniczać możliwości praktykowania wiary. Postulują oni „uwzględnianie potrzeb”

samej klauzuli *establishment* sprawia wiele problemów, a słowo *respecting* w formule „Congress shall make no law respecting an establishment of religion” umyka zazwyczaj polskim badaczom i tłumaczom, podczas gdy w rzeczywistości ma fundamentalne znaczenie. Więcej na ten temat: M. Potz, *op. cit.*, s. 144-145. Przy tłumaczeniu nie powinno się go pomijać, gdyż wskazuje ono na to, że chodzi o wszelkie prawa „dotyczące”, „związane z”, „odnoszące się do” i „wpływające na” ustanowienie religii państwowej.

⁸¹ *Separation of Church and State*, s. 11.

⁸² Na przykład jeśli nauczyciel w szkole publicznej nauczałby, że chrześcijaństwo to jedyna prawdziwa religia, to naruszyłby *establishment clause*. Państwo bowiem, które jest przez niego reprezentowane, gdyż jest on funkcjonariuszem państwowym, nie może zgodnie z tą klauzulą wspierać lub promować żadnej konkretnej religii. Za: *ibidem*.

⁸³ Najlepszym przykładem jest tu częściowe zwolnienie z obowiązku szkolnego dzieci amiszów lub zwolnienie organizacji religijnych z zakazu dyskryminacji ze względu na wiarę przy zatrudnianiu. Warto zaznaczyć, że z czasem i klauzulę *free exercise* poddano pewnym ograniczeniom. Wolność praktyk religijnych miała być ograniczana między innymi w przypadku, gdy praktyki te zostałyby uznane za zagrażające bezpieczeństwu i życiu jednostek bądź łaadowi społecznemu (na przykład poligamia wśród mormonów). Interpretacja klauzuli *free exercise* w niektórych przypadkach jest skomplikowana. Więcej na ten temat: J. Witte Jr., *Religion and the American Constitutional Experiment. Essential Rights and Liberties*, Boulder 2000.

⁸⁴ Więcej na ten temat: M. Potz, *op. cit.*, s. 147; *Separation of Church and State*, s. 12.

(*accommodation*) religijnych obywateli i wspieranie religii, kiedy tylko jest to możliwe⁸⁵. Problem przy zastosowaniu takiej interpretacji pojawia się jednak wtedy, gdy pewne grupy religijne postrzegają prawo do praktykowania swojej religii w sposób, który może godzić w swobodę wyznawania lub praktykowania innych religii, a także w prawo obywateli do niepraktykowania żadnej religii⁸⁶. Granica ta jest nieraz bardzo cienka, dlatego akomodacjonistyczne podejście jest odrzucane przez zwolenników szerokiej interpretacji klauzuli *establishment*, według których najlepszą gwarancją wolności religijnej będzie nie tylko nieustanawianie żadnej religii, ale również nie-wspieranie przez państwo żadnych wyznań ani nawet ogólnie pojętego światopoglądu religijnego. Główni przeciwnicy akomodacjonizmu, którzy właśnie tak szeroko interpretują klauzulę *establishment*, to separacjoniści. Postulują oni rozdzielenie sfery religijnej od państwowej tak dalece, jak tylko to możliwe. Odwołują się przy tym do Jeffersownowskiej idei „muru separacji” (*wall of separation*). Tego słynnego sformułowania Jefferson użył w liście do Związku Baptystów z Danbury w Connecticut z 1802 roku, w którym interpretował klauzule I Poprawki do konstytucji dotyczące religii. W liście tym potwierdził swe poglądy na temat wolności religijnej oraz znaczenia rozdziału państwa od Kościoła, który powinien polegać, według niego, na zbudowaniu „muru” separacji między tymi dwiema instytucjami.

Jak widać, interpretacja obu klauzul jest bardzo skomplikowana i budzi wiele kontrowersji⁸⁷. Ponadto wykładnia klauzuli *establishment* do dziś ujawnia głębokie podziały w amerykańskiej kulturze politycznej. Zwolennicy „życzliwej religii neutralności państwa”, okreśłani jako akomodacjoniści, proponują bowiem literalną wykładnię tej klauzuli, zgodnie z którą konstytucyjny zakaz wprowadzania praw dotyczących ustanowienia religii odnosi się jedynie do ewentualności wprowadzenia religii państwowej ustawą Kongresu⁸⁸.

W tym kontekście warto przypomnieć, że już w momencie formułowania religijnych klauzul I Poprawki istniały liczne spory co do tego, jak powinny one brzmieć. Delegaci przedstawili aż 15 projektów I Poprawki⁸⁹. W debacie na ten temat bardzo istotną rolę odgrywał James Madison, który postulował, by wyznaniowe normy brzmiały następująco:

Zabrania się naruszania praw politycznych obywateli z powodu ich wyznania, wprowadzania religii państwowej oraz naruszania pełnej i równej wolności sumienia w jakikolwiek sposób i pod jakimkolwiek pretekstem. Żaden stan [podkr. P.N.] nie może

⁸⁵ M. Potz, *op. cit.*, s. 142.

⁸⁶ Więcej na ten temat: *Separation of Church and State*, s. 12-13.

⁸⁷ Więcej na ten temat: M.I. Urofsky, *Religious Freedom. Rights and Liberties under the Law*, Santa Barbara 2002; J. Witte Jr., *op. cit.*; R.M. Małajny, *op. cit.*; P. Laidler, *Basic Cases in U.S. Constitutional Law. Rights and Liberties*, Kraków 2009. Jednak, zwłaszcza współcześnie, interpretacja *establishment clause* budzi znacznie więcej emocji.

⁸⁸ R. Proszak, *William H. Rehnquist i jego stanowisko w przedmiocie konstytucyjnego opisu relacji państwo – Kościół w Stanach Zjednoczonych*, [w:] *Amerykańska demokracja w XXI wieku*, red. A. Mania, P. Laidler, Kraków 2007, s. 19.

⁸⁹ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 108.

naruszać jednakowej dla wszystkich wolności sumienia, wolności prasy lub prawa do procesu z udziałem ławy przysięgłych w sprawach karnych⁹⁰.

Intencje tego projektu były niedwuznaczne. Madison uważał, że dokonanie rozdziału Kościoła od państwa oraz przyznanie całkowitej wolności sumienia i wyznania powinno obowiązywać zarówno na szczeblu federalnym, jak i stanowym⁹¹. Zakazy odnoszące się do stanów wywołały jednak sprzeciw antyfederalistów, którzy uważali, że zadaniem Izby jest uchwalenie poprawki do konstytucji, a nie wprowadzanie zmian do stanowych ustaw zasadniczych. Ostatecznie ustalono więc brzmienie klauzul religijnych we wcześniej przytoczonej formie. Nawet jednak w tej wersji Jefferson interpretował je jako wprowadzające „mur separacji”.

Widać więc, że kwestia ta od początku była skomplikowana, a kompromis dotyczący zakresu wolności religijnej oraz kompetencji władz stanowych i centralnych odnośnie do gwarancji ochrony tej wolności był trudny do osiągnięcia. Niemniej badacze są zdania, że twórcy Karty Praw być może najbardziej zgodni byli co do tego, że rząd centralny nie powinien mieć niemal żadnej władzy nad sprawami religijnymi. Brak zgody odnosił się natomiast do tego, ile tej władzy powinny zachować stany. Madisonowi nie udało się wprowadzić zapisu zakazującego stanom naruszania zasady wolności sumienia, dlatego zwolennicy akomodacjonizmu przez wiele kolejnych lat stosowali gramatyczną wykładnię religijnych klauzul I Poprawki, odnosząc zakaz wprowadzenia religii panującej jedynie do rządu federalnego, a nie do poszczególnych stanów. Twierdzili też, że według interpretacji gramatycznej rząd nie ma co prawda prawa, by ustanowić Kościół państwowy, ale wszelkie formy wspierania religii są dopuszczalne, w tym na przykład obecność religii w szkołach publicznych⁹².

Według George’a Marsdena w chwili uchwalania konstytucji istniało ogólne przekonanie, że religia, a zwłaszcza chrześcijaństwo, powinna kwitnąć i rozwijać się w Republice. Rząd federalny rzeczywiście nie popierał żadnej religii, ale nie wprowadzał też konsekwentnie „muru separacji”, jak chciał tego Jefferson. Literalna (gramatyczna) wykładnia klauzuli *establishment* nie kolidowała z umiejscowieniem chrześcijaństwa, a ściślej protestantyzmu, jako dominującej i uprzywilejowanej religii, która nadal wywierała znaczący wpływ na kształtowanie amerykańskiej kultury⁹³.

Co więcej, po uchwaleniu konstytucji i I Poprawki przewagę w społeczeństwie pod wpływem kolejnych Wielkich Przebudzeń⁹⁴ zyskali religijni entuzjaści, którzy

⁹⁰ A.P. Stokes, *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*, vol. 1, s. 538, 541, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 108.

⁹¹ Więcej na ten temat: S.J. Ervin Jr., *Colonial History and the First Amendment*, [w:] *James Madison on Religious Liberty*, s. 215-223.

⁹² Więcej na temat interpretacji obydwu religijnych klauzul I Poprawki: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 115-167.

⁹³ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, Orlando 1990, s. 46.

⁹⁴ Już około 1795 roku rozpoczęło się Drugie Wielkie Przebudzenie. W latach 1825-1830 na jego czele stanął Charles G. Finney. Trzecie Wielkie Przebudzenie trwało w latach 1850-1900.

bagatelizowali rolę racjonalistów przy uchwalaniu podstawowych aktów prawnych USA i z czasem podjęli próby zamieszczenia w tekście konstytucji i I Poprawki zapisów apoteozujących Boga i religię chrześcijańską⁹⁵. Ich wcześniejszy sojusz z religijnymi racjonalistami w kwestii zapewnienia pełni wolności religijnej i równego statusu wszystkich wyznań stracił dla nich na znaczeniu w momencie, gdy stali się dominującą grupą religijną w kraju. Podobnie jak prześladowani w Anglii purytanie, którzy na nowej ziemi bardzo szybko zapomnieli o prawach mniejszości, tak teraz chrześcijanie ewangelikalni starali się ugruntować dominującą pozycję swego nurtu religijnego w sferze publicznej nowej republiki. Co prawda, zapisów prawnych nie udało się im zmienić, niemniej jednak ich interpretacja I Poprawki skłaniała się w stronę postulowanego przez Patricka Henry'ego w Wirginii wspierania protestanckiego chrześcijaństwa.

Wykładnia akomodacyjna dominowała niemal do połowy XX wieku. I choć klauzula *Due Process*, zawarta we wprowadzonej w 1868 roku XIV Poprawce, nakazywała stosować przepisy I Poprawki również w stosunku do stanów⁹⁶, to jednak faktyczne zastosowanie klauzul religijnych w stanach nastąpiło dopiero pod koniec lat czterdziestych XX wieku. Klauzula *free exercise* została inkorporowana do praw stanowych w 1940 roku dzięki decyzji w sprawie *Cantwell v. Connecticut*, a inkorporowanie klauzuli *establishment* nastąpiło za sprawą decyzji sędziego Hugo Blacka w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 roku. Co bardzo istotne, w swym orzeczeniu sędzia Hugo Black przywołał po raz pierwszy od bardzo dawna metaforę „muru separacji”.

Podsumowując, należy podkreślić, iż choć I Poprawka konstytucji amerykańskiej oficjalnie wprowadziła w Stanach Zjednoczonych zasadę rozdziału państwa od Kościoła, to w wielu stanach ustanowioną religią pozostało ogólnie pojęte chrześcijaństwo protestanckie. Fakt, iż na poziomie federalnym zdecydowano się na rozwiązanie bliższe temu, które wybrała tolerancyjna Pensylwania czy Wirginia, wynikał między innymi z kompromisu zawartego między racjonalistami hołdującymi ideom oświeceniowym i chrześcijanami ewangelikalnymi inspirowanymi, między innymi, naukami Rogera Williama oraz egalitarnymi ideami pierwszych przebudzeń⁹⁷. Żywa była też pamięć o doświadczeniach prześladowanych grup protestantów oraz troska o możliwość pokojowego istnienia coraz większej liczby nowych denominacji, rozproszonych w wielu koloniach. Nie do przecenienia jest tu wpływ uchwalenia Aktu Ustanawiającego Tolerancję Religijną w Wirginii. Jednak, jak podkreślają autorzy Boisi Center Papers on Religion In the United States, mimo iż rozdział państwa od Kościoła został wprowadzony dzięki sojuszowi między liderami ruchu ewangelikalnego i racjonalistami oświeceniowymi, to jednak już w latach trzydziestych XIX wieku górę wziął ewangelikalny populizm odrzucający ideały oświeceniowe⁹⁸.

⁹⁵ Więcej na ten temat R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 115-121.

⁹⁶ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 83.

⁹⁷ Więcej o doktrynie wolności religijnej: R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 66-90.

⁹⁸ *Separation of Church and State*, *op. cit.*, s. 9.

Jak twierdzi Jose Casanova, choć wprowadzając I Poprawkę dokonano pierwszego oddzielenia państwa od Kościoła, to jednak już w latach trzydziestych XIX wieku ewangelikalny protestantyzm stał się *de facto* amerykańską religią obywatelską, a inaczej mówiąc – religią publiczną społeczeństwa amerykańskiego⁹⁹.

3.4.1. Religia obywatelska

To właśnie w takim kontekście historycznym i polityczno-społecznym zaczęła kształtować się amerykańska religia obywatelska, która stała się swego rodzaju rozwiązaniem dylematu dotyczącego roli religii w nowo formującym się społeczeństwie. Użytkując niepodległość, Amerykanie stanęli bowiem przed pewnym problemem. Przez wieki historii rządzący uzasadniali swoją władzę, odwołując się do bóstw: utrzymywali, że albo sami są istotami boskimi, albo boskie istoty, byty wyższe wybrały ich na władców. Posiadanie przez władcę boskiej sankcji sprawiało, że lojalność ludu należała się właśnie jemu¹⁰⁰.

Choć monarchia była dla Amerykanów zaprzeczeniem ideałów rewolucji oraz idei równości i wolności, to jednak okazało się, że w świadomości ówczesnych potrzeba boskiej sankcji była silnie zakorzeniona. Sprzeciw wobec monarchii, choć racjonalny w tej sytuacji, okazał się poważnym problemem. Sytuację dodatkowo komplikował fakt, iż mieszkańcy kolonii należeli do różnych wyznań, a każde z nich nieco inaczej postrzegало kwestie stosunków państwowych.

Z pierwszym problemem szybko poradzili sobie już purytanie. Usankcjonowanie nowej władzy było oczywiste, ale w przeciwieństwie do wzorców historycznych sankcja nie miała, w ich mniemaniu, odnosić się do władcy, ale do narodu jako całości. Uważali się oni za nowy lud wybrany, pobłogosławiony przez Boga, który zawarł z Nim przymierze. Lojalność ludu nie należała się więc władcy, ale prawom, wynikającym z przymierza. Drugi problem stanowił jednak większe wyzwanie. W myśli purytańskiej bowiem Bóg błogosławił narodowi jedynie wtedy, gdy wszyscy żyli według Jego praw. A przecież nie wszyscy Amerykanie deklarowali przywiązanie do wartości chrześcijańskich, nawet główni mężowie stanu byli bądź deistami, bądź wolnomyślicielami. Problem został więc rozwiązany na trzy sposoby. Po pierwsze, wyznający deizm mężowie stanu, jak na przykład Jefferson, argumentowali, że naturalne prawa, na których prawa amerykańskie są oparte, pochodzą od Stworzyciela bądź Najwyższego Bytu. Do tak rozumianego bóstwa mogli się więc, jak już wspomniano, odwoływać zarówno chrześcijanie różnych wyznań, postrzegający go jako swojego Boga, jak i niechrześcijanie, w tym racjoniści i deiści. To właśnie takie szerokie znaczenie ma słowo „Bóg” w sformułowaniach typu: „In God we trust”, „So help me God”. Po

⁹⁹ J. Casanova, *op. cit.*, s. 232.

¹⁰⁰ Więcej na temat uzasadniania władzy pisze Max Weber. Wyróżnia on trzy idealne typy panowania i uzasadniania władzy: typ charyzmatyczny, typ tradycyjny i typ legalistyczny.

drugie, wielu polityków i zwykłych obywateli pozostało przy purytańskiej koncepcji „posłannictwa”, ale odniesiono ją do całego narodu amerykańskiego, któremu Bóg miał powierzyć istotną misję. Po trzecie, w Stanach Zjednoczonych po raz pierwszy rozwinął się zwyczaj oddawania czci narodowi, jego zasadom, wartościom i symbolom. Nastąpiła więc sakralizacja samego narodu oraz jego symboli (na przykład flaga stała się obiektem sakralnym). Rozwinął się szereg związanych z tym rytuałów. To narodowi przynależne było składanie najwyższej ofiary i czci¹⁰¹.

Z czasem z połączenia tych trzech elementów rozwinęła się religia obywatelska, którą Robert N. Bellah określił jako zinstytucjonalizowany zbiór zsakralizowanych wierzeń na temat narodu amerykańskiego. To właśnie ten zbiór wierzeń, symboli i rytuałów, którego centralnym elementem jest specyficznie rozumiany, niemal deistyczny, nieposiadający znamion określonego wyznania Bóg, usytuowany jest na płaszczyźnie publicznej, podczas gdy konkretne wyznania pozostają dla Amerykanów kwestią prywatnej wiary¹⁰². Religia obywatelska podlegała rozwojowi, kolejne etapy jej formowania się wyznaczone były przez najważniejsze wydarzenia historyczne i ich religijne referencje, a jej umacnianiu służyło kreowanie swoistego kultu, w ramach którego religijno-obywatelską oprawę zyskiwały odwołania do historii kraju. Religię obywatelską zaczęli wyznawać wszyscy Amerykanie, niezależnie od wyznania, z którym się prywatnie utożsamiali¹⁰³.

W praktyce, podczas wojen amerykańskich, lojalność wobec narodu i religii obywatelskiej była zawsze stawiana ponad lojalnością wobec danego Kościoła. Pacyfistycznie nastawione denominacje, które odmawiały udziału w wojnach, narażały się na zarzuty braku patriotyzmu bądź nawet zdrady. Z wyjątkiem pacyfistów większość amerykańskich grup religijnych nie widzi konfliktu między obowiązkiem lojalności względem wartości narodowych a swymi tradycyjnymi prywatnymi religiami. Religia obywatelska postrzegana jest przez nie raczej jako rozszerzenie własnej religii. Na przestrzeni historii Amerykanie dowiedli, że ich lojalność wobec Boga jest niemal jednoznaczna z lojalnością wobec narodu¹⁰⁴.

Warto jednak zauważyć, że choć religia obywatelska nie posiada znamion określonego wyznania, to jednak przez bardzo długi okres historii USA sposób jej ekspresji zgodny był z zasadami ponaddenominacyjnego ewangelikalizmu. Jak podkreśla Casanova, ewangelikalizm na długi okres przejął kontrolę nad dyskursem politycznym amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego¹⁰⁵. Zaczęło się to zmieniać dopiero w XX wieku.

¹⁰¹ Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 44.

¹⁰² Więcej na ten temat: R. Bellah, *Civil Religion in America*, „Daedalus” 1967, 96 (1), s. 1-21, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 21-23.

¹⁰³ Więcej na temat religii obywatelskiej, zwłaszcza w kontekście teoretycznym: rozdział pierwszy.

¹⁰⁴ Więcej na ten temat: *ibidem*.

¹⁰⁵ Justin Watson określa dominację ewangelikalizmu w sferze publicznej nawet jako „the Evangelical quasi-establishment”. Więcej na ten temat: J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration. Demands for Recognition*, New York 1997, s. 110.

4. Religia w sferze publicznej w dobie Wielkich Przebudzeń

Pomimo obaw, że idee oświeceniowe, wprowadzenie rozdziału państwa od Kościoła oraz spory denominacyjne wpłyną na umniejszenie roli religii w społeczeństwie amerykańskim, na przełomie XVIII i XIX wieku wpływ religii chrześcijańskich na kulturę USA w rzeczywistości się zwiększył. W 1830 roku Alexis de Tocqueville zauważył: „Nie wiem czy Amerykanie szczerze wierzą w swoją religię – bo jak można poznać ludzkie serce? – ale jestem pewien, że trzymają się jej jako niezbędnej do zachowania republikańskich instytucji”¹.

Między 1795 a 1865 rokiem kraj ogarnęła ponownie fala „przebudzeń”, która wpłynęła na wzrost popularności ewangelikalizmu. W międzyczasie rozwijał się ruch metodystyczny, który zyskiwał ogromną popularność. Ponadto w latach 1840-1850 wielu niewolników przyjęło chrześcijaństwo, co sprawiło, że zyskało ono jeszcze szerszy krąg wyznawców, wnoszących nowe elementy kulturowe.

4.1. Rozwój ewangelikalizmu

Od czasów Pierwszego Wielkiego Przebudzenia ewangelikalizm nieprzerwanie wywierał wpływ na kształtowanie amerykańskich wartości kulturowych. Paradoksalnie wraz z sekularyzacją życia politycznego w USA przetrwały tam niezwykle silne impulsy religijne. Już około 1795 roku rozpoczęło się Drugie Wielkie Przebudzenie. W latach 1825-1830 na jego czele stanął Charles G. Finney (1792-1875), który uosabiał cechy amerykańskiej duchowości ewangelikalnej. Finneyowi, który wywodził się z Kościoła presbiteriańskiego, udało się zyskać ogromną popularność. W 1821 roku doświadczył on dramatycznego religijnego nawrócenia i porzucił praktykę prawniczą po to, by głosić ewangelię. Przez resztę swego życia postulował perfekcjonizm, moralne życie, uświęcone obecnością Boga. Był prekursorem tak zwanych ruchów

¹ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. H. Reeve, vol. 1, New York 1955, s. 316, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, Orlando 1990, s. 48.

uświęceniowych (*holiness movements*) postulujących pobożne, przesiąknięte religijnością i modlitwą życie. Według niego nawrócenie i duchowe odrodzenie Amerykanów miało się przyczynić również do odnowy społeczeństwa jako całości. Finney uważał, że pewne tematy związane z funkcjonowaniem sfery publicznej powinny być poruszane przez Kościoły, dlatego razem z innymi perfekcjonistycznymi reformatorami postulował przede wszystkim wstrzemięźliwość, prohibicję i abolicję². Niemniej unikał bezpośredniego angażowania się w politykę. Uważał bowiem, że reformy rządowe będą bezużyteczne, o ile nie nastąpi odnowa duchowa społeczeństwa. Dlatego wołał skupiać się na kazaniach, nawoływaniu do nawrócenia i uświęcaniu życia każdego obywatela³. Innego zdania był Lloyd Garrison, który zainspirowany naukami Finneya na temat abolicji, postulował bezpośrednie włączenie się Kościołów w walkę z niewolnictwem⁴.

Choć Finney okazał się najśłynniejszym kaznodzieją Drugiego Wielkiego Przebudzenia, to jednak początkowo najistotniejszą rolę odegrał w nim Timothy Dwight IV (1752-1817), prezydent Uniwersytetu Yale i wnuk Jonathana Edwardsa. Był on przywódcą ewangelikalnej frakcji New Divinity w Kościele kongregacjonalistów i reprezentował purytański legalizm moralny⁵. To właśnie Dwight przyczynił się znacznie do wywołania Drugiego Wielkiego Przebudzenia. Jego celem było przywrócenie religijności w społeczeństwie amerykańskim i przyciągnięcie Amerykanów do Kościołów (*re-church America*)⁶. Przebudzenia na kampusie Yale, którym przewodził, rozpoczęły się już w 1801 roku. Tym, do czego szczególnie zachęcał Dwight, było jednak przede wszystkim szerzenie Ewangelii na nowych terenach na Zachodzie. Brakowało tam bowiem kościołów i etatowych kaznodziejów, a ludzie żyli w niezwykle trudnych warunkach. Nie sprzyjało to ani moralnemu życiu, ani pobożności. Aby zachować religijne dziedzictwo Stanów Zjednoczonych, niezbędna była, według Dwighta, ewangelizacja w tych rejonach⁷. Jak się później okazało, wędrowni kaznodzieje rzeczywiście odegrali tam wyjątkową rolę, zwłaszcza ze względu na brak stałych kongregacji. W 1801 roku odbyły się liczne spotkania na wolnym powietrzu na granicy Kentucky. Intensywna ewangelizacja oraz fala przebudzeń podczas tak zwanych *camp meetings* została z czasem określona mianem *Western Revival* albo *Kentucky Revival*. Można tam było zaobserwować szczególną aktywność kaznodziejów wywodzących się z Kościołów metodystów, baptystów i prezbiterian, czyli tradycyjnych zwolenni-

² M.A. Cayton, *Social Reform from the Colonial Period Through the Civil War*, [w:] *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*, ed. Ch.H. Lippy, P.W. Williams, New York 1988, s. 1434-1435, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *Politics and Religion in the USA*, New York 1999, s. 91.

³ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 92.

⁴ Więcej na ten temat: *American Political Theology: Historical Perspective and Theoretical Analysis*, ed. Ch.W. Dunn, New York 1984, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 92.

⁵ Więcej na temat New Divinity: S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972, s. 404-414, [online:] <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9809.2006.00468.x>.

⁶ Więcej na temat Timothy Dwighta: *ibidem*, s. 418-419.

⁷ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 48.

ków przebudzeniowych metod pracy duszpasterskiej. Do 1804 roku przebudzeniowa fala ogarnęła: Kentucky, część Tennessee i południowe Ohio. W późniejszym okresie przebudzenia rozprzestrzeniły się również na Pensylwanię, Georgię, Wirginię i Karolinę, czyli obszary niewchodzące w skład nowych rubieży, niemniej, jak się okazało, wykazujące potrzebę odnowy religijnej. W tym okresie szczególnego znaczenia nabrały wspomniane nabożeństwa na świeżym powietrzu, pod namiotami, w prowizorycznych warunkach (*camp meetings*). Miały one sens zwłaszcza na obszarach wiejskich, słabo zaludnionych (nie tylko na Zachodzie), gdzie ludzie żyli w dużych odległościach od siebie nawzajem, jak również od centrów, w których mogły znajdować się kościoły. Spotkanie typu *camp meeting* definiuje się jako „nabożeństwo religijne trwające kilka dni, odbywające się na wolnym powietrzu, dla grupy ludzi, którzy zmuszeni byli do obozowania na miejscu, z powodu oddalenia od domu”⁸. Warto pokreślić, że były to spotkania międzydenominacyjne, w których często brały udział tysiące uczestników. Na obszarze zachodnich rubieży trwały one niekiedy nawet do kilku tygodni⁹. Dzień i noc bez przerwy trwały kazania następujące jedno po drugim, a często wiele z nich głoszone w różnych punktach obozowiska jednocześnie. Wywoływały one często zadziwiające przejawy emocji religijnych wśród słuchaczy. Emocje te określane niekiedy jako „boża histeria” powodowały między innymi takie zjawiska jak: konwulsje, padanie na ziemię, szczekanie w celu „odpędzenia Szatana”, popadanie w trans, „święty śmiech” i „takie dzikie tańce, jakie Dawid wykonywał przed Arką Pana”¹⁰. Zdarzały się także tak zwane „modlitwy w językach”¹¹. Kulminacją religijnego obrzędu było sprawowanie Wieczery Pańskiej. Co prawda spotkania prowadzone przez kaznodziejów wywodzących się z metodyzmu były nieco mniej dramatyczne, ale jednak przeżycia ludzi, którzy gromadzili się wspólnie na modlitwę po długich okresach samotnego, trudnego i odseparowanego od większych zbiorowości życia, były zawsze dość intensywne¹². Dotyczyło to zwłaszcza tych rejonów kraju, które określano jako *frontier*, czyli zachodnich rubieży, zasiedlanych stopniowo przez białych kolonistów. Ludzie mieszkający tam byli zazwyczaj prości, słabo wykształceni i przyzwyczajeni do bardzo gwałtownego wyrażania swoich przeżyć, także tych duchowych. Dlatego od czasów Drugiego Wielkiego Przebudzenia nowe narodzenie zaczęło być postrzegane niemal jako kolektywna ekstaza religijna. Przy opisywaniu tego wydarzenia używano też sformułowania „otrzymanie chrztu w Duchu Świętym” (*to be baptized in the Spirit*). Nowe narodzenie było w teologii przebudzeniowej najistotniejsze – ważniejsze nie tylko od dobrych uczynków, ale również od dogmatów, sakramentów i przynależności wyznaniowej. Teologowie podkreślali, że nawrócenie

⁸ S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972, s. 432, [za:] A. Siemieniewski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997, s. 132.

⁹ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 57.

¹⁰ A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 135-142.

¹¹ To zjawisko z czasem się rozwinie, zwłaszcza w łonie pentekostalizmu.

¹² W Anglii charakter metodyzmu był nieco inny – dostosowany do wymogów tradycji tego kraju.

przeżyte w sposób dramatyczny i spektakularny to nieomylny znak otrzymanego przebaczenia grzechów i zbawienia. Warto zauważyć, że podczas gdy dla purytanów nawrócenie było powolnym procesem, dokonującym się przez lata wewnętrznych zmagani, dla uczestników Drugiego Wielkiego Przebudzenia nawrócenie stało się nagłym i jednorazowym wydarzeniem, emocjonalną falą, często dosłownie powalającą człowieka na ziemię¹³.

Najsłynniejszy kaznodzieja Drugiego Wielkiego Przebudzenia, wspomniany już Charles G. Finney, uważany za właściwego twórcę nowoczesnego rewiwalizmu, przeniósł na tereny Północnego Wschodu kontrowersyjne metody rozbudzania religijnej euforii stosowane przez kaznodziejów przebudzeniowych podczas *camp meetings* na zachodnich rubieżach. Choć jego wersja rewiwalizmu była nieco łagodniejsza niż ta na Zachodzie i zakładała pewną kontrolę religijnej ekstazy uczestników spotkań przebudzeniowych, to jednak miała na celu przede wszystkim podtrzymanie duchowej intensywności ich przeżyć¹⁴. Można powiedzieć, że Finney, którego największa aktywność przypada na lata 1825-1830, podjął próbę organizacyjnego skanalizowania nowego ruchu rewiwalistycznego. Stworzona przez niego wersja ewangelizacji nazywana jest niekiedy „zorganizowanym” lub „profesjonalnym” ruchem przebudzeniowym, gdyż Finney metodycznie planował jej elementy i etapy¹⁵. Podobnie jak kaznodzieje na Zachodzie odwoływał się do grzechów i „rzucił ludzi na kolana”, ale stworzył też tak zwaną *anxious bench*, czyli osobne miejsce przeznaczone dla ludzi, którzy oczekiwali nawrócenia. Zajmując taką ławkę, deklarowali oni zgodę i chęć poddania się intensywnej modlitwie nad nimi w celu wywołania odczucia nawrócenia¹⁶. Co bardzo istotne, Finney zachęcał też do dzielenia się świadectwami nawróceń i do opowiadania o duchowych odczuciach. Było to ważne, głównie z punktu widzenia kobiet, których głos stawał się w czasie takich nabożeństw równy głosowi mężczyzn. Warto też zaznaczyć, że Finney jako przeciwnik niewolnictwa odmawiał komunii posiadaczom niewolników.

W założeniach teologicznych natomiast Finney zaczął oddalać się od koncepcji predestynacji. Uznawał on nadal podstawy kalwinizmu, w tym założenie, że uczynki to wynik wiary, ale nawrócenie, według niego, polegało na podjęciu decyzji o powierzeniu swojego życia Bogu. Podkreślał, że zbawienie jest zależne od tego, czy ludzie zdecydują się na żal za grzechy. Modyfikował więc kalwinizm Jonathana Edwardsa za pomocą arminianizmu Johna Wesleya, tworząc po raz pierwszy nowoczesną formę ewangelikalizmu. Z punktu widzenia teologicznego stworzył swego rodzaju pomost między elitarną kulturą kalwinizmu a demokratycznym stylem popularnego wtedy metodyzmu i baptyzmu¹⁷. Nawróceni przez niego wiązali się później głównie

¹³ Za: A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 137.

¹⁴ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 51.

¹⁵ Więcej na ten temat: A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 142-153; T. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013, s. 51-54.

¹⁶ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 52.

¹⁷ *Ibidem*, s. 54.

z Kościołami baptystów i metodystów. Finney nie ufał jednak ułożonym przez ludzi wyznaniom wiary, nie widział potrzeby tworzenia zinstytucjonalizowanych wyznań, a także głosił radykalne tezy o kapłaństwie wszystkich wiernych¹⁸. Wynikało to między innymi z rozwoju idei indywidualizmu. Za sprawą Finneya nastąpiło bowiem przejście od traktowania przebudzenia jako niespodziewanego cudu zesłanego przez Boga do potraktowania go jako wyegzekwowania należnego człowiekowi prawa do zbawienia. Efektem takiego myślenia było podkreślenie roli jednostki i jej wpływu nie tylko na własne zbawienie, ale i na los społeczeństwa, a nawet świata.

Zarówno kwestia indywidualizmu, jak i postrzeganie Kościoła jako demokratycznego zrzeszenia wierzących, spowodowały wzrost znaczenia Kościołów demokratycznych, w tym metodystycznych i baptystycznych, które kładły nacisk na indywidualne nawrócenie. Szczególne wyzwanie dla kalwinizmu stanowił metodyzm, propagujący, obok indywidualizmu, ścisłe zasady moralne. Rozwój amerykańskiego metodyzmu uznaje się za jeden z najważniejszych efektów Drugiego Wielkiego Przebudzenia. Już jako oddzielona od Kościoła Anglii niezależna denominacja zyskał on w okresie Wielkich Przebudzeń ogromną popularność wśród tak zwanych *common people*. Niedługo stał się on największą religią w USA. Z drugiej strony pod wpływem nauk Finneya postępowała nieufność w stosunku do sformalizowanego uczestnictwa w Kościele jako jedynej drogi do zbawienia. Za sprawą takiego myślenia oraz religijnego entuzjazmu powstawały zupełnie nowe ruchy religijne. Ich twórcy stawiali sobie za cel szukanie nowej, lepszej drogi do kontaktu z Bogiem i do osiągnięcia zbawienia¹⁹. Oprócz tego więc, że od czasów Pierwszego Wielkiego Przebudzenia nastąpiła gwałtowna eksternalizacja religii (otrzymanie łaski nie było już aktem wewnętrznym i tajemniczym, ale zewnętrznym i widzialnym), to spadło też znaczenie teologicznego wykształcenia przywódców religijnych²⁰.

Wśród społecznych efektów Drugiego Wielkiego Przebudzenia należy wymienić przede wszystkim dążenie do wprowadzenia szeroko zakrojonej reformy społecznej, na co wpływ miało między innymi nauczanie Charlesa Finneya postulującego połączenie osobistej pobożności z odpowiedzialnością za dążenie do poprawy sytuacji społecznej. Finney, jak wspomniano wcześniej, nie angażował się jednak bezpośrednio w politykę. Uważał bowiem, że przez kazania i nawrócenia kolejnych dusz stopniowo wyeliminuje się zło ze społeczeństwa. Wśród reform postulowanych przez tak zwanych perfekcjonistów przebudzeniowych była promocja pokoju, wstrzemięźliwości, prohibicji, a także abolicji²¹.

¹⁸ Więcej na ten temat: A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 144.

¹⁹ Na temat Drugiego Wielkiego Przebudzenia oraz jego efektów również w: *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 4, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Pluralism.pdf (12.11.2013).

²⁰ A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 139.

²¹ Więcej na ten temat: M.A. Cayton, *op. cit.*, s. 1434-1435; L.I. Sweet pisze natomiast, że Finney uważał, iż Kościoły powinny angażować się również w takie kwestie, jak: moralne reformy, wyznaczanie zasad obowiązujących w biznesie, tworzenie zasad lepszego żywienia, a nawet

Na fali przebudzeniowej powstawały międzydenominacyjne wspólnoty, mające na celu ewangelizację Zachodu. Ich członkowie przyjęli na siebie rolę apostołów i wychowawców. Powstawały liczne chrześcijańskie wydawnictwa oraz organizacje wspierające edukację chrześcijańską, między innymi Amerykańskie Towarzystwo Biblijne. Przebudzenia inspirowały społeczny aktywizm i dały początek ruchowi abolicjonistów oraz Stowarzyszeniu na rzecz Promocji Trzeźwości. Tak zwani perfekcjoniści przebudzeniowi, którzy dążyli do uświęcenia własnego życia, postulowali też reformy więzień oraz opiekę nad niepełnosprawnymi i chorymi psychicznie.

Różne denominacje kładły nacisk na różne problemy społeczne. Kongregacjoniści i prezbiterianie od początku XIX wieku angażowali się krzewienie moralności poprzez dystrybucję Biblii oraz nauki czytania dla tych, którzy nie byli w stanie samodzielnie przyswoić sobie nauk chrześcijańskich. Unitarianie, uważani przez kongregacjonalistów i prezbiterian za heretyków, dążyli do poprawy społeczeństwa poprzez zakładanie szkół, krzewienie edukacji, propagowanie bardziej humanitarnego traktowania chorych psychicznie, niewidomych i niesłyszących²². Kwakrzy z kolei propagowali ideę pokoju. Trzeba pamiętać, że byli oni tą grupą religijną, która reformy społeczne postulowała już od dawna. Nie do przecenienia jest ich wpływ na propagowanie pomocy ubogim, wstrzemięźliwości i abolicji, a także reform więziennictwa.

Do połowy XIX wieku ewangelikalizm, który podkreślał, iż nawrócenie to kwestia indywidualnego wyboru, stał się najpopularniejszym ruchem religijnym w USA. Ewangelikalizm nie wchodził w konflikty z ówczesną nauką, raczej istniał między nimi pewien rodzaj sojuszu i przekonanie chrześcijan ewangelikalnych, że religia może się z nauką uzupełniać. Obok tego szacunku dla nauki rósł też sentyment do pewnego rodzaju prymitywizmu chrześcijańskiego. Na tej fali powstały tak zwane Kościoły Chrystusowe, zakładane przez Alexandra Campbella (*Disciples of Christ*)²³. Warto jednak podkreślić, że choć ewangelikalizm jako ruch międzydenominacyjny i pewien styl religijności, co prawda, łączył ludzi wywodzących się z różnych denominacji, nie oznaczało to, że wszyscy członkowie każdej denominacji wybierali ewangelikalny styl modlitwy. W większości Kościołów pewna część członków zazwyczaj pozostawała przy tradycyjnych nabożeństwach i modlitwach. Były też takie denominacje, które w większości odrzucały nowy styl religijności²⁴. Co bardzo istotne, wykształcone elity pozostawały zazwyczaj przy tradycyjnej ekspresji religijnej lub religii racjonalnej.

Na dalszy rozwój ewangelikalizmu wpływ miało również Trzecie Wielkie Przebudzenie, które trwało w latach 1850-1900. I choć wojna secesyjna zahamowała nieco jego postępy, to jednak na Południu spotkania przebudzeniowe w obozach żołnierzy odbywały się nawet w okresie działań wojennych. Trzecia fala przebudzeniowa zintensyfikowała rozwój ewangelikalnego stylu duchowości, który wywierał coraz

politykę (*Physiological and Dietetic Reform*). L.I. Sweet, *Nineteenth-Century Evangelicalism*, [w:] *Encyclopedia...*, s. 893, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 92.

²² M.A. Cayton, *op. cit.*, s. 1430-1434, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 91

²³ Więcej na ten temat: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 447-449.

²⁴ Na przykład unitarianie.

większy wpływ na kształtowanie wartości kulturowych w XIX-wiecznej Ameryce. Przebudzeniowy entuzjazm religijny sprawiał również, że rozwijały się nowe wyznania, w tym zwłaszcza ruchy uświęceniowe. Ponadto rosła popularność kaznodziejów ewangelikalnych, którzy coraz częściej angażowali się politycznie, a wśród postulowanych przez nich w okresie poprzedzającym wojnę secesyjną reform społecznych coraz częściej pojawiała się sprawa niewolnictwa i abolicji (co miało miejsce głównie na Północy).

Najsłynniejszym kaznodzieją Trzeciego Wielkiego Przebudzenia był Dwight Lyman Moody (1837-1899), który został wychowany w Kościele unitariańskim, później przeszedł na kongregracjonalizm, a w 1855 roku nawrócił się w duchu ewangelikalnym. Moody szybko zaangażował się w działalność ewangelizacyjną, aktywnie działał też w szkołach niedzielnych. Jako że dość dobrze powodziło mu się w biznesie, swoje przyzwyczajenia w dziedzinie planowania i osiągnięcia spektakularnych sukcesów dość szybko przeniósł też na sposób głoszenia Ewangelii. Po przeżyciu nawrócenia postanowił dzielić się nim z innymi, stosując znane sobie ze świata finansów metody. Pokazał na przykład, że spotkania przebudzeniowe można z technicznego punktu widzenia prowadzić tak samo jak biznes²⁵. Zdaniem Siemieniewskiego Moody zredukował nowe narodzenie do nawiązania sentymentalnej relacji z „osobistym Bogiem”. Otworzył też drogę do późniejszego obrazu Chrystusa jako „osobistego Zbawiciela”²⁶. Bardzo intensywnie akcentował osobiste korzyści płynące z nawrócenia. Mawiał: „nigdy nie widziałem człowieka, który by postawił Chrystusa na pierwszym miejscu w swoim życiu, i zabrakłoby mu sukcesu”²⁷. Takim podejściem zyskał popularność biznesmenów. Dziesięć lat po jego śmierci Kościół Chicago Avenue został przemianowany na Kościół Moody’ego (Moody Church) na jego cześć, a Chicago Bible Institute – na Instytut Biblijny Moody’ego (Moody Bible Institute). Siemieniewski jest zdania, że jego działalność przyczyniła się do spłylenia ewangelikalizmu, a dominujący wcześniej model wykształconych, ordynowanych duchownych prowadzących spotkania przebudzeniowe według pewnych religijnych standardów ustąpił za jego sprawą miejsca sposobom i metodom zaczerpniętym z zupełnie świeckich dziedzin życia²⁸. Za niewątpliwą zasługę poczytuje się natomiast Moody’emu wprowadzenie do nabożeństw przebudzeniowych nowego typu religijnej muzyki jako potężnego instrumentu ewangelizacyjnego. To właśnie za jego sprawą pojawiły się sentymentalne pieśni religijne „chwytające ludzi za serce”²⁹. W okresie jego działalności nastąpiły jednak ogromne zmiany w ramach ewangelikalizmu, który uległ pierwszemu poważnemu podziałowi, wynikającemu ze sporów odnośnie do niewolnictwa. Sam Moody kontynuował działalność ewangelizacyjną zarówno w czasie wojny secesyjnej, jak i po jej zakończeniu.

²⁵ A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 161.

²⁶ W. G. McLoughlin, *Modern Revivalism. Charles Grandison Finney to Billy Graham*, New York 1959, s. 250, [za:] A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 161.

²⁷ *Ibidem*, s. 253.

²⁸ A. Siemieniewski, *op. cit.*, s. 156-157.

²⁹ *Ibidem*, s. 157.

4.2. Wojna secesyjna i podziały w łonie ewangelikalizmu

Oprócz tego, że chrześcijanie ewangelikalni byli podzieleni na denominacje, które, mimo pozornego zjednoczenia pod sztandarem ewangelikalizmu, jednak ze sobą konkurowały, to w obozie ewangelikalnym wkrótce doszło do jeszcze głębszych podziałów. Największymi i najsilniejszymi denominacjami w okresie poprzedzającym wojnę secesyjną (1861-1865) byli metodyści, baptyści, a także prezbiterianie i kongregacjoniści. W połowie XIX wieku stanowili oni 83 procent społeczeństwa. Dzieliła ich nie tylko doktryna – różniły też poglądy na kwestie społeczne³⁰. Ponadto, jak się okazało, problemy społeczne były postrzegane odmiennie nie tylko w zależności od przynależności denominacyjnej. Różnice występowały również w łonie samych denominacji – w zależności od regionu, w którym miały one swoje siedziby.

Najistotniejsze podziały w XIX wieku zaistniały na linii Północ – Południe, ze względu na kwestię niewolnictwa. Z powodu różnic w podglądach na ten temat metodyści, baptyści i prezbiterianie wkrótce podzielili swe Kościoły na północne i południowe. Chrześcijanie (zarówno klasyczni, jak i ewangelikalni) z Północy twierdzili bowiem, że duch chrześcijaństwa wywodzony z Biblii nie pozwala na zniewalanie jednej rasy przez drugą, gdy tymczasem chrześcijanie z Południa zaznaczali, że w Biblii nie ma zakazu niewolnictwa. Ponadto, podczas gdy chrześcijanie z Północy podkreślali uniwersalne prawa, Południowcy skupiali się na gloryfikowaniu zasad wywodzonej z Biblii hierarchii społecznej, czy to w odniesieniu do rodziny patriarchalnej, czy do paternalistycznego społeczeństwa, w którym niewolnictwo jest dopuszczalne. Jednym z bardziej znanych zwolenników interpretacji Biblii, która miała potwierdzać zasadność utrzymania instytucji niewolnictwa, był baptysta Richard Furman (1755-1825), podkreślający, że liczne postaci biblijne, będące właścicielami niewolników, otrzymywały boże błogosławieństwo.

Warto zaznaczyć, że spory te zaistniały dopiero w XIX wieku, gdyż wcześniej Kościoły rzadko wypowiadały się na temat niewolnictwa. Wyjątek stanowili kwakrzy i mennonici, którzy już w XVII wieku protestowali przeciwko tej instytucji. Pierwszy publiczny protest przeciwko niewolnictwu został ogłoszony przez kwaków w Germantown w Pensylwani w roku 1688³¹. Swe stanowisko opublikowali oni na łamach „Monthly Meeting of Friends”. Co bardzo istotne, w późniejszym okresie kwakrzy, stali się najbardziej aktywnymi członkami ruchu abolicyjnego. Protesty przeciw utrzymywaniu instytucji niewolnictwa stały się jednak bardziej powszechne dopiero pod koniec XVIII wieku, a w 1833 roku William Lloyd Garrison (1805-1879) zaangażował się wraz z takimi abolicjonistami, jak Frederick Douglass (1818-1895) czy Arthur Tappan (1786-1865), w tworzenie American Anti-Slavery Society³².

³⁰ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 63. Więcej na ten temat: T.L. Smith, *Revivalism and Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War*, New York 1957, s. 20-21.

³¹ Więcej na ten temat: W. Edel, *Defenders of the Faith: Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to Ronald Reagan*, New York 1987, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 94.

³² Więcej na temat działalności Anti-Slavery Society i podziałów w jego łonie: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 648-656.

Pierwszym Kościołem, w którym doszło do rozłamu w kontekście tych sporów, był Kościół metodystów. Co bardzo istotne, założyciel Kościoła, John Wesley, był przeciwnikiem posiadania niewolników i postulował wykluczanie ich posiadaczy z grona parafian. Niemniej jednak z czasem na amerykańskim Południu złagodzone te zasady i uznano, że posiadacze niewolników mogli być przyjmowani do grona członków Kościoła. Temat ten podjęto w 1836 roku w czasie generalnej konferencji Kościoła metodystów. Uznano wtedy niewolnictwo za zło, ale, co ciekawe, jednocześnie potępiono też ruch społeczno-polityczny działający na rzecz abolicji. Dopiero w 1844 roku Kościół przyjął bardziej zdecydowaną pozycję przeciwko niewolnictwu, co spowodowało podział Kościoła i odłączenie się metodystów z Południa. Utworzyli oni wtedy odrębny południowy Methodist Episcopal Church, South, którego członkowie otrzymali przyzwolenie na posiadanie niewolników.

Kolejnym Kościołem, w którym doszło do rozłamu, był Kościół presbiteriański. Podzielił się on jednak dopiero w 1857 roku po zaistnieniu politycznego podziału między Unią i Konfederacją. Nie znaczy to, że debata na ten temat nie toczyła się wśród presbiterian już wcześniej. Rozpoczęła się ona w latach trzydziestych XIX wieku, a brały w niej udział dwie „szkoły”: Old School silnie związana z Południem kraju oraz New School reprezentująca pozycję Północy. Warto jednak zauważyć, że jeszcze w 1849 roku Zgromadzenie Ogólne Kościoła wydało oficjalnie oświadczenie, w którym stwierdzano, że Kościół nie będzie się angażował w tę sprawę, pozostawiając ją władzy politycznej³³.

Baptyści, trzecia najbardziej wpływowa denominacja zarówno na Południu, jak i na Północy znaleźli się w podobnej sytuacji. Niemniej struktura organizacyjna była w ich przypadku kongregacyjna, co uniemożliwiało narzucenie pewnych decyzji z góry. Kongregacje południowe, które akceptowały niewolnictwo, utworzyły jednak wkrótce ściślejszą unię, która znana jest pod nazwą Southern Baptist Convention, a północne zjednoczyły się w ramach American Baptist Churches i wykluczyły ze swoich szeregów posiadaczy niewolników³⁴.

Takie denominacje jak Disciples of Christ, kongregacjonałiści, unitarianie i uniwersaliści, których Kościoły znajdowały się głównie na Północy, uniknęły podziałów i bardzo szybko stały się częścią ruchu abolicyjnego, podejmując współpracę z aktywnie zaangażowanymi kwakrami. Z kolei Kościoły: luteriański, episkopalny i katolicki nie deklarowały swojego stanowiska aż do momentu politycznego podziału kraju. Katolicy starali się nie wypowiadać na temat niewolnictwa, pozostawiając tę kwestię władzom cywilnym. Kongregacyjna struktura judaizmu zapobiegła jego podziałowi. Żydowskie kongregacje zazwyczaj podpisywały się pod polityką lokalnych władz. Luteranie na Południu długo utrzymywali, że Kościoły nie powinny się mieszać w sprawy ekonomiczne, a za taką sprawę uznali niewolnictwo³⁵.

³³ Należy też wspomnieć, że południowy i północny Kościół presbiteriański zjednoczyły się ponownie dopiero w 1983 roku. M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 95.

³⁴ Więcej na temat podziałów związanych z kwestią niewolnictwa w amerykańskich Kościołach: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 657-665.

³⁵ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 96; Luteranie, jako przedstawiciele Kościoła imigranckiego o innym niż angloamerykańskie dziedzictwie, nie chcieli też wchodzić w spory z dominującymi denominacjami. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 63.

Debata na temat niewolnictwa oraz rozłamy denominacyjne przyczyniły się przede wszystkim do ujawnienia głębokich podziałów w środowiskach ewangelikalnych. Różnice zdań w sprawie niewolnictwa były bowiem szczególnie widoczne nie tyle wśród reprezentantów klasycznego protestantyzmu, ile właśnie wśród chrześcijan ewangelikalnych, których wcześniej łączyły wspólne cele i wspólne dążenie do wprowadzenia reform społecznych. Zjednoczeni dotąd wspólnymi ponaddenominacyjnymi wartościami, teraz chrześcijanie ewangelikalni podzielili się na dwa obozy. I choć dla obu obozów nadrzędnym drogowskazem była Biblia, to jednak w kontekście niewolnictwa interpretowano ją skrajnie odmiennie.

Bardziej zachowawczy reformatorzy ewangelikalni postulowali jedynie bardziej humanitarne traktowanie niewolników, a nie zniesienie całej instytucji. Radykalni perfekcyoniści postulowali natomiast zupełne zniesienie niewolnictwa³⁶. Warto jednak podkreślić, że w ramach większości Kościołów zwolennicy perfekcjonizmu postulowanego przez kaznodziejów przebudzeniowych potępili niewolnictwo jako grzech, niemożliwy do pogodzenia z ideą nawrócenia i nowo narodzenia. Niemniej wielu perfekcjonistów uznało, że Kościoły powinny angażować się jedynie w sprawy duchowe, a sprawy cywilne pozostawić świeckiemu rządowi. Skupili się oni natomiast na zapewnieniu opieki duchowej i pomocy społecznej dla niewolników i pozostali lojalni wobec swoich denominacji³⁷.

Należy również nadmienić, że bardzo istotne znaczenie miało zaangażowanie się w sprawę zniesienia niewolnictwa religijnych kobiet. Jedną z najsłynniejszych kobiet, które sprzeciwiały się niewolnictwu, była Harriet Beecher Stowe (1811-1896), biegła w teologii córka pastora. Jako autorka słynnej powieści *Chata Wujka Toma* inspirowała ona społeczeństwo amerykańskie do walki z niewolnictwem. Inną kobietą zaangażowaną w tę kwestię była Julia Ward Howe (1819-1910), która napisała *The Battle Hymn of the Republic*. W ruch abolicyjny włączyło się również wiele mniej znanych kobiet, motywowanych swymi przekonaniami religijnymi. Przekonania te wpływały na ich oddanie sprawie i niezwykłą siłę organizacyjną³⁸.

Kiedy ostatecznie doszło do militarnego konfliktu między Północą a Południem w latach 1861-1865, okazało się, że religijne uzasadnienia udziału w wojnie secesyjnej odgrywały ogromną rolę zarówno na Południu, jak i na Północy. Sydney Ahlstrom nazwał tę wojnę „wyjątkowo moralną”³⁹, gdyż obie strony postrzegały swą walkę jako walkę o moralne chrześcijańskie społeczeństwo, choć rozumiały je zupełnie inaczej, co zresztą kolejny raz pokazuje, jak odmiennie można odczytywać tę samą świętą Księgę. Dla przedstawicieli Północy walka wiązała się z millenijnymi przekonaniami o konieczności transformacji cywilizacji poprzez religijne przebudzenie, które doprowadzi do stworzenia idealnego społeczeństwa bez wojen, niewolnictwa, opresji, prostytucji, alkoholizmu; społeczeństwa, w którym zrealizują się ideały demokracji

³⁶ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 97.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 649.

i sprawiedliwości dla wszystkich. Ich zdaniem, aby wypełnić to przeznaczenie Stanów Zjednoczonych, należało wyeliminować ostatnią przeszkodę, czyli niewolnictwo, w którego obronie ciągle stało Południe. W obozach wojskowych sił Północy organizowane były więc spotkania przebudzeniowe, mające na celu zmotywowanie żołnierzy do walki w słusznym celu oraz danie im poczucia misji. Na Południu z kolei, gdzie ideał chrześcijańskiej cywilizacji wyglądał inaczej, również cel walki przedstawiano w inny sposób. Podkreślano tam przede wszystkim znaczenie obrony hierarchii stworzonej przez Boga zarówno w naturze, jak i w społeczeństwach. Uznając, że stworzenia bardziej zaawansowane i zdolne powinny tworzyć porządek społeczny i przewodzić tym mniej rozwiniętym, Kościoły południowe zagrzewały żołnierzy Konfederacji do walki o właściwie uporządkowane społeczeństwo.

Fakt wykorzystania retoryki religijnej po obu stronach konfliktu skomentował Abraham Lincoln, świadom tego, że ludzie są o wiele bardziej skłonni umierać w walce za sprawę, jeśli mają przeświadczenie, że „Bóg jest po ich stronie”. Stwierdził on: „Obie strony czytają tę samą Biblię i modlą się do tego samego Boga, a każda strona przywołuje go przeciwko tej drugiej”⁴⁰.

Charles Dunn, opisując efekty zaangażowania religii w politykę w tym okresie i jej obecności w sferze publicznej, podkreślił między innymi, że ruch abolicyjny najprawdopodobniej nie działałby tak prężnie, gdyby nie zaangażowanie ludzi związanych z Kościołami. Ponadto bezpośrednie zaangażowanie polityczne Kościołów stworzyło pewien precedens, który doprowadził do tego, że grupy religijne zaczęły działać jak polityczne grupy interesu, a teologicznie liberalne grupy były bardziej skłonne do zaangażowania bezpośredniego w politykę niż grupy teologicznie konserwatywne, co pozostało regułą do lat siedemdziesiątych XX wieku (i utworzenia prawicy religijnej). Co więcej, to właśnie w tym okresie ugrupowania polityczne zaczęły brać pod uwagę reformy postulowane przez ruchy religijne⁴¹.

George Marsden, podsumowując ten etap historii, pisze o wielkim amerykańskim paradoksie, polegającym na tym, że Stany Zjednoczone, znane ze swego chrześcijańskiego dziedzictwa oraz troski o prawa człowieka, wyrażonej chociażby w Deklaracji Niepodległości, nie dostrzegały sprzeczności instytucji niewolnictwa ze swymi wartościami⁴². Problem ten jest jeszcze bardziej wyraźny, jeśli weźmie się pod uwagę, że niewolnikom odmawiano nawet człowieczeństwa, traktując ich jak zwierzęta bądź przedmioty, stanowiące własność bogatych Południowców⁴³. Paradoks, jego zdaniem, dotyczył również tego, że protestantyzm generalnie postrzegany był jako o wiele bardziej racjonalny niż katolicyzm. Zanegował bowiem wiarę w świętych

⁴⁰ „Both read the same Bible, and pray to the same God; and each invokes his aid against the other”, [cyt. za:] G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 10.

⁴¹ Ch.W. Dunn, *op. cit.*, s. 31-34, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 97-98.

⁴² G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 64.

⁴³ Marsden podkreśla, że w Ameryce Południowej niewolnicy byli traktowani lepiej niż w Stanach Zjednoczonych, przynajmniej w niektórych aspektach, gdyż dominujący tam Kościół katolicki rozpoznawał na przykład ich prawo do zawierania małżeństw czy zakładania rodzin. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 65-66.

i wiele rytuałów postrzeganych jako magiczne, co wpłynęło między innymi na reorganizację stosunków społecznych oraz rezygnację z dotychczasowych silnie zhierarchizowanych struktur⁴⁴. Tymczasem, choć niewolnictwo miało swe korzenie w archaicznych systemach, wielu amerykańskich protestantów nie dostrzegało w nim sprzeczności ze swoimi wartościami⁴⁵.

4.3. Znaczenie ewangelikalizmu: społeczne, polityczne i religijne efekty Wielkich Przebudzeń

Po wojnie secesyjnej, wycieńczone wieloletnim konfliktem, społeczeństwo szybko zwróciło się ponownie w stronę religii, zwłaszcza rewiwalizmu. Trzecie Wielkie Przebudzenie rozpoczęte przed wojną zaczęło ponownie święcić triumfy, co miało potrwać aż do przełomu wieków. Popularność przebudzeniowych kaznodziejów była ogromna, a ich zaangażowanie społeczne, a nawet polityczne, ciągle rosło. Ewangelikalizm podkreślał ideę najwyższego autorytetu Biblii oraz wizję Stanów Zjednoczonych jako cywilizacji opartej na Biblii, co znajdowało oddźwięk w amerykańskim społeczeństwie i korespondowało z purytańską koncepcją Nowego Izraela. Większość Amerykanów była przekonana, że prawdziwy Kościół i prawdziwa cywilizacja powinny być oparte na zasadach biblijnych, bo tylko dzięki temu można zyskać boże błogosławieństwo. Stąd dążenie do naprawy społeczeństwa za pomocą religii. Popularność rewiwalizmu była w społeczeństwie amerykańskim ogromna, a od czasów Charlesa Finneya coraz większa również wśród kobiet, które nie tylko zyskały równy mężczyznom status podczas nabożeństw, ale odczuły też, że przez zaangażowanie w zwalczanie społecznych bolączek, takich jak alkoholizm, prostytutka czy hazard, mogą poprawić swoją sytuację, uzależnioną ciągle od dobrej lub złej woli mężczyzn. Trzecie Wielkie Przebudzenie przyczyniło się również do wzrostu popularności ewangelikalizmu wśród biznesmenów, których przyciągała tak zwana „teologia sukcesu”.

Podsumowując efekty Wielkich Przebudzeń, należy podkreślić, że były one wielowymiarowe i wystąpiły zarówno w sferze społecznej i religijnej, jak i politycznej. W sferze społecznej Wielkie Przebudzenia spowodowały dążenie do reform. W sferze religijnej – wzmocnienie Kościołów demokratycznych, rozwój ewangelikalnej formy duchowości, a także powstanie nowych ruchów religijnych. W sferze politycznej natomiast zaczęły wpływać na sympatie partyjne, ale przede wszystkim na rozwój pewnych idei i koncepcji politycznych, w tym na sformułowanie koncepcji Manifest Destiny.

⁴⁴ Co za tym idzie, jak uważa choćby Max Weber, wpłynął również rozwój kapitalizmu: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

⁴⁵ Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 65-66; S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 668; J.A. Reichley, *Religion in American Public Life*, Waszyngton 1985, s. 190-194.

4.3.1. Efekty społeczne

Jednym z najważniejszych efektów Wielkich Przebudzeń było połączenie osobistej pobożności z odpowiedzialnością za dążenie do poprawy sytuacji społecznej. Jest to również najistotniejsza różnica między Pierwszym a Drugim Wielkim Przebudzeniem. Pierwsze bowiem koncentrowało się na nawracaniu indywidualnych dusz, Drugie na naprawie całego społeczeństwa⁴⁶. Szczególny wpływ na takie myślenie wywarł silny milenaryzm obecny w retoryce przebudzeniowych kaznodziejów, a zwłaszcza jego odmiana zwana postmilenaryzmem. Milenaryzm to pogląd religijny głoszący bliskie nadejście tysiącletniego panowania Królestwa Bożego. Przekonanie to jest oparte na Biblii, w której jest mowa o Mileniu, czyli Tysiącleciu, mającym być okresem zbawienia i szczęśliwości na Ziemi. Postmilenaryzm natomiast zakłada, że Tysiąclecie zakończy się powrotem Chrystusa i Sądem Ostatecznym. Przebudzeniowi kaznodzieje wyjaśniali, że nadejście Chrystusa nastąpi po tym, jak ludzkość zreformuje i odnowi cały świat⁴⁷. Wielu kaznodziejów przekonywało swoich słuchaczy do tego, że Tysiącletnie Królestwo, czyli złoty wiek, w którym rządy inspirowane przez Duch Święty, już się zaczęło, i to prawdopodobnie w Stanach Zjednoczonych. Nastanie Królestwa miało być bowiem rozpoznane po fali przebudzeń i nawróceń, a te dzięki pobożności Amerykanów występowały zwłaszcza w USA. Teraz należało więc zreformować resztę świata w duchu przebudzeniowym, by po upływie milenium Jezus wrócił na ziemię⁴⁸. Trudno jest przecenić stopień, do jakiego Amerykanie byli przekonani o tym, że Stany Zjednoczone są cywilizacją biblijną⁴⁹.

Milenarystyczne wyobrażenia i przekonania miały swoje implikacje. Przekonanie o posłannictwie narodu amerykańskiego oraz o tym, że Stany Zjednoczone są wzorem kraju, w którym udało się połączyć najważniejsze wartości, czyli klasyczny republikańizm, dominację protestancką oraz wolność religijną, skłaniało do dalszych reform, które miały potwierdzać, że Duch Święty już rozpoczął tworzenie swego Królestwa właśnie w USA. Tak więc starano się zastosować zasady biblijne niemal do wszystkich aspektów życia. Usiłowano zwalczać wszelkie występki i zło, a zwłaszcza takie grzechy jak: pojedynki, prostytucję, alkohol, nieprzestrzeganie dni świętych.

⁴⁶ B.W. Bateman, *The Social Gospel and the Progressive Era*, [on-line:] <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/twenty/tkeyinfo/socgospel.htm> (12.04.2015).

⁴⁷ Premilenaryzm, który zyskał na znaczeniu w Stanach Zjednoczonych nieco później, zakłada z kolei, że to powrót Chrystusa zapoczątkuje Milenium, które zakończy się Sądem. Więcej na ten temat: J. Tołwiński, *Kształtowanie się poglądów amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego od I wojny światowej*, Warszawa 2000; G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*, New York 1980; idem, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids 1991; J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration. Demands for Recognition*, New York 1997.

⁴⁸ Więcej na ten temat: J. Watson, *op. cit.*, s. 9-11.

⁴⁹ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 60.

Promowano wstrzemięźliwość, prohibicję, abolicję i „pokój na świecie”⁵⁰. Tworzono krajowe i zagraniczne misje ewangelizacyjne, stowarzyszenia biblijne, szkółki niedzielne a także stowarzyszenia edukacyjne, które miały przeciwdziałać szerzeniu się grzechu. Warto pamiętać, że instytucje edukacyjne były w tamtym okresie zdominowane przez duchownych, również ewangelikalnych, którzy nie dostrzegali jeszcze sprzeczności między nauką a wiarą, natomiast przykładali wagę do wykształcenia, u podstawy którego miała się znaleźć religia. Większość uniwersytetów była instytucjami związanymi z poszczególnymi denominacjami⁵¹. Ciekawym zjawiskiem były tak zwane Young Men's Christian Associations (YMCA), które stawiały sobie za cel łączenie indywidualnego rozwoju duchowego, intelektualnego i fizycznego. Ruch misyjny rozszerzał się między innymi na Hawaje, a potem przenosił się w kolejne zakątki świata⁵². Oczywiście działania te prowadzili chrześcijanie ewangelikalni należący do różnych denominacji, tworząc tym samym tak zwany „zjednoczony front ewangelikalny”⁵³.

Z przekonań milenarystycznych i perfekcjonistycznych wyrósł również niezwykle istotny ruch Social Gospel⁵⁴. Tym, co go charakteryzowało, było skupienie się na społecznym przesłaniu Ewangelii. Za prekursora Social Gospel uchodzi Washington Gladden (1836-1918), pastor w Kościele kongregacjonalistycznym, który podkreślał, że chrześcijańskie zasady odnoszą się do wszystkich relacji społecznych, również tych między pracodawcami i pracownikami. W 1877 roku opublikował on książkę pod tytułem *The Christian Way: Whither it Leads and How to Go On*, w której nawoływał do stosowania chrześcijańskich wartości we wszystkich sferach życia i za sprawą której został uznany za pioniera Social Gospel. Najśłynniejszym przedstawicielem tego ruchu był Walter Rauschenbusch (1861-1918), syn niemieckiego imigranta, teolog i pastor w Kościele baptystów, który piętnował zło społeczne jako „grzech w znaczeniu teologicznym”⁵⁵. Należy podkreślić, że zwolennicy ruchu Social Gospel konieczność wprowadzania reform społecznych wywodzili bezpośrednio z Ewangelii; nie były one dla nich tylko produktem ubocznym indywidualnego nawrócenia. Główne przesłanie ruchu wiązało się więc wprost z postulatem działań społecznych, zwłaszcza na rzecz ubogich. Nie koncentrowano się natomiast już tylko

⁵⁰ Pokój, jak wierzono, miał być możliwy, gdyby udało się rozprzestrzenić w świecie ewangelikalne chrześcijaństwo. Organizacje religijne były coraz bardziej zaangażowane w rozwijanie programów społecznych, zwłaszcza w latach 1865-1930.

⁵¹ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 55-56.

⁵² Stworzono też The American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM).

⁵³ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 62.

⁵⁴ W literaturze polskojęzycznej określa się go zazwyczaj jako ruch Ewangelii Społecznej. Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 318-319. Ruch ten zyska na znaczeniu po wyborze Theodora Roosevelta na prezydenta. Nowy prezydent będzie miał progresywne społecznie poglądy, co zachęci chrześcijan do postulowania bardziej kompleksowych reform społecznych. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, s. 29 oraz B.W. Bateman, *op. cit.*

⁵⁵ A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 319.

na doskonaleniu prywatnej pobożności, której efekty mogły, co najwyżej, przekładać się na sferę społeczną. Dla ruchu ewangelikalnego stanowiło to novum i nie wszyscy jego przedstawiciele zaakceptowali nowe przesłanie. Przeciwnikiem poruszania kwestii społecznych przy okazji głoszenia Ewangelii był między innymi Dwight Moody, który uważał, że skupienie się na dobroczynności czy pomocy społecznej odciągnie uwagę ludzi od tego, co naprawdę istotne, czyli zbawczej mocy Ewangelii i możliwości zyskania życia wiecznego poprzez wiarę.

Martin Marty podkreśla, że powstanie ruchu Social Gospel przyczyni się z czasem do podziału w łonie amerykańskiego protestantyzmu na tak zwany protestantyzm publiczny i prywatny. Będzie to związane z tym, że choć ruch Social Gospel powstał na fali przebudzeniowej w łonie ewangelikalizmu, to jednak z czasem ci, którzy będą go rozszerzać, przejdą w większości na pozycje protestantyzmu liberalnego zaangażowanego w sprawy świata (niedługo odejdą oni też od dosłownej interpretacji Biblii), podczas gdy zwolennicy protestantyzmu prywatnego odrzucą Social Gospel, uznając go za sprzeczny z klasycznym ewangelikalizmem. Nacisk na zobowiązania chrześcijan wobec ubogich będzie się bowiem ich zdaniem kłócił z konserwatywną teologią o źródłach kalwińskich. Wzrost znaczenia ruchu Social Gospel przyczyni się z czasem do utworzenia dwóch przeciwstawnych ruchów: chrześcijaństwa progresywnego oraz ruchu amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego, sprzeciwiającego się odejściu od kalwińskiej ortodoksji.

4.3.2. Efekty polityczne

Oprócz aktywniejszego zaangażowania się grup religijnych w politykę oraz przeorganizowania niektórych z nich w taki sposób, że ich działanie coraz bardziej przypominało działanie grup interesu, jednym z ciekawych efektów Wielkich Przebudzeń i milenijnych przekonań było sformułowanie koncepcji Manifest Destiny. Ukształtowała ona bowiem na wiele kolejnych dziesięcioleci postrzeganie przez Amerykanów ich politycznej roli – najpierw na kontynencie amerykańskim, a potem na świecie⁵⁶. Warto zaznaczyć, że sformułowanie tej koncepcji nie było jedynie wynikiem religijnego ferworu epoki Wielkich Przebudzeń. W dużym stopniu motywowane było ono czysto pragmatycznymi potrzebami politycznymi. Niemniej, przebudzeniowa retoryka oraz milenijne przekonania panujące wtedy w sferze publicznej USA nie tylko pomogły w stworzeniu teologicznej podbudowy koncepcji Manifest Destiny, ale również przyczyniły się do jej powszechnej akceptacji.

Termin Manifest Destiny został po raz pierwszy użyty przez redaktora „Democratic Review”, Johna O’Sullivan (1813-1895), w 1845 roku, a sama koncepcja nigdy nie

⁵⁶ Więcej na temat Manifest Destiny pisałam w artykule: *Rola koncepcji Manifest Destiny w uzasadnianiu amerykańskich interwencji zbrojnych*, „Meritum” 2010, t. 2, s. 219-239. Niniejszy podrozdział jest w dużym stopniu oparty na tym artykule.

została sformalizowana ani ściśle skonkretyzowana. Później dokonywano różnych jej interpretacji. Niemniej jednak, jak twierdzi Frederick Merk, można ją scharakteryzować jako „mieszankę republikanizmu, demokracji, religii, przekonania o wyższości «rasy» anglosaksońskiej oraz jeszcze kilku innych elementów”⁵⁷. Wyrażała ona wiarę Amerykanów w przypisaną im przez Bożą Opatrzność misję, która ma polegać na szerzeniu form amerykańskiej demokracji i wolności. Misję tę można było realizować poprzez ekspansję, którą zwolennicy tej koncepcji przedstawiali nie tylko jako zjawisko pozytywne, ale wręcz nieuniknione (bo wynikające z „przeznaczenia”).

Początkowo koncepcja uzasadniała ekspansję skierowaną głównie na zachód kontynentu północnoamerykańskiego. W późniejszym okresie w swej zmodyfikowanej formie stanowiła argument na rzecz interwencji zbrojnych w rejonie Ameryki Południowej oraz Pacyfiku. Wydaje się też, iż miała istotny wpływ na postrzeganie przez Amerykanów ich roli w polityce międzynarodowej w XX wieku. Co prawda większość polityków zrezygnowała z posługiwania się terminem Manifest Destiny, jednak wielu badaczy jest zdania, że zmodyfikowana koncepcja, a szczególnie najistotniejszy jej element, czyli przeświadczenie o „misji” Amerykanów, zwłaszcza „misji szerzenia demokracji”, nadal wywiera wpływ na uzasadnianie amerykańskiej polityki zagranicznej i na pojmowanie przez Amerykanów ich roli we współczesnym świecie. Tego zdania jest, między innymi, Anders Stephanson, który uważa, że odegrała ona istotną rolę w motywowaniu wielu amerykańskich interwencji zbrojnych w okresie zimnej wojny, jak również po jej zakończeniu⁵⁸.

O’Sullivan, który jako pierwszy użył pojęcia Manifest Destiny, był wpływowym zwolennikiem Partii Demokratycznej, postulującej w tym okresie politykę przyłączania większości terytoriów Ameryki Północnej do Stanów Zjednoczonych. W swoim artykule pod tytułem *Aneksja*, w którym opowiadał się za włączeniem do Stanów Zjednoczonych Republiki Teksasu, podkreślał on, że Teksas powinien zostać przyjęty do Unii nie tylko dlatego, że sam się za tym opowiada, ale i dlatego, że, jak to ujął, „objawionym przeznaczeniem” Stanów Zjednoczonych jest ogarnięcie całego kontynentu⁵⁹. Hasło Manifest Destiny popularność zdobyło jednak zwłaszcza w kontekście sporu między USA a Wielką Brytanią, dotyczącego prawa do posiadania tak zwanego Terytorium Oregonu, który trwał do 1846 roku. W artykule odnoszącym się do tej kwestii O’Sullivan nakreślił główne idee koncepcji Manifest Destiny. Podkreślił w nim, że Stany Zjednoczone mają prawo do posiadania całego kontynentu Ameryki Północnej ze względu na „objawione przeznaczenie Amerykanów, którym kontynent ten został darowany przez Opatrzność, po to, by mogli tam rozwijać eksperyment

⁵⁷ F. Merk, *Manifest Destiny and Mission in American History*, New York 1963, s. VIII.

⁵⁸ Stephanson podkreśla też, że większość państw odwołujących się do mesjanistycznych wizji dotyczących ich roli w świecie z czasem z nich zrezygnowała, natomiast Stany Zjednoczone usilnie przy nich trwają. Koncepcja Manifest Destiny jest, według Stephansona, częścią tego, co nazywa on „niezwykłym i nadzwyczaj silnym nacjonalizmem o charakterze nie tylko profetycznym, ale i uniwersalistycznym”. Więcej na ten temat: A. Stephanson, *Manifest Destiny. American Expansionism and the Empire of Right*, New York 1995, s. XIII.

⁵⁹ *Ibidem*, s. XI.

wolności i federalnego samostanowienia”⁶⁰. Skoro więc Brytyjczycy nie mieli zamiaru szerzyć demokracji na spornym terytorium, ich pretensje do Oregonu stawały się w oczach Amerykanów zdyskredytowane.

Koncepcja Manifest Destiny była dla O’Sullivan’a ideą moralną, prawem wyższym, które stało ponad wszystkimi innymi prawami, nawet międzynarodowymi umowami i zobowiązaniami. Historycy podkreślają jednak, że O’Sullivan początkowo nie był raczej zwolennikiem militarnej ekspansji terytorialnej. Wydaje się, że wierzył w to, iż ekspansja będzie postępować samoistnie, bez interwencji wojska czy rządu. To raczej emigracja Anglosasów na nowe regiony oraz tworzenie tam przez nich demokratycznych instytucji miały, według niego, odegrać najistotniejszą rolę. Ludność tych regionów sama aspirowałaby bowiem do włączenia ich do Stanów Zjednoczonych (jak stało się to w przypadku Teksasu). Miało się tak stać w jego przekonaniu w wypadku Kalifornii, a ostatecznie również w wypadku Kanady. Z tego względu O’Sullivan nie popierał wojny z Meksykiem w 1846 roku (choć uważał, że jej wynik będzie korzystny dla obu stron). Niezależnie jednak od tego, co dokładnie O’Sullivan rozumiał pod hasłem Manifest Destiny, stało się ono niezwykle przydatne dla uzasadnienia nie tylko pokojowej, ale i militarnej ekspansji Stanów Zjednoczonych⁶¹.

Zwolennicy koncepcji Manifest Destiny podkreślali zwłaszcza jej trzy główne wątki. Po pierwsze, przeświadczenie o cnocie Amerykanów i ich instytucji. Po drugie, przekonanie o konieczności podjęcia misji szerzenia tych instytucji, by zmienić świat na podobieństwo USA i tym samym sprawić, by stał się on lepszy. Po trzecie, wiarę w Boskie namaszczenie Amerykanów do tych zadań. Wszystkie te wątki wywodziły się z tradycji purytańskiej oraz ewangelikalnej, która podkreślała szczególnie błogosławieństwo boże oraz misję przypisaną narodowi, żyjącemu i budującemu swe instytucje w zgodzie z prawami bożymi⁶².

Przekonanie o tym, że Bóg przeznaczył purytanów do zbudowania na Nowej Ziemi „cnotliwej społeczności” (*virtuous community*), która będzie świecić przykładem dla całego świata, zostało zaakcentowane już w 1630 roku przez Johna Winthrop’a, w kazaniu *A Model of Christian Charity*. Jak nadmieniono już w pierwszym rozdziale, uważa się, że to właśnie w tamtym okresie stworzono podwaliny „amerykańskiego eksepcjonalizmu”, którego głównym elementem jest przekonanie o moralnej wyższości oraz wyjątkowości społeczeństwa amerykańskiego. Zdaniem Stephensona, już samo utożsamienie się z wybranym narodem Izraela niosło ze sobą konieczność

⁶⁰ R. Johannsen, *Manifest Destiny and Empire American Antebellum Expansion*, College Station 1997, s. 9.

⁶¹ Warto zauważyć, iż do rozpowszechnienia i spopularyzowania określenia Manifest Destiny przyczyniła się bardzo rozwijająca się wtedy tzw. *penny press*, czyli tania, ogólnie dostępna prasa. I tym samym, jak twierdzi Frederick Merk, propaganda stała się „najlepszą amunicją w polityce”. F. Merk, *op. cit.*, s. IX.

⁶² Jak wcześniej wspomniano, Alexis de Tocqueville uznał w 1831 r., że to przekonanie leży u podstaw przeświadczenia o „amerykańskiej wyjątkowości” (*American Exceptionalism*). Zob.: idem, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976.

potwierdzania swej godności i zdolności do niesienia misji⁶³, choć początkowo dla wielu purytanów misja ta niekoniecznie wiązała się z ekspansją terytorialną. Kiedy bowiem znaleźli już swoje miejsce na ziemi, należało się, według nich, odseparować od świata zewnętrznego, który był sferą profanum. Niemniej jednak gdy ospa dziesiątkowała populację Indian w Nowej Anglii, pozostawiając te tereny purytanom, John Winthrop uznał to za łaskę bożą⁶⁴ i znak, iż tereny te Opatrzność przeznaczyła właśnie dla nich. Stąd, gdy rozwój gospodarczy wymagał ekspansji terytorialnej, nietrudno było znaleźć jej usprawiedliwienie w ramach purytańskich przekonań, wśród których tak wcześniej pojawił się postulat, by społeczność pobłogosławiona przez Boga i żyjąca według jego praw poszerzała obszar, na którym te prawa będą obowiązywać.

Co niezwykle ważne, najistotniejszy element koncepcji Manifest Destiny, czyli przekonanie o przeznaczeniu Amerykanów do niesienia misji, został bardzo wzmocniony w okresie Wielkich Przebudzeń. Duchowi przywódcy przebudzeniowi, nawołujący do powrotu do religijnych ideałów, dla których purytańscy osadnicy opuścili starą ojczyznę, nadali misji Amerykanów szczególne znaczenie. Uważali bowiem, że Nowy Kontynent jest przeznaczony do tego, by rozpocząć „najchwalebniejszą odnowę świata”⁶⁵.

Kolejnym elementem dodającym siły przekonaniu o amerykańskiej misji było połączenie wątków religijnych z politycznymi, co częściowo związane było z kształtowaniem się amerykańskiej religii obywatelskiej. Początkowo, według purytanów, wyjątkowość Ameryki polegała na tym, że ich państwo było oparte na prawach bożych. Z czasem doszło do tego przeświadczenia, że Stany Zjednoczone zostały powołane do tego, by podjąć eksperyment demokracji i wolności i by sprzeciwić się złemu systemowi monarchicznemu w Europie. Takie poglądy przeżyły najsilniejszy rozwój w przeddzień amerykańskiej wojny o niepodległość. I choć wielu jej przywódców było deistami, to jednak często odnosili się oni do biblijnych porównań, mówiąc o amerykańskiej misji. Przykładowo, Thomas Paine w 1776 roku rewolucję nazywał nawet narodzeniem się „nowego świata”, a George Washington w swym inauguracyjnym przemówieniu prezydenckim nawoływał do „podtrzymywania uświęconego ognia wolności i przeznaczenia, jakim jest republikański model rządów”⁶⁶. Rewolucja amerykańska doprowadziła więc do połączenia idei religijnych z republikańskimi⁶⁷, a milenarystyczna retoryka doby Wielkich Przebudzeń dodatkowo wzmocniła przekonanie o misji Amerykanów w moralnej odnowie świata.

Przeświadczenie o wyższości moralnej, zarówno ze względu na purytańskie ideały, jak i ze względu na polityczne instytucje, zostało w amerykańskiej świadomości silnie ugruntowane. Inkorporująca te przekonania koncepcja Manifest Destiny

⁶³ A. Stephanson, *op. cit.*, s. 7.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 11.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 13.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 19.

⁶⁷ To właśnie w tym okresie upatruje się początków tworzenia *civil religion*. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych*, Kraków 2009.

była niezwykle silnym narzędziem. Ukształtowane wśród Amerykanów przekonanie o ich wyższości kulturowej i cywilizacyjnej zostało z czasem w ramach koncepcji Manifest Destiny dodatkowo podbudowywane teoriami rasowymi, uzasadniającymi wyższość tak zwanej „rasy” Anglosasów⁶⁸, a w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku również teoriami wywodzącymi się nurtu tak zwanego darwinizmu społecznego. Podkreślenie elementu misji pozwoliło modyfikować koncepcję Manifest Destiny na różne sposoby. „Misja szerzenia amerykańskich instytucji” oraz „Boskie ku temu namaszczenie”⁶⁹, które w pierwotnej wersji koncepcji miały uzasadniać prawo do ekspansji terytorialnej na kontynencie Ameryki Północnej, mogły się bowiem również odnosić do szerzenia modelu amerykańskiej demokracji nie tylko poprzez ekspansję terytorialną i nie tylko w Ameryce Północnej, ale również w rejonie Ameryki Południowej, na Pacyfiku, a nawet na całym świecie.

Co ciekawe, choć samo sformułowanie zostało przez O’Sullivana użyte dopiero w 1845 roku, to jednak z czasem „erą Manifest Destiny” zaczęto określać okres trwający od 1815 do 1860 roku, jako że koncepcja ta świetnie nadawała się do tłumaczenia polityki terytorialnej prowadzonej w tychże latach. Ramy czasowe tego okresu wyznacza z jednej strony wojna z Wielką Brytanią w latach 1812-1815, a z drugiej wojna secesyjna. Zakończył się on ustaleniem kontynentalnych granic Stanów Zjednoczonych, które sięgnęły aż Oceanu Spokojnego. Od 1845 roku koncepcja Manifest Destiny służyła więc do uzasadniania zarówno pokojowych, jak i zbrojnych działań na rzecz opanowania kontynentu północnoamerykańskiego, które podejmowano nie tylko po 1845 roku, ale i przed nim.

Głównym zwolennikiem ekspansji był John Quincy Adams (1767-1848), który zasiadał na fotelu prezydenckim w latach 1825-1829⁷⁰. Swe stanowisko uzasadniał on w 1811 roku, jeszcze przed ukazaniem się artykułu O’Sullivana, w następujący sposób:

Cały kontynent wydaje się przeznaczony przez Boską Opatrzność [*Divine Providence*] do zaludnienia przez jeden naród, mówiący jednym językiem, wyznający jeden ogólny system religijnych i politycznych zasad [...]. Ze względu na wspólne dobro tego narodu, dla jego pokoju i dobrobytu, wierzę, że konieczne jest stowarzyszenie się w jednej Unii Federalnej⁷¹.

Na przykładzie tego cytatu widać więc, że główne wątki ujęte później przez O’Sullivana w koncepcji Manifest Destiny były w myśleniu Amerykanów i ich przywódców obecne o wiele wcześniej. Niemniej przedstawienie ich w formie koncepcji wzbogaciło retorykę służącą racjonalizacji amerykańskiego ekspansjonizmu.

⁶⁸ Szerzej na temat: R. Horsman, *Race and Manifest Destiny. The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Londyn 1981.

⁶⁹ F. Merk, *op. cit.*, s. VIII.

⁷⁰ Warto zaznaczyć, że w późniejszym okresie Adams żałował, że przyczynił się do rozprzestrzenienia niewolnictwa na nowe tereny i stał się głównym przeciwnikiem aneksji Teksasu.

⁷¹ W.A. McDougall, *Promised Land, Crusader State: The American Encounter with the World Since 1776*, New York 1997, s. 78 (tłumaczenie własne).

Jednak na drodze do realizacji idei ekspansji, którą prezydent Andrew Jackson w 1843 roku określił jako „poszerzanie obszaru wolności”, stało kilka problemów: obecność Brytyjczyków na Północy i Zachodzie, Hiszpanów na Południu oraz kwestia Indian. Problem Francuzów natomiast wydawał się rozwiązany po nabyciu w 1803 roku przez Thomasa Jeffersona Luizjany⁷². Ponadto część zwolenników ekspansjonizmu domagała się włączenia do Stanów Zjednoczonych zarówno Teksasu, jak i większości ziem należących do Meksyku, który oficjalnie uzyskał niepodległość w 1821 roku.

Część tych problemów udało się rozwiązać pokojowo. W 1818 roku podpisano traktat z Brytyjczykami, który ustalił granice z Kanadą na linii Gór Skalistych oraz wspólną okupację tzw. Terytorium Oregonu (*Oregon Country*). W czerwcu 1846 roku w wyniku kompromisu część Terytorium Oregonu, na której najbardziej zależało Amerykanom, została zaanektowana⁷³. Częściowo udało się też rozwiązać „problem hiszpański”. W 1819 roku tzw. Traktat Transkontynentalny zatwierdził bowiem nabycie przez USA Florydy od Hiszpanii. Pozostałe problemy zdecydowano się rozwiązać, uciekając się do przemocy. Koncepcja Manifest Destiny szczególnie ważną rolę odegrała odnośnie do kwestii Indian oraz wojny z Meksykiem.

Stephanson politykę Amerykanów względem Indian, która znalazła w tym okresie silne uzasadnienie w koncepcji Manifest Destiny, określa nawet mianem „czystek etnicznych”⁷⁴. Tłumaczono ją jednak w taki sposób, że wydawała się ona jak najbardziej słuszna moralnie. Zgodnie z omawianą koncepcją Opatrzność powierzyła kontynent północnoamerykański Anglosasom. Z kolei odpowiedź na pytanie o to, dlaczego mieli oni do tej ziemi większe prawo niż Indianie, znajdowała się, według zwolenników koncepcji, głównie w Biblii. Zapisano tam bowiem, że Bóg podarował ludziom ziemię po to, by ją sobie podporządkowywali i czerpali z niej owoce. Według chrześcijańskich osadników amerykańskich godni posiadania ziemi byli więc ci, którzy najefektywniej potrafili pomnażać jej owoce. Indianie nie potrafili efektywnie ulepszać natury i pomnażać jej darów, a w dodatku byli poganami. Stąd ich prawo do posiadania tej ziemi nie było niczym usankcjonowane. Słuszne więc było przejście od „ludu ignorantów, dzikusów i marnotrawców tego, co cywilizowani ludzie mieli prawo posiadać”⁷⁵. Uzasadnione było też przejmowanie ziemi wszelkimi dostępnymi sposobami. Przejmowano ją więc poprzez: oszustwa, manipulacje, zastraszanie, deportacje oraz fizyczną eliminację Indian. Stworzono też program zwany „Indian Removal”, który w „erze Manifest Destiny” zdobył spore poparcie. Indianie byli zachęcani, by sprzedawać swe ziemie i poddawać się cywilizowaniu, co oznaczało nie tylko zaprzestanie łowiectwa i przejście na rolnictwo, ale również przejście na chrześcijaństwo oraz organizowanie się raczej wokół rodziny niż plemienia. Zwolennicy

⁷² Mimo to Jefferson nie był przekonany o konieczności prowadzenia polityki ekspansjonistycznej, gdyż wierzył, że w Ameryce Północnej samoistnie powstaną kolejne republiki i razem z USA uformują „imperium wolności”. Więcej na ten temat: A. Stephanson, *op. cit.*, s. 22.

⁷³ Spory z Anglikami dotyczyły terytorialnego zasięgu amerykańskiej aneksji.

⁷⁴ A. Stephanson, *op. cit.*, s. 24.

⁷⁵ Cyt. za: *ibidem*, s. 26.

takiego sposobu cywilizowania Indian wierzyli, że wymienione działania zredukują ilość ziemi, jakiej będą potrzebować Indianie, a tym samym powiększy się obszar ziemi, który będą mogli zająć biali Amerykanie. Część zwolenników koncepcji Manifest Destiny uważała, że skoro Indianie otrzymali dar lepszej cywilizacji, to powinni z niego skorzystać. Generalnie uważano ich jednak za zwykłych dzikusów, którzy stali na drodze amerykańskiej ekspansji. Historyk Reginald Horsman podkreśla też, że rasowa retoryka w odniesieniu do Indian stała się niezwykle silna⁷⁶. Indianie byli szczególnie pogardzani i nienawidzeni ze względu na to, że mimo iż dano im szansę przyjęcia chrześcijaństwa i „wyższej cywilizacji”, niesionej przez Anglosasów, odrzucili ją. Właśnie ze względu na odrzucenie chrześcijaństwa przez długi czas nazywani byli posłannikami diabła⁷⁷. Stosowanie przemocy, a nawet eksterminacja „dzikusów”, „posłanników diabła” czy też „marnotrawców darów bożych”, nie wydawały się więc w kontekście koncepcji Manifest Destiny działaniem niemoralnym. W kontekście postmilenaryzmu z kolei wydawały się wręcz niezbędne, by dzieło odnowy świata i stworzenia Tysiącletniego Królestwa na ziemi było możliwe.

Jak już wspomniano, koncepcja odegrała też istotną rolę w uzasadnianiu wojny z Meksykiem. Doszło do niej po uprzednim zaanektowaniu przez Amerykanów Teksasu. Zarówno aneksja Teksasu, jak i plany aneksji ziem należących do Meksyku wywołały spore kontrowersje oraz dyskusję dotyczącą interpretacji koncepcji Manifest Destiny. Teksas, który wcześniej był prowincją buforową, utworzoną jeszcze gdy Meksyk był w posiadaniu Hiszpanów, ze względu na niewielkie zaludnienie szybko przyciągnął sporą rzeszę amerykańskich osadników. Republika Teksasu ogłosiła swą niepodległość w 1836 roku, co umożliwiło między innymi usankcjonowanie niewolnictwa, zakazanego przez Meksyk w 1829 roku. Niedługo potem Republika Teksasu wystąpiła z prośbą o przyjęcie jej do Stanów Zjednoczonych. Wydawało się więc, że wyidealizowany proces pokojowej ekspansji postulowanej przez O’Sullivana, a wcześniej Jeffersona był możliwy. Jednak sprawa nie była taka prosta. W latach dwudziestych XIX wieku Stany Zjednoczone chciały co prawda zakupić tę prowincję, jednak w 1837 roku jej prośba spotkała się z odmową ze strony prezydenta Martina Van Burena, co wynikało głównie z obawy przed tym, że kwestia niewolnictwa mogłaby podzielić Partię Demokratyczną. Jednak w kampanii prezydenckiej w 1844 roku Partia Demokratyczna wysunęła kandydaturę Jamesa K. Polka, zdecydowanego zwolennika aneksji Teksasu. Polk wygrał wybory niewielką większością i równie niewielką przegłosowano w 1845 aneksję Teksasu.

Jego dążenie do aneksji kolejnych terytoriów Meksyku wywołało jeszcze więcej kontrowersji. O ile bowiem część zwolenników koncepcji Manifest Destiny dążyła do aneksji całego Meksyku w imię rozszerzania terenów, na których Amerykanie mogliby rozwijać swą pobożną i demokratyczną republikę i zapewnić jej „bezpieczeństwo i pokój w regionie”, o tyle wielu polityków było temu przeciwnych, głównie ze względów rasowych⁷⁸.

⁷⁶ R. Horsman, *op. cit.*, s. 103.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ F. Merk, *op. cit.*, s. 144-147.

Przewagę w sporze zdobyli jednak zwolennicy koncepcji Manifest Destiny, interpretowanej w sposób uzasadniający aneksję i wojnę z Meksykiem. Rozpoczęła się ona w kwietniu 1846 roku. Kosztowała obie strony wiele ofiar śmiertelnych⁷⁹. Propaganda wojenna była bardzo intensywna i często podkreślała misję „twardej rasy pionierów” zmagającej się z „barbarzyństwem dzikich”⁸⁰. Wojnę zakończyła cesja ze strony Meksyku, dzięki której USA zyskały rozległe terytoria na zachodzie kontynentu, w tym tereny dzisiejszej Kalifornii i Nowego Meksyku.

Tak stosowana koncepcja Manifest Destiny wywarła istotny wpływ na świadomość większości społeczeństwa amerykańskiego, które coraz częściej postrzegało siebie jako wybranych przedstawicieli całej ludzkości⁸¹. Pierwszy okres ogromnej popularności koncepcji Manifest Destiny zakończył się wraz z wybuchem wojny secesyjnej.

Koncepcja nie musiała jednak długo czekać na swój renesans, który nastąpił w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku. W roku 1896 Republikanie, którzy w czasie kampanii wyborczej deklarowali wiarę w „objawione przeznaczenie” Stanów Zjednoczonych, przejęli władzę w Białym Domu i utrzymali ją przez kolejne 16 lat. W tym czasie zmodyfikowana wersja koncepcji Manifest Destiny okazała się skuteczna w uzasadnianiu amerykańskiej ekspansji zamorskiej i zdobywania nowych rynków, dzięki którym kryzys ekonomiczny w USA oraz problem nadprodukcji miały zostać zażegnane raz na zawsze⁸².

Zmodyfikowana koncepcja, zwana New Manifest Destiny, mówiła o tym, że krzewienie demokracji i cywilizacji potrzebne jest nie tylko w Ameryce Północnej, ale i poza nią, a misją Amerykanów jest niesienie pomocy ludom będącym pod opresją Hiszpanów. Amerykanie mieli na terytoriach wyzwolonych spod „hiszpańskiej opresji” pomagać w tworzeniu lepszej formy rządów oraz w krzewieniu prawdziwej wiary. Element pierwotnej wersji koncepcji dotyczący rozszerzania amerykańskiej demokracji poprzez włączanie nowych terytoriów do Stanów Zjednoczonych stał się jednak kontrowersyjny, głównie ze względów rasowych. Pod koniec XIX wieku preferowano raczej tworzenie protektoratów, na które, jak orzekł Sąd Najwyższy, pełne prawa konstytucyjne nie rozciągają się automatycznie.

New Manifest Destiny połączyło się dodatkowo jeszcze z kilkoma teoriami popularnymi w USA w tym okresie. Jedną z nich była teoria Fredericka Jacksona Turnera, tzw. Frontier Thesis, która zakładała, że poszerzanie przez pionierów amerykańskich granic na coraz dalsze tereny kontynentu było nie tylko wynikiem kreatywności i męstwa, ale i przyczyną ciągłego rozwoju tych cech. Zwolennicy Frontier Thesis przedstawiali je jako cechy „cywilizacyjne” charakteryzujące Amerykanów. Kiedy

⁷⁹ Co ciekawe, po stronie amerykańskiej zanotowano nadspodziewanie wysoki odsetek dezercji. A. Stephanson, *op. cit.*, s. 37.

⁸⁰ [Cyt. za:] *Ibidem*, s. 46.

⁸¹ Więcej na ten temat: *ibidem*.

⁸² Więcej na ten temat: K. Michałek, *Stany Zjednoczone a sprawy międzynarodowe do 1898 r.*, [w:] A. Bartnicki, D.T. Critchlow, *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 3, Warszawa 1995, s. 275-311.

więc zachodnie granice były już zdobyte, ekspansja zamorska zdawała się konieczna dla zachowania amerykańskiego ducha. Popularnością cieszyła się też teoria Ernsta Haeckela (1834-1919), która sugerowała, że rozwój ras jest podobny do ewolucji człowieka i że istnieją rasy „prymitywne” we wczesnym stadium rozwoju oraz rasy już „dojrzałe”. Te pierwsze potrzebują „opieki i nadzoru” ze strony tych drugich. Do przeinterpretowania pierwotnej wersji koncepcji Manifest Destiny przyczynili się też Josiah Strong (1847-1916), John Fiske (1842-1901) i John Burgess (1844-1931). Pierwszy z nich, jako wpływowy duchowny Kościoła kongregacjonalistów i autorytet moralny, nawoływał do cywilizowania i chrystianizowania świata przez Anglosasów, ponieważ Bóg dał im cywilizację po to, by rozprzestrzeniali ją na cały świat⁸³. Zdaniem Stronga Stany Zjednoczone stały się centrum światowego chrześcijaństwa, a misja dziejowa Amerykanów powinna być kontynuacją podjętego niegdyś przez Europejczyków dzieła nawracania niewiernych⁸⁴. John Fiske oraz John Burgess również postrzegali amerykańskie Manifest Destiny jako cywilizowanie świata, ale w mniejszym stopniu odwoływali się do religii. John Fiske interpretował nauki Spencera tak, że pozwoliło mu to dojść do wniosku, iż wyższość rasy anglosaskiej to efekt naturalnej selekcji. Burgess natomiast uważał, że państwa cywilizowane miały nie tylko prawo, ale i obowiązek, by ustanawiać polityczny i prawny porządek wszędzie, gdzie panowało „prepolityczne barbarzyństwo”⁸⁵. Na większość tych teorii wpływ wywarł tzw. darwinizm społeczny, który Stephanson nazywa darwinizmem zwulgaryzowanym⁸⁶.

Tak zmodyfikowana koncepcja pozwoliła uzasadnić aneksję Hawajów w roku 1898, wojnę hiszpańsko-amerykańską, która toczyła się na terytorium Kuby, Porto Rico, Guam, i Filipin⁸⁷, przejęcie ich jako protektoratów USA (choć w wypadku Kuby było to nieco bardziej skomplikowane⁸⁸), jak również przejęcie wyspy Wake w 1899 roku. Wojna hiszpańsko-amerykańska, która wybuchła w kwietniu 1898 roku i trwała do sierpnia 1898, toczona była, jak uzasadniali Amerykanie, w obronie ludności przed jarzmem hiszpańskim. Opinii publicznej jawiła się, mimo wielu ofiar, jako interwencja humanitarna.

Zmodyfikowana koncepcja tłumaczyła też krwawe stłumienie powstania niepodległościowego na Filipinach, wysłanie wojsk amerykańskich do Pekinu w celu stłumienia powstania bokserów w ramach promocji polityki „otwartych drzwi”, przejęcie kontroli nad finansami Haiti (1903), okupację Dominikany w latach 1903-1905, jak

⁸³ A. Stephanson, *op. cit.*, s. 80.

⁸⁴ K. Michałek, *op. cit.*, s. 306-307.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 84.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 82.

⁸⁷ Wielu historyków potwierdza, że ekspansja USA w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku uzasadniona była rozszerzoną interpretacją koncepcji Manifest Destiny, inni jednak podkreślają, że ekspansja zamorska stanowiła antytezę pierwotnej wersji tej koncepcji. Więcej na ten temat: F. Merk, *op. cit.*, s. 257.

⁸⁸ Uniemożliwiła to początkowo Poprawka Tellera, zastąpiona jednak w 1901 roku przez Poprawkę Platta, która pozwalała uczynić z Kuby amerykański protektorat. Więcej na ten temat: K. Michałek, *op. cit.*, s. 315-317.

również zaangażowanie się w wojnę domową w Kolumbii (1903). Wojna ta zakończyła się odłączeniem się od Kolumbii jej dotychczasowej prowincji Panamy, której nowe władze w zamian za amerykańską pomoc wyraziły zgodę na budowę Kanału Panamskiego (1903).

Badacze twierdzą, że kolejne modyfikacje koncepcji pozwalały na wykorzystywanie jej w kolejnych konfliktach w Ameryce Łacińskiej, a także że elementy Manifest Destiny można znaleźć w retoryce prezydentów nawet w XX wieku. Zarówno bowiem Woodrow Wilson, jak i Franklin Delano Roosevelt, Ronald Reagan, a nawet George W. Bush przywoływali w swych przemówieniach amerykańską misję niesienia demokracji i najlepszej formy rządów kolejnym krajom na świecie, mimo iż nie używali już samego pojęcia Manifest Destiny⁸⁹.

Na przykładzie koncepcji Manifest Destiny widać wyraźnie, jak wielki wpływ na wyobrażnię Amerykanów, amerykańską sferę publiczną, jak również na politykę wywarła religia, a zwłaszcza purytanizm wzmocniony ideami przebudzeniowymi i milenaryzmem. Rola ewangelikalizmu jest więc nie do przecenienia, a efekty Wielkich Przebudzeń widoczne są również w polityce Stanów Zjednoczonych (zarówno wewnętrznej, jak i międzynarodowej).

4.3.3. Efekty religijne

Jak wspomniano wcześniej, na fali Wielkich Przebudzeń powstał też szereg nowych wyznań i ruchów religijnych. Inspirowani religijnym entuzjazmem, indywidualizmem i chęcią odnalezienia coraz to doskonalszej drogi do kontaktu z Bogiem, kolejni reformatorzy wyłamywali się z istniejących już denominacji i zakładali własne wspólnoty religijne.

Stało się tak między innymi w przypadku Josepha Smitha (1805-1844), twórcy ruchu mormońskiego, który pod wpływem uniesień religijnych i uczestnictwa w ewangelikalnych *camp meetings* miał spytać Boga o wybór właściwego Kościoła. Odpowiedź, jaką uzyskał, miała świadczyć o tym, że żaden współczesny Kościół nie spełnia standardów, z których zadowolony byłby Bóg. Według doktryny mormońskiej wydarzenie to miało miejsce, gdy Smith miał 14 lat. W jego wizji religijnej ukazali mu się Bóg Ojciec i Syn Boży, którzy przekazali mu, aby nie przystępował do żadnego z Kościołów i że zostanie poinformowany później o tym, co ma czynić. Około trzech lat później, 21 września 1823 roku, 17-letni Smith miał doświadczyć kolejnej wizji, w której ukazał mu się prorok Moroni, zwany Aniołem Moroni⁹⁰. Przekazał on

⁸⁹ Więcej na ten temat: P. Napierała, *Rola koncepcji Manifest Destiny w uzasadnianiu amerykańskich interwencji zbrojnych*.

⁹⁰ Aniołem określa się osobę, która już żyła na Ziemi (i zmartwychwstała) lub dopiero będzie żyła jako człowiek. Jest to inne pojęcie niż w kulturze katolickiej, dlatego poprawniej byłoby go nazywać Niebiańskim Wysłannikiem. Więcej na temat Moroniego i jego ojca Mormona: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 222-230; G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 80-82.

Smithowi, gdzie znajdzie złote płyty z wyrytą na nich historią ludów Jeredów, Nefitów i Lamnitów. Ród Jeredów według historii z płyt, spisanej w języku zwanym *reformed Egyptian*, którą Smith przetłumaczył dzięki bożemu natchnieniu i kamieniom Urim i Thumim, miał przybyć do wybrzeży Ameryki dzięki bożej łasce okazanej Jeredowi po uprzednim zburzeniu wieży Babel. Ich historię Smith zawarł w *Księdze Mormona* po raz pierwszy wydanej w 1830 roku⁹¹. W tym samym roku Joseph Smith założył Kościół Chrystusa, wkrótce nazwany Kościołem Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich. Przekonanie o bliskim nadejściu dni ostatecznych wywodziło się z milenaryzmu, kwitającego ówczesnie w Stanach Zjednoczonych. Kościół Smitha, założony w Palmyrze, w stanie Nowy Jork, choć niewielki, to odniósł pewien sukces misyjny w Ohio, Missouri i Illinois. Nie zyskał jednak szerszej akceptacji społecznej, między innymi dlatego, że sytuował się na pograniczu protestantyzmu i chrześcijaństwa ze względu na modyfikację kanonu świętych Ksiąg (oprócz Nowego i Starego Testamentu za świętą uznano też *Księgę Mormona*).

Smith nauczał, że Bóg porozumiewa się z ludźmi poprzez żyjących proroków, a objawienie nie zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów. Jego zdaniem zbawienie uzależnione jest od wiary oraz przestrzegania zasad i norm, które Bóg objawia przez proroków. Mimo że doktryna i kult mormoński są ciągle modyfikowane pod wpływem kolejnych objawień, to są w nich pewne elementy stałe, między innymi: zakaz oddawania czci obrazom i wizerunkom, zakaz picia alkoholu, kawy, herbaty (zakaz nie dotyczy jednak spożycia wieprzowiny), obowiązek płacenia dziesięciny na rzecz Kościoła, chrzest przez zanurzenie w wodzie. Ponadto, mormoni nie dzielą przyszłego świata (po sądzie ostatecznym) na niebo (raj) i piekło. Uważają bowiem, że pojęcie „niebo” zawiera różne stopnie chwały; wyróżniają więc Królestwo: celestialne (dla mormonów), terestialne (dla tych, którzy przyjęli wiarę w królestwie duchów – chrzest przodków); testialne, które jest pocieszeniem od Ducha Świętego dla pozostałych uczciwych. Ponadto wyznają oni tryteizm, czyli pogląd, według którego w Bogu istnieją nie tylko trzy hipostazy (osoby), ale też trzy boskie natury, trzy istoty – innymi słowy: trzej bogowie. Według tego poglądu nie istnieje więc jeden Bóg, lecz trzej: Ojciec, Syn i Duch Święty⁹². Co więcej, zakładają dosłowne pokrewieństwo człowieka z Bogiem, co oznacza w zasadzie, że można osiągnąć boskość. Istnieje ponadto możliwość komunikowania się z Bogiem.

Co bardzo ciekawe, Kościół Smitha cechował silny amerykańizm: lud wybrany przybył do Ameryki, która była ziemią obiecaną. Niemniej sami Amerykanie długo

⁹¹ Zdaniem Andrzeja Tokarczyka, choć historia ta brzmi nieprawdopodobnie, to warto pamiętać, że ówcześni farmerzy, trzecie, drwale i rzemieślnicy, w których świadomości dopiero co „okrzepła” niepodległość amerykańska, chętnie słuchali takich właśnie opowieści, pragnąc poznać wszystko, co stanowiłoby rodowód i dziedzictwo ich niełatwego życia, życia pionierów i zdobywców Nowego Świata. A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 223. Religioznawcy podkreślają również pewne paralele między historią Smitha i Mojżesza oraz fakt, iż w wielu religiach występuje podobny motyw. Jest on jednak zazwyczaj osadzony w odległej przeszłości.

⁹² Więcej na temat zasad wiary mormońskiej: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 222-230 oraz S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 501-509.

nie chcieli go zaakceptować. Wpłynęło na to kilka elementów. Po pierwsze, wspomniane ulokowanie wyznania na pograniczu chrześcijaństwa, po drugie postulat wolności dla niewolników, a po trzecie wprowadzone później wielożeństwo, które było dla Amerykanów problemem społecznym, a także panowanie teokracji w mieście Nauvoo w Illinois i w Utah, gdzie osiedlili się mormoni. Teokracji obawiali się już wcześniej mieszkańcy Missouri, gdzie Smith prowadził swych wyznawców jak do nowej ziemi obiecanej. Doszło tam do licznych pogromów mormonów, walk, prześladowań i ostatecznego ich wygnania. Dlatego mormoni, którzy wtedy nie praktykowali jeszcze wielożeństwa, przenieśli się do Nauvoo w Illinois (1839). Wprowadzono tam teokrację, a miasto rozrosło się do rozmiarów Chicago. Smith, który stał na czele rządu, policji, prasy, planował nawet kandydować na prezydenta. To właśnie w Nauvoo miał objawienie o wielożeństwie, które miało zapewnić samotnym kobietom opiekę i pomoc w osiągnięciu zbawienia. Smith pozostał przywódcą Kościoła do swojej śmierci w 1844 roku w Carthage, Illinois, gdzie rozgniewany tłum zlinczował go w związku z konfliktami i oszustwami, w które miał być wplątany. Po jego śmierci przywództwo przyjął w Kościele Brigham Young.

Ze względu na niekorzystną atmosferę w Illinois po zabójstwie Smitha Young zdecydował się na wędrówkę na Zachód, powołując się na prorocтво Smitha. Piętnaście tysięcy mormonów z żonami i dziećmi, z całym dobytkiem udało się w daleką, liczącą około 1500 mil drogę. Marsz w stronę Utah jest wśród mormonów postrzegany jako wielka wędrówka ludu bożego w poszukiwaniu ziemi obiecanej, na której możliwe będzie praktykowanie wiary. Ostatecznie w 1846 roku mormonom udało się zasiedlić nieprzyjazne tereny Utah, założyć w 1847 roku Salt Lake City i wprowadzić tam teokrację i wielożeństwo. Kiedy zaczęli tam napływać inni osadnicy, mormoni starali się podkreślić swoją dominację na tym terenie (*Mormon Corridor*). Wkrótce doszło też do masakry Mountain Meadows Massacre (1857), co zaogniło sytuację.

Kiedy ostatecznie uznano, że nie ma innego wyjścia i nie da się uniknąć przyłączenia do Unii, władze Unii miały co do takiej decyzji spore wątpliwości. Obawiano się bowiem o demokrację, a strach budziły teokratyczne rządy oraz poligamia. Po raz pierwszy zinterpretowano wtedy klauzulę *free exercise* w sposób zawężający (*Reynolds v. US*). Wolność religijna miała być ograniczona na przykład zagrożeniem wartości społecznych czy ładu publicznego, a temu właśnie, zdaniem przedstawicieli Unii, groził Kościół mormonów. Ostatecznie, w 1890 roku, prezydent Kościoła Wilford Woodruff otrzymał objawienie, które miało świadczyć o tym, że poligamia nie jest już mormonom potrzebna. Zniesienie wielożeństwa umożliwiło przyłączenie Utah do Unii. Poligamia przetrwała jednak wśród fundamentalistów mormońskich⁹³.

Kolejnym wyznaniem, które powstało na fali Wielkich Przebudzeń, był adwentyzm, czyli doktryna religijna powstała w wyniku przebudzenia adwentowego (*adventus* – „przyjście”), jakie miało miejsce w pierwszej połowie XIX wieku. Adwen-

⁹³ Więcej na temat historii mormonów oraz ich obecnej pozycji w Stanach Zjednoczonych: *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 12-14.

tyzm wyewoluował z tak zwanego milleryzmu, ruchu stworzonego przez Williama Millera (1782-1849), przywódcę przebudzenia adwentowego, który wcześniej był deistą, a potem nawróconym baptystą. Był on przekonany, że Biblia zawiera zakodowane informacje dotyczące końca świata i powrotu Jezusa. Uznał też, że musi o tej wiedzy nauczać innych. Obliczył dokładnie, kiedy miał nastąpić koniec świata, określił datę paruzji, czyli powtórnego przyjścia Jezusa na ziemię, na rok 1844 i oczekiwał go razem z innymi wyznawcami swojej doktryny. Kiedy koniec świata nie nastąpił, część osób odwróciła się od niego, ale Ellen G. White (1827-1915) zreinterpretowała jego przepowiednię, twierdząc, że Jezus w rzeczywistości powrócił na ziemię, ale zstąpił do tak zwanej „niebieskiej świątyni”, gdzie pozostaje w ukryciu i bada losy świata. Koniec dziejów jest jednak bliski, a rok 1844 był po prostu wstępnym etapem paruzji⁹⁴.

Milenarystyczne przekonania White wpisywały się w nastroje ówczesnych czasów. Tym, co łączy założony przez nią Kościół Adwentystów Dnia Siódmego i inne denominacje wywodzące się z adwentyzmu, jest właśnie wiara w bliskie powtórne przyjście Chrystusa⁹⁵. Ponadto, adwentyści wierzą w świętość dnia sobotniego, czyli biblijnego szabatu, aktualność dekalogu i istnienie świątyni niebieskiej (sanktuarologia)⁹⁶. Co ciekawe, odrzucają koncepcję nieśmiertelności duszy (kondycjonalizm) i głoszą psychosomatyczną jedność ciała i duszy. Dar nieśmiertelności, ich zdaniem, otrzymają ci, którzy na to zasłużyli, ale dopiero podczas drugiego przyjścia na świat Chrystusa. Śmierć traktują jako „sen”, a rozkład ciała fizycznego jako sytuację, z której Bóg znajdzie wyjście⁹⁷.

White była autorką 66 książek, a w środowisku adwentyistycznym przypisuje się jej charyzmat proroczy. Oprócz tego, że nauczała ona, iż dusza to wymysł Greków, człowiek umiera cały, a Bóg jest w stanie go wskrzesić, to uważała też, że nie ma piekła; istnieje natomiast anihilacja. Uznawała natomiast istnienie Trójcy Świętej. Ponadto promowała abstynencję, zakazywała spożycia wieprzowiny, promowała wegetarianizm, przekonywała, że masturbacja prowadzi do chorób i postulowała zdrowy tryb życia. Z czasem w łonie adwentyzmu nastąpiło wiele rozłamów⁹⁸.

Kolejnym ruchem religijnym, który nie tyle powstał, co zyskał na znaczeniu w okresie Wielkich Przebudzeń, był ruch shakersów, czyli Zjednoczone Towarzystwo Wyznawców Powtórnego Przyjścia Chrystusa. Ruch ten powstał w XVIII wieku w Anglii, a jego nazwa pochodzi od określenia *shaking quakers* (drżący kwakrzy). Co nietypowe w ówczesnych czasach, w 1747 roku rolę liderów ruchu przejęły kobiety, a w 1774 roku grupa wyznawców pod wodzą jednej z nich osiedliła się w okolicach stanu Nowy Jork. Matka Ann Lee (1736-1784), która im przewodziła, była uznawana

⁹⁴ Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Kraków 1999, s. 209.

⁹⁵ W tym wypadku jest to raczej premilenaryzm niż postmilenaryzm. Pojęcia te zostały dokładnie omówione w kolejnym podrozdziale.

⁹⁶ A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 214.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 220.

⁹⁸ Więcej na temat adwentyzmu: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 206-221; Z. Pasek, *op. cit.*, s. 210-223; S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 478-481.

za „żeńską manifestację” Boga. Głosiła ona możliwość osiągnięcia „pełnej świętości”, a drżenia, tańce i transy miały być znakiem oczyszczania się duszy z grzechów przy pomocy Ducha Świętego. Co bardzo ważne, członków tej grupy obowiązywał celibat i pacyfizm. Cechował ich też spirytualizm oraz wiara w cudowne uzdrowienia⁹⁹. Ze względu na celibat i separację kobiet i mężczyzn pozyskiwanie nowych członków możliwe było tylko poprzez adopcje i ewangelizację. Misjonarze tego ruchu byli szczególnie aktywni w czasie tak zwanego Kentucky Revival w latach 1801-1803. Niejednokrotnie doświadczali jednak aktów przemocy ze względu na swe nietypowe zasady wiary i życia.

Ciekawy jest też ruch Kościołów Chrystusowych, założony przez pochodzących z Irlandii Thomasa Campbella i jego syna Aleksandra, którzy w XIX wieku występowali w szerokiej kampanii na rzecz przezwyciężenia rozbicia chrześcijaństwa. Był to ruch nawiązujący do prymitywizmu chrześcijańskiego, czyli powrotu do zasad pierwszych chrześcijan. Thomas Campbell (1763-1854) w 1807 roku wyemigrował do Ameryki, gdzie dążył do pojednania Kościołów protestanckich. W 1809 roku utworzone przez niego Waszyngtońskie Stowarzyszenie Chrześcijańskie (Christian Association of Washington) wystosowało nawet postulat odrzucenia wszelkich katechizmów. Campbell uważał bowiem, że Biblia powinna łączyć wszystkich protestantów. Jednak działalność Campbella ostatecznie zamieniła się w utworzenie odrębnego Kościoła, w którym obowiązywały między innymi chrzest dorosłych, wiara w Tróję Świętą i uznanie Chrystusa za osobistego Zbawiciela¹⁰⁰. W Stanach Zjednoczonych można obecnie wyróżnić trzy główne nurty tej odmiany chrześcijaństwa: Churches of Christ, Christian Church (Disciples of Christ) i Christian Churches and Churches of Christ.

Ważnym zjawiskiem były też ruchy uświęceniowe, które wywodzą się z Finneyowskiego perfekcjonizmu. Powstały one w połowie XIX wieku i stanowią zbiór wierzeń i praktyk, wywodzących swe źródła z metodyzmu. Ruch kładzie nacisk, zgodnie z przekonaniem Johna Wesleya, na to, że każdy chrześcijanin powinien dążyć do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej rozumianej praktycznie jako codzienne osobiste uświęcanie każdego wierzącego. Charakterystyczne jest tu przekonanie o możliwości oczyszczenia duszy z grzechu dzięki wierze i działaniu Ducha Świętego. Bardzo ważna jest też wiara w możliwość zachowania czystości serca (czyli myśli i czynów nieskażonych grzechem). Można powiedzieć, że z jednej strony jest to powrót do purytańskich zasad moralnych, z drugiej odrzucenie predestynacji. Co bardzo istotne, ruchy uświęceniowe wyewoluowały z ruchu metodystycznego, gdy ten stał się już ruchem dobrze zinstytucjonalizowanym i zyskującym coraz większą liczbę wyznawców, tracąc w międzyczasie nieco na religijnym entuzjazmie. Jak wspomniano, metodyzm i baptyzm to ruchy najpopularniejsze wśród chrześcijan ewangelikalnych

⁹⁹ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 82. Zupełnym przeciwieństwem była wspólnota Oneida, w której prezentowano bardzo otwarty stosunek do małżeństwa. Więcej na temat shakersów i wspólnoty Oneida: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 492-494 i 498-500.

¹⁰⁰ Więcej na temat zasad wiary Kościołów Chrystusowych: Z. Pasek, *op. cit.*, s. 206-208.

oraz wśród najmniej uprzywilejowanych warstw amerykańskiego społeczeństwa. Na południu Stanów Zjednoczonych istniało podobno powiedzenie: „Metodysta to baptysta, który ma buty; prezbiterianin to metodysta, który studiował na uniwersytecie; episkopalianin to prezbiterianin, który żyje ze swoich inwestycji”¹⁰¹. Niemniej z czasem wielu metodystów awansowało społecznie i kończyło studia, co sprawiało, że forma ich życia religijnego się zmieniała, a intensywność niejednokrotnie malała. Ruchy uświęceniowe miały na celu religijną odnowę, powrót do religijnego entuzjazmu. Często pojawiała się interpretacja drugiego błogosławieństwa jako chrztu w Duchu Świętym. Podkreślano też możliwość uzyskania cudownych uzdrowień, bliskie powrotne przyjście Chrystusa na ziemię (milenaryzm) oraz tak zwane cztery aspekty Ewangelii (*foursquare gospel of Christ*). W ich kontekście Chrystus przedstawiany był jako: zbawiciel, chrzczący w Duchu Świętym, uzdrowiciel oraz nadchodzący wkrótce król¹⁰². Ruchy przebudzeniowe były popularne również w Anglii, gdzie na ich fali William Booth (1829-1912) utworzył w 1865 roku Armię Zbawienia. Stała się ona wkrótce bardzo popularna w Stanach Zjednoczonych.

Bardzo ważnym ruchem religijnym, który powstał na fali Trzeciego Wielkiego Przebudzenia i po części czerpał z ruchów uświęceniowych, jest ruch pentekostalny, czyli zielonoświątkowy. Jego nazwa pochodzi od święta Pięćdziesiątnicy, czyli Zielonych Świątek, a stworzyli go ludzie, którzy nie godzili się na sformalizowanie praktyk religijnych i stagnację swoich zinstytucjonalizowanych Kościołów. Jak twierdzili, chcieli „ogrzać ludzkim ciepłem” owe „zimne, sformalizowane świątynie, dowartościować chrześcijaństwo emocjonalne, pozyskać czy też odzyskać je na nowo dla „wyrzuconych z siodła” niższych klas społecznych”¹⁰³.

Kaznodzieja Charles Fox Parham (1873-1929) był jednym z pierwszych reformatorów, którzy chcieli w tym okresie ożywić chrześcijaństwo. Doszedł on między innymi do wniosku, że opis glosolalii, zawarty w drugim rozdziale Dziejów Apostolskich, rozumieć należy nie jako opis jednorazowego historycznego zdarzenia, ale jako wskazówkę i zalecenie odbywania „chrztu Duchem Świętym”, w trakcie którego wierni mogą zacząć mówić nieznanymi sobie wcześniej językami i interpretować treść tego, co mówią¹⁰⁴. Generalnie, ruch pentekostalny stara się „dowartościować” Ducha Świętego jako trzecią osobę Trójcy, zarzucając innym chrześcijanom, że pozostawili go niejako „w cieniu”¹⁰⁵, i charakteryzuje się wyjątkowym naciskiem na znaczenie darów Ducha Świętego (charyzmatów), w tym prorokowania, uzdrawiania chorych (na przykład przez nałożenie rąk i modlitwę) oraz wspomnianej glosolalii. W pentekostalizmie każdy chrześcijanin powinien przeżyć dwa momenty: nawrócenie, związane z chrztem dorosłych oraz chrzest Duchem Świętym, którego zewnątrz-

¹⁰¹ „A Methodist is a Baptist who wears shoes; a Presbyterian is a Methodist who has gone to college; and Episcopalian is a Presbyterian who lives off of his investment”, [cyt. za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 153.

¹⁰² G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 154.

¹⁰³ Za: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 256.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 261-262.

nym znakiem są charyzmaty¹⁰⁶. Jest to związane z ideą drugiego błogosławieństwa (Finney, Wesley). Chrzest Duchem Świętym to osiągnięcie dojrzałości chrześcijańskiej (jak bierzmowanie u katolików).

Przyjmuje się, że pierwszy przypadek glosolalii miał się zdarzyć w dniu 1 stycznia 1901 podczas czuwania w Topeka w Kansas i modlitwy Charlesa Parhama nad pewną kobietą. Później miały pojawić się również dary uzdrawiania chorych, co przysparzało ruchowi Parhama znacznej popularności. Wkrótce ruch stał się popularny również wśród Afroamerykanów, gdyż odpowiadał ich formie ekspresji religijnej.

Kontynuatorem dzieła Parhama był William J. Seymour (1870-1922), afroamerykański kaznodzieja, który zaczął prowadzić spotkania przebudzeniowe o niezwykle intensywnym charakterze. W ich czasie dochodziło nie tylko do modlitwy językami i przypadków zbiorowej glosolalii, ale i wielu cudów uzdrowień, ekstatycznych przeżyć duchowych, a nawet tańców. Jego kazania w kościele na Azusa Street w Los Angeles stały się w 1906 roku popularne nie tylko wśród Afroamerykanów, ale również wśród białych Amerykanów wywodzących się z różnych wyznań i klas społecznych, a także wśród Latynosów. Warto podkreślić, że były to w zasadzie pierwsze międzyrasowe spotkania religijne, a co ważniejsze, odbywały się w okresie największego zaostrożenia segregacji rasowej i obowiązywania praw Jima Crowa.

Przebudzenia na Azusa Street uznaje się za właściwy początek ruchu pentekostalnego¹⁰⁷. Seymour nie zgadzał się ze wszystkimi poglądami Parhama i dlatego w latach 1906-1909 stworzył odrębną wspólnotę. To właśnie on rozwinął i spopularyzował przekonanie, że zewnętrznym znakiem otrzymania chrztu w Duchu Świętym jest glosolalia, która ma świadczyć również o tym, że człowiek musiał także doświadczyć nowo narodzenia. Warto jednak podkreślić, że momenty te były różnie interpretowane, a dar języków nie stanowi warunku *sine qua non* zostania zielonoświątkowcem. W wielu Kościołach zielonoświątkowych przestrzega się nawet wiernych przed nadużywaniem glosolalii¹⁰⁸.

Co bardzo ważne, mimo wkładu Afroamerykanów w rozwój ruchu pentekostalnego wkrótce zorientowano się, że nie we wszystkich Kościołach pentekostalnych czarni wyznawcy byli mile widziani. Dlatego w pentekostalizmie bardzo szybko nastąpił podział rasowy. Kościoły Afroamerykanów charakteryzowały się większym dynamizmem modlitw: tańcami, muzyką, głośną modlitwą jednoczesną. W rzeczywistości to, jak wygląda pentekostalna forma nabożeństw dziś, jest w dużej mierze zasługą Afroamerykanów, ponieważ to właśnie oni spopularyzowali pentekostalizm. Warto pamiętać, że między 1840 a 1850 rokiem ogromny odsetek niewolników przyjął chrześcijaństwo, zwłaszcza ewangelikalne. Szczególną popularnością wśród nich cieszył się metodyzm i baptyzm. Kościoły Afroamerykanów łączyły specyficzną formę duchowości ewangelikalnej z ekspresyjnością tradycji afrykańskich. Po utworze-

¹⁰⁶ Więcej na temat znaczenia pentekostalizmu w XX wieku: *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 6.

¹⁰⁷ *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 6.

¹⁰⁸ A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 261.

niu ruchu pentekostalnego, w którym taka niczym nieskrępowana ekspresja dominowała, wielu Afroamerykanów przyłączyło się do Kościołów zielonoświątkowych, rozwijając tę formę duchowości.

Oprócz dużego znaczenia dla Afroamerykanów pentekostalizm odegrał również ogromną rolę dla kobiet, których status w tym Kościele był równy statusowi mężczyzn. Wiele kobiet zostawało w nim kaznodziejkami. Najbardziej znanym przykładem była słynąca ze swego daru uzdrawiania Aimee Semple McPherson (1890-1944), która z czasem uzyskała status najsłynniejszej amerykańskiej kaznodziejki i założyła własną denominację – International Church of the Foursquare Gospel – z siedzibą w Los Angeles. Jej Kościół uznawany jest za jeden z pierwszych megakościołów w Ameryce¹⁰⁹. Rodzaj duchowości rozwinięty w ramach ruchu zielonoświątkowego oddziaływał i nadal oddziałuje na wiele Kościołów. Ruch charyzmatyczny, wywodzący się z tradycji pentekostalnej, został bowiem zaakceptowany przez wiele różnych denominacji¹¹⁰.

Innym Kościołem utworzonym w tym okresie, również przez kobietę, był Kościół Christian Science, czyli Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki, a inaczej chrześcijaństwo naukowe lub chrześcijański scjentyzm. Jest to wyznanie religijne założone w 1879 roku przez Mary Baker Eddy (1821-1910). W 1866 roku, według jej relacji, gdy była w krytycznym stanie po wypadku, doznała objawienia i została cudownie uzdrowiona po przeczytaniu w Biblii o jednym z przypadków uleczenia przez Jezusa¹¹¹. Jak podkreślają badacze, mimo mogącej wprowadzać w błąd nazwy związku doktryna nie pokrywa się z podstawowymi naukami chrześcijaństwa. Charakteryzuje się negacją realności świata fizycznego. Postrzega Boga na sposób panteistyczny. Jest on „wszystkim we wszystkim”, a ponieważ jedynymi realiami pozostają „boski umysł i myśl, idea”, to wykluczone jest istnienie Szatana, a nawet materii¹¹². Nauczanie Christian Science skupia się w głównym aspekcie na uzdrowieniu fizycznym (chrześcijaństwo kładzie nacisk najpierw na zbawienie ducha, później ciała). Wyznawcy wierzą jednak, że choroby somatyczne zasadniczo mają charakter duchowy. Nie uznają żadnych lekarstw; wierzą, że Bóg może wyleczyć choroby dzięki modlitwie. Ciekawostką jest tu również „demaskulinizacja” Boga Ojca. Odmawiając słowa modlitwy Pańskiej, członkowie Stowarzyszenia zaraz po słowach „Ojcze Nasz” dodają: „Ojcze-Matko-Boże”¹¹³. Największa świątynia i siedziba ruchu (*mother chuch*) powstała w Bostonie

¹⁰⁹ Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 156-157; D.M. Epstein, *Sister Aimee: The Life of Aimee Semple McPherson*, Orlando 1993.

¹¹⁰ Ruch charyzmatyczny rozwinął się w wielu religiach, włącznie z katolicyzmem. Przyjął on zielonoświątkowe rozumienie charyzmatów, ale w przeciwieństwie do macierzystego ruchu zielonoświątkowego nie musi być związany z wesleyańsko-uświęceniową teologią protestancką i stąd może działać w wielu gałęziach chrześcijaństwa. W katolicyzmie występuje w Ruchu Odnowy w Duchu Świętym. Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 255-267.

¹¹¹ Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 161. Warto podkreślić, że Mary Baker Eddy wcześniej interesowała się też mistycyzmem i nowinkami medycznymi, w tym homeopatią.

¹¹² A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 251.

¹¹³ Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 245-254.

i do dziś dominuje w krajobrazie tamtejszego śródmieścia. Choć liczebność tej denominacji nie przekracza zazwyczaj 250 tysięcy członków, to jednak jest to Kościół dość bogaty i wpływowy. To pod jego auspicjami wydawanie jest dość znane, pretendujące do miana świeckiego czasopismo: „The Christian Science Monitor”. Warto zauważyć, że Christian Science to kolejny ruch religijny tego okresu skupiający się na cudownych uzdrowieniach, co może wskazywać na bolączki ówczesnych czasów.

Kolejnym istotnym wyznaniem powstałym na fali Wielkich Przebudzeń jest ruch świadków Jehowy. Tak zwany ruch badacki zapoczątkował Charles Russell (1852-1916), który najpierw był presbiterianinem, potem przeszedł do Kościoła kongregacjonalistów, później adwentystów. Pod koniec lat siedemdziesiątych XIX wieku wydał *Zwiastun Chrystusowej obecności*¹¹⁴ i stworzył ruch badaczy Pisma Świętego. Centralnym punktem spekulacji historiozoficznych Russella była kwestia drugiego adwentu. Jego wyliczenia dotyczące dnia ponownego przyjścia Chrystusa na ziemię, oparte na zapisach biblijnych, różniły się jednak od wyliczeń adwentystów. W latach 1911-1912 zostało utworzone Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego, a następcami Russella byli między innymi Joseph Franklin Rutherford, Paul S. Johnson i F.W. Freytag. Rozumieli oni doktrynę Russella w odmienny sposób i różnie ją modyfikowali. Konsekwencją tego był podział ruchu na kilka drobniejszych odłamów. Wybrany w 1916 roku na następcę Russella na stanowisku prezydenta Towarzystwa Rutherforda (1869-1942) przekształcił je później w Zrzeszenie Świadków Jehowy (1931)¹¹⁵.

Świadkowie są antytrynitarzami i wyznają klasyczny milenaryzm. Skupiają się na szeregu dosłownie odczytywanych fragmentów Pisma, co prowadzi ich między innymi do wiary w to, że jedynie 144 000 „najlepszych spośród najlepszych” uzyska nieśmiertelność po tysiącletnich rządach Chrystusa na ziemi. Podkreślają też, że zbawienie możliwe jest tylko w ramach organizacji, stąd bardzo surowa wewnętrzno-organizacyjna dyscyplina, a także ewangelizacja. Ponadto wyznają pacyfizm oraz kontrowersyjne podglądy dotyczące transfuzji krwi. Ze względu na teologiczne usytuowanie ruchu na pograniczu chrześcijaństwa, zwłaszcza ze względu na postrzeganie Jezusa jedynie jako syna Boga, ale nie jako osoby boskiej, a także ze względu na negowanie autorytetu państwa, podobnie jak mormoni, świadkowie Jehowy długo nie byli społecznie akceptowani¹¹⁶.

Warto podkreślić, że wiele wyznań, które powstały na fali przebudzeniowej, było początkowo postrzeganych jako sekty czy kultury, czyli radykalne ugrupowania religijne odznaczające się naciskiem na gorliwość wiary i separację swych członków od reszty społeczeństwa. Generalnie były one bardziej popularne wśród niższych klas społeczeństwa, zwłaszcza wśród osób ubogich i niewykształconych i do pewnego stopnia wyalienowanych od reszty społeczeństwa. Takie jednostki były bowiem szczególnie podatne i otwarte na przyjęcie nowego radykalnego systemu wierzeń¹¹⁷.

¹¹⁴ Pełny tytuł to: *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence (Bazta straży Syjonu i zwiastun obecności Chrystusa)*.

¹¹⁵ A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 232-233.

¹¹⁶ Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 161-162.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 79.

Podsumowując, należy podkreślić, że Wielkie Przebudzenia odegrały ogromną rolę w wielu sferach życia amerykańskiego społeczeństwa. Ich wpływ na sferę publiczną USA jest nie do przecenienia. Powstanie wielu nowych wyznań wpłynęło dodatkowo na rozwój pluralizmu wyznaniowego USA, co będzie miało znaczenie między innymi przy interpretacji religijnych klauzul I Poprawki. Wkrótce bowiem niektóre wyznania powstałe na fali przebudzeniowej, ale niezaakceptowane od razu do amerykańskiego protestanckiego mainstreamu, połączą swoje siły z religiami, takimi jak katolicyzm czy judaizm, wzmocnione napływem nowych imigrantów, w walce o wycofanie nauki religii protestanckiej ze szkół publicznych czy modlitw i przysięg na protestancką Biblię Jakuba (a także na flagę Stanów Zjednoczonych – element religii obywatelskiej nieakceptowany przez wyznania pacyfistyczne).

4.4. Wyznania spoza głównego nurtu

Oprócz nowych ruchów religijnych, które początkowo nie były akceptowane jako wyznania głównego nurtu amerykańskiego ewangelikalizmu, mimo iż powstały na fali przebudzeniowych uniesień, istniał jeszcze szereg innych wyznań, niemyszczących się w łonie głównego nurtu amerykańskiej religijności. W XIX wieku część z nich powiększała swe szeregi, między innymi za sprawą napływu imigrantów.

Wśród wyznań spoza nurtu ewangelikalnego należy wymienić przede wszystkim grupy pacyfistycznie nastawionych protestantów, takich jak kwakrzy, mennonici czy amisze. Ponadto, stosunkowo dużą grupę stanowili katolicy. Liczba wyznawców katolicyzmu zwiększała się w XIX wieku ze względu na napływ imigrantów z krajów katolickich. Do głównego nurtu nie mogli też, oczywiście, należeć Żydzi. Imigrantom, których religią był protestantyzm, łatwiej było się włączyć w społeczeństwo amerykańskie, jednak nie wszyscy z nich znaleźli się w głównym nurcie amerykańskiego ewangelikalizmu. Tak stało się na przykład z niemieckimi luteranami, którzy w 1847 roku utworzyli Missouri Synod i podtrzymywali swą odrębną tradycję i niemieckie dziedzictwo kulturowe. Trzeba dodać, że pomimo protestanckich misji ewangelizacyjnych również Indianie pozostali przy swych tradycyjnych religiach, jako że pozwalały im one zachować własną plemienną tożsamość.

Poza wpływami Wielkich Przebudzeń znajdował się również unitarianizm, popularny zwłaszcza wśród elit i kręgów intelektualnych. Zaczął się on rozwijać w Stanach Zjednoczonych około 1800 roku, a ruchy prekursorskie istniały już w okresie wojny o niepodległość¹¹⁸. Jego historia sięga jednak XVI wieku i, co ciekawe, w dużej mierze jest związana z Polską. Do kręgu prekursorów arianizmu¹¹⁹, jak początko-

¹¹⁸ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 78. Warto przypomnieć, że Ojcowie Założyciele odnosili się do niego o wiele bardziej przychylnie niż do innych religii.

¹¹⁹ Nazwa wiąże się z postacią Ariusza, który już w IV wieku zaprzeczał tak zwanemu przed-istnieniu Chrystusa. Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 129.

wo nazywano ten ruch, należał hiszpański teolog Miguel Servet (1511-1553), który pod naciskiem Jana Kalwina został przez władze Genewy skazany na karę śmierci i spłonął na stosie. W Polsce nurt ten rozwijali tak zwani bracia polscy, którzy w latach 1562-1563 stworzyli własny zbór. Odrzucali oni panujące wówczas powszechnie porządki feudalne i sami uprawiali ziemię. Sprzeciwiali się również służbie wojskowej, a na znak pacyfizmu nosili drewniane miecze. W drodze ewolucji poglądów, do której przyczynił się Faustyn Socyn (1539-1604), w arianizmie zaczęły dominować elementy racjonalistyczne. Od jego nazwiska ruch zaczęto nazywać socynianizmem. Socyn podkreślał znaczenie wolnej woli oraz twierdził, wbrew tradycji kościelnej, że grzech pierworodny nie istnieje, gdyż obciążył tylko Adama. Dla Socyna chrzest był więc sprawą drugorzędną i można go było przyjąć lub nie. Jego zdaniem do zbawienia potrzebna jest wiara w tak zwane prawdy konieczne, które nie mogą być sprzeczne z zasadami rozumu. Jeśli więc w doktrynie religijnej znajdą się dogmaty sprzeczne z rozumem, to znaczy, że doktryna jest w tych punktach nieprawdziwa. Socyn głosił człowieczeństwo Jezusa, który został wybrany przez Boga do realizacji jego celów; zaprzeczał dogmatowi Trójcy Świętej oraz karom wiecznym, takim jak piekło czy potępienie. Jednym ze zwolenników socynianizmu był Jan Crell (1590-1632), rzecznik wolności religijnej. W swoim traktacie *O wolności sumienia* pisał on, że nie należy nikogo zmuszać do religii, gdyż to rodzi obłudę i cynizm. Zdaniem badaczy, socynianizm, który przekształcił się z czasem w unitarianizm, torował drogę późniejszemu deizmowi, był jego zapowiedzią i pierwszym sygnałem. Akcentował bowiem rolę rozumu, redukował do minimum lub zupełnie pomijał kult i obrzędy, a eksponował wartości etyczne¹²⁰. Do Nowej Anglii przeniknął wraz z przybyszami z Anglii. Przeplatał się tam z oświeceniowymi przekonaniami o możliwości ludzkiego postępu. Rozwinał się między innymi w związku ze sprzeciwem części nowoangielskich protestantów wobec religijnego ferworu Wielkiego Przebudzenia i stał się popularny wśród wykładowców założonego w 1636 roku Harvard College, a także intelektualnych elit. W Stanach Zjednoczonych nurt ten był nazywany unitarianizmem od łacińskiego słów *unus* i *unitas*, czyli „jeden” i „jedność”. W latach 1835-1885 przechodził tak zwaną fazę transcendentalizmu, a jednym z jego przedstawicieli był przez pewien czas Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Intelektualne elity, które reprezentował, były jednak w mniejszości¹²¹. Unitarianizm zdecydowanie nie był więc częścią ewangelikalnego głównego nurtu.

Fakt, iż wiele nowych ruchów religijnych, powstałych wszakże na fali przebudzeniowej, również nie zostało zaakceptowanych jako ewangelikalny mainstream, wynikał między innymi z tego, że postulowały one w większości inną wizję Dni Ostatecznych niż ewangelikalizm głównego nurtu. Milenaryzm głoszony przez nowe ruchy religijne w większości przypadków znacznie różnił się od milenaryzmu przebudzeniowego. Wśród kaznodziejów Trzeciego Wielkiego Przebudzenia dominowało bowiem przesłanie postmilenarystyczne, natomiast wśród wielu przedstawicieli nowych

¹²⁰ *Ibidem*, s. 137.

¹²¹ Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 77-78.

sekt przybywało zwolenników premilenaryzmu. W przeciwieństwie do tego, co głosił dominujący dotąd w społeczeństwie amerykańskim postmilenaryzm, premilenaryści uważali, że Jezus wróci na ziemię, zanim nastąpi czas Tysiącletniego Królestwa. Pogląd postmilenarny był bardziej optymistyczny, gdyż według niego epoka złotego wieku nastanie dzięki pozytywnym zjawiskom związanym z chrześcijańskim przebudzeniem w USA (pokutował tu nadal purytański pogląd o misji „Nowego Izraela”). Premilenaryści uważali, że Jezus przyjdzie na ziemię, gdyż cywilizacja ulegać będzie złu, a Kościoły będą upadać. Zapanuje siedem lat wojen, podczas których tylko prawdziwi wyznawcy zostaną ocaleni, a część żydów się nawróci. Wtedy zapanuje Jezus, który będzie sprawował rzeczywiste rządy¹²². Paruzja, czyli powrót Chrystusa, zapoczątkuje więc dopiero Milenium, które zakończy się Sądem.

To właśnie taka wizja Dni Ostatnich, w tym zwłaszcza negatywna wizja współczesnej cywilizacji, przemawiała do ludzi mniej zamożnych i mniej wykształconych, często społecznie wyobcowanych, którzy zasilali rzesze wyznawców nowych ruchów religijnych. Przekonanie o bliskim ponownym przyjsciu Chrystusa na ziemię pozwalało im bowiem liczyć na szybkie doświadczenie lepszego życia i nagrody za trudy na ziemi. Przygotowanie na Drugie Przyjście Chrystusa było zazwyczaj głównym tematem kazań. Religijny ferwor wzmagał dążenia wielu reformatorów do stworzenia idealnych wspólnot religijnych. Co ciekawe, z czasem również część przedstawicieli głównego nurtu zaczęła się zwracać w stronę premilenaryzmu, co doprowadziło do kolejnego podziału w ruchu ewangelikalnym¹²³.

Niezależnie od istnienia i rozwoju ruchów spoza głównego nurtu, pozycja ewangelikalnego protestantyzmu jeszcze przez długi okres pozostawała niezachwiana, a chrześcijanie ewangelikalni znajdowali się w centrum życia zarówno społecznego, jak i politycznego. Ich siła i pozycja skutkowały akomodacjonistyczną interpretacją I Poprawki. Co pewien czas powtarzały się też próby „wprowadzenia Boga do konstytucji”, które jednak kończyły się fiaskiem ze względu na obecność oświeceniowych zasad, wprowadzonych do amerykańskiego prawa przez Ojców Założycieli. Warto jednak podkreślić, że nowe ruchy religijne wywarły pewien wpływ na amerykański ewangelikalizm, co jest to widoczne choćby na przykładzie premilenaryzmu czy pentekostalizmu¹²⁴. Z kolei imigracja nieprotestantów, a w późniejszym czasie spory dotyczące nowych odkryć naukowych, podważą w końcu dominację konserwatywnego ewangelikalnego protestantyzmu w sferze publicznej USA.

¹²² J. Watson, *op. cit.*, s. 11. Więcej na temat premilenaryzmu i postmilenaryzmu: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 204–206.

¹²³ Mowa tu o podziale na ruch protestanckiego fundamentalizmu i nurt chrześcijaństwa liberalnego. Więcej na ten temat w rozdziale szóstym.

¹²⁴ Premilenaryzm stał się szczególnie popularny wśród konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych, którzy w pod koniec XIX wieku utworzyli ruch fundamentalistów chrześcijańskich, a pentekostalizm oddziaływał na inne denominacje zwłaszcza za sprawą ruchu charyzmatycznego.

5. Religia w okresie nasilonej imigracji z Europy

W strukturze wyznaniowej społeczeństwa amerykańskiego od połowy XIX wieku zaczęły następować bardzo poważne zmiany, co wiązało się nasiloną imigracją z Europy Wschodniej i Południowej. Pochodzący stamtąd imigranci znacznie częściej niż protestantyzm wyznawali takie religie jak katolicyzm, judaizm czy prawosławie. Jedną z największych grup stanowili, nieliczni i mało widoczni dotychczas w USA, katolicy¹. Zaczęli oni teraz masowo przybywać do Nowego Świata, co wywołało w amerykańskich protestantach ogromne obawy. Napływ katolików starano się z czasem ograniczać, ale przede wszystkim podejmowano starania o to, by jak najszybciej „amerykanizować” nowych imigrantów, co niekiedy rozumiane było niemal równoznacznie z „protestantyzowaniem”. Katolicy imigranci, czy to przybyli wcześniej Irlandczycy, czy też napływający nieco później Włosi i Polacy, wydawali się Amerykanom niecywilizowani, barbarzyńscy i niebezpieczni². Strach przed katolicyzmem wynikał z żywej jeszcze pamięci o prześladowaniach, których protestanci doświadczyli ze strony Kościoła katolickiego w Europie, a wizerunek katolika jako niecywilizowanego barbarzyńcy uległego autorytarnej i despotycznej władzy Watykanu upowszechnił się ze względu na to, że XIX-wieczni imigranci pochodzili głównie z biednych rejonów Europy, gdzie nie było mowy o purytańskim, niemal ascetycznym, stylu życia i gdzie rozrywki, w tym picie alkoholu, nie były tak restrykcyjnie reglamentowane jak w Ameryce. Ponadto, wszyscy katolicy przynajmniej w teorii podlegali zwierzchności Watykanu, którego wpływów nadal się w Stanach Zjednoczonych obawiano³.

¹ Nie oznacza to, że zahamowany został napływ imigrantów z Europy Północnej i Zachodniej, a wśród nich wielu protestantów. Procentowo jednak wyraźnie zaznaczył się wzrost liczby migrantów z tych terenów Europy, z których wcześniej do USA nie migrowano, a na których dominowały wyznania nieprotestanckie. Więcej na ten temat: A. Walaszek, *Imigracja*, [w:] *Ameryka. Społeczeństwo*, red. T. Płudowski, s. 99-123.

² Więcej na ten temat: J. Zeitz, *When America Hated Catholics*, „Politico Magazine”, 23.09.2015 [on-line:] <http://www.politico.com/magazine/story/2015/09/pope-francis-visit-catholic-history-213177#ixzz3mlvog1ZE> (02.10.2015).

³ Więcej na ten temat: *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 4-5, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Pluralism.pdf (12.11.2013).

Oprócz katolików zaczęli do Stanów Zjednoczonych napływać w większych grupach również pochodzący z Europy Wschodniej żydzi. Nie należeli oni do warstw zamożnych, a ponadto część z nich była religijnie konserwatywna, co z kolei rodziło obawy o to, że mogą zacząć tworzyć swoje zamknięte wspólnoty i nigdy nie zintegrować się ze społeczeństwem amerykańskim, zaburzając tym samym jego chrześcijańskie tradycje. Dlatego podobnie jak w stosunku do katolików, również wobec żydów starano się stosować różne strategie asymilacyjne⁴. Amerykanizacji miały służyć nawet warunki, jakie stawiały imigrantom towarzystwa charytatywne, o ile chcieli otrzymać oni pomoc, a także szkoły, w których wykładano protestancką religię i czytano protestancką Biblię Króla Jakuba. Masowy napływ nieprotestanckich imigrantów z Europy doprowadził ostatecznie do wielu istotnych przemian w strukturze społeczeństwa amerykańskiego.

Mówiąc o imigracji w drugiej połowie XIX wieku, warto zarysować pewne ogólne trendy. Co bardzo istotne, w latach 1848-1917 do Stanów Zjednoczonych napłynęło łącznie 30 milionów imigrantów, z których większość osiedliła się tam na stałe⁵. Aż 95 procent z nich pochodziło z Europy lub z Kanady, a pozostałe 5 procent stanowili kupcy i robotnicy chińscy i japońscy oraz od 1900 roku również imigranci z Meksyku i wysp Morza Karaibskiego. Dzięki imigracji Stany Zjednoczone pozyskiwały osadników do realizacji omówionego powyżej „objawionego przeznaczenia”, czyli ekspansji na zachód kontynentu, oraz robotników na potrzeby rozwijającego się przemysłu.

Początkowo prowadzono więc liberalną politykę imigracji i naturalizacji, tym bardziej że przed 1840 rokiem imigranci nie stanowili problemu jako stosunkowo nieliczni i przybywający głównie z Anglii, Walii, Szkocji i Kanady. Jednak po 1840 roku wśród imigrantów zaczęli dominować chłopi i drobni rzemieślnicy z Irlandii, Niemiec, Skandynawii. Co bardzo istotne, będący wśród migrantów Irlandczycy i Niemcy byli w większości katolikami. Irlandczycy spotkali się, co prawda, z brytyjskimi wartościami politycznymi i kulturowymi, ale były to doświadczenia negatywne, doświadczenia narodu skolonizowanego. Mniej liczni, ale też stale przybywający do USA w tym okresie Chińczycy i Japończycy wydawali się z kolei zupełnie odlegli kulturowo. Amerykanie obawiali się więc religijnego i kulturowego dystansu między elitą anglo-amerykańską a napływającymi cudzoziemcami. Dlatego już w latach pięćdziesiątych XIX wieku robotnicy chińscy w Kalifornii odczuli ograniczenie amerykańskiej tolerancji wobec różnic rasowych i etnicznych, a w 1882 roku otrzymali całkowity zakaz wjazdu do USA (podobnie, zresztą, jak Japończycy w 1907 roku)⁶. Nie rozwiązało to jednak „problemu”, gdyż po roku 1890 wśród imigrantów zaczęli przeważać mieszkańcy Europy Wschodniej i Południowej, również odległej kulturowo od „cywilizacji” anglosaskiej. Byli to w większości niewykwalifikowani robotnicy

⁴ Dopiero wiele lat później rozwinięto teorie na temat wieloznaczności pojęcia asymilacji, a także różnic między asymilacją a integracją.

⁵ D.R. Gabaccia, *Imigracja do Stanów Zjednoczonych 1848-1917*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995, t. 3, s. 187.

⁶ Migracje azjatyckich kobiet objęto z kolei ścisłą regulacją. Więcej na ten temat: D.R. Gabaccia, *op. cit.*, s. 190.

rolni, wśród których w latach 1899-1924 przeważali Włosi, Żydzi wschodnioeuropejscy, Polacy i Niemcy. Później do USA napływały też mniejsze grupy mieszkańców Grecji, Bałkanów, Hiszpanii, Portugalii, Japonii, Kuby, wysp Morza Karaibskiego, Syrii (Libańczycy), Turcji (Ormianie) i Korei. Zdaniem Donny Gabaccii sprawiało to na Amerykanach wrażenie, że cały świat chciał się przeprowadzić do Stanów Zjednoczonych⁷. Co bardzo istotne – świat nieprotestancki, a niekiedy nawet niechrześcijański, świat, który nie mówił po angielsku i nie znał anglosaskiej kultury i demokratycznego systemu politycznego⁸.

Ponadto, gdy między rokiem 1848 a 1917 spadała atrakcyjność wolnych terenów pogranicza, imigranci coraz częściej napływali do miast, zwłaszcza ci, którzy i tak nie mieli kapitału na nabycie ziemi⁹. Pierwszą znaczącą grupą ubogich rolników nieposiadających kapitału na nabycie ziemi, uciekających przed biedą i klęską głodu, spowodowaną zarazą ziemniaczaną lat 1845-1847, byli Irlandczycy. Osiedlali się w dużych miastach Wschodniego Wybrzeża, tworząc cudzoziemskie enklawy, których obawiali się Amerykanie. Dlatego obarczali oni imigrantów o „dziwacznych, ciemnych, nieamerykańskich zwyczajach”¹⁰ winą za niepowodzenia urbanizacyjne. Niedługo potem do grupy obwinianych dołączyli Niemcy, a z czasem imigranci napływający z przeludnionej Europy Wschodniej i Południowej. Gdy skończyła się darmowa lub tania ziemia na Zachodzie, imigranci osiedlali się już głównie w dużych miastach¹¹. Wschodnioeuropejscy Żydzi oraz Włosi zastąpili Irlandczyków i Niemców w roli najliczniejszych grup etnicznych Nowego Jorku¹². Polacy i inni Słowianie preferowali ośrodki przemysłu ciężkiego w Chicago, Bufallo, Pittsburgu i Cleveland. Wśród imigrantów przeważali mężczyźni, którzy często mieli za zadanie utrzymywanie swych rodzin w kraju pochodzenia. Imigrantki przewyższały liczebnie mężczyzn tylko w niektórych miastach na Wschodzie, gdzie była dla nich praca w przemyśle włókienniczym, odzieżowym, w fabrykach konserw oraz na służbie w bogatych domach¹³. Pod koniec XIX wieku, gdy podróże statkami parowymi ułatwiły wielokrotne migracje, europejscy chłopcy zarabiali za oceanem po to, by wracać z pieniędzmi do swoich rodzinnych gospodarstw, unikając tym samym proletaryzacji w swoich krajach. To z kolei Amerykanie traktowali jako brak zainteresowania lub niezdolność zostania Amerykanami¹⁴.

⁷ *Ibidem*, s. 191.

⁸ Większość imigrantów pochodziła z terenów imperiów: osmańskiego, austro-węgierskiego, rosyjskiego i niemieckiego. *Ibidem*.

⁹ Niemcy, Norwegowie, Szwedzi, Holendrzy i Duńczycy posiadający kapitał osiedlali się na Zachodzie, nabywając tam farmy. Żyli na farmach, podobnie jak Amerykanie, dlatego nie budzili strachu.

¹⁰ D.R. Gabaccia, *op. cit.*, s. 193.

¹¹ Wcześniej wielu Niemców osiedliło się na Zachodzie między Saint Louis (Missouri), Cincinnati (Ohio), Milwaukee (Wisconsin), a wielu Skandynawów w Minnesocie i obydwu Dakotach.

¹² D.R. Gabaccia, *op. cit.* s. 195.

¹³ Imigranci azjatyccy dominowali z kolei na Hawajach i w Kalifornii, Kubańczycy w Tampie na Florydzie, Meksykanie i Chińczycy kierowali się na Zachód.

¹⁴ Sytuacja wyglądała inaczej w przypadku wschodnioeuropejskich Żydów czy Ormian i Greków z terenów imperium osmańskiego, którzy uciekając przed prześladowaniami, nie planowali powrotu. D.R. Gabaccia, *op. cit.*, s. 194.

Masowa imigracja lat 1840-1880 zbiegła się też ze sporami na temat konfliktów rasowych. Oprócz kwestii niewolnictwa ważnym zagadnieniem w tym okresie był też stosunek do Indian i ludności meksykańskiej, która weszła w skład ludności USA po wygranej wojnie z Meksykiem 1846-1848. Jak twierdzi Donna Gabaccia, imigracja nie była prostym mechanizmem utrwalania supremacji białych w procesach uprzedmiotowienia Stanów Zjednoczonych i tworzenia amerykańskiej tożsamości narodowej. Przeciwnie, podważyła homogeniczność kultury białych i zachwiała przekonanie Angloamerykanów, że ich naród miał być protestancki, anglojęzyczny i hołdujący brytyjskim wartościom kulturowym i politycznym przeszczepionym przez pokolenie Ojców Założycieli. Z powodu różnorodności religijnej, etnicznej i rasowej imigrantów powracał problem ich politycznego i społecznego włączenia do narodu, który dotychczas prawnie podporządkowywał ludzi rasowo i etnicznie odmiennych¹⁵.

Żądania ograniczenia imigracji po wojnie secesyjnej wynikały więc nie tylko z przyczyn religijnych, ale również rasowych. Na popularności zyskiwał bowiem, wspomniany wcześniej w kontekście koncepcji Manifest Destiny, darwinizm społeczny głoszący tezy o przetrwaniu najsilniejszych i ewolucji gatunków. Darwiniści społeczni twierdzili, że Stany Zjednoczone zasiedlili ludzie rasy anglo-celtyckiej oraz nordyckiej i że specyfika kultury amerykańskiej odzwierciedla to pochodzenie. Cywilizacji amerykańskiej zagraża natomiast biologiczne wyniszczenie na skutek inwazji rasowo odmiennych i niemożliwych do zasymilowania imigrantów. Spekulowano na temat statusu rasowego prostych robotników, pytając o to, czy Irlandczycy i Włosi zasługują na miano białych. Nadspodziewanie często odpowiedź na to pytanie brzmiała „nie”¹⁶. Widmo rasowego samobójstwa powiększało przeświadczenie, że przyrost naturalny wśród imigrantów z Azji, Europy Wschodniej i Południowej (podobnie jak ludności afroamerykańskiej i hiszpańskojęzycznej) był wyższy niż wśród rodowitych Amerykanów rasy białej. W odpowiedzi na naciski natywinistów Komisja ds. Imigracji zmieniła w 1899 roku sposób prowadzenia ewidencji, włączając dane o rasowej przynależności imigrantów przybywających do Stanów Zjednoczonych. Żydów, których wcześniej klasyfikowano według kraju ich pochodzenia, teraz zaczęto określać mianem Hebrajczyków, by podkreślić ich bliskowschodnie, a więc orientalne cechy rasowe. Czarnoskórzy mieszkańcy wysp Morza Karaibskiego zaczęli być rejestrowani jako Afrykanie. Kanadyjczycy z Quebecu jako Francuzi. Włochów z północy i z południa klasyfikowano jako dwie różne grupy: alpejską i śródziemnomorską. Słowian z kolei podzielono na jeszcze mniejsze podgrupy. Myślenie w kategoriach rasowych nie ograniczało się jedynie do polityki migracyjnej: Ormianie z terenu Turcji, czyli teraz „Ażjaci”, podlegali na przykład prawnym zakazom mieszania ras¹⁷. Imigracja

¹⁵ *Ibidem*, s.189.

¹⁶ *Ibidem*, s. 204.

¹⁷ *Ibidem*, s. 205. Warto jednak zauważyć, że mimo rasizmu skierowanego również w stronę imigrantów wschodnioeuropejskich ich dzieciom było łatwiej uczestniczyć w życiu publicznym niż kolejnym pokoleniom Afroamerykanów czy Indian, po których łatwiej było rozpoznać, z jakiej grupy „rasowej” się wywodzili.

jednak mimo takich przekonań nadal była z punktu widzenia ekonomicznego bardzo korzystna, dlatego do lat dwudziestych XX wieku nie wprowadzano drastycznych ograniczeń¹⁸.

Ostatecznie do wprowadzenia limitów imigracyjnych dla osób z Europy Wschodniej i Południowej przyczyniła się między innymi działająca od 1907 roku Komisja Dillinghama. Uznała ona, że w przeciwieństwie do wczesnych fal imigrantów irlandzkich, skandynawskich i niemieckich, które się zupełnie zintegrowały, w przypadku imigrantów z Europy Wschodniej i Południowej tak się nie stanie, gdyż ze względów kulturowych jest to absolutnie niemożliwe. I wojna światowa także przyczyniła się do ograniczenia imigracji. Jej wybuch, jak również wybuch rewolucji bolszewickiej i „czerwonej paniki” wywołały kłopotliwe pytania o lojalność imigrantów pochodzących z krajów, przeciwko którym ostatecznie zbrojnie wystąpiły Stany Zjednoczone, zresztą wbrew swojej wcześniejszej polityce izolacjonistycznej. Nacjonalizm nasilił się w owym czasie na całym świecie, również w Stanach Zjednoczonych. W latach wojny podjęto bardzo intensywne wysiłki na rzecz amerykanizowania najnowszych imigrantów. Prowadzono zajęcia z języka angielskiego i wychowania obywatelskiego w szkołach, miejscach pracy i na kursach wieczorowych, reformatorów i radykałów potępiano za nieamerykańskie sympatie i choć wielu żołnierzy walczących po stronie Stanów Zjednoczonych miało imigranckie korzenie, to histeria wojenna wytworzyła atmosferę braku zaufania. Ucierpieli na tym przede wszystkim imigranci pochodzenia niemieckiego.

Od 1917 roku rozpoczęto intensywniejsze działania na rzecz ograniczenia napływu imigrantów. Kongres uchwalił wtedy test czytania, a w latach 1924-1925 weszło w życie najostrzejsze prawo o limitach emigracyjnych (*quota law*). Ograniczało ono imigrację poprzez wprowadzenie systemu limitów narodowościowych, które całkowicie wykluczały imigrantów z Azji, drastycznie redukowały napływ cudzoziemców z Europy Wschodniej i Południowej, ale pozostawiały szeroko otwarte drzwi dla mieszkańców Europy Zachodniej i Północnej¹⁹. Liczba przybywających rocznie do Stanów Zjednoczonych spadła najpierw z 700 tysięcy do 300 tysięcy, a w latach dwudziestych XX wieku przybyło do Stanów Zjednoczonych o ponad połowę mniej imigrantów niż w latach 1900-1909²⁰.

¹⁸ Pod koniec XIX wieku natywiści występowali jeszcze z żądaniami wprowadzenia testu czytania dla imigrantów, co miało ograniczyć napływ osób „nieinteligentnych” i ich uczestnictwo w amerykańskiej demokracji, tym bardziej że ówczesne badania „naukowe” miały potwierdzać intelektualną niższość ras „nienordyckich”. Kongres kilkakrotnie takie testy uchwalał, jednak demokratyczni prezydenci je odrzucali jako obraźliwe dla imigrantów i narodów, z którymi chciano utrzymywać poprawne relacje. D.R. Gabaccia, *op. cit.*, 205.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 189.

5.1. Imigranci a religia

Niezależnie od miejsca osiedlenia, pochodzenia i czasu przybycia do Stanów Zjednoczonych imigranci tworzyli własne społeczności, wspomagając się wzajemnie w procesie przystosowania do życia w nowych warunkach. Zazwyczaj były to enklawy etniczne oraz religijne, ale często w imigranckich dzielnicach mieszały się również różne grupy przybyszów²¹. Ta część imigrantów, która była w stanie się szybciej przystosować do życia w nowym społeczeństwie, odrzucała z kolei życie w etnicznych enklawach. Niemniej dyskryminacja, niechęć i podejrzliwość wobec mieszkańców obcego pochodzenia i wyznających inną religię sprzyjały tworzeniu zwartych skupisk. Życie w takich enklawach nie oznaczało jednak zupełnego braku kontaktu ze społeczeństwem przyjmującym, choć często stres towarzyszący migracji i problemy z nauczeniem się nowego języka mogły sprzyjać dobrowolnej izolacji. Przebywanie w grupach etnicznych łączących ludzi o podobnych wartościach kulturowych czy religijnych umożliwiało otrzymanie wsparcia w procesie adaptacji od osób o podobnym pochodzeniu, często członków rodzin i dalszych krewnych. W większości skupisk etnicznych pojawiali się też przedsiębiorcy, działacze oraz przywódcy religijni, tworzący organizacje, w ramach których migranci mogli kultywować stare zwyczaje, eksperymentując jednocześnie z nowymi, amerykańskimi²².

Społeczności wiejskie i małomiasteczkowe gromadziły się zazwyczaj wokół kościoła lub synagogi, które powstawały bardzo szybko po osiedleniu się danej grupy etnicznej. Tworzenie takich wspólnot było dla imigrantów bardzo istotne, gdyż dawało początek dobrowolnym zrzeszeniom osób obcego pochodzenia. Kościoły oraz zreformowane synagogi niemieckich żydów prowadziły szkoły, wydawały gazety, organizowały imprezy towarzyskie, pomoc socjalną i działalność rekreacyjną. Podtrzymywanie swojej kultury i życia religijnego było dla imigrantów ważne ze względów psychologicznych, a ich dzieciom umożliwiało znalezienie partnerów o podobnej tożsamości etnicznej²³. Co ciekawe, wśród męskiej migracji robotniczej do miast integracja następowała w dwóch etapach. Najpierw na poziomie instytucji komercyjnych: w pensjonatach, agencjach pracy a nawet saloonach czy domach publicznych, a dopiero później, gdy mężczyźni znajdowali żony i zakładali rodziny, na poziomie instytucji środowiskowych, w tym Kościołów (ale również bractw czy towarzystw ubezpieczeniowych). Instytucje religijne, bractwa, gazety, organizacje socjalne, związki robotnicze, a także organizacje radykalne współzawodniczyły o członków. Imigranci nie funkcjonowali jednak wyłącznie w obrębie tych instytucji. W ciągu dnia przebywali również poza swymi grupami etnicznymi, pracując w różnych miejscach i szukając uznania w szerszych kręgach społecznych. Można

²¹ W rzeczywistości bardzo niewiele wsi, dzielnic miejskich i miejsc pracy miało charakter homogeniczny. Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 198.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 199.

powiedzieć, że wszystkie czynniki naraz, czyli dobrowolne odłączanie się od swojej grupy, duma etniczna i kontakty z innymi, były równie ważne w procesie stawania się Amerykanami²⁴.

Jak zauważa Hieronim Kubiak, praktycznie każda z przybywających grup imigrantów rozpoczynała amerykańską egzystencję od reaktywowania instytucji religijnych znanych ze Starego Kontynentu. Według Helmuta Richarda Niebuhra działało się tak dlatego, że religia była jedyną instytucją ze Starego Kraju, którą można było przeszczepić w nowe warunki i posłużyć się nią w procesie odbudowy organizacji społecznej zbiorowości imigrantów²⁵. Instytucje religijne miały przy tym wypełniać jednocześnie dwie funkcje: integracyjną i ekspresyjną. Pierwsza zapewniała grupie przetrwanie w nowych warunkach, druga miała ułatwić współzycie z innymi w wieloetnicznym społeczeństwie amerykańskim²⁶.

Barbara Leś podkreśla z kolei, że religia odegrała niezwykle ważną rolę w procesie asymilacji grup etnicznych²⁷. Dostarczała imigrantom systemu znaczeń, systemu wartości moralnych, podstaw do samoidentyfikacji etnoreligijnej. Przywracała zachwiany przez migrację porządek oraz pozwalała zorientować się w otaczającej rzeczywistości, również definiowanej w kategoriach etnoreligijnych, ale odmiennych od kategorii własnych. Wierzenia i obyczaje religijne stały się podstawą dla identyfikacji etnicznej w USA. Imigranci potrzebowali tu nowych typów wspólnot, ale takich, które były w swej istocie dynamiczne – w tym sensie, że można je było przystosować do zmieniającej się rzeczywistości amerykańskiej²⁸. Zdaniem badaczki instytucje religijne utrzymywały zwartość grupy własnej, ale równocześnie łączyły różne grupy etnoreligijne w ramach ogólnoamerykańskich systemów religijnych. Pozwalały więc imigrantom najpierw uświadomić sobie ich specyficzne cechy, wspólnotę interesów i nawiązać silne więzi społeczne. Poprzez działania na rzecz zachowania języka ojczystego i ojczystej obrzędowości religijnej ułatwiały im samoidentyfikację. Gdy zaś z „mas etnicznych” zaczęła się już wyłaniać grupa etniczna, instytucje te dostarczały członkom tej grupy własnego układu odniesień, ale jednocześnie zapewniały im też miejsce we wspólnocie narodowej, poprzez wspólnotę wyznaniową, której były elementem. Z czasem instytucje i organizacje religijne ulegały ewolucji zarówno pod względem charakteru, jak i funkcji. Generalnie przekształcały się one z instytucji etnicznych w amerykańskie. Należy też jednak pamiętać, że niekiedy zanim to nastąpiło mogły stwarzać dysfunkcje w procesie asymilacji poprzez nacisk na separatyzm etniczny. Bardziej aktywne jednostki chcące wyjść poza ich ramy musiały czasem zrywać z nimi wszelkie więzy²⁹.

²⁴ *Ibidem*, s. 200.

²⁵ H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929, s. 223, [za:] H. Kubiak, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897-1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*, Kraków 1970, s. 50.

²⁶ H. Kubiak, *op. cit.*

²⁷ B. Leś, *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*, Kraków 1981, s. 60-61.

²⁸ B. Leś, *op. cit.*, s. 61-62.

²⁹ Więcej na ten temat: B. Leś, *op. cit.*, s. 66-67.

Tworzenie obcojęzycznych parafii katolickich było postrzegane przez Amerykanów jako szczególnie niepokojące, gdyż niechęć do katolicyzmu i strach przed nim i jego autorytarnymi konotacjami były w społeczeństwie amerykańskim nadal żywe. Niemniej nieufność kierowana była również w stronę obcojęzycznych kongregacji i synodów protestanckich. Obawy te były wzmagane faktem, że wielu imigrantów miało ambiwalentny stosunek do bliskich kontaktów swoich dzieci z Amerykanami i ich kulturą. Rozumieli, że nauka języka angielskiego i zdobycie wykształcenia były kluczem sukcesu materialnego, ale jednocześnie lękali się utraty swoich dzieci dla protestantyzmu, amerykańskiego indywidualizmu i tego, co odbierano jako amerykański materializm lub hedonizm. Dlatego instytucje etniczne często starały się dublować pracę szkół publicznych i agencji opieki społecznej po to, by zapobiec przyjmowaniu przez ich dzieci niepożądanych postaw³⁰. Z kolei amerykańskie szkoły i domy opieki społecznej starały się „amerykanizować” dzieci imigrantów. Dostosowywały też swe programy do potrzeb cudzoziemców, wprowadzając przedmioty wychowania obywatelskiego, higieny osobistej czy ekonomii gospodarstwa domowego – wszystko po to, by nauczyć dzieci podstawowych zasad amerykańskiego stylu życia, czego nie mogli zrobić rodzice³¹. Niezależnie od tych starań przez cały XIX wiek rodowici Amerykanie uważali imigrantów za zagrożenie dla amerykańskiego stylu życia, dobrobytu, harmonii i powodzenia amerykańskich eksperymentów z demokratyczną formą rządów³².

Natywizm, czyli zorganizowana akcja na rzecz uprzywilejowania rodowitych Amerykanów względem imigrantów, rozkwitał, gdy tylko rosła liczba imigrantów. Za największe zagrożenie przez bardzo długi czas uznawany był katolicyzm, a natywiści szczególnie obawiali się jego wpływu na życie publiczne w Stanach Zjednoczonych. Amerykanie uważali swoją narodową historię za kontynuację triumfu protestanckiej Anglii nad katolickim imperium Francji i Hiszpanii. Dlatego za największe zagrożenie uważano katolickich Irlandczyków, którzy doświadczyli konfliktu protestancko-katolickiego w swojej ojczyźnie. Szczególne obawy żywiono też w stosunku do niemieckich katolików, dla których wiara i język stanowiły podstawy kultury niemieckiej w Stanach Zjednoczonych. Gdy w 1847 roku po podboju Meksyku kraj zyskał dużą hiszpańskojęzyczną katolicką populację, a z Europy napływały równie duże strumienie katolików, obawy o tworzenie przez nich własnych instytucji religijnych wzrosły. Powstawanie coraz liczniejszych klasztorów, zakonów, szkół i uniwersytetów katolickich wywoływało debatę na temat politycznej lojalności katolików oraz rozdziału Kościoła i państwa³³.

³⁰ D.R. Gabaccia, *op. cit.*, s. 200.

³¹ *Ibidem*, s. 201.

³² Było to związane również z tym, że imigranci częściej niż rodowici Amerykanie popierali stowarzyszenia socjalistyczne, walczące o poprawę warunków pracy, a także Partię Socjalistyczną. Przekonania socjalistyczne i rewolucyjne przywieźli ze sobą z Europy zwłaszcza niemieccy intelektualiści i rzemieślnicy oraz część wschodnioeuropejskich żydów. Na dodatek strach budziły konflikty, do których dochodziło między różnymi grupami etnicznymi. Więcej na ten temat: D.R. Gabaccia, *op. cit.*, s. 201-202.

³³ Ciekawym wyrazem obaw przed katolikami oraz ich zamkniętymi, hierarchicznymi instytucjami było opublikowanie w 1836 roku książki pod tytułem *Awful Disclosures of Maria Monk*,

Niemieccy i wschodnioeuropejscy żydzi, choć znacznie mniej liczni niż katolicy, równie mocno przerażali protestanckich Amerykanów. Antysemityzm zakwitł ze szczególną siłą pod koniec XIX wieku, gdy masowo zaczęli napływać żydzi wschodnioeuropejscy³⁴. Fizyczne napaści zdarzały się więc zarówno na katolików, jak i Żydów. Głównym celem natywidów nie było jednak usunięcie nieprotestantów ze Stanów Zjednoczonych, ale ograniczenie ich praw politycznych. Partia Nic Nie Wiedzących (*Know Nothing Party*), działająca w latach pięćdziesiątych XIX wieku, chciała między innymi wprowadzenia 21-letniego okresu oczekiwania na naturalizację oraz zakazu sprawowania wybieralnych urzędów przez naturalizowanych imigrantów. Jej aktywność osłabła po wojnie secesyjnej, w której udział wzięło wielu żołnierzy obcego pochodzenia, udowadniając swoją lojalność wobec nowej ojczyzny. Niemniej nadal zdarzały się antykatolickie i antysemickie kampanie. W latach dziewięćdziesiątych XIX wieku powstał na przykład Amerykański Związek Obrony (*American Protective Association*), a w latach dwudziestych XX wieku uaktywnił się Ku Klux Klan, który nie tylko głosił rasistowskie hasła i terroryzował Afroamerykanów, ale również przekonywał o katolickim i żydowskim zagrożeniu.

Do wzmagania niechęci i obaw wobec imigrantów przyczyniali się również niektórzy duchowni protestanci. Jeszcze w 1891 roku znany amerykański duchowny Josiah Strong, wspomniany również w kontekście Manifest Destiny, przekonywał, że katolicyzm stwarza szczególne zagrożenie dla pokoju amerykańskiego społeczeństwa. Jego zdaniem obcy wyznawcy tej religii nie powinni otrzymywać obywatelstwa amerykańskiego, gdyż są oni związani przysięgą lojalności wobec religijnego przywódcy, który nawet nie mieszka w Ameryce. Religia ta, jak tłumaczył Strong, uczy, że nikt spoza wspólnoty katolików nie pójdzie do nieba, a jej lider przemawia głosem Boga i posiada absolutną, niczym nieograniczoną władzę. Każdy wyznawca musi wykazywać się totalną uległością i posłuszeństwem wobec swojego lidera (papieża), tak jakby ów lider był Bogiem wcielonym. Ponadto katolicyzm, jak zaznaczał Strong, kategorycznie odrzuca rozwiązania I Poprawki i rozdział państwa od Kościoła, a wolność sumienia nazywa „mylną i szkodliwą doktryną”. Zamiast tego wymaga, by każdy przyjął jego doktrynę pod groźbą kary za nieposłuszeństwo. Strong przytaczał słowa katolickich duchownych mające potwierdzić, że ich religia zgadza się na religijną wolność tylko o tyle, o ile jej wyznawcy są w społeczeństwie w mniejszości. Gdy stają się większością, odmawiają religijnej wolności innym. Ponadto podkreślał, że katolicy w Stanach Zjednoczonych sprzeciwiają się szkołom publicznym, postrzegając je jako „bezbożne, diaboliczne i brudne” ze względu na to, że są one poza wpływem ich liderów. Zbyt otwarta polityka imigracyjna Stanów Zjednoczonych umożliwiała jego zdaniem „zalew” katolicyzmem. Jak zaznaczał, napływająca przez 30 lat fala migran-

or, *The Hidden Secrets of a Nun's Life in a Convent Exposed*. Jej autorka przedstawiała się jako uciekinierka z klasztoru, w którym regularnie dochodziło do nadużyć seksualnych, wykorzystywania zakonnic przez księży, a nawet dzieciobójstwa (po wcześniejszym chrzcie). W rzeczywistości była to fikcja literacka stworzona na potrzeby horroru, jak również szalejącego ówczesnie w USA antykatolicyzmu.

³⁴ *Ibidem*, s. 203.

tów doprowadziła do wzrostu ich liczby o 294 procent, co było, w jego przekonaniu, istotnym zagrożeniem dla Amerykanów³⁵.

5.1.1. Katolicyzm jako religia największej grupy imigranckiej

Zdaniem Hieronima Kubiaka katolicyzm był w Stanach Zjednoczonych w dużej mierze produktem imigracji ekonomicznej zwłaszcza z drugiej połowy XIX wieku³⁶. Nie oznacza to, że na terytorium Stanów Zjednoczonych nie było wcześniej grup katolików. Niemniej głównymi przedstawicielami katolicyzmu stały się tam wkrótce grupy etniczne w dużym stopniu niereprezentowane w dotychczasowej strukturze Stanów Zjednoczonych, oddzielone od wcześniej przybyłych barierami kulturowymi, różnicą standardów ekonomicznych, a także w przypadku imigracji włosko-słowiańskiej innością języka. Należy pamiętać, że to właśnie tym katolickim grupom migracyjnym przyszło uczestniczyć w przekształcaniu charakteru społeczeństwa amerykańskiego z agrarnego na przemysłowy³⁷.

Jak wspomniano w poprzednich rozdziałach, początki katolickiego osadnictwa kolonistów angielskich w Maryland sięgają pierwszej połowy XVII wieku. Jednak ani to osadnictwo, ani też grupy katolików z Irlandii czy Niemiec, zamieszkałe w czasie rewolucji w koloniach wschodniego wybrzeża, czy francuscy katolicy z Nowego Orleanu, włączonego do Stanów Zjednoczonych w 1803 roku, nie wywarli większego wpływu na rozwój katolicyzmu w tym kraju³⁸. Około roku 1790 liczbę katolików w Stanach Zjednoczonych szacowano na 25-35 tysięcy, a więc mniej niż 1 procent ludności³⁹. Przewidywano więc, że katolicyzm nie ma tam przyszłości. W 1848 roku, po przejściu terenów Meksyku i Teksasu odsetek ten wzrósł, ale katolicyzm na tych terenach nie wywierał większego wpływu na resztę kraju. Zmienił to dopiero napływ imigracji irlandzkiej, niemieckiej, a pod koniec XIX wieku włoskiej i wschodnioeuropejskiej. Grupy te musiały stoczyć niełatwą walkę z protestancką opinią publiczną o prawo obywatelstwa dla katolicyzmu oraz między sobą o jego programowy kształt i rolę w społeczeństwie amerykańskim⁴⁰.

³⁵ J. Strong, *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, New York 1891, s. 66, 68, 70, 71-72, 75, 87; [za:] P.C. Kemeny, *Protestants, Roman Catholics, and the Threat to American Liberty in the Nineteen Century*, Visions and Values, s. 1, [on-line:] <http://visionandvalues.org/docs/abused/Kemeny.pdf?cbb716> (02.09.2015). Autor podkreśla, że gdyby z opisu wyeliminować przymiotnik „katolicki”, to dziś można by było go pomylić z opisem niebezpieczeństw, których wiele społeczeństw obawia się ze strony muzułmanów. *Ibidem*, s. 2.

³⁶ H. Kubiak, *op. cit.*, s. 52.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*. Więcej na temat historii katolicyzmu w USA: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 527-559.

³⁹ Thomas G. Shaughnessy podaje, że było to 35 tysięcy, Will Herberg podaje liczbę 40 tysięcy, a inne dane sugerują mniejsze liczby. Więcej na ten temat: G. Shaughnessy, *Has the Immigrant Kept the Faith?*, New York 1925, s. 52; W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Garden City 1955, s. 137; H. Kubiak, *op. cit.*, s. 52.

⁴⁰ H. Kubiak, *op. cit.*, 53.

Ponadto, co bardzo istotnie, od początku swej obecności w Ameryce katolicyzm nie stanowił jednolitego Kościoła⁴¹. Już w początkach XIX wieku działały w Stanach niechętne sobie grupy katolików niemieckich, francuskich i angielskich. Każda z nich nadawała katolicyzmowi swój własny, przywieziony z Europy, tradycyjny kształt dostosowany do narodowych i kulturowych potrzeb. Te różnice stały się widoczne już w 1787 roku w czasie sporu pierwszego amerykańskiego biskupa katolickiego, Johna Carrolla (1735-1815), z niemieckimi katolikami o powołanie w Filadelfii księdza mówiącego po niemiecku, a potem w czasie sporów duchownych francuskich o nastawieniu arystokratycznym z demokratycznie nastawionymi masami chłopskich imigrantów z Irlandii⁴².

Zdaniem Davida O'Briena w dziejach amerykańskiego katolicyzmu można wyróżnić fazę republikańską i imigrancką, z którymi wiązą się różne formy katolicyzmu⁴³. Jego charakterystyka republikańskiego amerykańskiego katolika przedstawia skutecznego, operatywnego katolika świeckiego, wiernego Kościołowi, ale jednocześnie dobrze zdomowionego w świecie, który zgodnie z liberalną tradycją nauczył się ściśle oddzielać odgrywane przez siebie polityczne, ekonomiczne i religijne role. Tego typu katolicy zachęcali Kościół, aby „trzymał się spraw religijnych”, sami natomiast „angażowali się w życie gospodarcze i polityczne, nie odwołując się przy tym bezpośrednio, ani nawet pośrednio, do swojej wiary”⁴⁴. Przykładem takiej postawy może być biskup Charleston, John England (1786-1842), który w swym przemówieniu do Kongresu z 8 stycznia 1826 roku, odpowiadając na krytykę ze strony protestantów, wygłosił pochwałę liberalnego republikanizmu, podkreślając, że papież nie może ingerować w kwestie polityczne dotyczące amerykańskich katolików. England określał też miejsce, jakie katolicyzm powinien zajmować w amerykańskiej republice i pluralistycznym, denominacyjnym systemie religijnym, wyrażając postulat, by katolicy byli w Stanach Zjednoczonych postrzegani jako grupa religijna, posiadająca takie same prawa jak inne stowarzyszenia religijne⁴⁵. Wizja Englanda miała się jednak ziścić dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku, ponieważ konkurencyjna wizja protestanckiej Ameryki, forsowana przez ewangelikalnych reformatorów, nie dopuszczała uznania katolicyzmu za jedną z wielu amerykańskich denominacji. Poza tym masowa migracja ubogich irlandzkich katolików sprawiła, że stali się oni łatwo odróżnialni pod względem klasowym i etnicznym od innych obywateli, co postawiło hierarchię katolicką przed nowymi wyzwaniami. W latach czterdziestych XIX wieku pojawił się więc w Ameryce nowy typ Kościoła katolickiego – Kościół imigrantów⁴⁶.

⁴¹ Więcej na ten temat: M.M. Gordon, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, New York 1964, s. 196-197, [za:] H. Kubiak, *op. cit.*, s. 53.

⁴² H. Kubiak, *op. cit.*, s. 53. Więcej o sporach biskupa Carrolla z przedstawicielami duchowieństwa: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 302-303.

⁴³ Więcej na ten temat: D. O'Brien, *Public Catholicism*, New York 1989.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 5, [za:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 290.

⁴⁵ D. O'Brien, *op. cit.*, s. 30, [za:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 291.

⁴⁶ J. Casanova, *op. cit.*, s. 291.

Grupą, która pierwsza podjęła walkę o miejsce katolicyzmu w Stanach Zjednoczonych, byli Irlandczycy, którzy choć reprezentowali Kościół imigrancki, to chcieli, by był on jak najmniej podzielony etnicznie. Ponadto, nie rezygnując ze swojej religii, chcieli z niej uczynić ważne narzędzie amerykanizacji imigrantów – amerykanizacji na własnych warunkach. Walczyli oni niejako na dwóch frontach: przeciwko Niemcom, broniącym katolicyzmu z niemieckim językiem w obrzędach, oraz przeciwko antykatolicko nastawionym amerykańskim protestantom. Później, gdy wywalczyli już sobie pozycję dominującą w amerykańskim Kościele katolickim, musieli dodatkowo walczyć z nowo przybyłymi do kraju katolikami z Europy Wschodniej i Południowej. Zarówno bowiem Niemcy, jak i później Polacy i Włosi zabiegali o stworzenie parafii etnicznych z językami narodowymi w obrzędach⁴⁷. Najbardziej znaną postacią niemieckiego oporu przeciw Irlandczykom był działający w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku Peter Paul Cahensly (1838-1923), który postulował ustanowienie etnicznych diecezji i podział Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych według kryterium językowego na formalnie niezależne organizacje, tylko luźno ze sobą związane, a w Watykanie skarżył się na to, że Niemcy nie czują się w angielskojęzycznych parafiach jak u siebie, na czym straci Kościół, gdy zaczną z niego odchodzić⁴⁸. Watykan opowiedział się jednak po stronie hierarchów irlandzkich, którzy starali się w katolicyzmie widzieć nie tyle religię podtrzymującą separatyzm, ile ideologię jedności ponadetnicznej (a także środek amerykanizacji europejskich imigrantów), gdyż tylko katolicyzm służący integracji amerykańskiego społeczeństwa stwarzał szansę zdobycia Stanów Zjednoczonych dla Kościoła rzymskokatolickiego⁴⁹.

Za najsilniejszego i najbardziej skutecznego przedstawiciela nowego imigranckiego Kościoła katolickiego uznaje się zazwyczaj biskupa Nowego Jorku Johna Hughsa (1797-1864)⁵⁰. Odegrał on szczególnie ważną rolę w okresie, gdy dominujący wtedy w amerykańskim katolicyzmie Irlandczycy musieli stoczyć walkę z wzrastającymi nastrojami antykatolickimi. Mimo wprowadzenia I Poprawki w wielu stanach obowiązywały przepisy zakazujące katolikom sprawowania urzędów publicznych, a stereotyp katolika i katolicyzmu jako religii wrogiej protestantom i synonim „ducha obcości” były w społeczeństwie amerykańskim bardzo silne⁵¹. W okresie napięć społecznych pewne grupy protestanckie znajdowały w tym stereotypie gotową odpowiedź na pytanie o przyczynę zła.

Szczególne nasilenie ruchów antykatolickich nastąpiło w latach trzydziestych, a potem pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX wieku, kiedy to aktywnie działała

⁴⁷ H. Kubiak, *op. cit.*, s. 54.

⁴⁸ C.J. Barry, *The Catholic Church and German Americans*, Bruce 1956, [za:] H. Kubiak, *op. cit.*, s. 54.

⁴⁹ W. Herberg, *op. cit.*, s. 144-145, [za:] H. Kubiak, *op. cit.*, s. 55. Poza tym ruch niemiecki na rzecz etnicznych diecezji zbiegł się w czasie z przerwaniem dalszego dopływu niemieckich imigrantów, a drugie ich pokolenie nie potrzebowało już tak bardzo parafii niemieckojęzycznych. Niemniej spór ten powrócił z chwilą pojawienia się w Stanach Zjednoczonych dużych strumieni migrantów z Europy Wschodniej i Południowej. Więcej na ten temat: B. Leś, *op. cit.*, s. 78-79.

⁵⁰ J. Casanova, *op. cit.*, s. 292.

⁵¹ Podobnie jak w niektórych krajach Europy synonim Żyda.

Know Nothing Party. Z kolei w latach 1891-1897 najaktywniejszą organizacją antykatolicką było American Protective Association. Najbardziej atakowani byli katolicy irlandzcy, którzy stanowili najbardziej zwartą grupę wśród imigrantów przybywających do Stanów Zjednoczonych w połowie XIX wieku i którzy rozpoczęli działania na rzecz utrwalania Kościoła katolickiego w północno-wschodniej części kraju⁵².

Ruchy natywistyczne starały się legalnymi i nielegalnymi metodami wywierać wpływ na amerykańskie ustawodawstwo imigracyjne oraz stwarzać prawne bariery dla rozwoju katolicyzmu⁵³. Organizowano specjalne akcje w czasie kampanii wyborczych, prowadzono działalność publicystyczną, wydawniczą, odczytową, starano się umacniać antagonizmy między różnymi grupami imigrantów, a nawet uciekano się do tak drastycznych środków jak napady i podpalenia. W 1834 roku spalono na przykład klasztor Urszulanek w Charlston, Massachusetts. W 1844 roku spłonęły kościoły Świętego Mikołaja i Świętego Augustyna w Filadelfii, atakowano też irlandzkie dzielnice, paląc domy i zabijając ludzi⁵⁴.

Gdy po zamieszkach w Filadelfii natywiści ogłosili przygotowania do wiecu w Nowym Jorku, biskup Hughes zażądał spotkania z burmistrzem Robertem Morrisem, by go ostrzec, że „jeśli w Nowym Jorku spłonie choć jeden kościół, całe miasto zamieni się w drugą Moskwę”⁵⁵. Od tego czasu Hughes oraz biskupi innych miast, w których katolicy imigranci stanowili większość klasy robotniczej, stali się siłą, z którą zarówno politycy, jak i urzędnicy musieli się liczyć. Zdaniem Andrew Greeleya to właśnie John Hughes był pierwszym wcieleniem „obrazu biskupa jako ojca i obrońcy owczarni, która, otoczona przez zjadliwych wrogów, nie była w stanie sama o siebie zadbać”⁵⁶. Imigrancki katolicyzm w wydaniu Hughesa w przeciwieństwie do katolicyzmu republikańskiego bazował na założeniu zbiorowej organizacji i mobilizacji katolików jako grupy różniącej się wyraźnie od innych grup pod względem religijnym, a także klasowym i etnicznym, której celem było wspieranie własnych partykularnych interesów. Kościół z biskupami w roli „kościelnych liderów” stał się narzędziem ochrony, samoorganizacji i mobilizacji katolickich imigrantów, a gdy irlandzcy katolicy zaczęli przejmować kontrolę nad układami politycznymi w miastach, władza lokalnych biskupów uległa naturalnemu wzmocnieniu. Biskup Hughes, choć nie utworzył własnej parafii, to jednak nauczył imigrantów, że nastawiony bojowo i zjednoczony politycznie blok katolicki, powiązany z Partią Demokratyczną, jest najlepszym sposobem ochrony ich interesów⁵⁷.

⁵² H. Kubiak, *op. cit.*, s. 55.

⁵³ Na przykład poddając kontroli władz stanowych zakony i inne katolickie instytucje. W Massachusetts objęto taką kontrolą szereg szkół zakonnych. H. Kubiak, *op. cit.*, s. 57.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cyt. za: J. Hennesey, *American Catholics: A History of Roman Catholic Community in the United States*, New York 1981, s. 124, [za:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 292.

⁵⁶ A.M. Greeley, *The Catholic Experience; An Interpretation of the History of American Catholicism*, Garden City, New York 1969, s. 107, [za:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 292.

⁵⁷ J. Casanova, *op. cit.*, s. 292.

Biskup Hughes toczył swą walkę jeszcze na innym polu, mianowicie walczył o to, by wycofano ze szkół publicznych protestancki przekład Pisma Świętego (Biblię Króla Jakuba). Kiedy w 1841 roku to się nie udało, rozpoczął kampanię na rzecz finansowania przez państwo szkół katolickich. Odrębny system katolickich szkół parafialnych wydawał się zresztą potrzebny bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, jako że od lat czterdziestych napływ katolików (zwłaszcza irlandzkich) był szczególnie nasilony, a dotychczasowy system szkół parafialnych nie był wystarczająco rozbudowany⁵⁸. W latach czterdziestych nastąpiło też wzmożenie dążeń do wprowadzenia religii katolickiej do programu szkoły publicznej⁵⁹. To właśnie niepowodzenia na tym polu spowodowały, że biskup Hughes zaangażował się mocniej w walkę o fundusze publiczne na rzecz rozbudowy szkolnictwa katolickiego⁶⁰. Gdy obie główne partie – wigów i demokratów – odmówiły poparcia tego projektu, biskup Hughes wystawił w wyborach własnych kandydatów. Lista katolicka co prawda przepadła, ale oddano na nią dostateczną liczbę głosów, by rząd stanu Nowy Jork zgodził się przejąć od społecznego, w większości protestanckiego, Towarzystwa Szkół Publicznych (*Public School Society*) administrowanie miejskimi szkołami publicznymi. Hughes, nie mogąc uzyskać państwowych dotacji dla szkół katolickich, starał się więc doprowadzić chociaż do usunięcia protestanckiego systemu nauczania ze szkół publicznych⁶¹.

Choć w szerszej perspektywie podejście Hughesa przyniosło katolikom w Stanach Zjednoczonych korzyści, to jednak nie ustrzegło ich przed aktami agresji, a początkowo wznagało nawet ich natężenie. W 1851 roku w Providence, Rhode Island Know Nothing Party sprowokowała rozruchy, w ramach których zaatakowano i zdewastowano żeński klasztor. Władze miasta odmówiły pomocy policyjnej, co spowodowało, że Irlandczycy kierowani przez biskupa O'Reilly'ego stworzyli grupy samoobronne, by zapobiegać dalszym napaściom. W 1853 roku doszło też do rozruchów w Boston, Baltimore, Wheeling, St. Louis i Cincinnati. W tym ostatnim mieście 600-osobowy tłum ruszył z pochodniami w kierunku katedry, gdzie odbywała się wizyta nuncjusza papieskiego, z zamiarem powieszenia go i spalenia kościoła. Policja opanowała sytuację dopiero po otwarciu ognia i ranieniu kilku osób⁶². W 1855 roku przeszła kolejna fala zamieszek, która nie ominęła takich stanów jak New Hampshire, Ohio, Massachusetts, Connecticut i Nowy Jork. Rozruchy w Louisville w Kentucky nabrały takich rozmiarów, że dzień, w którym nastąpiły, przeszedł do historii amerykańskiego katolicyzmu pod nazwą „Bloody

⁵⁸ Więcej na ten temat: D. Praszałowicz, *Amerykańska etniczna szkoła parafialna. Studium porównawcze trzech wybranych odmian instytucji*, Wrocław 1986, s. 65-76.

⁵⁹ Postulował to zarówno biskup Hughes jak i w późniejszym czasie biskup J. Ireland. Por. D. Praszałowicz, *op. cit.*, s. 68.

⁶⁰ Chwilową zgodę na przyznanie części funduszy publicznych szkołom katolickim wyrażono jedynie w: Savannah, Georgii; Hartford, Connecticut; Lovell, Massachusetts; Poughkeepsie, Nowym Jorku; [za:] D. Praszałowicz, *op. cit.*, s. 68.

⁶¹ J. Casanova, *op. cit.*, s. 293.

⁶² H. Kubiak, *op. cit.*, s. 58.

Monday". W czasie walk zginęło tam bowiem 100 katolików, głównie irlandzkiego pochodzenia⁶³.

Walka biskupa Hughesa o religię katolicką w szkołach oraz o fundusze na rzecz szkolnictwa sprowokowała antykatolicko nastawionych ustawodawców do wprowadzenia restrykcyjnych zapisów prawnych, potwierdzając tym samym obowiązywanie akomodacjonistycznej interpretacji religijnych klauzul I Poprawki do konstytucji. Aby zapobiec, również w przyszłości, możliwości uzyskania przez katolików funduszy publicznych na ich szkoły parafialne, które zdaniem ówczesnych krytyków opóźniały proces amerykanizacji⁶⁴, republikański kongresmen James G. Blaine (1830-1893) zaproponował w 1875 roku poprawkę do konstytucji, która zakazywałaby przekazywania funduszy publicznym instytucjom religijnym, w tym szkołom. Poprawka nie została przyjęta, ale wiele stanów wprowadziło przepisy oparte o projekt Blaine'a po to, by zapobiec możliwości finansowania szkół wyznaniowych z pieniędzy publicznych. Przepisy są często nazywane poprawkami Blaine'a (*Blaine Amendments*) i w niektórych stanach nadal obowiązują⁶⁵. Protestanci, motywując swą decyzję troską o rozdział państwa od Kościoła (czyli o zasadę separacji) i żądając świeckiego szkolnictwa, w rzeczywistości zorganizowali je pod auspicjami szeroko pojętego protestantyzmu (*least common denominator protestantism*)⁶⁶ i przyczynili się do umocnienia wykładni akomodacjonistycznej, promującej chrześcijaństwo protestanckie. W wielu szkołach publicznych nadal czytano więc Biblię w wersji protestanckiej (Biblię Króla Jakuba), a także prowadzono lekcje religii, na których uczniowie dowiadawali się o głównych zasadach protestantyzmu.

Po wojnie domowej wiadomo już było, że katolicyzm zakorzenił się w Stanach Zjednoczonych i nic tego nie zmieni. Z poniżej 1 procenta ludności pod koniec XVIII wieku w roku 1860 liczba ludności katolickiej doszła do 3 milionów, co dawało 9,65 procent ogółu społeczeństwa. Ludność Stanów Zjednoczonych powiększyła się wtedy dziesięciokrotnie, liczba katolików prawie stukrotnie. Ponadto pod koniec XIX wieku prawie cała hierarchia katolicka w Stanach Zjednoczonych była irlandzka.

Prócz walk z natywizmem irlandzcy katolicy nadal toczyli batalie wewnątrz Kościoła z odmiennymi koncepcjami rozwoju katolicyzmu w warunkach amerykańskich. Jednym z problemów był spór o powiernictwo, w którym chodziło o to, kto powinien decydować o sprawach gospodarki parafialnej: proboszcz czy wspólnota parafialna. Koncepcja europejska zakładała dominację proboszcza, tradycja

⁶³ Więcej na ten temat: J.L. Spalding, *The Life of the Most*, rev. idem, New York 1873, [za:] H. Kubiak, *op. cit.*, s. 58.

⁶⁴ Zdaniem hierarchii katolickiej w Stanach Zjednoczonych ich celem również była amerykanizacja, ale przy zachowaniu własnej religii i na jej warunkach. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, Orlando 1990, s. 135.

⁶⁵ W pewnym sensie ustawodawstwo to odwróciło się z czasem przeciwko konserwatywnym protestantom, którzy po wycofaniu religii i modlitw ze szkół publicznych w drugiej połowie XX wieku zaczęli zakładać własne szkoły wyznaniowe, na które mieli nadzieję uzyskać fundusze publiczne, czego zakazywały jednak „poprawki Blaine’a”.

⁶⁶ M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych*, Wrocław 2008, s. 140.

amerykańska, protestancka, ale także ta wynikająca z potrzeb migrantów, przypisywały większą rolę w zarządzaniu parafią jej członkom. Amerykańscy biskupi nie chcieli się zgodzić na system powierniczy jako niezgodny z tradycją katolicką i zaczęli nawet przenosić tytuły własności do budynków sakralnych na biskupów. Jeśli biskup pochodził z tej samej grupy etnicznej co parafianie, spory występowały rzadko, gdy z innej – przybierały na sile. Spory dotyczące tej kwestii trwały latami, a połowiczne rozwiązanie zostało zaproponowane dopiero w 1884 roku w Baltimore. „Prawo baltimorskie” wprowadzało instytucję powiernictwa i dopuszczało ludzi świeckich do udziału w zarządzaniu parafią, ale było obwarowane tyloma zastrzeżeniami, że trudno je było wcielić w życie⁶⁷. Niemniej można uznać, że był to pierwszy krok w stronę „protestantyzacji” katolicyzmu amerykańskiego w wymiarze instytucjonalnym⁶⁸.

Amerykańscy katolicy coraz intensywniej musieli się zastanawiać nad tym, jak udowodnić amerykańskiej opinii publicznej, że katolicyzm nie musi być antyamerykański. W obliczu narastających strumieni migracji katolików z Europy Wschodniej i Południowej irlandzcy katolicy, którzy zdążyli już sobie wywalczyć określone miejsce w społeczeństwie USA zaczęli występować wobec nich w roli rzeczników amerykańizacji. Bardzo stanowczo sprzeciwiano się kolejnym próbom wprowadzania separatyzmu etnicznego i tworzenia etnicznych parafii z obowiązującymi językami narodowymi⁶⁹. Nowych przybyszów starano się przekonywać do przyjęcia podejścia wypracowanego przez katolików, którzy przybyli do Stanów Zjednoczonych wiele dekad wcześniej, a które Tocqueville określił w następujący sposób:

Amerykańscy księża katolicycy podzielili rzeczywistość duchową na dwie części: w jednej pomieścili prawdy objawione, które przyjmują bez zastrzeżeń, w drugiej zaś idee polityczne, co do których uznali, iż Bóg pozostawił je swobodnemu wyborowi ludzi. Tak więc katolicy amerykańscy są najbardziej posłusznymi wiernymi i najbardziej niezależnymi obywatelami jednocześnie⁷⁰.

Postulowano więc, nawiązując niejako do wyrażonej wiele lat wcześniej wizji biskupa Johna Englanda, by nowo przybyli katolicy nauczyli się wyraźnie rozdzielać dwie sfery życia – religijną i świecką, ograniczając katolicyzm do sfery religijnej, a amerykańizm do sfery świeckiej. Takie podejście pozwalało przez wiele lat republikańskim katolikom być rzymskimi katolikami w Kościele, a Amerykanami wyznania katolickiego w życiu codziennym. Na oskarżenia o nieprzystawalność doktryny rzymskokatolickiej i republikanizmu przy takim podejściu mogli oni odpowiadać, że rzymskimi katolikami są tylko w kwestiach duchowych, a Republikanami (a więc i Amerykanami) w kwestiach obywatelskich⁷¹.

⁶⁷ H. Kubiak, *op. cit.*, s. 61-62.

⁶⁸ Konflikty na tym tle straciły na sile, gdy nasiliły się znów ataki natywinistów.

⁶⁹ H. Kubiak, *op. cit.*, s. 64.

⁷⁰ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996, s. 296, [za:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 306.

⁷¹ Ewangelikalni protestanci nigdy nie musieli robić takiego rozróżnienia, a ich celem była chrystianizacja republiki, na argumenty katolików reagowali bez przekonania. J. Casanova, *op. cit.*, s. 306.

Aby takie podejście uwiarygodnić, irlandzcy biskupi zaczęli składać oświadczenia, które dla katolików europejskich brzmiały jak herezja, choć w warunkach amerykańskich miały głębokie uzasadnienie. Mianowicie deklarowali wsparcie dla idei rozdziału państwa od Kościoła. Biskup John A. Ryan (1869-1945) wielokrotnie publicznie wygłaszał oświadczenia, w których podkreślał szacunek dla amerykańskich rozwiązań konstytucyjnych. Podobne przekonania głosił arcybiskup John Ireland (1838-1918)⁷². W rzeczywistości wiązało się to z głoszeniem tezy, że Kościół musi być amerykański⁷³, dlatego spór ten nazwano sporem o amerykańizm. Irlandzcy duchowni nie byli jednak jednogłośni w tej sprawie, co sprawiło, że problem stał się na tyle drażliwy, że papież Leon XIII postawił w 1899 roku potępić amerykańizm⁷⁴.

Skrajna postać amerykańizmu nie była jednak dziełem Irlandczyków. W pewnym stopniu stanowiła nawet protest przeciwko niektórym cechom chłopskiego irlandzkiego katolicyzmu ze strony katolików urodzonych i wychowanych w Stanach Zjednoczonych, troszczących się nie tyle o problemy imigrantów, ile o atrakcyjność Kościoła katolickiego dla generacji urodzonych już w Ameryce potomków katolickich imigrantów, a nawet dla potencjalnych konwertytów protestanckich. Tacy zwolennicy tego podejścia jak ks. Isaac Thomas Hecker (1819-1888) i Orestes A. Brownston (1803-1876) chcieli, by akcentowano kwestie wspólne i w katolicyzmie, i protestantyzmie oraz te łatwe do zaakceptowania dla protestantów. Ponadto ciągle kładziono nacisk na unifikację Kościołów etnicznych w jeden amerykański Kościół.

Kontrowersje dotyczyły również podejścia do religii obywatelskiej. Na przykład biskup John Hughes jako katolicki separacjonista, a więc Republikanin w sprawach społecznych i dogmatyczny absolutysta w sprawach duchowych, nie mógł zaakceptować idei amerykańskiej religii obywatelskiej, mającej w owym czasie wiele cech publicznego ewangelikalizmu. Nie przyjmował do wiadomości żadnego z protestanckich postulatów dotyczących chrześcijańskiej Ameryki, podobnie jak nie akceptował nauczania religii protestanckiej w szkołach publicznych pod pretekstem nauczania bezwyznaniowego chrześcijaństwa. Jego zdaniem, skoro Ameryka miała być chrześcijańska, to nie było powodu, dla którego miałyby przyjąć raczej protestancką niż katolicką wersję chrześcijaństwa⁷⁵. Później jednak, tacy „amerykaniści” jak kardynał James Gibbons (1834-1921) i arcybiskup John Ireland dostrzegali elementy zgodności między katolicyzmem a amerykańską religią obywatelską i akcentowali możliwość pogodzenia obu tych form religijności.

Jednymi z najdłużej ciągnących się sporów wśród katolików w USA były walki o parafie etniczne, które trwały jeszcze przez wiele lat⁷⁶. Imigranci z drugiej

⁷² H. Kubiak, *op. cit.*, s. 64.

⁷³ Ta amerykańizacja Kościoła, pojęta pierwotnie funkcjonalnie, jako przystosowanie do środowiska społecznego, zaczęła z czasem obejmować także formy działania Kościoła, a nawet w pewnym stopniu treści programowe. *Ibidem*, s. 64.

⁷⁴ Więcej na ten temat: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 211 oraz S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 825-841.

⁷⁵ Więcej na ten temat: D. Dohen, *Nationalism and American Catholicism*, New York 1967, s. 95, [za:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 307.

⁷⁶ Doprowadziły one również do utworzenia Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki, który wyłamał się spod zwierzchnictwa Watykanu. Więcej na ten temat H. Kubiak, *op. cit.*

połowy XIX wieku nie byli bowiem w stanie szybko włączać się w zastane struktury społeczeństwa amerykańskiego ani amerykańskiej organizacji Kościoła katolickiego. Swoją egzystencję zaczynali najczęściej właśnie od zakładania parafii etnicznych. Podejmowali też walkę z ukształtowaną już hierarchią irlandzką o pozycję w tej hierarchii, których objęcie umożliwiłoby im prowadzenie skutecznej batalii w obronie grup etnicznych, jakie reprezentowali⁷⁷. Ostatecznie, po wielu latach sporów, w których dużą rolę odegrali między innymi imigranci polskiego pochodzenia, utworzono w Stanach Zjednoczonych trzy typy parafii katolickich: parafie terytorialne, organizowane według zasad znanych i praktykowanych od dawna, parafie narodowe, które są w rzeczywistości również parafiami terytorialnymi, o ile grupa etniczna zamieszkuje dane terytorium w sposób zwarty, oraz parafie narodowe skupiające parafian zamieszkałych w różnych strefach miasta i poza miastem⁷⁸. Po zaostrzeniu prawa migracyjnego w latach dwudziestych XX wieku w USA Kościół katolicki zaczął jednak stopniowo tracić swój imigrancki charakter. Proces amerykańzacji postępował szybko i sprzyjał łączeniu się różnoetnicznych grup katolików w jedną grupę amerykańskich katolików, odróżniających się po prostu od protestantów i żydów⁷⁹.

Z czasem ukształtowały się też specyficzne cechy katolicyzmu amerykańskiego odróżniające go od wersji europejskich. Cechy te można podzielić na trzy grupy: po pierwsze, organizacyjne, dotyczące instytucji parafii, systemu szkolnictwa katolickiego, organizacji parafialnych oraz ponadparafialnych oraz prasy, po drugie, liturgiczne, wyrażające się w modyfikacji liturgii pod wpływem przeważającego w Stanach protestantyzmu, w połączeniu z wpływami francuskimi, irlandzkimi i częściowo niemieckimi, po trzecie, cechy amerykańskiej religijności katolickiej, manifestującej się przez charakterystyczny dla katolików amerykańskich poziom wiary religijnej, uczestnictwa w praktykach religijnych i stosunek do Kościoła i parafii⁸⁰.

5.1.2. Inne wyznania imigranckie

Po wojnie secesyjnej, oprócz bardzo licznej grupy katolików, do Stanów Zjednoczonych przybyły również grupy imigrantów reprezentujących inne wyznania. Wśród nich znajdowali się prawosławni, żydzi, bardzo niewielkie grupy muzułmanów, Azjaci wyznający religie Wschodu, a także, podobnie jak we wcześniejszych latach, protestanci (głównie z Niemiec, Skandynawii i Holandii).

Największy odsetek protestantów osiedlił się na farmach Środkowego Zachodu, niemniej z czasem spore grupy osiedlały się również w miastach, tworząc tam etniczne getta, podobnie jak imigranci katoliccy z Europy Wschodniej i Południowej. Ich religie, choć protestanckie, różniły się często od ewangelikalnej formy prote-

⁷⁷ Więcej na ten temat: B. Leś, *op. cit.*, s. 78-79.

⁷⁸ Więcej na ten temat: H. Kubiak, *op. cit.*, s. 66.

⁷⁹ J. Casanova, *op. cit.*, s. 298.

⁸⁰ Więcej na ten temat: B. Leś, *op. cit.*, s. 82-101.

stantyzmu amerykańskiego, a kontrowersje dotyczące ulegania amerykanizacji były równie silne jak wśród katolików. Zachowanie własnego języka, wspólnoty etnicznej oraz formy religii praktykowanej w kraju pochodzenia było kluczowe, zwłaszcza dla imigrantów pierwszego pokolenia. Grupy pochodzące z krajów, gdzie dziedzictwo kulturowe było homogeniczne, widziały w zachowaniu wiary – jako elementu etniczności – szczególne znaczenie⁸¹.

Największą grupę nieanglojęzycznych protestantów stanowili luteranie, zwłaszcza z Niemiec i z krajów skandynawskich⁸². Od XVIII wieku Niemcy, pochodzący z różnych, w tym protestanckich krajów związkowych⁸³, osiedlali się w Ameryce coraz liczniej. Po 1840 roku, gdy migracja się nasiliła, liczba wyznawców luteranizmu znacznie wzrosła. Nie był to jednak taki luteranizm, który dotąd dominował w Ameryce, co spowodowało liczne podziały, podobnie jak w przypadku katolików. Jeszcze przed masowym napływem migrantów, w połowie XIX wieku, Kościoły luterzańskie były w Stanach Zjednoczone podzielone na te, które optowały za tak zwanym „amerykańskim luteranizmem”, oraz te, które odrzucały ewangelikalizm, podkreślały wyjątkowe znaczenie tradycyjnej wiary luterńskiej i sprawowały obrządki w języku niemieckim. Nowi luteranie, którzy napłynęli do Stanów Zjednoczonych, również byli podzieleni – zarówno językowo, jak i etnicznie. Do tych podziałów doszły spory o amerykanizację, które ciągnęły się aż do XX wieku. W zasadzie dopiero I wojna światowa przyczyniła się do tego, że Niemcy w Stanach Zjednoczonych zaczęli przechodzić na język angielski (również podczas nabożeństw). Wcześniej występowały pewne tendencje unifikacyjne, mające prowadzić do połączenia mniejszych synodów luterzańskich w jedną denominację, nie wszędzie były one jednak skuteczne. Ponadto na wielu, zwłaszcza wiejskich, obszarach Kościoły luterzańskie na długo zachowały odrębną luteransko-niemiecką tożsamość⁸⁴. Jednym z przykładów dążeń unifikacyjnych połączonych z chęcią zachowania ortodoksyjnej luterńskiej nauki było stworzenie Kościoła Luterńskiego Synodu Missouri. Został on założony przez niemieckich imigrantów z Saksonii, tak zwanych „starych luteran”, którzy sprzeciwiali się racjonalistycznym tendencjom w Kościele. W 1847 roku niemieckie zbory połączyły się w tak zwany Niemiecki Ewangelicko-Luterński Synod Missouri, Ohio i Innych Stanów. Jedną z głównych zasad Synodu było odcięcie się od wszystkich innych grup wyznaniowych, wynikające z przeświadczenia, iż to właśnie Missouri Synod – i tylko on – jest Kościołem, który dociera do prawdy. Oznaczało to zakaz stosowania praktyk liturgicznych jakiegokolwiek innego Kościoła, zakaz równoczesnej przynależności do dwóch różnych Kościołów, krytyczny stosunek do wszelkich obcych instytucji religijnych oraz izolację od innych zbiorowości wyznaniowych. Zrywano też ze starym Kościołem europejskim oraz wszystkimi toczącymi się w Europie sporami

⁸¹ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 139.

⁸² Więcej na temat luteranizmu w USA: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 518-526.

⁸³ Do 1871 roku Związek Niemiecki pozostawał konfederacją państw niemieckich i wolnych miast.

⁸⁴ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 140.

teologicznymi, odrzucając jakąkolwiek możliwość nowoczesnej interpretacji doktryny religijnej. Jedynym *novum* było dopuszczenie do głosu osób świeckich w sprawach organizacyjnych. Oficjalnym językiem Kościoła ustanowiono język niemiecki. Jednym z istotnych aspektów działalności Kościoła był nacisk na edukację, rolę oświaty i znaczenie odpowiedniego wychowania kolejnych pokoleń. Zadaniu temu miał służyć rozwój własnego szkolnictwa wszystkich szczebli. Synod stworzył więc podobnie jak Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych rozległą sieć szkół parafialnych⁸⁵. W związku z zawieruchą wojenną i podejrzeniami wobec amerykańskich Niemców w 1917 roku wykreślono przymiotnik „niemiecki”, a obecną nazwę Kościół ten przyjął w 1947 roku.

Inną protestancką grupę imigrancką stanowili przedstawiciele kalwińskiego Holenderskiego Kościoła Reformowanego, który od XVII wieku miał status Kościoła państwowego w Niderlandach. Potomkowie Holendrów, którzy na ziemie amerykańskie przybyli w czasach kolonialnych, nadali temu Kościołowi charakter bardzo amerykański, ewangelikalny, tworząc tak zwany Holenderski Kościół Reformowany (*Reformed Church in America*), zwany potocznie *Dutch Reformed*. Część imigrantów napływających w XIX wieku przyłączyła się do niego, inni jednak uznali go za zbyt „amerykański” i stworzyli swój własny Chrześcijański Kościół Reformowany (*Christian Reformed Church*). Jego członkowie, podobnie jak imigranci katoliccy i luterkańscy, zbudowali własny system oświatowy, który miał na celu zachowanie ich wyznaniowego i etnicznego dziedzictwa⁸⁶.

Grupę imigrantów reprezentujących jeszcze inny odłam chrześcijaństwa stanowili z wolna napływający w tamtym okresie do Stanów Zjednoczonych prawosławni⁸⁷. Ich odmienne dziedzictwo kulturowe i religijne sprawiało, że mimo iż nie różnili się oni pod względem rasowym od reszty Amerykanów, to jednak na długo stali się grupą kulturowych outsiderów. Kościoły wywodzące się z tradycji prawosławnej były Kościołami ustanowionymi w Grecji, Rosji i części krajów wschodnioeuropejskich. Przed 1900 rokiem imigranci z tamtych terenów byli rzadkością w Stanach Zjednoczonych, co sprawiało, że nielicznych prawosławnych przybyszów postrzegano jako pewną egzotykę. Większe grupy prawosławnych zaczęły napływać do Stanów Zjednoczonych dopiero w XX wieku⁸⁸. Byli wśród nich: Rosjanie, Grecy, Ukraińcy, Albańczycy, Bułgarzy, Serbowie i Rumuni. Ze względu na różnice etniczno-narodowe oraz kontrowersje na temat akceptowanego modelu relacji państwo – Kościół grupy nie jednoczyły się ze sobą na terenie Stanów Zjednoczonych jako jedna grupa religijna. Dlatego przetrwanie tradycji prawosławnej w dużym stopniu zależało od przetrwania

⁸⁵ Więcej na temat Synodu oraz szkół parafialnych organizowanych pod jego zwierzchnictwem: D. Prasałowicz, *op. cit.*, s. 114-122; 138-143.

⁸⁶ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 140.

⁸⁷ O historii podziału Kościoła na Wschodni i Zachodni: *An Introduction to Christian Theology*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 3-4, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Christianity.pdf (12.06.2104).

⁸⁸ Do 1980 roku było ich tam 3,5 miliona. Więcej na ten temat: P.D. Garrett, *Eastern Christianity*, [w:] *Encyclopedia of the American Religious Experience*, ed. C.H. Lippy, P.W. Williams, vol. 3, New York 1988, 1:342, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 141.

identyfikacji etnicznej. Zachowanie odrębnej etnicznej tożsamości pociąga jednak za sobą separację od społeczeństwa przyjmującego, co oznaczało, że przynajmniej początkowo imigranci, którzy chcieli zachować prawosławną tożsamość, zrezygnowali z większego wpływu na amerykańskie życie publiczne. Pochodząc głównie z krajów, gdzie ich Kościół był Kościołem państwowym, mieli małe doświadczenie, jeśli chodzi o możliwość postrzegania swojej religii jako jednej z wielu denominacji. Trudno im również było znaleźć kompromis i być zarówno prawosławnymi, jak i Amerykanami. Dlatego wielu z nich w procesie amerykanizacji odchodziło od swojej religii. Niemniej w Stanach Zjednoczonych zachowało się wiele wspólnot prawosławnych⁸⁹.

Grupy imigrantów spoza chrześcijańskiego kręgu kulturowego, w tym te pochodzące z Azji i wyznające między innymi hinduizm czy buddyzm, miały jeszcze mniejsze szanse, by ztopić się z amerykańskim społeczeństwem. Wynikało to jednak nie tylko z odmiennych tradycji religijnych, dalekich kulturze amerykańskiej, ale również z przedstawianych w tym okresie jako ogromna przeszkoda różnic „rasowych”. Imigranci azjatyccy w większości nie mieli więc wyboru, poza pozostaniem w swoich etnicznych enklawach, a ich religie długo nie odgrywały znaczącej roli w amerykańskiej sferze publicznej. Niemniej, nie ulega wątpliwości, że urozmaicały i wzbogacały one amerykańską mozaikę wyznaniową.

Z kolei muzułmanie, których napływ do Stanów Zjednoczonych był bardzo ograniczony, byli grupą niemal niedostrzeganą do drugiej połowy XX wieku. Co prawda najwcześniejsi przybysze muzułmańscy zostali przywiezieni do Ameryki na statkach z niewolnikami⁹⁰, ale muzułmańskie praktyki nie przetrwały długo, gdyż właściciele zabraniali swym niewolnikom kultywowania praktyk niechrześcijańskich. Pod koniec XIX wieku nastąpił stosunkowo duży napływ imigrantów arabskich, ale w tej grupie byli zarówno libańscy chrześcijanie, jak i syryjscy i libańscy muzułmanie. Do 1914 roku do Stanów Zjednoczonych napłynęło najprawdopodobniej około 100 tysięcy imigrantów mówiących po arabsku. Druga fala ich imigracji nastąpiła zaraz po I wojnie światowej, gdy do Dearborn w Michigan i Quincy w Massachusetts zaczęli napływać imigranci z Libanu. Muzułmańska imigracja nasili się dopiero po II wojnie światowej, a zwłaszcza w latach sześćdziesiątych XX wieku⁹¹. Grupy te stosunkowo dobrze integrowały się ze społeczeństwem USA.

Jedyną niechrześcijańską grupą etnoreligijną, której udało się szybciej odegrać większą rolę w amerykańskiej sferze publicznej, byli Żydzi. Choć grupy imigrantów żydowskich i prawosławnych nie różniły się znacznie ilościowo, czas ich przybycia do Nowego Świata był podobny, a nawet kraje pochodzenia pokrywały się ze sobą, to jednak Żydzi bardzo szybko zaczęli odgrywać niepomierne większą rolę w amerykańskiej sferze publicznej. Obok faktu, że ich udział w kształtowaniu amerykańskiej kultury stał się wkrótce bardziej znaczący niż udział którejkolwiek nieprotestanckiej

⁸⁹ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 142.

⁹⁰ Najprawdopodobniej około 10 procent niewolników praktykowało islam, zanim zostali zniewoleni.

⁹¹ *Religious Pluralism in the United States*, op. cit., s. 9-12. Więcej na ten temat: http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Pluralism.pdf. (12.11.2013).

grupy w Stanach Zjednoczonych, należy również podkreślić, że zdołali oni przy tym zachować swą etniczną tożsamość⁹².

Jednym z powodów takiego obrotu sprawy był fakt, iż religia w życiu tej zbiorowości odgrywała nieco inną rolę niż w przypadku innych grup etnicznych, które przybyły do Stanów Zjednoczonych w tym okresie. Większość tych grup pochodziła z krajów, gdzie ich religia była wyznaniem dominującym, często ustanowionym przez prawo. W nowych warunkach zachowywanie tradycyjnych form tej religii odgrywało istotną rolę we wspólnotach imigranckich, mogło jednak w niektórych aspektach utrudniać interakcje z grupą większościową. Członkowie tych grup widzieli niekiedy dla siebie jedynie trzy opcje: podtrzymywanie czystych tradycyjnych praktyk, odchodzenie od tych praktyk na co dzień z okazyjnym zachowaniem ceremonii i rytuałów lub zupełną amerykańizację, zakładającą opuszczenie zarówno religii, jak i wspólnoty etnicznej. Żydzi z kolei mieli długie doświadczenie życia jako grupa mniejszościowa w społeczeństwach, gdzie dominowała inna religia, a politykę tworzyli członkowie grupy większościowej. Mieli też już doświadczenie życia w gettach, co dla innych grup imigrantów było czymś zupełnie nowym. Co więcej, ich tożsamość etniczna nie zależała od przestrzegania religijnych rytuałów. Mimo iż dla konserwatywnych religijnie żydów przestrzeganie religijnego prawa i ceremonii było centralnym elementem przynależności do wspólnoty, to jednak tożsamość żydowską zachowywało się niezależnie od stopnia swojej religijności. Bycie Żydem ma bowiem jednocześnie wymiar etniczny i religijny.

Zdobycie wpływowej roli w społeczeństwie amerykańskim wynikało w przypadku Żydów również ze statusu ekonomicznego odróżniającego ich od pozostałych mniejszościowych grup etnicznych. Choć żydowscy imigranci byli zazwyczaj ubodzy, gdy przyjeżdżali do Ameryki, to jednak dość szybko awansowali społecznie, co było widoczne zwłaszcza w przypadku drugiego i trzeciego pokolenia. Przyczyn tego faktu upatruje się w kilku zjawiskach. Po pierwsze, Żydzi kładli duży nacisk na edukację, nie tylko religijną. Po drugie, rzadziej niż inni imigranci wywodzili się z obszarów wiejskich, co wynikało z obowiązującego wcześniej w wielu krajach Europy zakazu posiadania przez nich ziemi. Specjalizowali się więc w zawodach komercyjnych, byli kupcami, rzemieślnikami, sklepikarzami, zajmowali się finansami, udzielali pożyczek. W rozwijającej się gospodarce rynkowej Stanów Zjednoczonych takie zawody były znacznie bardziej dochodowe niż niewykwalifikowana praca w fabrykach czy kopalniach. Co prawda ci dobrze prosperujący imigranci wyznania mojżeszowego od połowy XIX wieku zaczęli być liczebnie przewyższani przez zubożałych Żydów migrujących z Europy Wschodniej, zwłaszcza Polski i Rosji, co spowodowało podział społeczności żydowskiej pod względem różnic kulturowych i ekonomicznych, niemniej, nawet ci ostatni w drugim i trzecim pokoleniu szybko awansowali społecznie. Byli bowiem często dobrze wykwalifikowanymi rzemieślnikami i kładli szczególnie nacisk na edukację swoich dzieci⁹³.

⁹² G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 142.

⁹³ Więcej na ten temat: G. Sorin, *Time for Building. The Third Migration, 1880-1920*, Londyn-Baltimore 1992, s. 106, [za:] M. Matłoka, *Sztuka budowania i burzenia mostów, czyli stosun-*

Mimo iż na większą skalę Żydzi zaczęli przybywać do Stanów Zjednoczonych w XIX wieku, to nie byli oni jednak tam grupą zupełnie nową. Na tereny kolonii amerykańskich zaczęli bowiem napływać już w połowie XVII wieku, choć w bardzo niewielkich grupach. Początkowo byli to głównie Żydzi sefardyjscy z Hiszpanii i Portugalii. Od 1740 roku mieli oni pozwolenie na przybywanie do brytyjskich kolonii na mocy tak zwanego Plantation Act. Często byli jednak pozbawiani praw wyborczych i możliwości sprawowania urzędów. Niemniej włączali się aktywnie w życie społeczne na poziomie lokalnym. W 1790 roku otrzymali prawa polityczne w pięciu stanach, gdzie ich skupiska były największe⁹⁴. W 1830 roku Charleston w Południowej Karolinie miało największą populację Żydów w Ameryce Północnej.

Większe grupy Żydów zaczęły napływać dopiero w XIX wieku. Przybywający wtedy imigranci byli głównie Żydami aszkenazyjskimi, odmiennymi kulturowo od Sefardyczyków. Migrowali do Ameryki głównie ze względu na antysemickie prawo wprowadzane w ich krajach pochodzenia, zwłaszcza w Niemczech, gdzie wcześniej byli głównie kupcami i sklepikarzami. Do 1880 roku do USA przybyło 250 tysięcy Żydów z Niemiec, w większości dobrze wykształconych i najczęściej zsekularyzowanych. W tym czasie jednak, mimo że już w mniejszości, to jednak Sefardycyzcy pozostawali nadal bardziej wpływową grupą⁹⁵.

Migracja Żydów do Stanów Zjednoczonych wzrosła gwałtownie po 1880 roku ze względu na ich prześladowania w Europie Wschodniej. Wielu nowych imigrantów mówiło w języku jidysz. Pochodzili z ubogich wiejskich terenów imperium rosyjskiego, w tym z Polski, Litwy, Białorusi, Ukrainy, Mołdawii. W tym czasie duże grupy Żydów aszkenazyjskich przybyły również z Galicji, która w tamtym okresie była zubożałą częścią imperium austro-węgierskiego. Część Żydów przybyła też z Rumunii. Między 1882 a 1924 roku do Stanów Zjednoczonych przybyło ponad 2,3 miliona Żydów uciekających głównie przed carskimi represjami⁹⁶. Większość nowo przybyłych Żydów osiedlała się w miastach, głównie w Nowym Jorku. Nowy Jork stał się miastem z największą koncentracją populacji żydowskiej. W 1915 roku nakład gazet w jidysz wynosił pół miliona w samym Nowym Jorku, a w skali kraju 600 tysięcy. W związku z napływem do miasta ubogich imigrantów posługujących się językiem jidysz lub nawet polskimi dialektami napięcia między grupami Żydów wzrosły. Dobrze prosperujący, niemieccy Żydzi, którzy napłynęli do miast wcześniej, wstydzili się wschodnioeuropejskich, biednych i mniej wykształconych współwyznawców i obawiali się, że ich odmienność kulturowa przyczyni się do wzrostu nastrojów antysemic-

ki afroamerykańsko-żydowskie w Stanach Zjednoczonych, [w:] *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. A. Małek, P. Napierała, Kraków 2013, s. 42; H.L. Feingold, *Zion in America: The Jewish Experience from Colonial Times to the Present*, New York 1974, s. 36-37, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 143.

⁹⁴ Więcej na ten temat: A. DeConde, *Ethnicity, Race, and American Foreign Policy: A History*, Boston 1992, s. 52.

⁹⁵ Więcej na ten temat: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 231-232.

⁹⁶ *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 5.

kich. Dlatego zaczęli się starać od nich jak najbardziej odseparować. Spowodowało to podział dzielnic imigranckich w samym Nowym Jorku. Dobrze prosperujący Żydzi przenieśli się do bogatszych dzielnic i niechętnie przyglądali się nowo przybyłym imigrantom osiedlającym się na Lower East Side. Stworzyli jednak dla nich sieć organizacji charytatywnych, których celem było między innymi amerykańzowanie przybyszów. W 1909 roku Israel Zangwill napisał sztukę pod tytułem *The Melting Pot*, której tytuł stał się później synonimem potocznie rozumianego stopienia się tożsamości wszystkich imigrantów w jedną tożsamość amerykańską⁹⁷.

Społeczności żydowskie przebywające w Stanach Zjednoczonych od dłuższego czasu reformowały również swoje tradycje religijne, podczas gdy nowi imigranci przywieźli ze sobą albo bardzo tradycyjne podejście do wiary, albo postawy antyreligijne bądź zsekularyzowane, wynikające z przyjętych jeszcze w krajach pochodzenia przekonań socjalistycznych⁹⁸. Generowało to między starymi a nowymi grupami kolejne napięcia. Ruch judaizmu reformowanego, który zaczął się kształtować już w latach dwudziestych XIX wieku, rozwinął się zwłaszcza wśród niemieckich Żydów. Jego najważniejszym przedstawicielem był rabin Isaac Mayer Wise (1819-1900), który przybył do USA w 1866 roku. Typ judaizmu rozwinięty przez niego przypominał

⁹⁷ Określenie to przylgnęło również do kilku odmian ideologii asymilacyjnych, przytoczonych m.in. przez Barbarę Leś, wśród których wymienia się zazwyczaj: 1) amerykańzację zmierzającą do anglokonformizmu, polegającą na rezygnacji imigrantów z dziedzicznej kultury własnej i przyjęciu anglosaskich wzorów zachowań i wartości; 2) *melting-pot*, zakładającą, że przez wymieszanie biologiczne, amalgamację z różnych etnicznych składników zrodzi się nowa jakość narodu amerykańskiego, w równym stopniu daleka od wzorów wartości anglosaskich, jak i każdych innych; 3) kresów, która zakłada, że wykształcenie się specyficznych cech narodu amerykańskiego i jego integracja nastąpiły pod wpływem warunków miejscowych, wyzwań, jakie rzucały kresy; 4) *triple melting-pot*, która twierdzi, że różne grupy etniczne scalają się w ramach trzech religii dominujących w Stanach Zjednoczonych: protestantyzmu, katolicyzmu i judaizmu; 5) *transmuting melting-pot*, która zakłada, że wzory i wartości kultury wnoszone przez poszczególne grupy etniczne pod wpływem zderzenia z innymi grupami i rzeczywistością amerykańską najpierw ulegają przekształceniu, a dopiero później wchłaniane są do ogólnonarodowej kultury amerykańskiej. Przekształcający tygiel nie produkuje zatem jakościowo nowej wartości, lecz spełnia rolę katalizatora umożliwiającego scalenie elementów kultury pochodzących z różnych grup etnicznych z trzonem anglosaskim; 6) pluralizmu kulturowego, według której różnorodność kultur i trwałość grup etnicznych zostaje zachowana, co dodatkowo sprzyja wzmocnieniu amerykańskich demokratycznych zasad ustrojowych. Ideologia ta w formie zredukowanej głosi nie tyle potrzebę powstrzymania amerykańskiego procesu narodotwórczego, ile zachowanie w jego ramach – obok centralnego, wystandaryzowanego zbioru wzorów, zachowań i wartości wspólnego wszystkim grupom tworzącym społeczeństwo amerykańskie – żywych jeszcze elementów tradycji poszczególnych grup etnicznych za: B. Leś, *op. cit.*, s. 67-68. Więcej na ten temat: H. Kubiak, *Rodowód narodu amerykańskiego*, Kraków 1975, s. 150-162. Warto też zaznaczyć, że z czasem rozwinęło się nowe rozumienie asymilacji jako procesu dwustronnego. Istotne jest też rozróżnianie pojęcia asymilacji od integracji, gdzie integracja nie zakłada porzucenia swoich tradycyjnych wartości, przy jednoczesnej akceptacji i szacunku dla wartości społeczeństwa przyjmującego. Więcej na ten temat: G. Babiński, *Więź etniczna a procesy asymilacji. Przemiany organizacji etnicznych. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, Kraków 1986.

⁹⁸ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 144.

bardziej jedną z wielu amerykańskich denominacji. Nabożeństwa były prowadzone w języku angielskim, trwały krócej, wprowadzały śpiewanie hymnów, a także chóry i organy. Niekiedy odbywały się nawet w niedzielę, a nie w sobotę. Było to nie do zaakceptowania dla tradycjonalistów. Punkt kulminacyjny tych napięć nastąpił w 1883 roku, w czasie bankietu w Hebrew Union College w Cincinnati, gdzie reformowani Żydzi w ramach menu zaserwowali krewetki, ściśle zakazane przez tradycyjne prawa konserwatywnego judaizmu. Zaprotestowali przeciw temu zarówno bardzo konserwatywni tradycjonaści, jak i tradycjonaści umiarkowani, co doprowadziło w konsekwencji do utworzenia trzech odmian judaizmu w USA: reformowanego, konserwatywnego i ortodoksyjnego⁹⁹. Oprócz tego z czasem wielu Żydów się sekularyzowało¹⁰⁰. Nie osłabiało to jednak ich etnicznej tożsamości.

Mimo iż liczba Żydów w porównaniu z grupami katolików i protestantów była niewielka, to jednak ich napływ wywołał fale antysemityzmu. Nastroje te uległy dalszej radykalizacji, gdy drugie pokolenie wykształconych zazwyczaj Żydów zaczęło piąć się po drabinie społecznej, uzyskując często pozycję i wpływy, dzięki wykonywaniu zawodów prawników, lekarzy i biznesmenów. Część Amerykanów sięgnęła po stare, ale nadal wpływowe teorie spiskowe dotyczące żydowskich planów zdominowania życia politycznego i ekonomicznego w USA i zdobycia panowania nad światem. Jednym ze słynnych antysemitów był Henry Ford (1863-1947), który szerzył podobne pogłoski w swojej gazecie, „The Dearborn Independent”. Niektórzy antysemita w późniejszych latach winili Żydów nawet za krach na giełdzie 1929 roku, a niektórzy popierali hitlerowskie antysemitowskie poglądy i wspierali nazistowskie Niemcy¹⁰¹.

Podsumowując doświadczenia „nieangloprotestanckich” imigrantów, należy podkreślić, że ostatecznie stawanie się Amerykaninem nie wymagało całkowitego odrzucenia swojej tożsamości. Dlatego katolicy i Żydzi nie porzucali swojej religii, ale często zmieniali zasadnicze elementy praktyk religijnych, dostosowując je do obyczajów amerykańskich i protestanckich. Zachowywali natomiast wiele innych elementów kultury, jak na przykład zwyczaje kulinarne. Po zaniknięciu pierwszego pokolenia imigrantów i ich organizacji etnicznych tradycje kraju pochodzenia podtrzymywano w rytuałach rodzinnych związanych z narodzinami, dorastaniem, małżeństwem i śmiercią. Praktyki kulturowe zawęziły się więc głównie do życia rodzinnego i religijnego, dlatego główną rolę w ich podtrzymywaniu odgrywały kobiety. Proces amerykanizacji rozciągał się na kilka pokoleń. Enklawy etniczne ulegały przeobrażeniom i choć wydawały się Amerykanom egzotyczne, to nie były replikami krajów pochodzenia. Nie były też trwałe – im dłuższy pobyt w Stanach Zjednoczonych, tym tendencje izolacjonistyczne imigrantów i ich dzieci malały. Drugie po-

⁹⁹ *Ibidem*, s. 144-145.

¹⁰⁰ Zgodnie jednak z prawem Hansena (prawo trzeciego pokolenia), podczas gdy dzieci religijnych Żydów się sekularyzowały, ich dzieci, a więc wnuki pierwszych imigrantów często powracały do tradycji.

¹⁰¹ *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States.

kolenie dużo płynniej wchodziło do społeczeństwa przyjmującego, znało angielski, podejmowało więcej rodzajów prac niż rodzice i zawierało małżeństwa poza swoją grupą etniczną, choć nadal było „pokoleniem przejściowym” odróżniającym się od rodowitych Amerykanów – przede wszystkim dwukulturowością. Dzieci imigrantów dorastały w latach trzydziestych i czterdziestych, w czasach kryzysu, trzecia generacja zaś w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, czyli latach konfliktów społecznych i rasowych w USA¹⁰². Warto podkreślić, że w XX wieku słowo „Amerykanin” przestało być synonimem białego protestanckiego Anglosasa, a katolicy i Żydzi zostali ostatecznie uznani za lojalnych obywateli Stanów Zjednoczonych¹⁰³.

5.2. Protestantki mainstream

Niezależnie od nasilającej się imigracji z krajów nieprotestanckich, XIX wiek pozostał okresem rozkwitu ewangelikalnego protestantyzmu w Stanach Zjednoczonych. Po wojnie secesyjnej powrócił bowiem w narodzie duch chrześcijańskiej krucjaty. Władza była w rękach białych protestantów, którzy nie zamierzali jej z nikim dzielić, a jednym z celów krucjaty na rzecz stworzenia idealnego społeczeństwa przestrzegającego protestanckich zasad moralnych stało się wprowadzenie zakazu spożywania napojów alkoholowych. Protestanci z Północy i z Południa, mimo wcześniejszych animozji, cel ten wspólnie ochoczo wspierali. Było to związane między innymi ze strachem przed imigrantami – katolikami, niemieckimi luteranami i Żydami – którzy prezentowali o wiele bardziej liberalną kulturę picia niż ta postulowana przez ich purytańskich gospodarzy. Innym sposobem podkreślenia purytańskiej dominacji było wprowadzenie zakazu handlu w niedzielę na poziomie lokalnym. Godziło to przede wszystkim w Żydów, dla których niedziela nie była dniem świętym, ale także w innych imigrantów, którzy nie przestrzegali zakazu pracy w niedzielę tak rygorystycznie jak protestanci o purytańskich korzeniach, co wynikało często również ze względów praktycznych¹⁰⁴.

Amerykańscy protestanci byli dumni ze swojej cywilizacji, dzięki której udało się w ich mniemaniu stworzyć modelowe społeczeństwo, gdzie ludzie o różnym pochodzeniu żyją ze sobą stosunkowo pokojowo i gdzie mają wyjątkowo duże możliwości osiągnięcia ekonomicznego sukcesu. W społeczeństwie tym ruch reformatorski rozwijał się bardzo intensywnie, a większość reformatorów wywodziła się z tradycji ewangelikalnej¹⁰⁵. Prohibicja i zakaz pracy w niedzielę mogły być przez nich postrzegane nie tyle jako sprzeciw wobec innych tradycji religijnych czy chęć utrzymania

¹⁰² D.R. Gabaccia, *op. cit.*, s. 207.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 208.

¹⁰⁴ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 96.

¹⁰⁵ F.M. Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, University AL 1982, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 96.

dominacji kultury protestanckiej i nie tylko jako walka o moralność, ale również jako dążenie rozwiązywanie problemów klasy robotniczej¹⁰⁶. Tym bardziej że protestanci reformatorzy mieli rzeczywiście o wiele dłuższą listę zadań, uwzględniającą na przykład regulację wielkiego handlu, ochronę konsumenta, zwalczanie biedy oraz nierówności w dochodach. Bardzo wyraźnie widać tu tendencje progresywne, które wkrótce podzielią chrześcijan ewangelikalnych na dwa obozy: chrześcijan liberalnych opowiadających się za Social Gospel i kładących nacisk na etyczny wymiar chrześcijaństwa oraz konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych podkreślających znaczenie indywidualnego nawrócenia, które przekłada się na osobisty sukces lub porażkę również we wszystkich sferach życia.

Mimo dominacji protestanckiej kultury i moralności oraz reformatorskiego entuzjazmu coraz wyraźniej było widać intensywną walkę protestantów o zachowanie kontroli. Protestantki etos wydawał się zagrożony ze względu na kilka występujących w tym czasie procesów, w tym urbanizację, industrializację i imigrację. Wszystkie one uniemożliwiały tworzenie wspólnot na wzór purytańskich miasteczek Nowej Anglii. Jeden z tych procesów był jednak procesem wewnętrznym w łonie protestantyzmu. Rozwijała się bowiem wiedza naukowa i coraz więcej wykształconych ludzi porzucało tradycyjne nauki protestantyzmu, zwłaszcza wiarę w nieomyślność Biblii. Część osób starała się modyfikować doktrynę i dostosowywać ją do nowoczesnej myśli naukowej, część porzucała dotychczasowe wierzenia, a jeszcze inni bronili czystości dogmatów. Kontrowersje te nakładały się na wspomniane wcześniej spory dotyczące Social Gospel.

Ponadto obserwatorzy życia społecznego w ówczesnych czasach często zwracali uwagę na to, że rozbudowana retoryka religijna, w której pojawiały się wątki przemierza narodu amerykańskiego z Bogiem, powrotu do purytańskich wartości, mileitaryzmu oraz możliwości stworzenia modelowego chrześcijańskiego społeczeństwa, zwłaszcza teraz, po zniesieniu niewolnictwa, nijak się miała do rzeczywistości. Mark Twain (1835-1910) i Charles Dudley Warner (1829-1900) określili tę erę jako „pozłacaną” (*Gilded Age*). Nazwa ta miała na celu ośmieszenie często głoszonego przekonania, że w Stanach Zjednoczonych po wojnie secesyjnej nastał złoty wiek (*Golden Age*). W swych książkach zwracali oni uwagę na hipokryzję, korupcję i ukrywanie braku moralności pod przykrywką charytatywności i chrześcijańskiej retoryki, zwłaszcza przez polityków i biznesmenów¹⁰⁷. Henry Adams (1838-1918), wnuk Johna Quincy Adamsa, który był historykiem, uważał nawet, że amerykańska cywilizacja jest oparta na powierzchownej duchowości, a prawdziwym motorem napędowym amerykańskiej potęgi jest brutalna walka o przetrwanie i prawo silniejszego¹⁰⁸.

Nie można jednak powiedzieć, by w owym okresie popularność tradycyjnych form religijności spadała. Kościoły się rozrastały i mimo że wielu nowych imigrantów nie było protestantami, to i tak w okresie między 1860 a 1900 rokiem łącznie członkostwo Kościołów metodystów, baptystów, presbiterian, Disciples of Christ i kongregacjonalistów się potroiło. Ponadto status społeczny duchowieństwa był

¹⁰⁶ Więcej na temat reform protestanckich: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 857-872

¹⁰⁷ Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 99.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 100.

bardzo wysoki, a najpopularniejszą denominacją był Kościół metodystów. Zdaniem Theodora Roosevelta (1858-1919) metodyści reprezentowali amerykańską klasę średnią i dlatego uważał ich za najbardziej reprezentatywną denominację Ameryki. Co więcej, jak zauważają historycy, około roku 1900 bardzo niewielu zakwestionowałoby stwierdzenie, że Stany Zjednoczone reprezentują naród protestancki¹⁰⁹.

George Marsden, starając się odpowiedzieć na pytanie, jak możliwe jest, że opis tych czasów tak różnił się w zależności od obserwatora, podkreśla, że jest to związane z podstawowym paradoksem dotyczącym amerykańskiego społeczeństwa, który polega na tym, iż jednocześnie występują w nim dwie tendencje: z jednej strony dążenie do intensywnej duchowości, z drugiej intensywny materializm. Jego zdaniem warto też podkreślić, że podobnie jak dzieje się w przypadku wielu cywilizacji określanych jako „chrześcijańskie”, duchowy wymiar nie jest tak głęboki, jak mogłaby o tym świadczyć retoryka występująca w sferze publicznej¹¹⁰.

Należy też zauważyć, że mimo występujących do końca XIX wieku fal przebudzeniowych oraz ogromnego znaczenia motywów religijnych przyświecających reformatorom z ruchu Social Gospel w pewnych sferach życia coraz widoczniej występowały procesy sekularyzacyjne. Sekularyzacja, zwłaszcza w rozumieniu dyferencjacji instytucjonalnej, czyli wycofywania się religii z pewnych sfer życia, nie była procesem promowanym jedynie przez przeciwników obecności chrześcijańskich dogmatów w polityce czy wąsko pojętej sferze publicznej¹¹¹.

Po pierwsze, następowała ona niejako automatycznie, co wiązało się z rozwojem nowoczesnego przemysłowego społeczeństwa; po drugie zachodziła ona na kilku etapach; po trzecie przychylnie przyjmowali ją ludzie religijni, w tym chrześcijanie, żydzi i inni teiści. Dobrym przykładem są tu przede wszystkim baptyści, którzy od początku dziejów USA prezentowali pozytywny stosunek do dyferencjacji instytucjonalnej polegającej na rozdzieleniu państwa od Kościoła, którą Casanova uważa za pierwszy etap sekularyzacji w USA i nazywa „sekularyzacją państwa”¹¹². Podobne podejście miały wyznania pacyfistyczne oraz część nowych ruchów religijnych. Zarówno w ich przypadku, jak i w przypadku baptystów wynikało to głównie z przesłanek teologicznych. W okresie nasilonej imigracji zwolennikami tak rozumianej sekularyzacji byli również imigranci, zwłaszcza ci reprezentujący wyznania nieprotestanckie. W ich przypadku jednak poparcie wyraźnego rozdziału państwa od Kościoła wynikało raczej z przesłanek praktycznych niż teologicznych, przede wszystkim z chęci zapewnienia wszystkim wyznaniom równego statusu. W omawianym okresie następował jednak również drugi etap sekularyzacji, który Casanova nazywa „drugim rozdzieleniem państwa od Kościoła” bądź „sekularyzacją życia umysłowego”¹¹³. Wiazał się

¹⁰⁹ W. Hudson, *American Protestantism*, Chicago 1961, s. 128, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 100-101.

¹¹⁰ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 101.

¹¹¹ Obecność religii w sferze publicznej definiowanej szeroko nigdy nie była kwestionowana. Wąskie i szerokie rozumienie sfery publicznej zostało wyjaśnione w pierwszym rozdziale.

¹¹² J. Casanova, *op. cit.*, s. 232.

¹¹³ *Ibidem*, s. 236-249.

on z rozwojem nauk oraz zapotrzebowaniem na ludzi wykształconych technicznie. Znacznie wzrosła bowiem potrzeba podejścia naukowego do wielu aspektów rzeczywistości. Wszystko to wpływało na sekularyzację uniwersytetów.

Co ciekawe, naukowe podejście zostanie wkrótce wykorzystane również do pomocy ubogim, zdominowanej jak dotąd przez zwolenników Social Gospel. Zanim jednak nurt tak zwanej naukowej dobroczynności w pełni się ukształtuje, intensywnie rozwijający się na przełomie XIX i XX wieku ruch Social Gospel jeszcze przez długi okres odgrywać będzie ogromną rolę.

W ruch ten zaangażowało się w omawianym okresie wielu reformatorów wywodzących się z protestanckiej klasy średniej, zatroskanych o sytuację w miastach i warunki życia robotników, zwłaszcza o imigranckich korzeniach. Skupiali się oni o wiele bardziej na reformie porządku społecznego niż na nawracaniu indywidualnych dusz. Najważniejszymi orędownikami Social Gospel w drugiej połowie XIX wieku byli wspomniani już Washington Gladden oraz Walter Rauschenbush. Gladden, podkreślał z czasem przede wszystkim, że protestanckie Kościoły głównego nurtu zawodziły klasę robotniczą. Powodem, według niego, był brak krytycyzmu wobec podejścia *laissez-faire*, które wznagało nierówności i osamotniało robotników. Etyka Chrystusa, jak utrzymywał, powinna prowadzić do stworzenia koncepcji ekonomicznych sprawiedliwych wobec wszystkich klas społecznych¹¹⁴. Coraz częściej postulował też prawo pracowników do tworzenia związków zawodowych. Rauschenbusch z kolei, który był baptystą wywodzącym się z klasy średniej, otwarcie krytykował tradycyjną teologię protestancką za „zaślepianie Chrzęścjan” i odciąganie ich od ich społecznych zobowiązań. Jeszcze bardziej stanowczo niż Gladden odrzucał ideologię *laissez-faire* jako niechrześcijańską i promował umiarkowane reformy socjalne. Uważał też, że w erze demokratycznej sformułowanie „Królestwo Boże” (*Kingdom of God*) musi być rozumiane jako system społeczny, który służy równości wszystkich ludzi. Takie reformy postulował używając milenarystycznej retoryki, podkreślając, że ich wprowadzenie doprowadzi do „schrystianizowania porządku społecznego”¹¹⁵. Rauschenbusch całościowo przedstawił swe rozważania w książce pod tytułem *A Theology for the Social Gospel*, która została wydana w 1917 roku i zawierała teologiczne uzasadnienie działań ruchu.

Ze względu na bardzo humanistyczne przesłanki ruch Social Gospel zyskał popularność nie tylko wśród wykształconego duchowieństwa protestanckiego, ale również wśród wielu Amerykanów o poglądach teistycznych. Wpłynął też na rozwój progresywizmu, a w późniejszym okresie na podziały w łonie ewangelikalizmu. Marty Martin zwrócił uwagę na to, że doprowadził on również na podziałów na linii świeccy – duchowieństwo, gdyż wielu konserwatywnych członków Kościołów głównego nurtu nie poparło nowego sposobu myślenia o społeczeństwie, podczas gdy pastory coraz częściej zaczęli się skłaniać w stronę Social Gospel¹¹⁶.

¹¹⁴ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 119.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 120. Więcej na temat Social Gospel: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 206-209 oraz S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 785-804.

¹¹⁶ Za: *ibidem*; J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 209.

5.3. Kościoły afroamerykańskie

Zagadnienie Kościołów afroamerykańskich warto omówić osobno, gdyż mimo iż teoretycznie były związane z ogólnoamerykańskimi denominacjami, to jednak pod wieloma względami ich doświadczenia przypominają bardziej doświadczenia Kościołów imigranckich. Z drugiej strony jednak, w przeciwieństwie do Kościołów imigranckich, dużo dłużej pozostały one bez wpływu na struktury władzy w USA.

Doświadczenia uwolnionych niewolników w Stanach Zjednoczonych były pod wieloma względami analogiczne do doświadczeń grup imigranckich. Mimo zniesienia niewolnictwa Afroamerykanie musieli stawiać czoła biedzie i ekonomicznej zależności wynikającej z faktu, iż stanowili oni niewykwalifikowaną siłę roboczą. Problemy te były nasilane przez brak edukacji, często analfabetyzm wynikający z lat niewoli. Choć przeszkody te były ogromne, to jednak często pokrywały się z przeszkodami, jakie musieli pokonywać imigranci. Niemniej w połączeniu z uprzedzeniami rasowymi stawały się one niemal nie do przejścia. Wbrew pozorom bowiem rasizm nasilił się w Stanach Zjednoczonych po wojnie secesyjnej. Jak podkreślają badacze, uprzedzenia oraz instytucjonalny rasizm odgrywały w pewnym stopniu tę samą rolę co wcześniejsza akceptacja niewolnictwa i miały na celu utrzymanie ekonomicznej zależności Afroamerykanów i ich miejsca na dole drabiny społecznej¹¹⁷.

Początkowo jednak, okresie Rekonstrukcji (1865-1877), gdy silne były jeszcze nastroje religijnego idealizmu, nadzieje na zmianę położenia Afroamerykanów wzrosły. Plany włączenia ich w życie polityczne oraz stworzenia dla nich systemu edukacji wydawały się bardzo obiecujące. Jednak obietnice równości szybko zaniknęły i gdy okres Rekonstrukcji dobiegł końca, Partia Demokratyczna odzyskała wpływy polityczne, a Południowcy szybko powrócili na uprzywilejowane pozycje społeczne. Ponadto, czując gorycz po przegranej wojnie, biali mieszkańcy Południa byli zdeterminowani, by mimo porażki wojennej zachować zasady, o które walczyli. Jedną z nich była zasada, że Południe należy do białych i ma być przez nich rządzone, dlatego Afroamerykanie bardzo szybko zostali wyeliminowani z jakiegokolwiek wpływu na politykę. Ich prawa wyborcze zaczęły być ograniczane między innymi za pomocą przepisów wymagających od wyborców uiszczenia podatku (*poll taxes*) oraz wykazania się umiejętnością czytania i pisania. Bardzo szybko wprowadzono prawa Jima Crowa, które usankcjonowały segregację rasową oraz supremację białych. Regularnie zaczęło dochodzić do linczów na czarnych obywatelach. Zgodnie z danymi z roku 1890 na Południu średnio zdarzały się trzy lincze na tydzień¹¹⁸.

W tej sytuacji, podobnie jak dla grup imigranckich, Kościoły stały się dla Afroamerykanów podstawowymi instytucjami, które pomagały im radzić sobie z trudną rzeczywistością oraz budowały poczucie wspólnoty. Ostatecznie, ze względu na brak

¹¹⁷ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 147.

¹¹⁸ Więcej na ten temat: B. Wyatt-Brown, *Honor and Violence in the Old South*, New York 1986.

funduszy, by budować jakiegokolwiek inne instytucje, oraz w związku z tym, że biali pozostawili Afroamerykanom kontrolę jedynie nad Kościołami, zaczęły one funkcjonować jako centralne i jedyne afroamerykańskie instytucje. O budynki kościołów bardzo dbano, gdyż były one źródłem dumy lokalnych afroamerykańskich społeczności. Ponadto Kościoły dawały jedyną szansę na kształtowanie czarnych liderów. W praktyce „czarne Kościoły”¹¹⁹ miały zazwyczaj bardzo silnych pastorów, którzy osobiście kontrolowali sieci organizacji kościelnych pomagające członkom wspólnoty. William Edward Burghardt DuBois (1868-1963), który był socjologiem o afroamerykańskim pochodzeniu, zauważył na przełomie XIX i XX wieku, że czarni pastory byli jednymi z najbardziej wpływowych czarnych przywódców na świecie. Ponadto zaobserwował on, że na Południu prawie każdy Afroamerykanin był członkiem Kościoła. „Czarne Kościoły” służyły bowiem przede wszystkim jako centra społeczne¹²⁰.

Po wojnie secesyjnej organizacyjna separacja białych i „czarnych Kościołów” została chętnie zaakceptowana przez obie strony. Przed wojną, na Południu, jeśli czarni byli członkami tych samych Kościołów co biali, musieli w czasie nabożeństw zajmować przeznaczone dla nich odrębne miejsca na balkonach. Mając dość takiej separacji, jak również braku możliwości sprawowania ról przywódczych, Afroamerykanie szybko opuścili białe denominacje Południowców. Wielu dołączyło do północnych denominacji metodystów, głównie do białego Northern Methodist Church. Niemniej najczęściej przechodzili do utworzonych już wcześniej północnych „czarnych Kościołów”, w tym zwłaszcza African Methodist Episcopal Church i African Methodist Episcopal Zion Church¹²¹. Na Południu utworzono również odrębny „czarny Kościół” – Colored Methodist Episcopal Church (obecnie: Christian Methodist Episcopal Church), który w 1870 roku oddzielił się od zdominowanej przez białych kongregacji

¹¹⁹ W literaturze amerykańskiej powszechnie funkcjonuje określenie „Black Churches” odnoszące się do Kościołów, których członkami są głównie Afroamerykanie i które formalnie oddzieliły się od kongregacji zdominowanych przez białych, tworząc ostatecznie odrębne denominacje.

¹²⁰ W.E.B. DuBois, *Of the Faith of the Fathers*, [w:] *Afro-American Religious History: A Documentary Witness*, ed. M.C. Sernett, Durham NC 1985, s. 312, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 148.

¹²¹ African Methodist Episcopal Church został utworzony w 1816 roku w Filadelfii. Przyczyną oddzielenia się od St. George’s Methodist Church była dyskryminacja afroamerykańskich członków Kościoła, który co prawda umożliwiał im sprawowanie funkcji kaznodziejów, ale pod warunkiem głoszenia kazań jedynie dla innych Afroamerykanów. W 1793 roku Richard Allen utworzył Bethel African Methodist Episcopal Church, został jego pastorem i doprowadził do jego rejestracji przez tamtejsze sądy jako odrębnej instytucji zrzeszającej afroamerykańskie kongregacje metodystów. W 1816 roku odbyło się w Filadelfii spotkanie z afroamerykańskimi metodystami z innych stanów, którzy również czuli się dyskryminowani w swoich Kościołach. Doprowadziło to do utworzenia odrębnej denominacji metodystycznej o nazwie African Methodist Episcopal Church. W podobnych okolicznościach utworzono w Nowym Jorku African Methodist Episcopal Zion Church, który odrębność ogłosił w 1801 roku, a pierwszym jego biskupem został James Varick. Od rozpoczęcia wojny secesyjnej obydwa Kościoły wysyłały misjonarzy na Południe, rekrutując nowych członków wśród tamtejszej ludności afroamerykańskiej. Więcej na ten temat: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 708-709.

metodystów z Jackson, Tennessee¹²². Jeszcze więcej Afroamerykanów formowało własne Kościoły baptystyczne. Ze względu na kongregacyjną formę organizacyjną obecną w baptyzmie tworzenie nowych Kościołów przez grupy wyznawców nie było skomplikowane. Z drugiej strony utrudniało to stworzenie denominacji na poziomie narodowym. W 1895 roku udało się jednak uformować National Baptist Convention, która była największą organizacją zrzeszającą czarnych baptystów, niemniej już w 1916 roku rozpadła się ona na National Baptist Convention, Inc. oraz National Baptist Convention¹²³.

Jedno z podstawowych pytań nurtujących Afroamerykanów w omawianym okresie dotyczyło ich stosunków z białym społeczeństwem oraz przyjmowania pomocy od Kościołów z Północy. Od początku okresu Rekonstrukcji uwolnieni niewolnicy byli zupełnie uzależnieni od pomocy białych z Północy, zwłaszcza w kwestiach edukacji. Wielu byłych abolicjonistów zaangażowało się w budowę szkół dla Afroamerykanów oraz w szkolenie przyszłych liderów. W tym samym czasie niektóre czarne Kościoły z Północy podjęły się podobnego zadania. Najbardziej efektywny w tej dziedzinie był Daniel Alexander Payne (1811-1893), biskup African Methodist Episcopal Church, który organizował edukację dla Afroamerykanów, wysyłał misjonarzy swego Kościoła na Południe, zdobywając tam tym samym ponad 200 tysięcy nowych członków, i podkreślał znaczenie podnoszenia poziomu wykształcenia wśród afroamerykańskich duchownych. Został też pierwszym czarnym prezydentem Wilberforce University w Ohio, stanowiącego wzór dla innych instytucji kształcących Afroamerykanów. Do końca XIX wieku utworzono 24 afroamerykańskie college, które w większości wspierane były przez białych z Północy. Mimo wdzięczności za pomoc zależność od białych sponsorów nie była dla Afroamerykanów sytuacją komfortową. Część afroamerykańskich liderów postulowała wzmocnienie swych instytucji i uniezależnienie się od pomocy białych. Było to związane między innymi z pogarszającymi się stosunkami rasowymi pod koniec XIX wieku. Jeden z bardzo znanych liderów afroamerykańskich, Booker T. Washington (1856-1915), baptysta stojący na czele Tuskegee Institute w Alabamie, opowiadający się za lojalnością duchowieństwa afroamerykańskiego wobec władzy, twierdził, że należy akceptować sytuację dominacji białych oraz być wdzięcznym za ich pomoc. Ponadto podkreślał znaczenie promowanej w amerykańskiej kulturze protestanckiej etyki pracy, która również Afroamerykanom miała zapewnić możliwość wyrwania się z biedy. Washington, który był założycielem przeznaczonego dla Afroamerykanów Tuskegee University, postulował dążenie do poprawy sytuacji czarnoskórej ludności Stanów Zjednoczonych raczej poprzez edukację i przedsiębiorczość niż przez zwalczanie praw Jima Crowa. Praca nad poprawą swej sytuacji ekonomicznej, zorganizowanie samopomocy oraz edukacja w zakresie kierunków technicznych i praktycznych miały według niego być najlepszą drogą

¹²² G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 149.

¹²³ L.N. Jones, *Black Churches: A New Agenda*, [w:] *Afro-American Religious History: A Documentary Witness*, s. 492, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 149. Z czasem w ramach podziałów w łonie tych dwóch konwencji powstały jeszcze: Progressive National Baptist Convention (1961) oraz National Missionary Baptist Convention of America (1988).

dla Afroamerykanów. W 1895 roku, gdy znacznie nasiliły się przypadki linczów na Południu, Washington wygłosił słynne przemówienie zwane *Atlanta Compromise*. Kompromis miał polegać na tym, że Afroamerykanie zrezygnują z walki o swe prawa wyborcze, przestaną przeciwstawiać się rasistowskim przepisom i zachowaniom, będą tolerować segregację, a nawet dyskryminację, w zamian za co otrzymają prawo do darmowej podstawowej edukacji oraz wykształcenia na kierunkach technicznych (edukacja na poziomie uniwersyteckim w zakresie nauk humanistycznych byłaby zakazana), a instytucje filantropijne z Północy będą mogły taką edukację Afroamerykanów wspierać¹²⁴. Jego przesłanie popierali nie tylko biali zwolennicy segregacji i biali progresywiści, którzy porzucili już chęć rozwiązania problemów rasowych w Ameryce, opowiadała się za nim także ogromna większość Afroamerykanów, upatrujących w takim rozwiązaniu minimalnych, ale przynajmniej realnych zysków¹²⁵.

Jak się okazało, inaczej niż dla imigrantów – integracja i asymilacja z amerykańskim społeczeństwem była w przypadku Afroamerykanów iluzją. Wywoływało to ogromną frustrację i zniechęcenie. Z jednej strony więc przesłanie Washingtona było akceptowane, gdyż zdawano sobie sprawę, że nic więcej nie da się osiągnąć. Z drugiej strony, część liderów zaczęła postulować walkę o możliwość większej partycypacji w społeczeństwie amerykańskim, a przynajmniej o prawa obywatelskie. W tym czasie tego typu żądania nie były jednak głoszone w Kościołach. Największym orędownikiem bardziej stanowczej postawy, a tym samym oponentem Bookera T. Washingtona, był, wspomniany już, William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), historyk, socjolog, aktywista i, co bardzo istotne, pierwszy Afroamerykanin, który obronił doktorat na Harvardzie. Był on jednym z liderów tak zwanego Niagara Movement, czyli ruchu afroamerykańskich aktywistów postulujących równe prawa oraz polityczną reprezentację dla czarnoskórych obywateli Stanów Zjednoczonych. Du Bois zgadzał się z Washingtonem w niektórych kwestiach, ale uważał, że jego kompromis zakłada zbyt duże koncesje ze strony Afroamerykanów. Podkreślał też znaczenie edukacji w zakresie nauk humanistycznych i społecznych, gdyż jego zdaniem była ona kluczowa dla kształtowania nowych liderów. W swej książce pod tytułem *The Souls of the Black Folk* między innymi analizował rolę afroamerykańskich pastorów. Podkreślając, iż jest ona nie do przecenienia, zaznaczał też, że jako liderzy swych społeczności, czarnoskórzy pastory są często zbyt ulegli wobec białego establishmentu¹²⁶.

¹²⁴ Warto podkreślić, że Booker T. Washington skrycie popierał również sądową walkę przeciw segregacji. Nie chcąc jednak zaogniać sytuacji i stracić wsparcia bogatych białych filantropów, nie mówił o tym głośno, ograniczając się w ramach kompromisu do uzyskania zapewnienia o stosowaniu wobec Afroamerykanów zasady *due process*. Na temat poglądów Washingtona również w: S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 714.

¹²⁵ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 150. Warto zaznaczyć, że Washington uważał też, że w USA powinno się bardziej polegać na afro amerykańskiej sile roboczej, a nie głównie na imigrantach.

¹²⁶ S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 711. Warto zaznaczyć, że środowisku akademickim do dziś istnieją spory co do tego, jaką rolę „czarne Kościoły” odegrały w aktywizacji społecznej Afroamerykanów. Z jednej strony umożliwiały one kształcenie liderów, z drugiej często aktywność tych

To właśnie Du Bois był jednym z założycieli Krajowego Stowarzyszenia Postępu Ludzi Kolorowych (The National Association for the Advancement of Colored People) w 1909 roku¹²⁷.

Wśród dylematów nurtujących Afroamerykanów było również pytanie o stopień odmienności afroamerykańskich form modlitw i nabożeństw. Afroamerykanie z Północy oraz ich biali sojusznicy, którzy chcieli rozwijać instytucje edukacyjne, uważali, że „czarne Kościoły” nie powinny się ograniczać do form religii ludowej, która rozwinęła się w okresie niewolnictwa. Du Bois był podobnego zdania. Niemniej czarnoskórzy chrześcijanie rozwinęli swój odrębny styl modlitwy i duchowości i nie chcieli go zmieniać ani porzucać. Styl ten łączył ewangelikalny rewiwalizm z ekstatycznymi elementami właściwymi tradycji afrykańskiej. Pieśni i muzyka były postrzegane jako kreatywny dialog kongregacji (podejście prekursorskie dla jazzu) i uznawane za szczególnie ważny i unikatowy element afroamerykańskiej ekspresji religijnej. Taki rodzaj modlitwy w połączeniu ze zmodyfikowaną teologią miał dostarczyć Afroamerykanom pociechy i nadziei w trudnych chwilach. Dlatego też styl ten przetrwał w większości afroamerykańskich denominacji. Szczególnie mocno zarysował się w Kościele pentekostalnym, utworzonym na początku XX wieku, w czym zresztą ogromny udział mieli właśnie Afroamerykanie. Choć, jak już wspomniano, w ruchu pentekostalnym doszło do podziałów rasowych, to jednak wiele elementów afroamerykańskiej duchowości przerwało również w Kościołach białych zielonoświątkowców, natomiast największą afroamerykańską denominacją pentekostalną jest Church of God in Christ¹²⁸.

Niezależnie od rozwoju „czarnych Kościołów”, podobnie jak reszta społeczeństwa na przełomie wieków, Afroamerykanie doświadczali sekularyzacji. W ich przypadku przejawiało się to między innymi skupieniem na tworzeniu nowych niereligijnych form muzycznych, które zaczęły występować obok niezwykle ważnych dla nich pieśni religijnych (tzw. *spirituals*). Były to przede wszystkim jazz, ragtime i blues. Choć jazz włączał często elementy religijne, to jednak sygnalizował rozwój czarnej kultury również poza Kościołami. Sekularyzacyjne tendencje wzmocniły się wraz z masową migracją Afroamerykanów do miast Północy. Co prawda przyłączali się oni tam do różnych Kościołów: metodystów, baptystów, zielonoświątkowców, ale w wielkich miastach Północy Kościoły nie były one jednak w stanie spełniać tej samej roli, co w małych południowych społecznościach. Stawały się miejscem aktywności niedzielnej, podczas gdy zsekularyzowana rzeczywistość (zazwyczaj rzeczywistość getta) dominowała w życiu Afroamerykanów na co dzień¹²⁹.

nowych liderów ograniczała się jedynie do spraw kościelnych czy wewnątrzspółnotowych. Afroamerykanie realizowali się w Kościołach, zyskiwali tam pewien status, co miało im rekompensować najniższą pozycję w społeczeństwie. Według niektórych opinii umożliwienie Afroamerykanom awansu w Kościołach było swoistym opium, usypiającym ambicje i nadzieję na zmianę ich pozycji społecznej. Miało to do pewnego stopnia ulec zmianie dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku.

¹²⁷ Więcej na ten temat: M. Corbett, J. Michell-Corbett, *op. cit.*, s. 304.

¹²⁸ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 151.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 152. Więcej na temat „czarnych Kościołów”: M. Corbett, J. Michell-Corbett, *op. cit.*, s. 299-306.

5.4. Religia a polityka

Wcześniejsze rozważania na temat protestantyzmu, Wielkich Przebudzeń, ewangelikalizmu, katolicyzmu i innych wyznań imigranckich, a także na temat „czarnych Kościołów”, pokazują, że religia miała wpływ nie tylko na kształtowanie amerykańskiej kultury, jej wartości, instytucji czy działań reformatorskich, ale również na politykę. Mimo iż I Poprawka wprowadzała rozdział państwa od Kościoła, to jednak od początku istnienia Stanów Zjednoczonych religia wpływała na politykę, jeśli nie w sposób bezpośredni, to na pewno pośredni. Była więc obecna w sferze publicznej zarówno w znaczeniu szerokim, jak i wąskim. Ważnym elementem łączącym religię z polityką była religia obywatelska, niemniej oficjalne Kościoły również wywierały wpływ na życie państwa. W okresie nasilonej imigracji stało się to nawet jeszcze bardziej widoczne. Nadal aktualne było więc stwierdzenie Tocqueville’a, że religia jest w Ameryce jedną z podstawowych instytucji politycznych, mimo że oficjalnie nie ma bezpośredniego wpływu na rząd¹³⁰.

Jedną z płaszczyzn, na których zarysowywały się interakcje między tymi dwiema sferami życia społecznego, były postawy wyborcze Amerykanów¹³¹. Korelacja między religią a wyborem partii politycznej odzwierciedla dodatkowo takie zmienne jak etniczność, klasa i region. W omawianym okresie zależności religijno-polityczne wyrażały się przede wszystkim w podziale na tych, którzy postrzegali siebie jako spadkobierców purytańsko-ewangelikalnej tradycji, oraz na tych, którzy tego dziedzictwa nie podzielali. Wśród pierwszej grupy znajdowali się głównie Amerykanie brytyjskiego pochodzenia, zwłaszcza z Nowej Anglii, i należący do denominacji głównego nurtu, takich jak kongregacjonalizm, presbiterianizm, baptyzm czy metodyzm. Ich purytańsko-ewangelikalna tradycja przejawiała się przede wszystkim dążeniem do kształtowania porządku społecznego zgodnie z wartościami religijnymi, a od XIX wieku również dążeniem do odnowy społeczeństwa dzięki masowym indywidualnym nawróceniom. Członkowie tej grupy podkreślali znaczenie takich purytańskich wartości jak samodyscyplina, przedsiębiorczość, gospodarność oraz seksualna czystość i wstrzeźliwość. Zwłaszcza nawróceni w czasie Wielkich Przebudzeń chrześcijanie ewangelikalni uważali, że powinni angażować się w promowanie chrześcijańskich cnót nie tylko w ramach swych denominacji czy dobrowolnych stowarzyszeń, ale także za pośrednictwem partii politycznych, które to mogą wpływać na kształtowanie systemu edukacji czy reformy społeczne¹³². Wśród drugiej grupy, najogólniej rzecz ujmując, znajdowali się wyznawcy religii spoza głównego nurtu, którzy sprzeciwiali się promowaniu radykalnego purytańskiego programu.

¹³⁰ Za: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 86.

¹³¹ Więcej na ten temat: *The History of American Electoral Behaviour*, eds. J.H. Silbey, A.G. Bogue, W.H. Flanigan, Princeton 1978, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 86.

¹³² G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 87-88.

Podział na tych, którzy byli zwolennikami dominacji wartości purytańskich w społeczeństwie i polityce, oraz przeciwników takiego stanowiska nie był zjawiskiem nowym. Już Thomas Jefferson i jego zwolennicy sprzeciwiali się nowoangielskim dążeniom do uczynienia religii regulatorem moralności społecznej. Przeciwnie stanowisko reprezentował z kolei John Adams. Jak zauważa James Reichley, pierwsze podziały w amerykańskiej polityce zarysowały się, gdy powstały pierwsze dwie partie: Partia Federalistyczna oraz Partia Demokratyczno-Republikańska¹³³. Pierwszą z nich można, jego zdaniem, określić mianem „partii porządku” (*the party of order*), a drugą mianem „partii równości” (*party of equality*). Pierwsza promowała silny autorytet władzy i stabilny rozwój nowej republiki. Druga podkreślała, że obowiązkiem społeczeństwa jest dać obywatelom równe szanse rozwoju¹³⁴. Partię porządku popierali przede wszystkim kongregacjoniści z Nowej Anglii, którzy postrzegali ją jako gwarantkę zachowania ich uprzywilejowanego statusu, a jej wizja porządku społecznego odpowiadała ich przekonaniom dotyczącym grzeszności ludzkiej natury¹³⁵. Z kolei episkopalia, baptyści, metodyści, a także prezbiterianie, jako grupy mniejszościowe bądź rywalizujące z kongregacjonalistami i pozbawione ich uprzywilejowanego statusu, popierali raczej partię równości¹³⁶. Mimo iż obie te partie uległy rozkładowi bądź transformacji, podział na partię równości i porządku, z których jedna popierana jest zazwyczaj przez mniejszości (religijne, etniczne bądź rasowe), a druga przez społeczeństwo większości oraz klasy wyższe, przetrwał, zdaniem Reichleya, w Stanach Zjednoczonych do dziś.

Warto jednak podkreślić, że religia nie zawsze była podstawowym wyznacznikiem podziałów politycznych w USA, co widać przede wszystkim na przykładzie wojny secesyjnej. Ewangelikalni chrześcijanie z Południa, choć podzielali tradycje purytańskie, odrzucili jednak purytański program reformy społeczeństwa poprzez zniesienie niewolnictwa. Mimo iż wywodzili się z tej samej tradycji, to w polityce zaczęli wspierać ugrupowanie, które nie akcentowało purytańskich zasad. To w tym okresie wykształcił się podział na zwolenników Partii Demokratycznej, która oprócz Południowców reprezentowała też mniejszości religijne i etniczne, oraz Partii Republikańskiej pretendującej do miana reprezentantki i strażniczki protestanckiego stylu życia, pobożności i purytańskich tradycji. Podział ten przebiegał również po linii klasowej. Partię Republikańską wspierali głównie przedstawiciele klas wyższych z Północy, a ubodzy wyznawcy religii demokratycznych, często z ewangelikalnego Południa, byli zwolennikami Partii Demokratycznej.

Prawidłowości te zaczęły się jednak kształtować już przed wojną secesyjną, w okresie tak zwanego drugiego systemu partyjnego (1828-1854), czyli dominacji uformowanej przez Andrew Jacksona Partii Demokratycznej oraz Partii Wigów.

¹³³ Okres dominacji tych dwóch partii w amerykańskiej polityce określa się w literaturze przedmiotu jako pierwszy system partyjny (First Party System).

¹³⁴ J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 170.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 178.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 178-182.

W latach czterdziestych XIX wieku, kiedy to nastąpił masowy napływ imigrantów katolickich, stało się oczywiste, że nie poprą oni purytańskiego reformacyjnego programu, który w owym czasie reprezentowała Partia Wigów¹³⁷. Katolicy bardzo szybko stali się ważną częścią elektoratu Partii Demokratycznej. Podobnie stało się w przypadku protestantów o imigranckich korzeniach, nieidentyfikujących się z dominującym wtedy w Stanach Zjednoczonych protestantyzmem ewangelikalnym. Byli wśród nich przedstawiciele Missouri Synod i innych Kościołów luterzańskich. Co ciekawe, część presbiterian również preferowała Partię Demokratyczną. Byli to przede wszystkim przedstawiciele tak zwanej starej szkoły (*Old School*), czyli ta część Kościoła presbiteriańskiego, która pozostała przy tradycyjnych formach kalwinizmu. W ich przypadku niechęć do tendencji promowanych przez środowiska nowoangielskie wynikała również z silnych tradycji szkoto-irlandzkich i odmiennej tożsamości od tej reprezentowanej przez kongregacjonalistów z Nowej Anglii. Na Partię Demokratyczną głosowała również część Kościołów silnie osadzonych w tradycji ewangelikalnej, ale niepodzielających purytańskiej wizji chrystianizacji Ameryki. Było tak w przypadku baptystów czy Kościołów nawiązujących do chrześcijańskiego prymitywizmu. Ponadto zwolennikami Partii Demokratycznej byli episkopalianie, których historia w Ameryce zdominowana była przez konflikty z purytanami i którzy nie popierali purytańskiej wizji Ameryki¹³⁸.

Z punktu widzenia kształtowania programów partii, które wkrótce miały zdominować amerykańską scenę polityczną, ważnym epizodem było powstanie Partii Antymasońskiej, uformowanej w 1828 roku. Została ona powołana pod wpływem wydarzeń związanych z zamordowaniem byłego masona Williama Morgana w 1826 roku, rzekomo w odwecie na jego groźby ujawnienia sekretów masońskiej loży. Wkrótce połączyła się ona z koncentrującą się wcześniej głównie na sprawach ekonomicznych Partią Wigów, co tej ostatniej nadało bardziej reformatorskiego i religijnego charakteru. Sprzeciw wobec masonerii wynikał ze strachu przed sekretnymi rytuałami praktykowanymi przez jej członków, które sprawiały, że konserwatyści religijni zaczęli postrzegać masonerię jako rywalizującą z tradycyjnymi wyznaniem religię wolnomyślicieli. Ataki na „falszywą religię” razem z wyłaniającymi się postulatami dotyczącymi zniesienia niewolnictwa nadawały partii wymiar reformatorski, wynikający z ducha ówczesnego ewangelikalizmu. Wymiar religijny miał ogromne znaczenie dla Partii Wigów, która w czasie drugiego systemu partyjnego pretendowała do miana partii broniącej purytańskich wartości, „cnotliwej” klasy średniej oraz dążącej do budowy społeczeństwa w oparciu o zasady indywidualnej moralności, samopomocy oraz edukacji. Obrona interesów gospodarczych elit była również istotna, ale warto pamiętać, że elity te wywodziły się głównie z purytańskiego establishmentu.

¹³⁷ D.W. Howe, *The Political Culture of the American Whigs*, Chicago 1979, s. 17-18, 159-167, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 88.

¹³⁸ Więcej na ten temat: R. Kelley, *Cultural Patterns in American Politics: The First Century*, New York 1979 oraz P.R. VanderMeer, *The Hoosier Politician: Officeholding and Political Culture in Indiana: 1896-1920*, Urbana 1985, s. 96-120, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 89.

Inną ważną partią w tym okresie była wspomniana już wcześniej partia nazywana Know-Nothing. Ruch natywinistów zwanych „nic niewiedzącymi” rozwijał się od 1843 roku między innymi w łonie Partii Wigów. Partia, która powstała na tej fali, nazywana była początkowo The Native American Party, a od 1855 roku The American Party. Termin „Know Nothing” wziął się z jej półtajnego charakteru. Gdy pytano jej członka o to, czym partia się zajmuje, miał on odpowiadać „nic nie wiem” (*I know nothing*). Partia stawiała sobie za cel przeciwdziałanie rozprzestrzenianiu się katolicyzmu między innymi poprzez tworzenie coraz większej liczby protestanckich szkół wyższych, nacisk na nauczanie protestantyzmu w szkołach publicznych i odmowę finansowania szkół katolickich z funduszy publicznych. Miała ona wielu wpływowych zwolenników, wśród których warto wymienić choćby Samuela F.B. Morse’a, wynalazcę telegrafu, i Lymana Beechera, znanego w Nowej Anglii pastora i ojca Harriet Beecher Stowe, autorki *Chaty wuja Toma*. W roku 1854 wydawało się nawet, że partia ta zastąpi rozpadającą się wtedy Partię Wigów. Popierali ją bowiem zarówno mieszkańcy Południa, jak i Północy, co przyczyniło się do zwycięstw w wyborach na poziomie lokalnym. W 1856 roku z ramienia American Party startował w wyborach prezydenckich Millard Fillmore, który otrzymał 21-procentowe poparcie w głosowaniu ogólnym¹³⁹. Problem niewolnictwa przeważał jednak w debacie publicznej nad antykatolicyzmem, północni zwolennicy American Party wkrótce zasilili szeregi nowej Partii Republikańskiej, a Know-Nothing zniknęła z amerykańskiej sceny politycznej.

Utworzenie Partii Republikańskiej to początek tak zwanego trzeciego systemu partyjnego w USA, który przypadnie na lata 1854-1890. Wiązało się ono z obawą przed rozprzestrzenieniem się niewolnictwa po podpisaniu tak zwanego Kansas-Nebraska Act (1854)¹⁴⁰. Choć kwestia niewolnictwa zdominowała w programie partii wszystkie inne tematy, to jednak protestanci reformatorzy dodatkowo dostrzegali w jej utworzeniu nową nadzieję na wprowadzenie licznych reform prowadzących do budowy chrześcijańskiej Ameryki. Wcześniejsi antymasoni i antykatolicy, zwolennicy prohibicji, adwokaci reform na rzecz promowania moralności wspólnie ukształtowali nowy Republikański etos, który stał się dominujący w latach 1860-1912¹⁴¹. Mimo więc, że Republikanie duży nacisk kładli zwłaszcza na wsparcie wielkiego biznesu (zresztą zdominowanego w XIX wieku przez protestantów)¹⁴², to moralny program partii był równie często podkreślany. Jednym ze znanych reprezentantów Partii Republikańskiej często odwołującym się do kwestii religijnych był wspomniany już

¹³⁹ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 90-91.

¹⁴⁰ Ustawa ta zastąpiła *kompromis Missouri* z roku 1820 i pozwalała osadnikom tych stanów na podjęcie decyzji, czy chcą, by w ich granicach wprowadzone zostało niewolnictwo. Autorem ustawy był demokratyczny senator Stephen A. Douglas z Illinois. Więcej na ten temat: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 192.

¹⁴¹ Zdaniem George’a Marsdena powrócił on do amerykańskiej polityki w retoryce R. Reagana w latach osiemdziesiątych XX wieku. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 91.

¹⁴² Więcej na ten temat: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 198.

wcześniej James G. Blaine, który w 1884 roku określał Partię Demokratyczną mianem partii „rumu, romanizmu i rebelii” (*Rum, Romanism and Rebellion*)¹⁴³.

Połączenie sprzeciwu wobec niewolnictwa ze sprzeciwem wobec katolicyzmu jest szczególnie ciekawe w historii Stanów Zjednoczonych. Obrazuje ono, jak skomplikowana jest rola religii w sferze publicznej. Partie często odwołują się właśnie do religii jako do oczywistego źródła wielu wartości, zapominając o tym, iż jest ona tylko jednym ze źródeł moralności, ale nie jedynym lub lekceważąc ten fakt. Mimo iż pewne wartości religijne mogą pozytywnie wpływać na sferę publiczną, to jednak rywalizacja między wyznaniem i sztywne trzymanie się zasad tylko jednej religii mogą prowadzić i często prowadzą do nietolerancji i dyskryminacji. W XIX-wiecznej Ameryce religijne argumenty stosowano bardzo konsekwentnie w walce o wprowadzenie prohibicji, jak również w celu powstrzymania rozprzestrzeniania się konkurencyjnego wyznania. Żaden z tych programów nie przyniósł pozytywnych rezultatów, wzmagając raczej animozje, agresję i przestępczość.

Współcześnie uważa się, że jeśli zasady religijne mogły być w ówczesnym okresie przydatne w sferze publicznej, to jedynie w kontekście walki z niewolnictwem, a potem z dyskryminacją czarnych obywateli USA. Nawet jednak taki kontekst jest kontrowersyjny, gdyż do argumentów religijnych, jak już wspomniano, odwoływały się obie strony konfliktu Północ – Południe. Biali Południowcy postrzegali abolicjonizm mniej więcej tak jak katolicy postrzegali protestancki natywizm. Uważali, że są równie pobożni jak ich Północni współobywatele, a być może nawet bardziej. Dla nich obrona patriarchalnego społeczeństwa i południowego stylu życia była obroną chrześcijańskiej cywilizacji, której podstawą były religia i ograniczony rząd centralny. W ich oczach to „wolne” społeczeństwo Północy było w wielu aspektach opresyjne, zarówno ekonomicznie, jak i socjalnie, odbiegając od wszystkiego, co oni uznawali za prawdziwie chrześcijańskie¹⁴⁴. Dlatego postrzegali reformatorów i abolicjonistów jako zadufanych w sobie hipokrytów i imperialistów. Dla niewolników z kolei abolicjoniści byli niemal prorokami, a wojska Północy zesłanymi przez Boga wybawcami. Afroamerykańska wersja ewangelikalnego milenaryzmu zawierała liczne odniesienia do wyzwolenia prawowitnych wyznawców z niewoli „egipskiej”. Nadejście armii Północy zdawało się potwierdzać taką przepowiednię, co wpłynęło na jeszcze większe zaangażowanie religijne niewolników¹⁴⁵. Oba te stanowiska oparte były na tekstach tej samej świętej Księgi, interpretowanych jednak, zresztą po raz kolejny w historii, skrajnie odmiennie.

Warto podkreślić, że społeczeństwo Północy przejawiało najbardziej ambiwalentne postawy. W rzeczywistości tylko niewielki odsetek Amerykanów z Północy popierał radykalny abolicjonizm. Gdy John Brown (1800-1859) usiłował 16 października 1859 roku wywołać powstanie niewolników na Południu, atakując arsenał

¹⁴³ „Romanizm” był rozumiany jako katolicyzm. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 91.

¹⁴⁴ E.D. Genovese, *James Thornwell and Southern Religion*, „Southern Partisan” 1987, 7, s. 17-21, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 92.

¹⁴⁵ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 92.

w Harpers Ferry w stanie Wirginia, został za to potępiony, a następnie skazany na śmierć. W 1837 roku Elisha Lovejoy (1802-1837), protegowany Charlesa Finneya, został za głoszenie abolicjonizmu zamordowany przez rozwścieczony tłum w północnym Illinois. Wielu innych abolicjonistów również było atakowanych przez mieszkańców Północy. W 1860 roku Północ poparła Abrahama Lincolna nie tyle z powodu wpływającego z religii przekonania o potrzebie wprowadzenia abolicji, ile raczej dlatego, że wydawał się popierać bardzo umiarkowaną i powściągliwą politykę wobec kwestii niewolnictwa¹⁴⁶. Dopiero kiedy wojna wybuchła, retoryka dotycząca niewolnictwa nabrała tonów wyraźnie religijnych. Wojska Unii były nawet przedstawiane jako torujące drogę powracającemu na ziemię Chrystusowi.

Słynne są również przemówienia Lincolna, w których szeroko stosował retorykę religijną¹⁴⁷. Co jednak ważne, występujące w nich odniesienia religijne były raczej elementami religii obywatelskiej niż wyrazem przekonań reprezentowanych przez którekolwiek wyznanie¹⁴⁸. Zdaniem Stanisława Burdziej jako prezydent Lincoln spełniał bowiem funkcję proroka religii obywatelskiej¹⁴⁹. W przemówieniu z 1861 roku nieco ironicznie mówił o Amerykanach jako „narodzie prawie wybranym” (*almost chosen people*), natomiast gdy spytano go, czy myśli, że Opatrzność jest po stronie abolicjonistów z Północy, odparł, że zastanawia się raczej, czy to aby oni są po stronie Opatrzności¹⁵⁰. W czasie wojny secesyjnej, gdy obie strony przedstawiały konflikt w kategoriach walki dobra ze złem, Lincoln przestrzegał zarówno Południe, jak i Północ przed utożsamianiem swej sprawy z wolą Boga. Jego drugie przemówienie inauguracyjne stanowiło „prorocze” wezwanie do przewyciężenia podziałów między Północą a Południem. Jego zdaniem wojna była dopustem Opatrzności, swego rodzaju karą i zadośćuczynieniem za odstępstwo od przymierza zawartego z Bogiem przez pierwszych osadników purytańskich. Odmawiał on także obu stronom konfliktu roszczeń do bezpośredniego wsparcia Opatrzności. Z kolei we wcześniejszym przemówieniu z okazji poświęcenia cmentarza w Gettysburgu nie podkreślał zwycięstwa Północy, nie odniósł się nawet do kwestii niewolnictwa czy secesji Południa, nie czynił też rozróżnienia między poległymi po stronie Unii a poległymi po stronie Konfederacji. Zdaje się, że transcendentną perspektywę w postrzeganiu narodu starał się wykorzystać w celu przyjęcia postawy krytycznej wobec narodowych słabości i odmawiał utożsamienia interesu narodowego z Boskim planem zbawienia. Perspektywa ta miała raczej sprzyjać pojednaniu i wzajemnemu wybaczeniu pomiędzy stronami konfliktu¹⁵¹. Jak pokazała historia, nie było to jednak takie łatwe. Na przy-

¹⁴⁶ Więcej na ten temat: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 193.

¹⁴⁷ Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 195-197.

¹⁴⁸ Sam Lincoln, choć uważa się go za człowieka bardzo pobożnego, nie był członkiem żadnego Kościoła.

¹⁴⁹ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 61. Jest to nawiązanie do koncepcji Martina E. Marty'ego, który wyróżnił trzy typy ról, jakie prezydenci USA przyjmowali jako polityczni i duchowi przywódcy narodu: profetyczną, kapłańską i duszpasterską.

¹⁵⁰ Za: S. Burdziej, *op. cit.*

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 61-63.

kładzie wojny secesyjnej widać wyraźnie, że niezależnie od istnienia religii obywatelskiej, mającej jednoczyć społeczeństwo, Amerykanie chętnie wykorzystywali swe odmienne przekonania religijne w polityce i debacie publicznej, co ostatecznie doprowadziło do ogromnych podziałów społeczeństwa i kraju.

Po wojnie secesyjnej nadal odgrywały one ogromną rolę w polityce. Partia Republikańska pozostała partią reprezentującą głównie mieszkańców Północy, zazwyczaj związanych z denominacjami wchodzącymi w skład głównego nurtu protestantyzmu amerykańskiego. Byli to przede wszystkim metodyści, baptyści, presbiterianie i kongregacjoniści, którzy podkreślali rolę indywidualnego nawrócenia i pobożnego życia. Ich przekonania przekładały się na chęć budowy chrześcijańskiego społeczeństwa, do czego miały ich zdaniem doprowadzić rządowe regulacje wielu sfer życia, również prywatnego – symbolem tego stał się postulat wprowadzenia prohibicji. Przeciwno takiemu programowi opowiadali się natomiast przedstawiciele religii mniejszościowych i bardziej nastawionych na liturgię, w tym katolicy, episkopianie i luteranie. Niekiedy występowały odstępstwa od tej zasady, ale generalnie tak właśnie przebiegała główna linia podziału religijno-politycznego¹⁵². Najciekawszym sojuszem tego okresu był jednak sojusz (pośrednio) zawarty między katolikami a protestantami ewangelikalnymi z Południa – w łonie Partii Demokratycznej.

Rola, jaką odgrywała religia w podziałach politycznych, była ogromna, jednak bardzo rzadko mówiono o tym wprost. Chodziło bowiem o to, by móc pozyskiwać dodatkowy elektorat i nie zrażać potencjalnych zwolenników. Sądzi się, że uwagi na temat „rumu, romanizmu i rebelii”, które poczynił James G. Blaine w 1884 roku, kosztowały go przegraną w wyborach. Republikanie również z czasem zauważyli, że potrzebują poparcia ze strony katolików, i niekiedy udawało im się je uzyskać. Popierał ich na przykład arcybiskup John Ireland, wspomniany już rzecznik „amerykanizacji” katolicyzmu¹⁵³. Demokraci podobnie jak Republikanie starali się niekiedy sięgać do tradycyjnego elektoratu przeciwników. W tym celu na przykład promowali postać Williama Jenningsa Bryana (1860-1925), konserwatywnego chrześcijanina ewangelikalnego, zwolennika prohibicji, przeciwnika teorii ewolucji i populisty, który w 1896 roku został nominowany na kandydata na prezydenta z ramienia Partii Demokratycznej¹⁵⁴. Miało to przynieść Partii Demokratycznej głosy większej liczby chrześcijan ewangelikalnych. Działania te nie dały jednak oczekiwanego rezultatu, gdyż ewangelikanie poparli w większości Williama McKinleya (1843-1925), kandydata zapewniającego, że Partia Republikańska nie dopuści do destabilizacji, która mogłaby wyniknąć z pomysłów Bryana odnośnie do parytetu srebra. Decyzja o wyśunięciu kandydatury Bryana doprowadziła natomiast do odsunięcia się od Partii Demokratycznej części katolików¹⁵⁵. I choć ostatecznie pozostali oni w większości

¹⁵² Więcej na ten temat: R.J. Jensen, *The Winning of the Midwest: Social and Political Conflict, 1888-1896*, Chicago 1971, [za:] G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 105.

¹⁵³ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 105; J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 211.

¹⁵⁴ L.L. Gould, *Od promocji do regulacji. Polityka amerykańska 1877-1917*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 3, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995, s. 256-258.

¹⁵⁵ Więcej na ten temat: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 210-211.

wierni tej partii, to jednak w wyborach 1896 roku część zagłosowała na McKinleya. Republikanin z kolei usiłował zachować katolickich zwolenników, zwalczając przejawy natywizmu i mianując na stanowiska publiczne kilku katolików. Katolicy jednak nie byli w stanie na długo pozostać zwolennikami partii, w której dominującą pozycję zajmowali walczący o „chrześcijańską cywilizację” protestanci¹⁵⁶. Ponadto, w Partii Demokratycznej zaczęli wkrótce zajmować na tyle ważne miejsce, że w 1928 roku wystawiła ona nawet katolickiego kandydata na prezydenta. Al Smith (1873-1944), popularny gubernator Nowego Jorku, nie miał jednak szans na ogólnonarodowe zwycięstwo ze względu na ciągle panujące antykatolickie uprzedzenia i strach przed „wiernością polityce Watykanu”. Poza tym Smith nie hołdował ciągle dominującemu protestanckiemu etosowi, mając dość liberalne poglądy na temat prohibicji¹⁵⁷.

Oprócz tego, że Partia Republikańska została utożsamiona z partią reform moralnych, bardzo ważnym wymiarem jej działalności stało się wsparcie dla rozwoju wielkiego biznesu i zasady *laissez-faire*. Choć skupienie się na dobrach materialnych przyczyniało się w wielu przypadkach do postępującej sekularyzacji życia publicznego, to jednak większość religijnego elektoratu Partii Republikańskiej popierała jej program w kwestiach gospodarczych. Zwolennicy partii wywodzili się bowiem z klasy średniej, która po niepowodzeniu reform społecznych w okresie Rekonstrukcji zwróciła się w stronę ochrony istniejącego *status quo*. Nieograniczona urbanizacja i industrializacja nasilały jednak problemy społeczne, prowadząc niekiedy do licznych strajków klasy robotniczej. Bogobojni potomkowie purytanów wyznający etos pracy byli przerażeni takimi wydarzeniami i obawiali się rozwoju anarchizmu, dlatego popierali działania Partii Republikańskiej na rzecz ograniczenia możliwości organizacji strajków oraz wszystkich tendencji socjalistycznych obcych purytańskiej kulturze. Nie znaczy to, że odrzucali zupełnie działania na rzecz poprawy warunków życia najbiedniejszych, niemniej rozumieli je w zupełnie innych kategoriach niż zwolennicy rządowych regulacji i reform socjalnych. Purytańskim ideałem były bowiem samopomoc i doskonalenie moralne, a indywidualne wybory były postrzegane jako główna przyczyna sukcesu lub porażki ekonomicznej. Strukturalnych przyczyn ubóstwa nie analizowano, kładąc nacisk głównie na etos ciężkiej pracy i samodzielność¹⁵⁸. To właśnie w oparciu o takie przekonania organizowano ówczesny system pomocy społecznej. W tym miejscu należy więc powiedzieć nieco więcej o sposobie organizacji opieki społecznej w Stanach Zjednoczonych, gdyż w latach trzydziestych XX wieku właśnie na tym polu dojdzie do największych sporów między konserwatywnymi chrześcijanami ewangelikalnymi opowiadającymi się za utrzymaniem *status quo* a liberalnymi protestantami, którzy zawrą w ramach Partii Demokratycznej sojusz z katolikami oraz żydami w celu wprowadzenia gruntownej reformy¹⁵⁹.

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 211-213.

¹⁵⁷ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 190-191.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 112.

¹⁵⁹ Więcej na temat historii system opieki społecznej w USA pisałam w: P. Napierała, *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G.W. Busha*, Kraków 2013. Poniższe streszczenie tej kwestii opiera się w dużej mierze na powyższym opracowaniu.

Pierwsze przepisy dotyczące pomocy biednym, wprowadzone w koloniach amerykańskich w XVII wieku, wzorowane były na brytyjskim Prawie Ubogich (*Poor Law*), które stanowiło próbę określenia obowiązków władz lokalnych i prywatnej dobroczynności w przewyciężaniu ubóstwa¹⁶⁰. Wraz z rozwojem kolonii w XVIII wieku wzrastała w nich liczba ubogich mieszkańców¹⁶¹, a odpowiedzialność za pomoc publiczną, udzielaną dotychczas przez miasta, coraz częściej przejmowały hrabstwa (*counties*). Zdecentralizowana struktura państwa oraz rozdział państwa od Kościoła, które odróżniały Stany Zjednoczone od reszty ówczesnego świata, wzmacniały nacisk na odpowiedzialność władz lokalnych za biednych. Te zaś współpracowały z prywatnymi organizacjami charytatywnymi o charakterze zarówno świeckim, jak i religijnym. Badacze zaznaczają często, że przez wiele lat panował publiczno-prywatny model zaspokajania potrzeb socjalnych.

Niemniej w XIX wieku w wyniku promocji indywidualizmu i leseferyzmu zaczęto kłaść coraz większy nacisk na działalność organizacji prywatnych. Nie oznacza to, że rząd federalny w ogóle nie mieszał się w kwestie pomocy socjalnej. W okresie wojny secesyjnej wzrósł znacznie jego udział w zakresie polityki społecznej, a pod koniec XIX wieku przyjął na siebie kolejne obowiązki związane z pomocą społeczną, mianowicie ograniczoną odpowiedzialność za opiekę nad weteranami wojennymi i nad najuboższymi. Na początku XX wieku sformułowano też pierwsze stanowe rozwiązania w dziedzinie ubezpieczeń emerytalnych. Stały się one jednak przywilejem jedynie nielicznych grup społecznych. Jak podkreśla Ewa Leś, w porównaniu do krajów europejskich, zwłaszcza Niemiec, które w okresie industrializacji zmodyfikowały doktrynę liberalizmu, rozwijając system ubezpieczeń społecznych, w Ameryce na przełomie XIX i XX wieku dominowała jednak ideologia liberalna w jej klasycznym, leseferystycznym wydaniu¹⁶².

Spopularyzowany w drugiej połowie XIX wieku darwinizm społeczny gloryfikował zasadę przetrwania najsilniejszych jednostek i oferował moralne uzasadnienie dla ukierunkowania działań państwa na pomoc mającą na celu zmianę nieprawidłowego życia jednostek. Nie dopuszczał on działań państwa na rzecz wspierania ogółu obywateli¹⁶³. W USA teoria darwinizmu społecznego stanowiła ideową podbudowę dla koncepcji „negatywnego rządu” i „opiekuńczego kapitalizmu”. Zgodnie

¹⁶⁰ M. Taylor, J. Kendall, *History of the Voluntary Sector*, [w:] *The Voluntary Sector in the United Kingdom*, eds. J. Kendall, M. Knapp, Manchester 1996, s. 53, [za:] E. Leś, *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000, s. 39-40.

¹⁶¹ Więcej na ten temat: W.I. Trattner, *op. cit.*, rozdz. 2-3.

¹⁶² E. Leś, *op. cit.*, s. 58-59.

¹⁶³ Więcej na ten temat: K.V. Byers, *The Role of Voluntary Sector in American Social Welfare: Changes in the Last Fifteen Years*, [w:] *Sektor pozarządowy w zmieniającym się społeczeństwie*, red. B. Synak, M. Ruzica, Gdańsk 1996, s. 176, [za:] E. Leś, *op. cit.*, s. 59. Według Ronalda Federico kompilacja ekonomicznego leseferyzmu i darwinizmu społecznego stworzyła argument przeciw pomocy najuboższym. Więcej na ten temat: R. Federico, *Social Welfare in Today's World*, New York 1990.

z tymi założeniami władze federalne zaczęły coraz bardziej stronić od przyjmowania zobowiązań w sprawach opiekuńczych. Przełom XIX i XX wieku w USA był więc okresem, w którym amerykańscy leseferyści zaczęli odżegnywać się od opiekuńczej działalności państwa, w tym również władz lokalnych, powierzając nadrzędną funkcję w sprawach opiekuńczych organizacjom społecznym. Doprowadziło to najpierw do wzrostu popularności pomocy wewnątrzinstytucjonalnej w tak zwanych *poorhouses* i *workhouses*¹⁶⁴, w których biedni mieli nauczyć się pracy, moralności i odpowiedzialności, a następnie do rozwoju tak zwanej naukowej dobroczynności oraz towarzystw dobroczynnych nowego typu. Mimo iż tworzenie takich rozwiązań motywowane było głównie ideologią *laissez-faire*, to jednak dla ich promocji odwoływano się często do purytańskiej zasady indywidualnej odpowiedzialności za swój los.

Podczas więc gdy w Europie modyfikowano klasyczną ideologię liberalną i poszerzano ją o wymiar socjalny, w USA do lat trzydziestych XX wieku opiekę nad biednymi w dużej mierze przejęły organizacje filantropijne, które zaczęły wypierać zakładane wcześniej przez władze lokalne instytucje opiekuńcze. Powstające na przełomie XIX i XX wieku, w dużych miastach amerykańskich towarzystwa dobroczynne nowego typu przybrały formę rozbudowanych zrzeszeń filantropijnych. Miały one spełnić rolę, której nie podołały instytucje *poorhouses* i *workhouses*, to znaczy „reformować” ubogich, uleczyć ich z niemoralności, nauczyć ich samowystarczalności, a dodatkowo profesjonalizować dobroczynność¹⁶⁵.

Szczególną rolę w tym zakresie odegrały Charity Organization Societies (COS), czyli Towarzystwa Organizacji Dobroczynności, które postawiły sobie za cel reformę dobroczynności. Koncepcja pomocy w ujęciu COS była według badaczy „wypadkową tradycyjnego amerykańskiego przywiązania do indywidualizmu, czyli do indywidualnej odpowiedzialności za własną pozycję w społeczeństwie, kultu przedsiębiorczości oraz powstałej wówczas koncepcji naukowej dobroczynności”¹⁶⁶.

Podstawą podejścia działaczy COS było założenie, że źródłem problemów społecznych jednostki są defekty jej osobowości, a nie czynniki strukturalne. Ludzie ubodzy nie korzystali, według nich, z dostępnych możliwości poprawy swojego losu. Pomoc dla nich powinna więc mieć na celu socjalizację ubogich poprzez wpojenie takich wartości, jak praca, dyscyplina, oszczędność. Ponadto pomoc materialna miała być udzielana selektywnie¹⁶⁷. Reformatorzy związani z nurtem naukowej dobroczynności, którzy podkreślali, że pomoc oferowana przez instytucje publiczne jest

¹⁶⁴ Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 37-38, Zob. też: M.B. Katz, *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America*, New York 1996, rozdz. 2-4; W.I. Trattner *op. cit.*, rozdz. 4-5. Historycy zgadzają się co tego, że instytucje te nie spełniły swej roli. Cele przyświecające ich założeniu wykluczały się bowiem nawzajem. Połączenie funkcji karnej, edukacyjnej i pomocowej było niemożliwe, a założenie o ich samowystarczalności było nierealne.

¹⁶⁵ J.P. Bartkowski, H.A. Regis, *Charitable Choices. Religion, Race, and Poverty in the Post-Welfare Era*, New York 2003, s. 40.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Więcej na ten temat: R. Bauer, *Voluntary Welfare Associations in Germany and in the United States: Theses on the Historical Development of Intermediary Systems*, „International Journal of

przypadkowa i nieefektywna i dlatego praktykowali wizytacje osób potrzebujących w celu sprawdzenia ich moralności, w większości wywodzili się z protestanckiej klasy średniej i jako problematyczną postrzegali pomoc imigrantom. Wynikało to głównie z niechęci imigrantów katolickich do bezwarunkowej akceptacji protestanckich wartości, co szybko doprowadziło do tego, że reformatorzy postrzegali ich jako niegodnych pomocy i nienadających się do doskonalenia.

Z drugiej strony ważną rolę odegrały też w tym czasie tak zwane „ośrodki lokalne” (*settlements*), zakładane w ramach ruchu Settlement House Movement¹⁶⁸. Najśłynniejszym ośrodkiem tego rodzaju był, założony przez Jane Addams, Hull House w Chicago. Ich działalność koncentrowała się na sprawach warunków pracy i reformach ekonomicznych. Osoby zaangażowane w ten ruch, niejednokrotnie inspirowane bardziej liberalnymi założeniami Social Gospel, postulowały też poprawę warunków sanitarnych i mieszkaniowych imigrantów z Europy¹⁶⁹. Ośrodki powstawały w dzielnicach imigrantów i służyły jako centra edukacyjne, pomocowe i socjalne. Ich pracownicy stawiali sobie za cel edukację i asymilację imigrantów. Prowadzone przez przedstawicieli protestanckich klas średnich, często wzbudzały jednak nieufność imigrantów¹⁷⁰.

Na przełomie XIX i XX wieku, oprócz COS i „ośrodków lokalnych”, powstały też inne organizacje społeczne, jak na przykład United Way, National Conference of Charities and Correction (później National Conference of Social Work). Wraz z COS i *settlements* stanowiły one substytut działań opiekuńczych państwa. Co ważne, same COS opowiadały się zdecydowanie przeciw interwencjonizmowi państwa w sprawach socjalnych, stając się orędownikami leseferyzmu. Należy podkreślić, że istnienie towarzystw należących do COS motywowane było protestanckimi ideałami, będącymi jednym z filarów ówczesnej amerykańskiej kultury. Formalnie miały one jednak charakter świecki.

W tym czasie katolicy coraz częściej tworzyli własne organizacje charytatywne, które miały służyć głównie członkom ich wspólnoty religijnej, zwłaszcza w obrębie danej parafii. Było to związane, podobnie zresztą jak w przypadku wyznawców judaizmu, z faktem, iż czuli oni, że większość protestanckich organizacji charytatywnych, w których panowała, co prawda niedenominacyjna, ale jednak retoryka protestancka, wywierała presję na nieprotestantów. Nowo powstałe organizacje katolickie nie były jednak w stanie sprostać wszystkim problemom ubogich imigrantów, wyznających katolicyzm.

W dobie nasilonej imigracji, a także w obliczu mającego wkrótce nastąpić kryzysu gospodarczego coraz wyraźniej było widać, że dotychczasowe rozwiązania za-

Voluntary and Non-Profit Organizations Voluntas” 1990, no. 1, s. 103-104, [za:] E. Leś, *op. cit.*, s. 61.

¹⁶⁸ Jako przykład można tu podać Hull House, stworzony przez Jane Addams w Chicago w 1889 roku. Więcej na ten temat: J.P. Bartkowski, H.A. Regis, *op. cit.*; E. Leś, *op. cit.*; J. Schwartz, *Fighting Poverty with Virtue: Moral Reform and America's Urban Poor*, Bloomington 2000, s. 109-121; W.I. Trattner, *op. cit.*, rozdz. 8.

¹⁶⁹ E. Leś, *op. cit.*, s. 61.

¹⁷⁰ J.P. Bartkowski, H.A. Regis, *op. cit.*, s. 45.

wodzą. Obserwując te problemy część chrześcijan zaczęła opowiadać się za bardziej progresywnym podejściem i wprowadzeniem gruntownych reform systemu opieki społecznej. Takie rozwiązania proponowali między innymi zwolennicy tak zwanego ruchu progresywnego, z których wielu motywowanych było ideami powoli wyodrębniającego się w tym okresie nurtu liberalnego (progresywnego) chrześcijaństwa. W przeciwieństwie do protestantów angażujących się w ruch COS chrześcijanie progresywni nie uznawali skrajnie pojętego indywidualizmu za najważniejszą zasadę protestantyzmu. Promowali raczej zmiany społeczne, które mogły nastąpić dzięki zastosowaniu w praktyce biblijnych zasad sprawiedliwości społecznej. Członkowie ruchu progresywnego, z których wielu podzielało takie podejście dostrzegali ponadto i krytykowali wyzysk, którym charakteryzował się kapitalizm przemysłowy. Postulowali poprawę warunków pracy w fabrykach, uregulowania prawne dotyczące minimalnego wynagrodzenia i zakaz pracy dzieci. Gdy połączyli oni swe siły z członkami Settlement House Movement, zaczęli odgrywać niezwykle istotną rolę w zmianie postrzegania biedy i pomocy społecznej przez społeczeństwo amerykańskie. Starali się bowiem zwrócić Amerykanom uwagę na to, że bieda i nierówności społeczne to również często wynik rozwiązań systemowych, a niekoniecznie defektów charakteru i braku moralności ubogich. Co ważne, poszukiwali przede wszystkim rozwiązań strukturalnych poprzez wprowadzenie progresywnych reform oraz stworzenie lepszego systemu opieki społecznej. W konsekwencji udało im się w latach trzydziestych XX wieku wpłynąć na akceptację założeń zaproponowanego przez prezydenta Franklina Delano Roosevelta Nowego Ładu, a zanim go wprowadzono, wywalczyć między innymi system rent dla matek (głównie wdów) z dziećmi¹⁷¹. Wpływ idei progresywnego chrześcijaństwa na działalność ruchu progresywnego, a przez to na wprowadzenie przez Partię Demokratyczną zmian w dotychczasowym podejściu do opieki społecznej jest bardzo istotny z punktu widzenia analizy roli religii w sferze publicznej USA.

Powyższe rozważania uwidaczniają, jak bardzo religia przeplatała się z amerykańską polityką. Proces ten występował na wielu płaszczyznach. Polityka społeczna jak również zabiegi polityków o zdobycie poparcia określonych grup religijnych, w tym tych z którymi identyfikowali się XIX-wieczni imigranci, świetnie to obrazują. Rola religii w sferze publicznej przełomu XIX i XX wieku jest więc nie do przecenienia.

¹⁷¹ Wysokość rent często nie była jednak wystarczająca, by się utrzymać. *Ibidem*, s. 48.

6. Religia w sferze publicznej w pierwszej połowie XX wieku

Podziały w obozie ewangelikalnym

Wspomniane w poprzednim rozdziale, występujące z wolna mimo nadal akcentowanej publicznej roli amerykańskiego protestantyzmu, trendy sekularyzacyjne w połączeniu z intensywnym rozwojem nauk doprowadziły na przełomie XIX i XX wieku do tego, że w społeczeństwie amerykańskim wystąpiło zjawisko nazywane przez José Casanovę „drugim oddzieleniem państwa od Kościoła”. Jego efektem końcowym była, według badacza, sekularyzacja amerykańskiego szkolnictwa wyższego i utrata przez protestantów kulturowej kontroli nad sferą publiczną amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego. Za początek tego procesu można, jak sądzi Casanova, uznać wojnę secesyjną i późniejszą odbudowę kraju. Stworzyły one bowiem strukturalne warunki do rozpoczęcia szybkiego procesu kapitalistycznej industrializacji i urbanizacji, które w sposób radykalny zmieniły amerykańskie społeczeństwo. Ostatecznie opisany przez Casanovę proces doprowadził do znacznych przetasowań na amerykańskiej scenie społeczno-religijnej.

6.1. Wpływ rewolucji naukowej końca XIX wieku na amerykańskie Kościoły

Nowe społeczeństwo przemysłowe potrzebowało nowych instytucji szkolnictwa wyższego, dlatego tradycyjne uniwersytety, rozpoczynając proces akademickiej specjalizacji, zrezygnowały ze swych szkół teologicznych lub znacznie ograniczyły ich rolę. Pod koniec XIX wieku nastąpił rozkwit nauk społecznych. Zmienił się też sposób myślenia naukowego. Dotąd bowiem poszukiwano pewnych absolutnych praw i prawd. Pod koniec wieku zaczęto raczej szukać odpowiedzi na pytania, „dlaczego” i „jak” zmiany w ogóle zachodzą. Naukowcy zaczęli też podkreślać, że prawda jest względna i uwarunkowana kulturowo, ponadto podlega przemianom. Dlatego powinno się raczej badać, jakie siły wpływają to, że ludzie zaczynają myśleć inaczej i inaczej postrzegać rzeczywistość.

W 1859 roku Karol Darwin (1809-1882) ogłosił swoją teorię, która była wynikiem zmiany sposobu myślenia oraz stała się jej symbolem. Darwin, wyjaśniając ewolucję gatunków, skupiał się na naturalnych, zmiennych siłach przyrody, które miały na nią wpływ. Choć jego teoria nie wyjaśniała wszystkiego, zdawała się udowadniać, że ludzkie życie jest produktem zmieniającego się wszechświata i sił przyrody. Taka teoria musiała wywołać ogromne zamieszanie, zwłaszcza wśród duchowieństwa oraz wszystkich głęboko wierzących w nieomylność Biblii. Ponadto nowe metody interpretacji przedstawiały wyjaśnienia dotyczące nie tylko przyrody, ale i społeczeństwa i ludzkiej kultury, które często kłóciły się tradycyjnym protestanckim światopoglądem¹.

W Stanach Zjednoczonych protestanci byli dotąd w stanie łączyć naukę z religią, czego przykładem był chociażby wiek Oświecenia. Obecnie stawało się to o wiele bardziej problematyczne. Nauka znalazła się niejako w opozycji do wiary. Na Południu, gdzie przywiązanie do Biblii jako jedyne go słusznego źródła wiedzy o stworzeniu świata było szczególnie silne, profesorowie, którzy byli zwolennikami teorii Darwina bądź starali się ją harmonizować z naukami płynącymi z Biblii, szybko utracili posady. Jednak, zwłaszcza na Północy, wielu przedstawicieli głównego nurtu protestantyzmu amerykańskiego nie zdecydowało się jej całkowicie odrzucić. Podjęli oni natomiast dość intensywną próbę mającą na celu pogodzenie teorii ewolucji z kreacjonizmem biblijnym. Usiłowano dostosować teologię chrześcijańską do nowych odkryć naukowych, zwłaszcza w dziedzinie biologii i geologii. Osobom religijnym trudno było zaakceptować interpretację, według której jedynie siły natury były odpowiedzialne za stworzenie człowieka. Jednak przedstawianie sił natury jako dzieła Boga, a rozwoju gatunków jako bożej metody stwarzania przekonało część z nich do możliwości pogodzenia nowej teorii z dotychczasowym systemem wartości. Tak więc część przedstawicieli głównego nurtu amerykańskiego chrześcijaństwa zdołała przystosować dawne nauki do nowych czasów. Wśród „modernistów” zwanych też „liberalnymi” teologami był między innymi Henry Ward Beecher (1831-1887), który starał się pogodzić religię z nowoczesną nauką. Uważał on, że religia zajmuje się „rzeczami niewidzialnymi”, podczas gdy nauka – materialnymi aspektami świata. Starał się on też uspokajać niepokoje zurbanizowanej klasy średniej, głosząc ewangelię tak zwanego „cnotliwego dobrobytu”. W jego przesłaniu widoczne są cechy formującego się liberalizmu religijnego, a wśród nich: tendencja do dostrzegania zależności i związków między światem natury a Królestwem Bożym, do poszukiwania istoty chrześcijaństwa w etyce oraz do postrzegania tego, co pozazmysłowe, poprzez romantyzowanie natury².

Trudniej natomiast było odnieść się do nowoczesnej krytyki biblijnej, która została zapoczątkowana na niemieckich uniwersytetach. Już w 1835 roku Dawid Fryde-

¹ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 236.

² Więcej na ten temat: *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 6, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Pluralism.pdf (12.11.2013).

ryk Strauss (1808-1874) wydał książkę pod tytułem *Żywot Jezusa (Leben Jesu)*, która zawierała krytykę biblijnej tradycji i przedstawiała próbę oddzielenia „mitu biblijnego” od „rzeczywistego przesłania Ewangelii”, opartą na filozofii Hegla. Książka stanowiła impuls do rozwoju krytyki biblijnej, w ramach której chrześcijaństwo zostało poddane takiej samej analizie jak wszystkie inne religie i również ono zostało wyjaśnione jako zjawisko, które zaistniało w związku ze specyficznymi historycznymi i kulturowymi uwarunkowaniami³. Takie twierdzenia były w XIX wieku największym wyzwaniem dla amerykańskich protestanckich przywódców. Szczególnie problematyczne okazało się wyzwanie rzucone tradycyjnemu rozumieniu Biblii. W wyniku badań historycznych odkryto bowiem fakty, które stawiały pod znakiem zapytania autorstwo niektórych ksiąg biblijnych. Jednak również i to wyzwanie zostało przez większość liderów głównego nurtu amerykańskiego protestantyzmu podjęte. Aby więc obronić chrześcijaństwo przed krytyką biblijną, przyjęto stanowisko, według którego chrześcijaństwo nie było całkowicie zależne od autorytetu i nieomyłności Biblii, co dotąd podkreślano. Biblia stawiała się teraz raczej „ziarnem, z którego nowoczesne chrześcijaństwo wykiełkowało”⁴. Argumentacja ta pozwalała nadal utrzymywać pogląd, że chrześcijaństwo jest religią najlepszej cywilizacji. Taki zwrot w teologii protestanckiej miał na początku XX wieku zostać nazwany modernistycznym.

W XIX wieku powstała też tak zwana „nowa teologia”. Nowy pogląd na Biblię pociągał bowiem za sobą negację dawnej teologii, zwłaszcza teologii kalwińskiej dominującej w społeczeństwie amerykańskim od czasów purytańskich. Teologia ta nie tylko uznawała Biblię za jedyny autorytet, ale i podkreślała absolutną zależność ludzi od bożej łaski. Co prawda wpływ metodyzmu na ruch przebudzeniowy sprawił, że człowiekowi zaczęto przypisywać pewien wpływ na własne zbawienie, jednak nauki i kazania wielu kaznodziejów wywodzących się z tradycji kalwińskiej (purytańskiej) podkreślały, że bez zbawczej mocy Boga w Chrystusie ludzkość byłaby słusznie potępiona. W „nowej teologii” przeważał natomiast pogląd, że ludzie są potencjalnie dobrzy. Ponadto, dominowały w niej optymizm co do rozwoju ludzkości, troska o ludzką osobowość i jej rozwój, a także akcentowanie ludzkiej natury Chrystusa⁵. Taka teologia stopniowo rozwijała się i zyskiwała popularność, posługując się bowiem językiem biblijnym, nadawała mu nowe znaczenie. Dzięki temu w amerykańskiej kulturze mógł przetrwać tradycyjny duch amerykańskiego protestantyzmu.

Sprzyjały temu dwie kwestie. Po pierwsze, podkreślano, że chrześcijaństwo jest głównie kwestią sumienia, a chrześcijanie mają Chrystusa w sercu, więc religia odnosi się do prawd wyższych niż prawa naukowe. Po drugie, podkreślano, iż chrześcijaństwo jest nade wszystko esencją moralności. Nacisk na moralność był w protestantyzmie amerykańskim zawsze silny, tym bardziej że nie był on nigdy zorientowany głównie na teologię, ale raczej na czyn⁶. „Nowa teologia” stała się więc teologią

³ Więcej na ten temat: A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 313-318.

⁴ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, Orlando 1990, s. 127.

⁵ J. Tołwiński, *Kształtowanie się poglądów amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego od I wojny światowej*, Warszawa 2000, s. 34.

⁶ R.E. Osborn, *The Spirit of American Christianity*, New York 1958, s. 50.

czynu, a ruch Social Gospel był tego najlepszym wyrazem. Liberalizm religijny, jak określa „nową teologię” na przykład Ronald E. Osborn, stał się popularny dzięki optymistycznemu spojrzeniu na naturę ludzką⁷. Istotną częścią religijnego liberalizmu było, według niego, „ponowne odkrycie Jezusa”. Zaczęto go bowiem przedstawiać, podkreślając jego ludzką naturę. Stał się dzięki temu bliższy; był wielkim męczennikiem, a skoro tak silny był w nim pierwiastek ludzki, mógł być wzorem dla każdego człowieka⁸.

Okazało się jednak, że przejście na pozycje modernistyczne nie dla wszystkich było możliwe do przyjęcia. Część społeczeństwa o konserwatywnych religijnie poglądach nie akceptowała liberalizmu religijnego. Dotyczyło to zarówno części reprezentantów głównego nurtu ewangelikalizmu, jak i większości przedstawicieli ruchów religijnych z jego pogranicza, utworzonych na fali Wielkich Przebudzeń. Z czasem okazało się, że ruchy spoza głównego nurtu najskuteczniej opierały się wpływom nowych odkryć naukowych. Natomiast gdy większość Kościołów protestanckich zaczęła akceptować liberalizm, należący do nich konserwatyści religijni znaleźli dwa sposoby na zaradzenie swojej sytuacji: część z nich przeszła do nieskażonych liberalizmem sekt, takich jak na przykład zyskujący na znaczeniu pentekostalizm, inni podjęli walkę z liberalizmem, starając się na powrót pozyskać swe Kościoły dla konserwatywnego ewangelikalizmu. W ten sposób w ramach wielu denominacji zaczęły się tworzyć radykalne ruchy, które uzyskały z czasem miano ruchów fundamentalistycznych. Do najsłynniejszych przedstawicieli grup sprzeciwiających się religijnemu liberalizmowi należeli, między innymi, znany kaznodzieja Trzeciego Wielkiego Przebudzenia, Dwight L. Moody (1837-1899) oraz profesor Seminarium Princeton J. Gresham Machen (1881-1937). Nalegali oni, by bronić tego, co nazywali „fundamentami wiary” przed liberalną teologią⁹. Działalność Moody’ego, który zaczął głosić przesłania premilenarystyczne, przygotowała, jak się wydaje, grunt pod nadejście wspomnianego już fundamentalizmu. Według George’a Marsdena można go uznać za „prekursora fundamentalizmu”¹⁰.

Podsumowując zmiany zachodzące w okresie między wojną secesyjną a przełomem wieków, José Casanova podkreśla, że doszło wtedy do podwójnego rozłamu w łonie protestantyzmu. Przede wszystkim nastąpił teologiczny rozłam między liberalnym protestantyzmem, który stawał się coraz mniej ewangelikalny, a prywatnym konserwatywnym protestantyzmem ewangelikalnym. Liberalny protestantyzm z czasem zaczął zyskiwać pozycję religii publicznej, zwłaszcza w miastach, gdzie zgodnie z Ewangelią Społeczną (Social Gospel) liberalni protestanci starali się „chryścianizować porządek społeczny”¹¹. Ewangelikalny protestantyzm natomiast, uznawszy miasto za środowisko w większości wrogie, zatwardziało i niebezpieczne, nie starał się go

⁷ *Ibidem*, s. 148.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 6. Więcej na temat „fundamentów wiary” poniżej.

¹⁰ G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, New York 1980.

¹¹ J. Casanova, *op. cit.*, s. 237.

podbijać¹². Tym bardziej że w miastach pojawiało się coraz więcej nieprotestanckich grup, zwłaszcza rosnąca grupa katolików.

Dodatkowo w protestantyzmie ewangelikalnym nastąpił drugi, wewnętrzny podział. Był to podział rasowy. Na Południu, gdzie ewangelikalny protestantyzm stał się niekwestionowaną religią obywatelską, kwestie religii i rasy były ze sobą nierozzerwalnie związane. Podział na Kościoły północne i południowe przyczynił się, zdaniem Casanovy, również do podziałów teologicznych. W miarę bowiem jak południowy ewangelikalizm rezygnował z potępienia instytucji niewolnictwa, tracił też zapał do przemiany świata i skupiał się na sprawach ostatecznych, związanych ze zbawieniem, co sprzyjało przyjmowaniu postaw premilenarystycznych. Na Północy natomiast panowała postmilenarystyczna wiara w postęp¹³. W okresie, który nastąpił po zakończeniu wojny secesyjnej, tendencje te zostały wzmocnione. Jednak szybkie postępy w procesie „drugiego oddzielenia Kościoła od państwa” oraz rozczarowanie reformami sprawiły, że również konserwatywne skrzydło północnego ewangelikalizmu zaczęło tracić wiarę w wielkomiejską, przemysłową Amerykę i również przechodzić na pozycje premilenarystyczne. W tym czasie konflikt między teologią liberalną a konserwatywnym ewangelikalizmem stawał się coraz bardziej widoczny.

6.2. Mobilizacja protestanckiego fundamentalizmu

Fundamentalizm protestancki pojawił się na przełomie XIX i XX wieku i był antymodernistyczną reakcją skierowaną przeciwko teologicznemu liberalizmowi. Wojujący fundamentaliści toczyli walki na trzech frontach: przeciwko liberalno-modernistycznym herezjom w północnych Kościołach, przeciwko nauczaniu darwinizmu w szkołach publicznych, przeciwko upadkowi obyczajów i ekspansji katolicyzmu w amerykańskich miastach¹⁴. Fundamentalisci nie tylko uważali, że działalność liberałów zagraża autentyczności, a nawet egzystencji chrześcijaństwa¹⁵, ale i nie potrafili pogodzić się z tym, że tradycyjny rodzaj amerykańskiego protestantyzmu, którego fundamentem były Biblia i przymierze z Bogiem, nie będzie już kulturą dominantą w USA. Fundamentalizm był więc nie tylko reakcją tradycjonalistycznych chrześcijan ewangelikalnych na wszelkie modernistyczne trendy w teologii, ale i walką, w ich przekonaniu, o zachowanie amerykańskiej cywilizacji, postrzeganej jako cywilizacja oparta na Biblii¹⁶.

¹² H.F. May, *Protestant Churches and Industrial America*, New York 1949; A.I. Abell, *The Urban Impact on American Protestantism 1865-1900*, Cambridge 1943, [za:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 237.

¹³ J. Casanova, *op. cit.*, s. 240.

¹⁴ *Ibidem*, s. 242.

¹⁵ Więcej na ten temat: N.F. Furniss, *The Fundamentalist Controversy 1918-31*, New Haven, 1954.

¹⁶ J. Tołwiński, *op. cit.*, s. 11.

Uważa się, że nazwa „fundamentalizm” pojawiła się w związku z opublikowaniem w latach 1910-1915 dwunastu niewielkich prac pod wspólnym tytułem: *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, napisanych przez anonimowych autorów, pochodzących z USA, Kanady i Wielkiej Brytanii¹⁷. W broszurach przedstawione zostały najważniejsze zasady wiary, które zdaniem autorów powinny być przyjęte bez zastrzeżeń. Należały do nich: nieomyślność, dosłowność i natchniony charakter Biblii, włącznie z historią stworzenia i opisami cudów, niepokalane poczęcie Jezusa Chrystusa¹⁸, odkupieńcza śmierć Chrystusa na krzyżu za grzechy ludzkości, wiara w fizyczne, cielesne zmartwychwstanie Jezusa oraz w powtórne jego przyjście¹⁹. Książka podkreślała niezmienność wiary w boskość Chrystusa, zdeprawowaną (grzeszną) naturę człowieka, w zbawienie i usprawiedliwienie przez wiarę i miłość oraz w obietnicę cielesnego zmartwychwstania. Była wyrazem antymodernizmu i antyliberalizmu. Ponadto, potępiała takie „odchylenia od Biblii” jak: katolicyzm rzymski, mormonizm, ruch świadków Jehowy, Christian Science czy spirytualizm²⁰. Przedstawiciele ruchu fundamentalistycznego bronili więc, w swoim mniemaniu, tak zwanych fundamentów wiary, a pojęcie „fundamentalizm” nie miało dla nich pejoratywnego znaczenia²¹.

Walka w obronie autorytetu Biblii przed wpływami teologii liberalnej przybierała różne formy i była w środowisku przedstawicieli konserwatywnego ewangelikalnego protestantyzmu uważana za obowiązek. Początkowo walczono tylko za pomocą kazań czy artykułów prasowych, pozostając jednak w ramach poszczególnych denominacji²². Z czasem stworzono międzywyznaniowe instytucje fundamentalistyczne, które miały służyć skuteczniejszej walce przeciwko liberałom. Ostatecznie fundamentaliści odłączyli się od dawnych denominacji²³.

Z punktu widzenia propagowania idei fundamentalistycznych bardzo ważna jest działalność Billy'ego Sundaya (1862-1935), który został okrzyknięty najsłynniejszym amerykańskim kaznodzieją. Mimo konserwatywnego przesłania swych kazań łączył on techniki rewiwalistyczne z nowoczesnymi metodami stosowanymi w przemyśle

¹⁷ Fakt, iż sama nazwa: „fundamentalizm” została nadana dopiero na początku XX wieku, nie oznacza oczywiście, że ruch fundamentalistyczny nie istniał już pod koniec XIX wieku.

¹⁸ Był to dogmat bardziej katolicki niż protestancki, co ukazuje charakterystyczną dla ruchów fundamentalistycznych modyfikację tradycji.

¹⁹ *The World Book Encyclopedia*, Chicago–London–Sydney–Toronto, vol. 7, 1990, s. 556, [za:] J. Tołwiński, *op. cit.*, s. 7; A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 308.

²⁰ A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 309.

²¹ Z czasem termin ten uległ poszerzeniu i objął najbardziej konserwatywne manifestacje pewnych bloków religijnych (na przykład lefebrystów). Pod koniec XX wieku irańska rewolucja stała się wzorem fundamentalizmu, a termin zaczął być używany dla oznaczenia grup, które opowiadały się za odrębnym stylem życia i domagały się, by polityka publiczna stanowiła odbicie przekonań religijnych. Pojęcie „fundamentalizm” stosowane było często po to, by zdyskredytować te grupy. Więcej na ten temat: S. Bruce, *Fundamentalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.

²² Więcej na ten temat: S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972, s. 910-915, [on-line:] <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9809.2006.00468.x>.

²³ Czas formułowania się poglądów fundamentalistów oraz tworzenia struktur ruchu fundamentalnego przypada na lata 1890-1930.

rozrywkowym. Jako były baseballista był przyzwyczajony do sławy i splendoru. Jego kazania przypominały bardziej atrakcyjne przedstawienia niż modlitwę. Zarzucano mu braki w wykształceniu, ale jego zwolennicy kontrargumentowali, że umiał po prostu przemawiać językiem, który był dla ludzi zrozumiały. Inne zarzuty dotyczyły tego, że łączył Ewangelię z patriotyzmem (a raczej amerykańizmem), głosił chrześcijaństwo, w którym wybór zbawienia pod wieloma względami przypomina podjęcie decyzji w świecie biznesu, oraz że w rezultacie zamienił przebudzenie w show-biznes. Najczęściej stawiany zarzut dotyczył jego umiłowania pieniędzy i koneksji z elitami. Zdaniem G. Marsdena ewangelia Sundaya to połączenie populistycznego amerykańizmu i odrodzeniowego chrześcijaństwa²⁴. Niezależnie jednak od stopnia komercjalizacji jego własnej działalności nie szczędził on słów krytyki wobec liberalnego protestantyzmu, łajając jego przedstawicieli za uleganie nowoczesnym bezbożnym trendom naukowym i kulturowym. W społeczeństwie amerykańskim zyskał ogromną popularność²⁵.

Z czasem fundamentalizm stał się sekciarską subkulturą, oddzieloną nie tylko od głównego nurtu liberalnego protestantyzmu, lecz także od rozległej tradycji ewangelikalizmu. Oznaką fundamentalizmu stały się bowiem nie tyle fundamentalne zasady wiary, podzielane przez najbardziej konserwatywnych protestantów, ile przede wszystkim wiara w możliwość odczytywania zaszyfrowanej w Biblii historii ludzkości²⁶. Niemniej jednak, w latach dwudziestych XX wieku to właśnie wokół zasady *Sola Scriptura* udało się zjednoczyć premilenarystów i konserwatywnych reformowanych teologów, przy utworzeniu wspólnego fundamentalistycznego frontu przeciw liberalnym, modernistycznym herezjom. „Fundamentalistyczny spór” teologiczny toczył się również w łonie północnych presbiteriańskich i baptystycznych denominacji. Nie był to więc spór jedynie między Północą a Południem. Dopiero w późniejszym okresie fundamentalisci wycofali się głównie na prowincję i na Południe.

Za teologiczną debatą kryło się zasadnicze pytanie o to, czy amerykański protestantyzm powinien spokojnie przyjąć, czy też odrzucić oddzielenie od nowoczesnej, miejskiej, świeckiej Ameryki. Było to więc pytanie o kwestię prywatyzacji religii. Początkowo fundamentalisci odrzucili taką możliwość, gdyż, jak twierdzi G. Marsden, „doświadczenie zepchnięcia na margines było szczególne traumatyczne”²⁷. Dlatego też zanim fundamentalisci zamknęli się w dobrowolnym religijnym i kulturalnym getcie, „starali się zmobilizować pod swoim sztandarem szerokie rzesze ludzi żywiących wrogie uczucia wobec darwinizmu, zmieniając spór o ewolucjonizm

²⁴ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 181-182.

²⁵ Jego działalność została skrytykowana przez Sinclaira Lewisa w powieści *Babbitt*. Lewis nawiązywał do działalności Sundaya i innych kaznodziejów również w powieści *Elmer Gantry*, na podstawie której w 1960 roku nakręcono film pod tym samym tytułem.

²⁶ E. Sandeen, *Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism*, Chicago 1970; T.P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming*, Grand Rapids 1983, [za:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 243. Zob.: T.P. Weber, *Premillennialism and the Branches of Evangelicalism*, [w:] *The Variety of American Fundamentalism*, eds. D.W. Dayton, R.K. Johnston, Knoxville 1991.

²⁷ G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 223.

w bezpośrednią konfrontację między protestancką nadprzyrodzoną wiarą a nowoczesną nauką przyrodniczą²⁸.

Największe triumfy odnosili fundamentaliści po I wojnie światowej, między 1920 a 1925 rokiem. Jednak to właśnie I wojna pomogła im w zyskaniu na pewien czas przewagi nad modernizmem w wielu denominacjach. Stało się tak, gdyż ruch fundamentalistyczny, który jeszcze w 1917 roku był apolityczny²⁹ i w dużej części podejrzewany o nielojalność, stał się w czasie wojny w pełni patriotyczny, a obronę chrześcijańskiej cywilizacji Ameryki uczynił jednym ze swych głównych celów. W tym miejscu warto podkreślić, że w tym samym czasie prezydent Woodrow Wilson (1856-1924) powszechnie używał retoryki religijnej, by uzasadnić przystąpienie Stanów Zjednoczonych do wojny w 1917 roku. Po części wpisywała się ona w koncepcję religii obywatelskiej, ale Wilson bardzo często odwoływał się do samego Chrystusa, a nie tylko do uogólnionej bądź deistycznej koncepcji Boga³⁰. To również mogło mieć wpływ na zmianę stosunku fundamentalistów. Jak twierdzi George Marsden: „Z debaty wokół wydarzeń wojennych, ewolucji i modernizmu, widzianych jako zagrożenia dla kultury i religii, do których wkrótce doszedł antykomunizm, narodził się fundamentalistyczny ultrapatriotyzm”³¹. Premilenaryści bowiem, którzy przed wojną trzymali się z dala od zagadnień kultury i prób naprawiania cywilizacji, a teorię Darwina traktowali głównie jako wyzwanie dla dogmatów wiary, zaczęli ją w czasie wojny postrzegać jako element wpływający negatywnie na kulturę oraz na kondycję społeczeństw. W konsekwencji uznali, iż „lekcja, jaka wypływa z prusactwa i bolszewizmu, jest oczywista: zachowanie chrześcijaństwa wymaga wymazania całego zbioru idei związanych z Darwinem i nazwaną jego imieniem teorią ewolucji”. Uważali, że to upadek chrześcijańskiej kultury doprowadził w Niemczech do upadku cywilizacyjnego i dominacji „barbarzyństwa, które było owocem filozofii prawa pięści naczłowieka”³².

Ludzi gotowych do walki o wprowadzenie zakazu nauczania teorii ewolucji w szkołach publicznych znaleźli na Południu i w małomiasteczkowej, prowincjonalnej Ameryce. Pozyskali też gorliwego przywódcę tej krucjaty – Williama J. Bryana. Ich walka przyniosła jednak ostatecznie efekt odwrotny od zamierzonego. Stało się tak, gdyż, choć zdołano wprowadzić antyewolucjonistyczne prawa w kilku południowych stanach i wygrać w 1925 roku proces Scopesa w Tennessee, to jednak stracono publiczne poparcie³³. Dlatego też wkrótce po procesie ruch fundamentalistyczny podupadł i stał się niejako religią odtrąconych.

²⁸ J. Casanova, *op. cit.*, s. 245.

²⁹ Jego apolityczność wynikała z przekonania, że należy się odseparować od grzesznego świata i skupić na zabieganiu o zbawienie duszy.

³⁰ R.V. Pierard, R.D. Linder, *Civil Religion and the Presidency*, Grand Rapids 1988, s. VIII.

³¹ Więcej na ten temat: G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 152.

³² Więcej na ten temat: W.B. Gatewood, *Controversy in the Twenties, Fundamentalism, Modernism and Evolution*, Nashville 1969, s. 115, [za:] J. Tołwiński, *op. cit.* s. 54.

³³ L. Gasper, *The Fundamentalist Movement*, Hague-Paris 1963, s. 14, [za:] J. Tołwiński, *op. cit.*, s. 71.

Sprawa, która przeszła do historii pod nazwą „małpiego procesu”, nie tylko skupiła na sobie uwagę szerokich kręgów społeczeństwa amerykańskiego, ale i odbiła się echem poza granicami USA³⁴. Proces miał dramatyczny przebieg. Sile argumentów naukowych, prezentowanych przez zespół biegłych, powołany na wniosek obrony, W.J. Bryan przeciwstawiał swój kunszt oratorski, cytując wielokrotnie obszernie fragmenty Biblii³⁵. Okazało się, że naukowe argumenty nie przekonywały wystarczająco ani publiczności, ani ławy przysięgłych. Dlatego też obrońca Scopesa, Clarence Darrow (1857-1938) zaczął się posługiwać własną bronią Bryana, wykorzystując znakomitą znajomość Biblii tego ostatniego. Pytając Bryana o jego stanowisko wobec wielu kwestii zawartych w Piśmie Świętym, doprowadził do ośmieszenia Bryana, podtrzymującego swe przekonanie o tym, iż Biblię należy rozumieć dosłownie i traktować jako absolutną wyrocznię w najdrobniejszych nawet sprawach życia codziennego³⁶. Ostatecznie Scopes, który formalnie złamał jednak obowiązujące w danym momencie prawo, został skazany. Niemniej zastosowany wymiar kary, czyli grzywna w wysokości 100 dolarów, był najniższy z możliwych. Ponadto, za zgodą sądu grzywna ta nigdy nie została zapłacona. Zostało to powszechnie uznane za zwycięstwo modernistów³⁷. Prasa natomiast rozpisywała się na temat ujawnienia w procesie „żałosnej ignorancji” fundamentalistów³⁸. Już w dwa lata po procesie zaczęto wprowadzać do programu uczelni amerykańskich zajęcia związane z teorią ewolucji, a poszczególne legislatury stanów należących do pasa biblijnego stopniowo odwoływały wcześniejsze ustawy. Jednak problem ten nigdy całkowicie nie wyszedł z kręgu zainteresowań fundamentalistów protestanckich, co potwierdziło wiele ich wystąpień w latach pięćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych³⁹,

³⁴ *Ibidem* oraz K. Michałek, *Stany Zjednoczone w latach dwudziestych XX wieku*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, t. 4, Warszawa 1995, s. 52.

³⁵ Proces został zobrazowany w filmie *Inherit the Wind* (*Kto sieje wiatr*) z 1960 roku, opartym na sztuce z 1955 roku pod tym samym tytułem. Film spopularyzował sposób postrzegania procesu w dychotomicznej konwencji dobra i zła – w tym wypadku nauki, wiedzy i postępu z jednej strony, a z drugiej ciemnoty, religijnego fundamentalizmu i konserwatyizmu. Badacze podkreślają, że to wizja zbyt uproszczona. Wskazują oni na fakt, iż podręcznik autorstwa George’a Williama Huntera *Civic Biology: Presented in Problems*, z którego korzystał Scopes, nie tylko prezentował teorię ewolucji, ale również propagował darwinizm społeczny, nierówności rasowe, eugenikę i eutanazję. William Jennings Bryan miał więc występować nie tylko przeciwko teorii ewolucji, ale przede wszystkim przeciw niebezpiecznym teoriom, które na jej podstawie tworzono. Więcej na ten temat: A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, Warszawa 2014, s. 54-56. Warto jednak pamiętać, że fundamentaliści nie byli przeciwnikami segregacji rasowej, którą uzasadniali biblijnie, a w filiiowanych przez nich szkołach (w tym uniwersytetach) segregacja oraz zakaz związków międzyrasowych były przedmiotem publicznej debaty i krytyki jeszcze pod koniec XX wieku.

³⁶ Więcej na temat procesu Scopesa: J.A. Reichley, *Religion in American Public Life*, Washington 1985, s. 218.

³⁷ K. Michałek, *op. cit.*

³⁸ J.D. Hicks, *Republican Ascendancy*, New York 1960, s. 182, [za:] D.H. Watt, *A Transforming Faith. Explorations of Twentieth Century American Evangelicalism*, New Brunswick 1991, s. 34.

³⁹ K. Michałek, *op. cit.*, s. 52. Kwestia nauczania teorii Darwina w szkołach nie została definitywnie rozwiązana i budzi emocje po dzień dzisiejszy.

a nawet w XXI wieku. Nauczanie ewolucji oraz kreacjonizmu nadal wywołuje spory w społeczeństwie amerykańskim.

Podsumowując, należy podkreślić, że fundamentalizm protestancki był nowoczesną antymodernistyczną reakcją przeciw zjawiskom takim jak oddzielenie protestantyzmu od amerykańskiego systemu nauczania i oddalenie ewangelikalizmu od tworzących się liberalnych Kościołów protestanckich głównego nurtu⁴⁰. Należy pamiętać, że wraz z powstaniem fundamentalizmu doszło do największego podziału w nurcie ewangelikalnym. Część Amerykanów identyfikujących się dotąd z ewangelikalizmem przeszła do obozu modernistycznego i przestała kłaść nacisk na tak zwane przebudzenia, tym samym porzucając tradycje ewangelikalne, natomiast pozostała część chrześcijan ewangelikalnych przeszła do obozu fundamentalistycznego, który stawiał sobie za cel „zachowanie amerykańskiego ewangelikalnego dziedzictwa”⁴¹. Cechą odróżniającą fundamentalistów od dawnych chrześcijan ewangelikalnych była niezwykła wojowniczość w obronie swoich przekonań oraz wprowadzona później separacja zarówno instytucjonalna, jak i personalna, to znaczy odcięcie się od Kościołów akceptujących modernizm oraz od ich członków.

Kiedy fundamentalizm podupadł po procesie Scopesa, wraz z ruchem zielonoświątkowym stał się religią odrzuconych. Fundamentalisci protestanccy zdecydowali się na wycofanie się ze sfery publicznej, a protestantyzm ewangelikalny przestał być publiczną religią obywatelską amerykańskiego społeczeństwa. Tymczasem protestanci liberalni zaczęli tworzyć główny nurt amerykańskiej religii⁴².

6.3. Dominacja protestantyzmu liberalnego w pierwszej połowie XX wieku

I wojna światowa, jak się okazało, była impulsem do aktywniejszego udziału Kościołów w sferze publicznej. Nie tylko bowiem fundamentalisci zdecydowali się wziąć udział w debacie dotyczącej zasadności przyłączenia się Stanów Zjednoczonych do działań wojennych, uczestniczyli w niej również przedstawiciele Kościołów liberalnych. Mimo początkowych wątpliwości, a nawet niechęci (jak w przypadku fundamentalistów i pacyfistów religijnych) wobec zaangażowania ich kraju w wielką wojnę europejską w momencie gdy Woodrow Wilson ogłaszał w 1917 roku decyzję o wypowiedzeniu wojny Niemcom i ich sojusznikom, poparcie dla niej ze strony Kościołów amerykańskich było niemal jednogłośnie. Wojna bowiem zaczęła być postrzegana jako krucjata przeciwko szatańskiemu absolutyzmowi oraz jako walka o triumf „chrześcijańskiej cywilizacji”, do której naród amerykański wezwał sam

⁴⁰ Podkreśla to przede wszystkim Casanova, który zaznacza też, że wchodziło tu w grę stopniowe osłabienie roli etyki protestanckiej w życiu publicznym, mimo iż nadal odgrywała ona ogromną rolę w amerykańskim stylu życia. J. Casanova, *op. cit.*, s. 242.

⁴¹ G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Evangelicalism*, s. 24.

⁴² *Ibidem*, s. 246.

Bóg⁴³. Zarówno duchowieństwo protestanckie, katolickie, jak i rabini przyjęli na froncie rolę kapelanów. Członkowie Kościołów tradycyjnie pacyfistycznych (w tym mennonici i kwakrzy) na mocy Selective Service Act z 1917 roku byli co prawda zwolnieni ze służby wojskowej (podobnie jak duchowieństwo i studenci uczelni seminariów teologicznych), ale większość zaangażowała się w działania humanitarne służące ofiarom wojny i ich rodzinom. Wiele osób nie skorzystało też z prawa odmowy służby wojskowej⁴⁴. Niemniej, po I wojnie ruch pacyfistyczny zyskał na znaczeniu, zarówno wśród protestantów, jak i katolików. Popularnością w latach trzydziestych cieszyła się założona w 1914 roku międzydenominacyjna organizacja pacyfistyczna o nazwie Fellowship of Reconciliation, a w 1927 katolicy założyli własną organizację promującą pokój o nazwie The Catholic Association for International Peace.

Choć po I wojnie światowej proces chrystianizacji amerykańskiego społeczeństwa nabrał nowego tempa, to jednak zmienił się charakter chrześcijaństwa. Jego liberalny nurt nabierał w tym czasie coraz większego znaczenia, a religia stawała się coraz bardziej kwestią prywatną. Protestantyzm ewangelikalny był już w tym okresie jedną z denominacji, z których wszystkie mogły brać udział w życiu publicznym. Era protestancka w dotychczasowym rozumieniu dobiegła więc w pewnym sensie końca⁴⁵. Niemniej jednak, jak podkreśla José Casanova, przynajmniej jeden element owej ery przetrwał. Była to etyka protestancka, najistotniejsze i najtrwalsze dziedzictwo purytanizmu. Nadal odgrywała ona dominującą rolę w kształtowaniu moralności publicznej. Ewangelikalny protestantyzm upowszechnił kalwińską kulturę samokontroli, pracowitości i wstrzeźliwości, a „umiarkowanie” było najważniejszą cnotą. Mimo więc że dominującą rolę w sferze publicznej zaczęło odgrywać chrześcijaństwo liberalne, to jednak wysiłki na rzecz wprowadzenia prohibicji nie ustały.

W ramach prowadzonej przez siebie natywistycznej kampanii duchowni Nowej Anglii chętnie powoływali do życia towarzystwa promujące właściwie takie podejście, między innymi Towarzystwo Stanu Connecticut do Zwalczenia Występku i Krzewienia Dobrych Obyczajów oraz Towarzystwo Stanu Massachusetts do Walki z Nieumiarkowaniem. Towarzystwa te zyskały wkrótce ogólnokrajowy i ponadwyznaniowy charakter i po I wojnie nadal działały bardzo intensywnie⁴⁶. Przeciwnie umiarkowaniu i nadmiernemu spożyciu alkoholu opowiadali się zarówno zwolennicy progresywnego chrześcijaństwa, którzy motywowani byli walką przeciw negatywnym skutkom alkoholu, takim jak rozpad rodzin, jak i ewangelikalni konserwatyści, którzy zradykalizowali inicjatywę i nadali jej charakter ascetycznego ruchu wewnętrznej kontroli. Ci pierwsi opowiadali się za regulacją i ogranicze-

⁴³ M.B. Endy Jr., *War and Peace*, [w:] *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*, eds. C.H. Lippy, P.W. Williams, New York 1988, s. 1409-1429, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *Politics and Religion in the USA*, New York 1999, s. 108.

⁴⁴ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 109.

⁴⁵ R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*, Princeton 1988, [za:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 247.

⁴⁶ J. Casanova, *op. cit.*, s. 248.

niami, drudzy za całkowitą prohibicją⁴⁷. Umiarkowanie zaczęło dla nich oznaczać abstynencję i stało się moralnym wyróżnikiem ewangelikalnego chrześcijanina⁴⁸. Również Partia Progresywna obok wielu postępowych regulacji prawnych postulowała wprowadzenie „regulacji handlem alkoholem lub prohibicją”⁴⁹.

Prohibicja postrzegana jest dziś jako ostatnia wszechprotestancka krucjata, która była zdolna zmobilizować religijnych i świeckich, konserwatywnych i postępowych, fundamentalistycznych oraz modernistycznych protestantów do obrony amerykańskiego stylu życia⁵⁰. Została ona wprowadzona w 1920 roku na mocy ratyfikowanej 16 stycznia 1919 roku XVIII Poprawki do konstytucji. Tak zwany Akt Volsteada precyzował, w jaki sposób prohibicja miała być egzekwowana. Zakazywano więc produkcji, importu i eksportu, przewozu oraz sprzedaży wszelkich napojów alkoholowych na terenie USA⁵¹. Co istotne, nie zakazano kupowania ani picia tych napojów.

Wprowadzenie prohibicji było ogromnym sukcesem Amerykańskiego Towarzystwa Krzewienia Wstrzemięźliwości oraz ruchu sufrażystek⁵². Warto zaznaczyć, że była ona częściowo wymierzona przeciwko imigrantom, którzy w rozumieniu części Amerykanów „zagrożali amerykańskiemu stylowi życia”. Reformatorzy otwarcie twierdzili, że prohibicja została wprowadzona przeciw „powszechnie znanym pijackim przyzwyczajeniom (*uncontrollable drinking habits*) imigrantów”⁵³. Zwyczaj picia alkoholu przez katolickich, zwłaszcza irlandzkich imigrantów był bowiem postrzegany jako największa przeszkoda na drodze do integracji z amerykańskich społeczeństwem⁵⁴. Dobitym dowodem zepsucia imigrantów miała być też „profanacja” purytańskiego dnia pańskiego. Katolicy i żydzi niejako w naturalny sposób zaliczeni zostali do kategorii „innych”. Nawet jednak pracowici niemieccy luteranie nie przystawali do amerykańskiego stylu życia, gdyż raczyli się piwem i urządzali niedzielne biesiady⁵⁵, niwecząc tym samym purytańskie zasady moralności publicznej. Rzeczywiście, katolicy i niemieccy luteranie byli przeciwni prohibicji. Żydzi natomiast w dużym stopniu poparli ruch na rzecz umiarkowania, postrzegając przyświecające mu idee jako korzystne dla całej wspólnoty. Wielu z nich nie popierało jednak całkowitej prohibicji⁵⁶.

⁴⁷ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 98.

⁴⁸ J. Casanova, *op. cit.*, s. 248.

⁴⁹ Konwencja Partii Progresywnej 1912 r., [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 98.

⁵⁰ J. Casanova, *op. cit.*, s. 248.

⁵¹ Warto wspomnieć, że wcześniej również legislatury stanowe reglamentowały obrót alkoholem.

⁵² Niemal równocześnie nastąpiła ratyfikacja XIX poprawki, dającej prawo głosu kobietom.

⁵³ *Immigrants and Alcohol Production*, [w:] *The Prohibition Era: "The Noble Experiment"* [on-line:] <http://nationalprohibition.weebly.com/immigrants-and-alcohol-production.html> (07.06.2015). Działania zwolenników prohibicji wymierzone były zwłaszcza w niemieckich właścicieli browarów.

⁵⁴ S.E. Ahlstrom, *op. cit.*, s. 831, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 99.

⁵⁵ J. Casanova, *op. cit.*, s. 248.

⁵⁶ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 99.

Warto podkreślić rolę kobiet w walce o wprowadzenie prohibicji w USA. Były one bowiem zaangażowane w tę sprawę w stopniu znacznie większym, niż pozwalały na to ówczesne standardy dotyczące ich społecznej roli. Dzięki temu jednak, że działały często za pośrednictwem Kościołów czy towarzystw religijnych, zdołały odegrać w tej kwestii istotną rolę. Założona w 1874 roku organizacja pod nazwą The Women's Christian Temperance Union (WCTU) była pierwszą międzydenominacyjną kobiecą organizacją masową. Została założona między innymi przez Frances Willard (1839-1898), której zainteresowania reformatorskie sięgały o wiele dalej niż prohibicja. Organizacja miała zapewnić kobietom bazę dla ich uczestnictwa w wysiłkach reformatorskich i służyć jako droga do zaangażowania politycznego oraz wsparcie w działalności charytatywnej. Według badaczy był to świadomy wysiłek na rzecz uwzględnienia perspektywy kobiecej w sferze publicznej⁵⁷. Część kobiet, które odkryły własną moc sprawczą dzięki członkostwu w WCTU, z czasem włączyła się również w walkę na rzecz praw kobiet, w tym o prawa wyborcze⁵⁸. Udział kobiet w ruchu na rzecz abolicji, wstrzemięźliwości i prohibicji uświadomił im ich polityczny potencjał. Jak się później okazało, działalność za pośrednictwem Kościołów mogła być ograniczona i ograniczająca ze względu na tradycyjne podejście do roli kobiet, niemniej jednak stały się one dobrym poligonem szkoleniowym dla przyszłych liderek sufrażystek⁵⁹.

Okres obowiązywania prohibicji (1920-1933), jak się okazało, był jednak typowym przykładem realizacji zasady niezamierzonych skutków, a jej zniesienie oznaczało w dużym stopniu rezygnację z narzucania przez religię publicznych form moralności. Religia stawała się więc jeszcze bardziej kwestią prywatną. Po okresie Wielkiego Kryzysu, w czasie którego ewangelikalni protestanci nie byli już w stanie porwać społeczeństwa do kolejnego międzywyznaniowego ewangelikalnego przebudzenia i uczynić swej religijności podstawą religii publicznej, dominacja liberalnego progresywnego protestantyzmu stała się wyraźna.

Widać ją szczególnie przy analizie religijnych pobudek przyświecających tworzeniu Nowego Ładu, poprzez który prezydent Franklin Delano Roosevelt (1882-1945) zwiększył rolę rządu w zapewnieniu obywatelom określonego poziomu dobrobytu (*welfare*). Oprócz tego, że Nowy Ład (*New Deal*) miał przeciwdziałać skutkom Wielkiego Kryzysu, między innymi poprzez organizację robót publicznych, był przede wszystkim programem, poprzez który wprowadzono system zabezpieczeń społecznych (*Social Security*), rent, emerytur, zasiłków i ubezpieczeń na wypadek bezrobocia oraz pomocy dla rodzin. Należy podkreślić, że dopiero od czasu wprowadzenia reform Nowego Ładu, to znaczy od czasu przyjęcia przez rząd federalny ograniczonej odpowiedzialności za świadczenia i administrowanie usług społecznych, w USA można mówić o istnieniu opiekuńczego państwa minimum. Dzięki *New Deal* stwo-

⁵⁷ J.A. Mayer, *Social Reform after the Civil War to the Great Depression*, [w:] *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*, s. 1447, [za:] M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 100.

⁵⁸ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 100.

⁵⁹ *Ibidem*.

rzo bowiem nieistniejący przedtem system powszechnego (choć minimalnego) zabezpieczenia społecznego, którym objęto osoby w podeszłym wieku, bezrobotnych i sieroty. Co ważne, jak nadmieniono w poprzednim rozdziale, reformy te były w pewnym stopniu motywowane progresywnymi ideałami liberalnego chrześcijaństwa. Protestanci związani z tym nurtem, którzy pracowali z biednymi i imigrantami podkreślali bowiem potrzebę reform społecznych oraz stworzenia lepszego systemu opieki społecznej⁶⁰.

Oficjalne stanowisko w tych kwestiach wyraziła w 1932 roku związana z protestantyzmem liberalnym Federalna Rada Kościołów (*The Federal Council of Churches*⁶¹), która postulowała między innymi bardziej sprawiedliwą dystrybucję dochodów, pensje minimalne, ubezpieczenia, redukcję godzin pracy, ochronę praw kobiet pracujących, zakaz pracy dzieci, bezpieczeństwo pracy w przemyśle i rolnictwie, ubezpieczenia na wypadek bezrobocia⁶². Co bardzo istotne, liberalni teologowie protestanccy zaczęli coraz częściej korzystać z ambony w celu przekonania opinii publicznej o religijnej i społecznej wadze wprowadzanych reform⁶³.

Idee liberalnego chrześcijaństwa wpłynęły na rozwój założeń Nowego Ładu między innymi za pośrednictwem działaczy wspomnianego już ruchu progresywnego⁶⁴. Ruch ten wywodził się przede wszystkim z miejskich warstw średnich i zwracał uwagę na warunki życia w miastach. Jego zwolennicy jako problemy społeczne wskazywali rosnące nierówności w dochodach, nędzę mas robotniczych, niehumanitarne warunki pracy oraz brak środków na utrzymanie, przy stałym wzroście cen. Podkreślali oni też zasady szerszej odpowiedzialności społecznej⁶⁵. Jeszcze przed wprowadzeniem reform Nowego Ładu progresywiści udało się przeprowadzić pewne reformy społeczne, w tym (oprócz wspomnianych już rent dla wdów) ograniczenie możliwości zatrudniania dzieci, skrócenie maksymalnego czasu pracy kobiet do 60 godzin, wprowadzenie w piętnastu stanach minimalnych płac dla kobiet. Osiągnięto też pewne rezultaty w dziedzinie ubezpieczenia pracowników od następstw nieszczęśliwych wypadków⁶⁶. Progresywiści udało się też rozbudzić poczucie odpowiedzialności społecznej za los dzieci oraz osób starszych wymagających opieki⁶⁷.

⁶⁰ Część badaczy uważa też, że kampania prezydencka Franklina Delano Roosevelta i wybory z 1932 roku były przełomowe dla bezpośredniego wykorzystywania retoryki religijnej w polityce, zwłaszcza w kampaniach prezydenckich. Więcej na ten temat: A. Peck, *op. cit.*, s. 8-9.

⁶¹ Nazwa ta została z czasem zmieniona na National Council of Churches of Christ in the U.S.A.

⁶² M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 102.

⁶³ *Ibidem*, s. 103.

⁶⁴ A także do pewnego stopnia – populistów.

⁶⁵ Obiektem ataku progresywiści były też skorumpowane miejskie maszyny partyjno-polityczne, pozostające często na usługach wielkiego biznesu. W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Warszawa 1984, s. 360.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 361.

⁶⁷ W latach 1911-1930 w niemal wszystkich stanach (z wyjątkiem czterech) wprowadzono zasiłki dla dzieci, ludzi chorych i starszych. Szerzej na temat reform progresywnych: J. Axinn, M.J. Stern, *Social Welfare. A History of the American Response to Need*, Boston 2005, s. 127-156.

Ponadto, jednym z ich najważniejszych osiągnięć było doprowadzenie do uchwalenia w 1919 roku XIX Poprawki do Konstytucji, przyznającej prawo wyborcze kobietom⁶⁸. Choć historycy różnią się w ocenach osiągnięć ruchu progresywnego, to jednak podkreślają jego znaczenie dla rozwoju amerykańskiej myśli politycznej. Ruch ten zane-gował bowiem publicznie kilka podstawowych dogmatów klasycznego liberalizmu, w tym nieograniczony *laissez-faire*. Ponadto aktywnie promował działalność rządu w dziedzinie kontroli życia gospodarczego oraz, choć w bardzo ograniczonym zakresie, również w dziedzinie socjalnej. W ten sposób stał się właściwym początkiem nowoczesnego liberalizmu amerykańskiego⁶⁹.

Idee reform społecznych znalazły szerokie poparcie wśród Kościołów głównego nurtu. Uzyskały one również wsparcie duchownych katolickich. Katolicyzm kładł większy nacisk na organicyzm społeczny w przeciwieństwie do protestantyzmu promującego indywidualizm. Ta perspektywa teologiczna miała wpływ na poparcie programów społecznych przez Kościół katolicki w USA. Już w 1919 roku biskupi katolicycy wyrazili swoje zdanie na temat reform społecznych w *Bishops' Program of Social Reconstruction*, w którym opowiadali się przeciw planom zmniejszenia pensji robotników, za zapewnieniem przyzwoitych warunków mieszkaniowych, przeciwko monopolom oraz za kontrolą wzrostu cen. Promowali też pensje minimalne oraz ubezpieczenia na wypadek choroby, inwalidztwa, bezrobocia i sędziwego wieku⁷⁰. Popierali prawo do zakładania związków zawodowych i zakaz pracy dzieci.

Katolicy i żydzi, popierający New Deal, byli istotną częścią koalicji, która prze-forsowała tę największą w historii USA reformę systemu socjalnego⁷¹. Zabezpiecze-nia społeczne i pomoc socjalna pomogły wielu katolickim i żydowskim imigrantom w funkcjonowaniu w amerykańskim społeczeństwie. Również Kościoły afroamery-kańskie okazały się istotnymi sojusznikami w tej sprawie⁷².

W przeciwieństwie do przedstawicieli Kościołów liberalnych, katolików i ży-dów, konserwatyści religijni, zwłaszcza fundamentaliści, nie popierali reform, pod-kreślając zasady indywidualizmu oraz kalwińskiej negatywnej wizji ludzkiej natury. Uważali, że najważniejsze jest zbawienie dusz, a nie angażowanie się osób religijnych w odmianę losu biednych na ziemi. W tym okresie jednak ich opinia nie była już

⁶⁸ Bardziej kontrowersyjne było natomiast wprowadzenie prohibicji.

⁶⁹ W. Osiatyński, *op. cit.*, s. 365.

⁷⁰ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 101.

⁷¹ Warto jednak zwrócić uwagę na postać księdza Charlesa E. Coughlina, który choć począt-kowo popierał New Deal, po roku 1934 stał się jego zagorzałym przeciwnikiem. W swej nadawanej od lat trzydziestych audycji radiowej zaczął on krytykować Roosevelta za zbytnie „spoufalanie się z bankierami”, nie powstrzymywał się też od komentarzy antysemitkich. Jego ekstremizm, antyse-mityzm, a ostatecznie poparcie faszyzmu skompromitowały go w społeczeństwie amerykańskim, mimo iż wcześniej mógł się pochwalić milionami słuchaczy. Ostatecznie jego program został zdjęty z anteny w 1939 roku. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 193; J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 223.

⁷² Niemniej większość Afroamerykanów pozostała zwolennikami Partii Republikańskiej. Zmieni się to dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku. Więcej na ten temat: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 219-220.

dominująca. Warto zaznaczyć, że linie podziałów religijno-politycznych, które wyraźnie zaznaczyły się wówczas między liberalnymi i konserwatywnymi chrześcijanami, istnieją do dziś. Liberalni chrześcijanie uważają, że rząd powinien używać swej władzy w celu wprowadzenia reform społecznych, konserwatyści opowiadają się za ograniczoną rolą rządu i promują indywidualizm. Podział ten nakłada się w dużym stopniu na wspomnianą wcześniej klasyfikację partii politycznych na „partię równości” i „partię porządku”. Podczas gdy chrześcijanie liberalni będą zazwyczaj głosować na „partię równości”, konserwatyści religijni wybierać będą raczej „partię porządku”.

Należy podkreślić, że zaangażowanie rządu federalnego w pomoc społeczną w ramach Nowego Ładu nie spowodowało zmniejszenia roli organizacji religijnych w tym obszarze⁷³. Zwiększona rola rządu federalnego oznaczała zwiększenie funduszy dostępnych dla władz lokalnych i stanowych⁷⁴. System jednak pozostał w dużym stopniu zdecentralizowany, a władze lokalne w okresie Nowego Ładu nadal intensywnie współpracowały z organizacjami religijnymi. Na przykład współpraca władz lokalnych, zwłaszcza Nowego Jorku, z Armią Zbawienia była bardzo rozbudowana. Armia Zbawienia brała aktywny udział między innymi we wprowadzaniu w życie rządowych programów przewidzianych w Nowym Ładzie, takich jak na przykład Works Progress Administration. Dodatkowo współpracowała również z organizacjami katolickimi i żydowskimi, uzupełniając pomoc rządową. Działalność organizacji religijnych nie sprowadzała się jedynie do organizowania jadłodajni dla najbardziej potrzebujących. Współpracując z lokalnymi władzami i przedstawicielami wielkiego biznesu, organizowały one też biura pośrednictwa pracy oraz nadzorowały przydział tymczasowych lokali mieszkalnych dla osób bezrobotnych.

Główną rolę w tym okresie nadal odgrywały organizacje protestanckie, często formalnie świeckie, choć zarządzane przez członków określonych denominacji i utrzymujące z nimi bardziej lub mniej formalne relacje. Coraz więcej z nich wywodziło się z nurtu chrześcijaństwa liberalnego. Niosły one pomoc wszystkim niezależnie od wyznania i nie nakłaniały swych klientów do zmiany wiary. Niemniej jednak na znaczeniu zaczęły zyskiwać również organizacje katolickie, które w tym okresie, choć ściśle związane były z własnymi parafiami, to jednak coraz częściej udzielały pomocy potrzebującym spoza własnej wspólnoty. Już w roku 1910 roku utworzona została National Conference Catholic of Charities (NCCC), która w skali narodowej nadzorowała pracę charytatywnych organizacji katolickich i zachęcała do zatrudniania profesjonalistów zajmujących się pracą socjalną. W tym czasie rozwijał się również ruch Akcji Katolickiej, w ramach którego grupy katolików pracowały poza własnymi parafiami, nie tylko starając się nieść przesłanie duchowe, ale i pomoc społeczną⁷⁵.

⁷³ J.P. Bartkowski, H.A. Regis, *Charitable Choices. Religion, Race, and Poverty in the Post-Welfare Era*, New York 2003, s. 51. Por. K. Heinemann, *A Catholic New Deal: Religion and Reform in Depression Pittsburgh*, University Park 1999; D. Winston, *Red-Hot and Righteous. The Urban Religion of Salvation Army*, Cambridge 1999; P.D. Hall, *op. cit.*

⁷⁴ J.P. Bartkowski, H. Regis, *op. cit.*, s. 51.

⁷⁵ *Catholic Charities USA: 100 Years at the Intersection of Charity and Justice*, ed. J.B. Hehir, Collegeville 2010.

To rozszerzenie bazy społecznej i współpraca z innymi grupami religijnymi niosącymi pomoc ubogim coraz częściej kwalifikowały różnego rodzaju organizacje katolickie do ubiegania się o częściowe dofinansowanie działalności z funduszy publicznych. Organizacje katolickie w tym okresie angażowały się dodatkowo w walkę na rzecz poprawy warunków pracy robotników⁷⁶. Walka katolików o wprowadzanie progresywnych reform w przemyśle jest warta odnotowania. Ponadto obok działalności charytatywnej organizacji religijnych godna zauważenia jest też ich współpraca z władzami na rzecz implementacji programów przewidzianych w Nowym Ładzie.

Na koniec warto podkreślić, że w omawianym okresie, choć Nowy Ład i państwo opiekuńcze umożliwiły szybsze przystosowanie się nieprotestanckich imigrantów do amerykańskiego stylu życia oraz wpłynęły na ich aktywniejszy udział w sferze publicznej, to jednak etyka protestancka i wiara w opatrnościową misję Ameryki nadal stanowiły moralną i doktrynalną istotę tej epoki⁷⁷. Niemniej charakter dominującego amerykańskiej sferze publicznej nurtu chrześcijaństwa niewątpliwie uległ zmianie.

⁷⁶ Więcej na ten temat: D. Winston, *op. cit.*

⁷⁷ J. Casanova, *op. cit.*, s. 248.

7. Rola religii w amerykańskiej sferze publicznej w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku

II wojna światowa była punktem przełomowym w amerykańskiej historii. O ile I wojna przyniosła tymczasową fascynację możliwościami Stanów Zjednoczonych na scenie międzynarodowej i zrzeszaniem się w instytucjach międzynarodowych, która jednak bardzo szybko przerodziła się w rozczarowanie i wycofanie na pozycje izolacjonistyczne, o tyle II wojna wpłynęła na uzyskanie przez USA statusu mocarstwa międzynarodowego oraz „lidera wolnego świata”. Co więcej, doprowadziła do kolejnego odrodzenia religijnego i kolejnej zmiany stosunków między głównymi amerykańskimi nurtami religijnymi.

7.1. Wpływ II wojny światowej na główne amerykańskie nurty religijne

Wpływ II wojny światowej i pierwszych lat powojennych na relacje, jakie zaistniały między poszczególnymi nurtami religijnymi w USA w drugiej połowie XX wieku jest niezwykle istotny. O ile bowiem atak Japończyków na Pearl Harbor w 1941 roku oraz udział USA w wojnie światowej spowodował początkowe pojednanie i sojusz między liberalnymi i konserwatywnymi nurtami amerykańskich religii, o tyle zastosowanie bomby atomowej oraz pierwsze lata zimniej wojny przyniosły kolejne głębokie podziały. Ponadto, dzięki zajęciu przez amerykańskich katolików podobnego protestantom stanowiska wobec wojny, ich licznemu udziałowi w działaniach wojennych oraz zajęciu w większości stanowiska antykomunistycznego po wojnie znacznie poprawiła się pozycja katolicyzmu w USA. Wojna wywarła też wpływ na większą akceptację imigrantów żydowskich w amerykańskim społeczeństwie¹.

¹ Warto przypomnieć, że jeszcze w przeddzień II wojny postawy wobec Żydów nie były otwarte. Gdy w maju 1939 roku do wybrzeży Ameryki przybył statek St. Louise, na pokładzie

Przed atakiem Japończyków na Pearl Harbor w 1941 roku większość amerykańskich grup religijnych była przeciwna ewentualnemu zaangażowaniu się Stanów Zjednoczonych w europejską wojnę. Atak na terytorium USA spowodował jednak szerokie religijne poparcie dla przystąpienia Amerykanów do wojny. Dla jego uzasadnienia większość Kościołów stosowała ideologię wojny sprawiedliwej, skupiając się na argumentach dotyczących konieczności walki z faszyzmem². Prezydent Roosevelt stosował natomiast retorykę religii obywatelskiej, odwołując się do ponaddenominacyjnego Boga Amerykanów i misji, jaką przypisał on im w walce o obronę wolnego świata³. Organizacje religijne angażowały się w wojnę na dwa sposoby. Protestanci, katolicy i żydowscy duchowni służyli w wojsku jako kapelani, niosąc duchowe pocieszenie żołnierzom. Oprócz tego Kościoły włączyły się w działalność humanitarną, wspieranie rodzin żołnierzy, a także pomoc uchodźcom. Nawet część tradycyjnie pacyfistycznie nastawionych grup religijnych (zwłaszcza mennonici i kwakrzy) starała się w jakiś sposób zaangażować w pomoc społeczeństwu pogrążonemu w wojnie. Ich przedstawiciele prowadzili tak zwane Civilian Public Service Work Camps, gdzie osoby sprzeciwiające się wojnie z powodów religijnych mogły odbyć służbę zastępczą. Na mocy The Selective Training and Service Act prawo odmowy służby wojskowej zostało rozszerzone w 1940 roku na członków wszystkich organizacji religijnych, które ze względu na wierzenia religijne sprzeciwiały się wszystkim rodzajom wojen, co sprawiło, że jedną czwartą osób odmawiających służby wojskowej stanowili Adwentyści Dnia Siódmego. Co ciekawe, przepis ten nie obejmował jednak świadków Jehowy, którzy nie sprzeciwiali się „wszystkim wojnom”, przyznając, że wezmą udział w bożej wojnie Armagedonu. Przypadki sprzeciwu wobec wszystkich wojen występowały też wśród członków wyznań głównego nurtu, zwłaszcza wśród baptystów i metodystów. Rzadsze były przypadki odmowy służby na froncie wojennym wśród katolików, a najrzadsze wśród żydów⁴.

którego znajdowało się 937 żydowskich uchodźców, głównie z Niemiec, Amerykanie nie zezwolili na ich zejście na brzeg. Początkowo Franklin Delano Roosevelt wyraził umiarkowaną chęć przyjęcia do USA przynajmniej części tych uchodźców, ale ostatecznie powołując się na prawo imigracyjne z 1924 roku, odmówiono im gościny i odesłano z powrotem do Europy. Jak się później okazało, tylko 365 z nich przeżyło Holokaust.

² Do dyskusji na temat wojny sprawiedliwej ogromny wkład wniósł Reinhold Niebuhr (1892-1971), teolog i etyk protestancki, zwolennik neoortodoksji oraz twórca koncepcji chrześcijańskiego realizmu. Septycznie podchodził do pozytywnej koncepcji ludzkiej natury promowanej przez liberalizm protestancki i Social Gospel, jak również do rozwijającego się ruchu fundamentalistycznego (mimo iż uważa się, że neoortodoksja do pewnego stopnia stanowiła „zaplecze teologiczne” powrotu fundamentalizmu). Krytykował zwłaszcza masowe ewangelizacje i krucjaty Billy'ego Sundaya, a w późniejszym czasie Billy'ego Grahama. Więcej na ten temat: S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972, s. 941-945, [on-line:] <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9809.2006.00468.x>.

³ Więcej na ten temat: R.V. Pierard, R.D. Linder, *Civil Religion and the Presidency*, Grand Rapids 1988, s. 161-184.

⁴ M. Corbett, J. Corbett-Mitchell, *Politics and Religion in the USA*, New York 1999, s. 109-110.

Ujawnione zbrodnie wojenne faszystów, obozy koncentracyjne, eksterminacja Żydów były według wielu potwierdzeniem słuszności decyzji o przystąpieniu do wojny, która w tych okolicznościach bez wątpienia mogła być postrzegana jako „wojna sprawiedliwa”. A jednak po atakach atomowych na Hiroszimę i Nagasaki, które przyniosły koniec wojny, trudno było nadal myśleć o wszystkich działaniach wojennych Amerykanów w kategoriach wojny sprawiedliwej. Dyskusje na temat wojny sprawiedliwej zostały zastąpione dyskusjami na temat tego, jak uzasadnić i usprawiedliwić atak, w którym zginęły tysiące niewinnych cywilów. Zdania religijnych liderów na ten temat były coraz bardziej podzielone. W okresie powojennym opinie na temat amerykańskich działań militarnych wyrażane przez liderów Kościołów liberalnych i konserwatywnych stawały się coraz bardziej sprzeczne. Różnili się oni, między innymi, w ocenie wojny w Korei, mimo że początkowo większość przedstawicieli religijnych obu nurtów wierzyła jeszcze, że może ona być usprawiedliwiona koniecznością powstrzymania komunizmu.

Kiedy na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych nastąpił rozwój broni nuklearnej, zachowanie argumentacji związanej z wojną sprawiedliwą było niemożliwe. Rywalizacja nuklearna między USA a ZSRR stała się przerażającym faktem. Perspektywa całkowitej zagłady ludzkości wpłynęła na rozwój aktywizmu pacyfistycznego wśród duchowieństwa głównego nurtu. Liberalni protestanci zaangażowali się, w sojuszu z wieloma naukowcami, w pracę w Komitecie na rzecz rozsądnej polityki nuklearnej (*National Committee for a SANE Nuclear Policy*). Co ciekawe, fundamentaliści i konserwatywni chrześcijanie ewangelikalni, mimo tendencji izolacjonistycznych wobec świata, zaangażowali się z kolei w propagandę na rzecz walki z komunizmem wszystkimi możliwymi metodami. Po części było to wynikiem rozwiniętego pod koniec wojny specyficznego rodzaju religijnego patriotyzmu, a po części początkiem procesu wychodzenia ze społecznej izolacji.

Gdy po wojnie obawy dotyczące komunistycznej ekspansji nasiliły się w USA na tyle, by doprowadzić do działalności senatora Josepha Raymonda McCarthy'ego (1908-1957) związanej ze zorganizowaniem kampanii na rzecz „przeciwdziałania infiltracji komunistycznej”, fundamentaliści gorąco te działania poparli. Carl McIntire (1906-2002), jeden z przedstawicieli skrajnego fundamentalizmu, prowadził nawet audycje radiowe, w których propagował aktywny antykomunizm. Walka McCarthy'ego z „wewnętrznym zagrożeniem komunistycznym” trwała w USA w latach 1950-1954 i doprowadziła do wytworzenia atmosfery strachu i podejrzeń. Co ciekawe, McCarthy, który sam był katolikiem, zyskał w tej sprawie poparcie zarówno fundamentalistów protestanckich, jak i części katolików⁵.

Warto podkreślić, że w związku z szokiem wywołanym wojną, a także obawami dotyczącymi rozprzestrzeniania się komunizmu oraz początkiem zimnej wojny, w Stanach Zjednoczonych doszło do swoistego ożywienia religijnego oraz bardzo silnego zespolenia retoryki religijnej z polityczną. Część autorów uważa, że nasilenie się

⁵ Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, Orlando 1990, s. 211-212.

religijności mogło w pewnym sensie działać na zasadzie sprzężenia zwrotnego, spowodowanego szalejącym maccartyzmem. Komunizm, który był systemem zbrodniczym, wiązał się między innymi z zanegowaniem religii jako burżuazyjnego „opium dla ludu”, a także z promocją ateizmu. Sprawiało to, że jedną z najłatwiejszych form wyrażenia wobec niego swojej dezaprobaty było zamanifestowanie silnego przywiązania do religii. Udział w zorganizowanych religiach, a także wszelkie odwołania religijne w oficjalnych przemówieniach czy nawet dokumentach, same w sobie zaczęły więc stanowić sprzeciw ideologiczny. Na dodatek odsuwały podejrzenia o działalność ściganą przez senatora McCarthy'ego⁶.

Retoryka walki dobra ze złem pojawiała się wielokrotnie w przemówieniach Dwighta Eisenhowera (1890-1969) oraz innych polityków tego okresu. Ponadto, wyrazem ożywienia religijnego była powszechna akceptacja dla wprowadzenia w 1954 roku frazy *Under God* do „Pledge of Allegiance” oraz dla wspomnianej we wstępie zmiany motta narodowego na *In God We Trust* (1956). Choć Sąd Najwyższy nie zakwestionował tych działań jako godzących w rozdział państwa od Kościoła, uznając dodane sformułowania raczej za przejaw religii obywatelskiej, badacze podkreślają, że nie wolno zapominać, że wszystkie te działania miały na celu podkreślenie przeciwwagi „cywilizacji opartej na Biblii” wobec komunistycznego zagrożenia⁷.

Antykomunizm ery powojennej silnie wpłynął na wspomniane powyżej powolne wychodzenie ze społecznej izolacji fundamentalistów amerykańskich. Jak zaznaczono we wcześniejszym rozdziale, na przełomie XIX i XX wieku ruch fundamentalistyczny był na etapie mobilizacji. Dodatkowo jego członkowie podjęli walkę polityczną (zwłaszcza dotyczącą polemiki z teorią ewolucji). Problem natomiast stanowiła instytucjonalizacja ruchu. Mimo licznych wysiłków, aż do lat trzydziestych XX wieku, nie udało się utworzyć szerszej organizacji reprezentującej cały ruch. Walka polityczna natomiast zakończyła się kompromitacją fundamentalistów we wspomnianym procesie Scopesa i ich wycofaniem się ze sfery publicznej. Można więc stwierdzić, że ruch fundamentalistyczny przeszedł wówczas wszystkie etapy rozwoju typowego ruchu społecznego, nie osiągając przy tym zamierzonych celów. Jak się jednak miało wkrótce okazać, niepowodzenie ruchu nie doprowadziło do jego całkowitej demobilizacji. Jak często bywa w wypadku ruchów społecznych, niepowodzenie to pomogło fundamentalistom w zdefiniowaniu słabości, przegrupowaniu sił oraz przekształceniu taktyki ruchu⁸, dzięki czemu niedługo odżył on w nowej postaci. Wielu fundamentalistów nie zrezygnowało bowiem z prób wkroczenia z powrotem do głównego nurtu kultury. W obrębie ruchu doszło jednak do licznych podziałów.

⁶ Więcej na ten temat: P. Adamiec, *Rola czynnika religijnego w polityce amerykańskiej*, Warszawa 2009, s. 99 oraz L. Zyblikiewicz, *Historia państw świata w XX wieku – USA*, Warszawa 2004, s. 264.

⁷ G.M. Marsden, *op. cit.*, s. 214. Badacze podkreślają też, że Dwight Eisenhower, w porównaniu ze swymi poprzednikami, zintensyfikował stosowanie retoryki odwołującej się do religii obywatelskiej. Więcej na ten temat: R.V. Pierard, R.D. Linder, *op. cit.*, s. 184-205.

⁸ Więcej na ten temat: P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 271.

Najistotniejsze podziały nastąpiły w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku. Zwolennicy tak zwanego ofensywnego fundamentalizmu, opartego o ścisły separatyzm, utworzyli pod wodzą Carla McIntire Amerykańską Radę Kościołów Chrześcijańskich (*American Council of Christian Churches*). Natomiast przeciwnicy separacji stworzyli Krajowe Stowarzyszenie Ewangelikanów (*National Association of Evangelicals*). Jeden z założycieli Stowarzyszenia, Harold J. Ockenga (1905-1985), zorientował się, że wielu ludzi nie rozróżniało umiarkowanych fundamentalistów, którzy chcieli zmieniać Kościoły od wewnątrz, od tak zwanych ofensywnych⁹ fundamentalistów dążących do pełnej separacji. Zarówno jednych, jak i drugich nazywano bowiem „ewangelikanami” (*evangelicals*) ze względu na tradycję, do której się odwoływali¹⁰. Ockenga wprowadził więc w 1947 roku termin „neoewangelikalizm”. Potocznie jednak jego zwolennicy nadal nazywani byli po prostu chrześcijanami ewangelikalnymi. Zwolenników Carla McIntire’a zaczęto natomiast coraz częściej nazywać po prostu fundamentalistami. Po dziś dzień jednak sformułowania „ewangelikanie” i „fundamentaliści” używane są często (również w literaturze przedmiotu) zamiennie¹¹.

Zwolennicy Ockengi, podobnie jak fundamentaliści, podkreślali nieomyślność i dosłowność Biblii, niepodważalność dogmatów wiary oraz purytańskie tradycje i zasady moralne. To, co różniło ich od ofensywnych fundamentalistów, to akceptacja współpracy z przedstawicielami protestanckich Kościołów liberalnych, a nawet z przedstawicielami innych wyznań¹² oraz zgoda na zaangażowanie się w kwestie społeczne¹³. Wierzyli oni, że jeśli tylko fundamentalizm zostałby nieco złagodzony, ewangelikalne chrześcijaństwo mogłoby znów stać się wielką siłą w kulturze

⁹ W polskiej literaturze przedmiotu w stosunku do tego nurtu stosuje się zarówno określenie „ofensywny”, jak i „wojujący” fundamentalizm. Za: A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 305.

¹⁰ Warto jednak pamiętać, że zarówno chrześcijanie neoewangelikalni, jak i fundamentaliści dziedziczyli idee ewangelikalne w zmodyfikowanej i radykalizowanej formie. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*, New York 1980, s. 28.

¹¹ Dzieje się tak, mimo iż część Kościołów neoewangelikalnych zaakceptowała z czasem bardziej progresywne idee i obecnie można mówić nie tylko o fundamentalistach, ale też o konserwatywnych ewangelikanach oraz o ewangelikanach progresywnych zwanych inaczej liberalnymi. Będzie o tym jeszcze mowa w dalszej części pracy.

¹² Chrześcijanie neoewangelikalni zaangażowali się nawet w ruch ekumeniczny, a część wyodrębnionych później progresywnych Kościołów ewangelikalnych przyłączyła się do The National Council of Churches.

¹³ Billy Graham, który z czasem stał się liderem ruchu neoewangelikalnego, we wczesnym okresie swej działalności często ostrzegał przed programami socjalnymi postrzeganymi jako „socjalistyczne”. Obawiał się też działalności związków zawodowych. Więcej na ten temat: W. Martin, *With God on Our Side. The Rise of the Religious Right in America*, New York 1996, s. 33. Jego poglądy uległy jednak ewolucji. Choć w latach pięćdziesiątych głosił przekonania wyraźnie prawicowe, to już w latach sześćdziesiątych stał się zwolennikiem programu reform Great Society, a w latach osiemdziesiątych zaangażował się w propagowanie pokoju światowego. Patrz: C. Smith, *Contemporary Evangelical Political Involvement. An Analysis and Assessment*, Lanham 1989, s. 50.

amerykańskiej¹⁴. Wkrótce doszło do ostatecznego rozłamu i zerwania przez neoewangelikanów związków z fundamentalistami. Większość fundamentalistów w tym okresie podkreślała bowiem separację od „odszczepieńców” i świata doczesnego oraz koncentrację głównie na kwestiach dotyczących zbawienia¹⁵. Można stwierdzić, iż wraz z powstaniem nurtu neoewangelikalnego podzielony ruch fundamentalistyczny wszedł ponownie w fazę mobilizacji. Główną rolę odegrał w niej Billy Graham (ur. 1918), który choć początkowo związany był z fundamentalistami, wkrótce stał się czołowym przedstawicielem chrześcijan neoewangelikalnych i który niezwykle aktywnie angażował się w pozyskiwanie nowych zwolenników. To on poczynił pierwszy krok w stronę wprowadzenia religii fundamentalistycznej z powrotem do sfery publicznej.

W latach pięćdziesiątych zarówno Graham, jak i (pomimo dominującej wśród fundamentalistów zasady separacji od świata) przywódca tradycyjnych fundamentalistów, Carl McIntire zaczęli się stopniowo angażować w politykę. Ich przebudzenie polityczne wiązało się z zagrożeniami, jakie niesły ze sobą powojenne lata. Konserwatyści religijni z obu tych obozów, jak już wspomniano, jeszcze bardziej niż pozostali Amerykanie obawiali się szerzenia się komunizmu („dzieła Szatana”). Billy Graham skutecznie ich przekonywał, że przeciwwagą dla komunizmu może być jedynie wiara w Jezusa Chrystusa. Podkreślał on: „Zachodnia cywilizacja oraz jej owoce opierają się na Biblii, na Słowie Bożym oraz na przebudzeniach w XVII i XVIII wieku. Komunizm natomiast jest skierowany przeciwko Bogu, Chrystusowi, Biblii i przeciw wszystkim religiom. Komunizm to nie tylko system ekonomiczny, jest to religia zainspirowana, kierowana i motywowana przez samego Diabła, który wypowiedział wojnę Bogu Wszechmogącemu”¹⁶. W kraju natomiast zagrożeniem były, według nich, programy „socjalistyczne”¹⁷, powszechna nauka teorii ewolucji w szkołach publicznych i wzrastająca liczba rozwodów.

Z nazwiskiem Billy’ego Grahama wiąże się też wspomniane wcześniej powojenne ożywienie religijne, gdyż od 1947 roku prowadził on intensywne krucjaty religijne, podróżując po Stanach Zjednoczonych, jak niegdyś robili to wędrowni kaznodzieje. Zorganizował też ruch Młodzież dla Chrystusa (*Youth for Christ*). Skoncentrowanie się na zdobyciu poparcia wśród przedstawicieli młodego pokolenia, które Graham

¹⁴ *Ibidem*, s. 13.

¹⁵ Stosunek fundamentalistów do neoewangelikanów był bardzo negatywny. Zdaniem ofensywnych fundamentalistów neoewangelikalizm to znacznie groźniejszy wróg niż dawny liberalizm czy modernizm. Narodził się bowiem „z ducha kompromisu, a źródłem tego kompromisu jest niewłaściwy pogląd na grzech, szczególnie grzech odstępstwa od wiary (...)”. Ponadto fundamentaliści podtrzymywali swój pogląd, że do poprawy ludzkiego losu powinno się dążyć jedynie przez duchową przemianę każdego człowieka, a nie poprzez reformy socjalne. Więcej na ten temat: W.E. Ashbrook, *Evangelicalism. The New Neutralism*, Mentor, Ohio 1975, s. 3-4, [za:] J. Tołwiński, *Kształtowanie się poglądów amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego od I wojny światowej*, Warszawa 2000, s. 93.

¹⁶ Cyt. za: W. Martin, *op. cit.*, s. 29.

¹⁷ Zrównywali oni liberalizm amerykański z socjalizmem, a socjalizm z komunizmem. Więcej na ten temat: G.H. Utter, J.W. Storey, *The Religious Right: a reference handbook*, Santa Barbara 1995, s. 3.

nazywał „pokoleniem Jezusa”, okazało dość efektywne¹⁸. Stał się na tyle popularny, że osoby życia publicznego chętnie utrzymywały z nim kontakty. Osobiście znał się ze wszystkimi prezydentami od Harry’ego Trumana do Baracka Obamy. Był też doradcą kilku z nich (na przykład Dwighta Eisenhowera i George’a W. Busha).

Mimo że, jak wspomniano, wojna i okres powojenny wpłynęły ostatecznie na poprawienie się pozycji katolików i żydów w społeczeństwie amerykańskim, to jednak nie nastąpiło to od razu. Żydzi nadal spotykali się z antysemityzmem, choćby w polityce rekrutacyjnej na uczelnie wyższe, a katolicy z antykatolicyzmem głoszonym w sferze publicznej nawet przez szanowanych duchownych protestanckich. Na przykład metodystyczny biskup Garfield Bromley Oxnam (1891-1963) ostrzegał przed katolickim totalitaryzmem¹⁹. Niemniej katolicy stanowili już wtedy niemal 20 procent amerykańskiego społeczeństwa i ich obecność była coraz bardziej znacząca. Will Herberg właśnie w tym okresie zaczął pisać o tak zwanym *triple-melting pot* dominującym w amerykańskiej kulturze (innymi słowy o nowej religii obywatelskiej typu *Protestant-Catholic-Jew*)²⁰. Wśród katolików było też coraz więcej osób zyskujących popularność i sympatię społeczeństwa większościowego. Można wśród nich wymienić choćby biskupa Fultona J. Sheena (1895-1979), który prowadził bardzo popularny w latach pięćdziesiątych program *Life is Worth Living*, działaczkę społeczną Dorothy Day (1897-1980) i Johna Courtneya Murraya (1904-1967), znanego z walki o pogodzenie zasad katolicyzmu z demokratycznym pluralizmem, co ostatecznie ułatwi Sobór Watykański II. Zarówno jednak katolicy, jak i żydzi czuli się nadal dyskryminowani choćby w szkołach publicznych, gdzie nadal nauczano protestantyzmu. Dlatego często łączyli swe wysiłki w walce przeciwko takim praktykom. Niezwykle istotnym wydarzeniem, które zapoczątkuje możliwość intensywniejszej walki w sądach, było wydanie wyroku w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 roku. Od tego czasu nacisk na zasadę separacji i neutralności światopoglądowej państwa stawał się coraz silniejszy.

Orzeczenie w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 roku uznawane jest za moment przełomowy, gdyż sędzia Black jako pierwszy odwołał się bezpośrednio do Jeffersonowskiej metafory „muru separacji”²¹. Sprawa dotyczyła przepisów stanu New Jersey umożliwiających finansowanie transportu dzieci do szkół przez władze lokalne²². Finansowaniem tym mogły zostać objęte również szkoły prywatne, które w większości były szkołami religijnymi. W swym uzasadnieniu sędzia Hugo Black stwierdzał:

Klauzula *an establishment of religion* I Poprawki oznacza przynajmniej to, iż ani stan, ani władze federalne nie mogą ustanowić kościoła państwowego. Nie mogą również uchwa-

¹⁸ Więcej na ten temat: B. Graham, *The Jesus Generation*, Grand Rapids 1971; W. Martin, *op. cit.*

¹⁹ G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 224.

²⁰ *Ibidem*, s. 225. Więcej na temat trzech denominacyjnych form nowej religii obywatelskiej: W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Garden City 1955.

²¹ Rolę i interpretację tego werdyktu analizowałam również w: P. Napierała, *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G.W. Busha*, Kraków 2013.

²² A dokładniej przez tak zwane *local school boards*.

łać praw przewidujących udzielanie pomocy materialnej jednej religii bądź też wszystkim religiom naraz, albo aktów preferujących którąś z nich. Nie mogą też zmuszać lub wywierać presji na jakąkolwiek osobę w celu skłonienia jej wbrew jej woli do wstąpienia lub wystąpienia z kościoła bądź zmuszać ją do wyznawania lub niewyznawania jakiegokolwiek religii. Żadna osoba nie może podlegać karze za swe przekonania światopoglądowe, za wyznawanie bądź niewyznawanie wiary ani za uczęszczanie albo nieuczęszczanie do kościoła. Nie wolno nakładać żadnego podatku w jakiegokolwiek wysokości, dużej bądź małej, przeznaczanego na popieranie instytucji lub działalności religijnej niezależnie od tego, jaką przybrałaby nazwę lub formę organizacyjną w celu nauczania bądź praktykowania religii. Żaden stan ani władze federalne nie mogą zarówno jawnie, jak i ukrycie partycypować w działalności jakichkolwiek organizacji lub grup religijnych i *vice versa*. Według słów Jeffersona, celem klauzuli przeciw ustanowieniu religii przez prawo było wzniesienie „muru separacji między kościołem a państwem”²³.

Podając takie uzasadnienie, sędzia Black wraz z pozostałymi sędziami zatwierdził jednak konstytucyjność przepisów obowiązujących w New Jersey, ponieważ uznali oni, iż pomoc, jaką oferował szkołom program stanowy, była neutralna. Wszyscy obywatele bowiem, zarówno religijni, jak i niereligijni, mają równe prawo do korzystania z usług publicznych, a jako taką usługę potraktowano transport dzieci do szkół. Podkreślono też, że cel oferowanej pomocy był świecki.

Werdykt w sprawie *Everson* stanowił pierwszą podjętą przez Sąd Najwyższy próbę dokonania ogólnej wykładni klauzuli *establishment*. Dlatego, mimo iż był on korzystny dla osób korzystających ze szkół religijnych, opinia sędziów uzasadniająca ich decyzję wzbudziła ogromny sprzeciw wśród akomodacjonistów. Twierdzili oni, że przyjęta formuła była „źle zdefiniowana i zasadniczo nieamerykańska”. Podkreślali, że klauzula *establishment* powinna być odczytywana zgodnie z interpretacją wąską (gramatyczną) oraz historyczną.

Akomodacjoniści, w tym przedstawiciele ruchu fundamentalistycznego, podkreślali, iż konstytucja nie zawiera reguły rozdziału państwa od Kościoła wyrażonej *expressis verbis*²⁴. Według nich intencją twórców Karty Praw nie było oddzielenie państwa od religii, a zwrot „ustanowienie religii” oznaczał tylko „formalną prawnie usankcjonowaną unię pojedynczego Kościoła lub religii z aparatem państwowym, stwarzającą mu pozycję dominującą nad wszystkimi pozostałymi Kościołami bądź wyznaniami”²⁵. Termin „rozdział państwa od Kościoła” uważali wyłącznie za „meta-

²³ Cyt. za: R.M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 262-263. Według Johna DiIulio, przywołanie „muru separacji” przez H. Blacka w dużym stopniu wynikało z jego antykatolicyzmu oraz z interpretacji stosowanej przy wprowadzeniu antykatolickich poprawek Blaine’a. Więcej na ten temat: J. DiIulio Jr., *Godly Republic. A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future*, Berkeley-Los Angeles 2007, s. 60-63. Analizując argumenty DiIulio, należy jednak pamiętać, że sędzia Black zatwierdził konstytucyjność przepisów w New Jersey, nie ograniczając dostępu do takiej pomocy katolikom.

²⁴ E.S. Corwin, *The Supreme Court as National School Board*, „Law and Contemporary Problems” 1949, vol. 14, no. 1, s. 9, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 263.

²⁵ J.M. O’Neill, *Religion and Education Under the Constitution*, New York 1987, s. 56, 204-205, [za:] R.M. Małajny, s. 263.

forę, retoryczny zwrot, fałszywy slogan” użyty przez Jeffersona w liście do baptystów z Danbury jedynie ze względów kurtuazyjnych²⁶. Dlatego też interpretacja sędziego Blacka była, według nich, zupełnie błędna. Tym bardziej, że pomijała dotychczasową praktykę akomodacji religii. Interpretacja historyczna otrzymała tym samym istotne miejsce w argumentacji akomodacjonistów. Odwołując się do niej, twierdzili oni, że skoro niegdyś Sąd nie kwestionował akomodacji religii (zwłaszcza dominującej), to nie ma do tego podstaw również współcześnie. Ważną rolę odgrywa dla nich bowiem również zasada większości, według której na szczególne wsparcie rządu mogłaby liczyć religia dominująca²⁷.

Co ważne, wspomniana interpretacja wywołała też sprzeciw wśród konserwatywnych katolików, mimo że dotychczasowy brak konsekwentnego rozdziału Kościoła od państwa powodował uprzywilejowanie protestantyzmu. A jednak wprowadzenie konsekwentnego rozdziału państwa od Kościoła było teologicznie nie do przyjęcia przez biskupów zrzeszonych w Narodowej Katolickiej Konferencji Dobrobytu (*National Catholic Welfare Conference*), którzy uznali, że takie rozwiązanie wprowadza „doktrynerski sekularyzm”²⁸.

Zwolennicy werdyktu podkreślali tymczasem, że z przepisów I Poprawki wynika nie zakaz uchwalania nie tylko ustaw wprowadzających Kościół lub religię państwową w sposób kompleksowy, ale także wydawania aktów prawnych urzędowych ten cel fragmentarycznie bądź pośrednio²⁹. Według Leo Pfeffera gdyby Ojcowie Założyciele zamierzali zabronić Kongresowi uchwalenia jedynie takiej ustawy, która generalnie ustanawiałaby Kościół lub religię państwową, posłużyliby się raczej formułą „ustawa wprowadzająca religię” (*law establishing religion*), a nie sformułowaniem „prawa dotyczące ustanowienia religii” (*no law respecting an establishment of religion*)³⁰. Lynford A. Lardner podkreślał też, że umieszczenie w klauzuli *establishment* słowa „religia”, a nie „Kościół” dowodzi, że jej autorzy pojmowali zawarty w niej zapis szeroko, czyli łącznie z zakazem udzielania pomocy materialnej wszystkim religiom, nie tylko zaś określonej konfesji³¹.

²⁶ J.M. O’Neil, *op. cit.*, s. 86, 106, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 264.

²⁷ Podejście akomodacjonistyczne zostało z czasem zmodyfikowane i obecnie większość dotychczasowych akomodacjonistów zaczęła określać siebie jako tak zwanych niepreferencjonalistów (*non-preferentialists*). Zaczęli tak wkrótce postępować również przedstawiciele neofundamentalizmu, a zwłaszcza liderzy Christian Coalition, organizacji prawicy religijnej drugiej generacji, którzy od lat dziewięćdziesiątych dążyli do zmiany nietolerancyjnego wizerunku prawicy religijnej. Głoszą oni, że choć rząd może wspierać religię, a nawet promować ją jako przeciwwagę dla światopoglądu niereligijnego, to jednak nie powinien preferować żadnego konkretnego wyznania lub nurtu religijnego. Więcej na ten temat S.V. Monsma, *When Sacred and Secular Mix. Religious Nonprofit Organizations and Public Money*, Lanham 1996, s. 178-180.

²⁸ Cyt. za: R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 263. Należy podkreślić, że omawiany wyrok został wydany na długo przed Soborem Watykańskim II, co wpływało oczywiście na stanowisko biskupów.

²⁹ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 264.

³⁰ Więcej na ten temat: L. Pfeffer, *Church, State and Freedom*, Boston 1953, s. 139, 142, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 266.

³¹ L.A. Lardner, *How Far Does the Constitution Separate Church and State?*, „The American Political Science Review” 1951, vol. 45, no. 1, s. 112, 115, [za:] R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 267.

Ponadto zwolennicy interpretacji separacjonistycznej odwoływali się do pism Thomasa Jeffersona i Jamesa Madisona, czyli tych Ojców Założycieli, którzy zabierali głos w debacie na temat roli religii w nowo tworzącym się państwie amerykańskim i którzy wywarli znaczny wpływ na kształt zapisów konstytucyjnych. Podkreślali przede wszystkim znaczenie przemysłów Madisona zawartych w *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments* i przypominali słowa Madisona świadczące o tym, iż wspieranie religii przez państwo może być bardzo niekorzystne dla samej religii³². Odwoływali się też do poglądów Ojców Założycieli, kładących nacisk na potrzebę ochrony prawa każdej jednostki do wolności sumienia.

Argumenty te nie były wystarczająco przekonujące ani dla zwolenników akomodacjonizmu, ani dla opowiadających się po stronie niepreferencjonizmu. Ich zdaniem separacjoniści wykazywali się brakiem szacunku dla tradycji oraz brakiem tolerancji dla ekspresji religijnej w sferze publicznej³³. Jak podkreśla Ryszard Małajny, warto jednak zauważyć, że ani Sąd Najwyższy ustanawiając werdykt w sprawie *Eversona*, ani większość zwolenników interpretacji separacjonistycznej nie domagali się absolutnego rozdziału państwa od Kościoła³⁴. Ponadto, większość separacjonistów przyznawała, że rozdział taki nie jest możliwy³⁵. Nie można jednak zaprzeczyć, że istniała i istnieje również grupa skrajnych separacjonistów nawołująca do ścisłej separacji państwa i Kościoła.

Ostatecznie w tym okresie spór wygrali separacjoniści, a interpretacja separacjonistyczna dominowała w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Przyczyniło się to między innymi do zrównania pozycji różnych wyznań w sferze publicznej USA. Niemniej, z czasem zaczęto zarzucać separacjonistom promowanie skrajnego sekularyzmu i dyskryminowanie religii (jako takiej)³⁶, choćby przez wycofanie jej nauczania ze szkół publicznych. Co prawda dopuszczalne było nauczanie wiedzy o religiach, niemniej skrupulatne przestrzeganie zasady świeckiego celu działalności instytucji publicznych wkrótce skłoniło między innym przedstawicieli prawicy religijnej do posługiwania się argumentami o promowaniu przez Sąd Najwyższy ateizmu.

Podsumowując ten etap historii, warto podkreślić, że państwo opiekuńcze, druga wojna światowa, lata powojenne, w tym powojenny *boom* gospodarczy, umożliwi-

³² „History shows that ecclesiastical establishments, instead of maintaining the purity and efficacy of religion, have had a contrary operation”. J. Madison, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, Founders Online, [on-line:] <http://founders.archives.gov/documents/Madison/01-08-02-0163>, [za:] *Separation of Church and State*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-ChurchState.pdf (2.08.2015)

³³ T. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Toruń 2008, s. 54.

³⁴ R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 267.

³⁵ T. Zieliński, *op. cit.*, s. 54.

³⁶ Jak podkreśla Ryszard Małajny, w Sądzie nigdy nie dominowała jednak zasada „ścisłej separacji” (*strict separationism*), mimo istnienia grupy jej zwolenników. Od lat osiemdziesiątych z kolei w decyzjach Sądu Najwyższego obserwuje się odejście od separacjonizmu. R.M. Małajny, *op. cit.*

ły przystosowanie się nieprotestanckich imigrantów do amerykańskiego stylu życia. W połowie lat pięćdziesiątych zaś imigranckie wcześniej wyznania, jak katolicyzm i judaizm, stały się kolejnymi obok protestantyzmu denominacyjnymi formami nowej amerykańskiej religii obywatelskiej, zwanej teraz *Protestant-Catholic-Jew*. Wyrok w sprawie *Everson v. Board of Education* w znacznym stopniu wpłynął na równe traktowanie (przynajmniej w sensie formalno-prawnym) wszystkich tradycji religijnych obecnych w Stanach Zjednoczonych poprzez ograniczenie możliwości wspierania przez rząd którejkolwiek z nich. Warto jednak zaznaczyć, że moralną i doktrynalną istotę zmodyfikowanej formy religii obywatelskiej stanowiła nadal etyka protestancka i wiara w opatrnościową misję Ameryki. Jak się jednak wkrótce okazało, ta religijna zgoda narodowa nie trwała długo. Gdy w połowie lat sześćdziesiątych okazało się, że protestantyzm odgrywa coraz mniejszą rolę w amerykańskim stylu życia, a życie publiczne ulega coraz większej sekularyzacji, co Casanova nazywa „trzecim oddzieleniem Kościoła od państwa”, konserwatywni chrześcijanie podjęli walkę o odzyskanie utraconej pozycji. Warto więc przyrzeć się przemianom społecznym, które do tego doprowadziły. W tym kontekście istotne jest również prześledzenie ewolucji poglądów poszczególnych nurtów religijnych na temat kwestii politycznych i społecznych w drugiej połowie XX wieku.

7.2. Przemiany społeczne lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i ich wpływ na amerykańskie Kościoły

Druga połowa XX wieku to okres rywalizacji mocarstw, walki Amerykanów z komunizmem, a także niezwykle istotnych przemian społecznych. Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte to przede wszystkim czas walki o prawa czarnoskórych obywateli USA, równouprawnienie kobiet i mniejszości seksualnych. To również czas protestów społecznych, rozczarowania polityką USA, zwłaszcza w związku z trwającą od połowy lat pięćdziesiątych do połowy lat siedemdziesiątych wojną w Wietnamie. To także okres coraz większej sekularyzacji życia publicznego oraz osłabienia etyki protestanckiej jako głównego fundamentu amerykańskiego stylu życia. Większa rola społeczna grup nieprotestanckich, zmiana pozycji społecznej kobiet i mniejszości seksualnych doprowadziły do powstania pluralistycznego systemu norm i stylów życia. Również interpretacja I Poprawki stawała się coraz szersza. Rozumiano ją już bowiem nie tylko jako zapis zapewniający ochronę „swobodnych praktyk religijnych”, ale również jako gwarancję wolności dociekania prawdy, wolności przekonań i wolności słowa oraz gwarancję swobody wyboru zasad postępowania³⁷. Po tym jak pod koniec lat czterdziestych Sąd Najwyższy powrócił do interpretacji klauzuli

³⁷ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 249.

establishment w kategoriach Jeffersonowskiego „muru separacji”, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych sędziowie Sądu Najwyższego wydali szereg orzeczeń zakazujących obowiązkowych modlitw oraz lekcji religii w szkołach publicznych. Dopuszczono również możliwość dokonywania zabiegów aborcyjnych na mocy prawa do prywatności.

Choć wiele Kościołów głównego nurtu zaangażowało się w programy reform społecznych, to jednak konserwatywne nurty religijne, w tym fundamentaliści, nie potrafiły pogodzić się z zachodzącymi zmianami. O ile liberalna religia protestancka stawiała się coraz bardziej kwestią prywatną, motywującą do pewnych działań politycznych czy społecznych, ale nie narzucaną w formie moralności publicznej, o tyle fundamentaliści protestanccy postanowili aktywniej włączyć się w politykę, by przeciwstawić się pluralizmowi poglądów i spadkowi znaczenia protestanckiego etosu w społeczeństwie amerykańskim. Ostatecznie procesy te doprowadziły do zawarcia pod koniec lat siedemdziesiątych przez przywódców wywodzących się z nurtu fundamentalistycznego sojuszu z Partią Republikańską i stworzenia niezwykle silnego bloku wyborczego związanego z tak zwaną prawicą religijną.

Okresem najbardziej dramatycznych zmian społecznych w drugiej połowie XX wieku była dekada lat sześćdziesiątych. Były to czasy zdominowane przez walkę o równe prawa Afroamerykanów oraz przez kontrowersje dotyczące wojny w Wietnamie. Ruch na rzecz praw obywatelskich (Civil Rights Movement), którego głównym celem była walka o zniesienie segregacji rasowej, określany jest nieraz jako wielka rewolucja społeczna. Rzeczywiście jego przywódcy zdołali doprowadzić do doniosłych zmian społecznych i politycznych w USA. Czarnoskórzy obywatele zostali bowiem ostatecznie równouprawnieni, a segregacja rasowa została formalnie zniesiona. Ponadto Civil Rights Movement (1954-1968) był inspiracją dla stworzenia podobnych inicjatyw przez różnorodne grupy mniejszościowe w USA, w tym przez Latynosów (zwłaszcza United Farm Workers), imigrantów z Azji, a także homoseksualistów i inne grupy społeczne, które postanowiły walczyć o przyznanie im takich samych praw, jakimi cieszyły się grupy większościowe. Stanowił też zachętę do walki o równe prawa kobiet. Od lat sześćdziesiątych, przez lata siedemdziesiąte, i osiemdziesiąte grupy te kontynuowały swe wysiłki na rzecz wprowadzenia pozytywnych dla nich zmian. Część grup religijnych popierała je, inne, zwłaszcza konserwatywne i fundamentalistyczne, starały się hamować ich działalność.

W walce o równouprawnienie Afroamerykanów szczególną rolę przypisuje się Martinowi Lutherowi Kingowi (1929-1968), pastrowi baptystycznemu, inspirowanemu częściowo przez zasady Social Gospel, który wiele elementów liberalnej teologii protestanckiej wplatał w swe argumenty na rzecz zniesienia segregacji rasowej i dyskryminacji czarnych obywateli w Stanach Zjednoczonych. Zaangażował się on w walkę o prawa Afroamerykanów po proteście Rosy Parks (1913-2005) w miejskim autobusie w Montgomery w Alabamie, w 1955 roku. Przez kolejny rok King przewodził bojkotowi autobusów miejskich w proteście przeciw segregacji rasowej. Stosował taktykę biernego oporu oraz walki polegającej na zajmowaniu przez czarnych studentów miejsc rezerwowanych dla białych w lokalach publicznych (taktyka *sit-ins*).

Towarzyły temu tak zwane rajdy wolności, które polegały na publicznym domaganiu się w miastach Południa zniesienia segregacji rasowej. Po wystąpieniach w Birmingham w Alabamie w 1963 sprowokował zaangażowanie się administracji Johna Fitzgeralda Kennedy'ego w obronie praw obywatelskich. W tym samym roku poprowadził marsz na Waszyngton, gdzie wygłosił swe słynne przepojone motywami religijnymi przemówienie *I Have Dream*. Był on również przeciwnikiem wojny w Wietnamie, a motywy swej działalności oraz stosowanych przez siebie pokojowych metod zawsze uzasadniał, odwołując się do religii, podkreślając zwłaszcza przykazanie „Miłuj bliźniego swego jak siebie samego”³⁸. Jego działalność przyczyniła się do wprowadzenia w 1964 roku ustawy o prawach obywatelskich (Civil Rights Act), zabraniającej dyskryminacji ze względu na kolor skóry, rasę, religię lub miejsce urodzenia.

Jednym z bliskich współpracowników Kinga był Jesse Jackson (ur. 1941), również pastor Kościoła baptystów, który w 1988 roku jako pierwszy Afroamerykanin w historii USA ubiegał się z ramienia Partii Demokratycznej o fotel prezydenta. Jego działalność jest istotna również dlatego, że stworzył on z czasem program tak zwanej „tęczowej koalicji”, czyli sojuszu Indian, Latynosów i Afroamerykanów w celu poprawienia ich sytuacji społecznej oraz zwiększenia ich udziału w życiu politycznym³⁹.

Nie ulega wątpliwości, że „czarne Kościoły” odegrały ogromną rolę w walce o prawa obywatelskie Afroamerykanów. Już wcześniej ich rola we wspólnotach afroamerykańskich była nie do przecenienia, a protesty lat sześćdziesiątych wpłynęły jeszcze na ich aktywniejsze zaangażowanie społeczno-polityczne. W okresie nasilonych protestów wiele z nich stało się niemal centrami dowodzenia ruchu praw obywatelskich, pomagając w organizowaniu transportu dla bojkotujących miejskie autobusy, rekrutując ochotników, prowadząc i koordynując akcje informacyjne. Niemniej, nie było wśród nich całkowitej zgody co do roli, jaką powinny odgrywać w polityce. Część afroamerykańskiego duchowieństwa i laikatu stała na stanowisku, że „interesem religii jest religia”, co oznaczało wycofanie się ze spraw tego świata na rzecz pielęgnowania wartości duchowych. Wielu duchownych uważało, że należy przyjąć stanowisko umiarkowane, to znaczy zarówno troszczyć się o duchowość, jak i popierać zaangażowanie na rzecz słusznej sprawy. Ich zdaniem zmiany powinny zachodzić jednak w sposób stopniowy a nie gwałtowny, rewolucyjny, przyczyniający się do zamieszek i niepokoju. Istniała również grupa tak zwanych „wojujących” (*militant*), której członkowie twierdzili, że Bóg błogosławi walce o słuszną sprawę, nawet jeśli ma ona doprowadzić do zamieszek i rozruchów⁴⁰.

O wiele bardziej kontrowersyjne było zaangażowanie w walkę o prawa czarnych obywateli Stanów Zjednoczonych organizacji o nazwie Naród Islamu (The Nation of

³⁸ King został zastrzelony w Memphis przez Jamesa Earla Raya, którego skazano na 99 lat pozbawienia wolności. Więcej na temat Martina Luthera Kinga: J.A. Reichley, *Religion in American Public Life*, Waszyngton 1985, s. 241-244; M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 305-306.

³⁹ Więcej na temat jego działalności: *ibidem*, s. 285; M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 306-308.

⁴⁰ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *Politics and Religion in the USA*, New York 1999, s. 131.

Islam). Powstała ona w celu krzewienia wiary muzułmańskiej wśród ludności afroamerykańskiej. Co bardzo istotne jednak, ruch The Nation of Islam, działający na płaszczyźnie nie tylko religijnej, ale przede wszystkim społecznej i politycznej, połączył bardzo oryginalną, nieortodoksyjną interpretację Koranu z unikalną mitologią, powstałą w wielkomijskich środowiskach ludności afroamerykańskiej⁴¹. Jego przywódcy głosili, że jedynie islam i czynne stawianie oporu mogą wyzwolić czarnych od dyskryminacji i rasizmu⁴². Niemniej, w rzeczywistości nie praktykowali oni prawdziwego islamu, który należy do kategorii religii uniwersalistycznych i umożliwia tym samym każdemu człowiekowi, niezależnie od pochodzenia, rasy czy przynależności etnicznej lub społecznej, deklarację wiary poprzez uznanie Allaha za jedynego Boga, a Mahometa za jego proroka. W przypadku The Nation of Islam religia muzułmańska miała stać się elementem samookreślenia Afroamerykanów i wyróżnikiem tożsamości, nie tylko wyznaniowej, ale przede wszystkim rasowej⁴³. Nauki tego ruchu zawierają, w przeciwieństwie do islamu, zmodyfikowane elementy teorii naukowych i społecznych, a także ideologii, popularnych w drugiej połowie XIX i w pierwszej połowie XX wieku. Zwolennicy ruchu odwołują się ponadto do darwinizmu społecznego, eugeniki, a także doktryn rasistowskich⁴⁴. Włączają w to jeszcze elementy praktyk chrześcijańskich i masonskich⁴⁵. Formalnie sprzeciwiając się chrześcijaństwu, które ich zdaniem zostało Afroamerykanom narzucone siłą w celu wymuszenia na nich posłuszeństwa oraz odwrócenia ich uwagi od spraw doczesnych, utrzymują, że prawdziwą religią niewolników przywiezionych z Afryki był islam. W rzeczywistości od 10 do 15 procent niewolników wyznawało islam lub się z nim zetknęło. Warto zauważyć, że chrześcijaństwo rzeczywiście było niewolnikom narzucane siłą, niezależnie od tego, czy byli oni muzułmanami, czy wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich. W oczach założycieli ruchu było więc religią białych ciemniejszych i wyrazem białej bezwzględności, agresywności i chęci dominacji, a także zbrodniczego braku szacunku dla innych ludzi, ich zwyczajów i kultur. Dlatego sięgnęli oni do islamu, jako religii o wyższej kulturze i duchowości. Konflikt religijny był tu w rzeczywistości odzwierciedleniem konfliktu społecznego i rasowego, a ideologia ruchu The Nation of Islam stanowi unikalne zjawisko amerykańskie, będące formą czarnego rasizmu i konsekwencją poszukiwań tożsamości etnicznej i kulturowej Afroamerykanów⁴⁶.

Geneza ruchu sięga działalności Czcigodnego Drew Alego (Noble Drew Ali), urodzonego w 1886 roku w Karolinie Północnej potomka niewolników, który w Ne-

⁴¹ A. Peck, *W poszukiwaniu tożsamości. Rasizm w amerykańskich koncepcjach religijnych*, Kraków 2007, s. 147.

⁴² Członkom ugrupowania zgodnie z zasadami islamu nie wolno było palić, pić i zażywać innych używek, które, jak uważali, jeszcze bardziej zniewalają czarną ludność USA, co służy interesom białych.

⁴³ A. Peck, *op. cit.*, s. 147.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 148.

⁴⁵ *Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Papers on Religion and American Public Life, s. 10, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Pluralism.pdf (12.11.2013).

⁴⁶ A. Peck, *op. cit.*, s. 148-149.

wark, New Jersey, założył swoją pierwszą wspólnotę o nazwie Moorish Science Temple. Jego niskie wykształcenie i bardzo słaba znajomość Koranu i historii wpłynęły na uproszczoną ich interpretację. Drew szukał w nich jednak raczej tożsamości afroamerykańskiej niż nowych form rasistowskich. Koncepcja narodu wybranego w jego naukach nie przybrała jeszcze wymiaru ideologii czarnego rasizmu. Ta ostatnia została rozwinięta przez kolejnego przywódcę ruchu, Wallace'a D. Farda albo Farrada Muhammada, uznanego z czasem za wysłannika Boga albo nawet inkarnację Allaha⁴⁷. Sama organizacja The Nation of Islam została założona w Detroit przez Wallace'a D. Farda Muhammada w 1930 roku. W 1934 roku kierownictwo w ruchu objął Elijah Muhammad (1897-1975), który przeniósł się do Chicago, gdzie założył meczet. Rozwinął on doktrynę ruchu, a przede wszystkim komponent rasistowski, zakładający, że biali są uosobieniem zła⁴⁸, a przedstawiciele rasy czarnej, jako jedynej stworzonej przez Allaha na jego podobieństwo, reprezentują wyższość biologiczną, moralną oraz intelektualną. Podczas II wojny światowej Elijah Muhammad głosił, że rząd USA nie robi nic dla czarnych, dlatego nie powinni oni brać udziału w wojnie. Został zresztą skazany za naruszenie ustawy o służbie wojskowej i trafił do więzienia na cztery lata (1942-1946). Muhammad wznowił rekrutację po zakończeniu wojny, postulując doprowadzenie do niezależności czarnych. W tym czasie Naród Islamu przyciągnął Malcolma Little'a (1925-1965), który nawrócił się na promowaną przez ruch formę islamu w czasie pobytu w więzieniu. Zgodnie z tradycją organizacji zastąpił nazwisko Little literą X, pod wpływem przekonania, że nazwiska czarnych, jako potomków niewolników, zostały im narzucone przez białych panów ich przodków. Litera X (X – niewiadoma) miała podkreślić, że nie zna swoich przodków pochodzących z Afryki. Niedługo potem stał się niekwestionowanym liderem ruchu, głosząc czarny separatyzm i odrzucenie wszelkiego współdziałania z białymi. Nie kwestionował stosowania przemocy w celach samoobrony przed białymi. Propagował hasła mówiące o dumie związanej z przynależnością do czarnej rasy. W 1964 wystąpił jednak z Nation of Islam w następstwie konfliktu z przywódcą tej organizacji, Elijahem Muhammadem. Również w 1964 roku odbył pielgrzymkę do Mekki, w następstwie czego uznał, że wyznawany przezeń islam jest nie do pogodzenia z rasizmem i hasłami czarnej supremacji, głoszonymi przez Nation of Islam. Po powrocie tworzył Organizację Jedności Afroamerykańskiej. Niedługo później zginął jednak zastrzelony przez członków ruchu podczas wiecu w Harlemie⁴⁹. Po śmierci Elijaha Muhammada oraz Malcolma X w ruchu doszło do podziału. Syn Muhammada, Warith Deen Muhammad (1933-2008), był skłonny do rezygnacji z radykalizmu i rasizmu, chcąc przykładem Malcolma X zbliżyć ruch do islamu sunnickiego, a Louis Farrakhan

⁴⁷ *Ibidem*, s. 156.

⁴⁸ Teologiczna opowieść o Yakubie, zbuntowanym przeciwko Allahowi naukowcu, który stworzył „białe diabły”, ma tłumaczyć zło i niższość białego człowieka. Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 160.

⁴⁹ Więcej na ten temat: *Religious Pluralism in the United States*, s. 9-12. Historia Malcolma X została ciekawie zobrazowana przez Spike'a Lee w filmie *Malcolm X* z 1992 r., opartym na jego autobiografii.

(ur. 1933), były uczeń Malcolma X, który nigdy nie zaakceptował jego duchowej przemiany, kontynuował dawną linię ruchu, wspierając również radykalne i agresywne ugrupowania paramilitarne Czarnych Panter (Black Panthers)⁵⁰.

Badacze podkreślają niekiedy, że strach przed radykalizacją czarnych środowisk, zwłaszcza przed bojówkami Czarnych Panter, sprawił, że biały establishment był bardziej skłonny do rozmów z Martinem Lutherem Kingiem. Warto zwrócić uwagę na to, że działalność Narodu Islamu nigdy nie została zaakceptowana przez grupy reprezentujące w USA tradycyjne odłamy islamu (szyizm i sunnizm). Ich przedstawiciele nie akceptowali rasizmu i radykalizmu ruchu, akcentując, że jest to sprzeniewierzenie się prawdziwej nauce Mahometa. Istnienie takiej organizacji było dla nich problematyczne, zwłaszcza że imigranci muzułmańscy, którzy napłynęli do USA po II wojnie światowej, byli dobrze zintegrowani ze społeczeństwem amerykańskim i promowali akulturację poprzez naukę języka, edukację (w tym edukację kobiet) i modyfikacje stylu życia, a ich meczety były centrami kulturalno-społecznymi i miejscami pamięci o tradycji, wpisującymi się w wieloreligijny krajobraz ich nowego kraju⁵¹. The Nation of Islam wpływał negatywnie na wizerunek islamu, choć z tą religią miał niewiele wspólnego⁵². Ówczesnie jednak największy strach budziła radykalizacja środowisk afroamerykańskich, a zwłaszcza działalność Czarnych Panter.

Oprócz kwestii związanych z walką o prawa obywatelskie Afroamerykanów i zamieszkami z tym związanymi niepokoje społeczne wzmacniała też przeciągająca się wojna w Wietnamie. Wiadomości dotyczące liczby ofiar tej wojny były przyczyną impulsywnych protestów społecznych. Młodzi ludzie przestawali wierzyć w zasadność nieustających działań wojennych, kwestionowali teorię domina, która miała je uzasadniać. Coraz więcej młodych postrzegało wojnę jako „rasistowską wojnę białego człowieka”⁵³. Krytykowali amerykański militarizm i materializm. Wojna była dla nich wymysłem elit i częścią imperialistycznej strategii.

Rozczarowanie polityką USA, zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną, doprowadziło do powstania tak zwanej kontrkultury lat sześćdziesiątych. Młodzi ludzie zanegowali kulturę pokolenia swoich rodziców, dostrzegając w niej wiele hipokry-

⁵⁰ Więcej na temat działalności Czarnych Panter oraz podziałów w ruchu Nation of Islam: A. Peck, *op. cit.*, s. 168-191.

⁵¹ *Religious Pluralism in the United States*, s. 10-11. Warto zaznaczyć, że dopiero grupy muzułmanów napływające do USA w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przywiozły ze sobą bardziej konserwatywne formy islamu.

⁵² Kolejnym wydarzeniem, które negatywnie wpłynęło na reputację muzułmanów w USA, będąc ataki z 11 września 2001 roku. Mimo iż zamachowcy nie wywodzili się z amerykańskiej mniejszości muzułmańskiej, to właśnie na niej skoncentrowała się opinia publiczna. Część społeczeństwa zszokowanego atakami starała się odreagować swój strach na przypadkowych, najczęściej dobrze zintegrowanych ze społeczeństwem amerykańskich muzułmanach. Islam stał się niemal synonimem słowa „terroryzm”, mimo iż, jak podkreślają znawcy tematu, retoryka religijna w organizacjach terrorystycznych jest zazwyczaj powierzchownym i instrumentalnym wykorzystaniem pewnych wybranych elementów religii dla radykalnych celów polityczno-społecznych. Więcej na ten temat w ostatnim rozdziale.

⁵³ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 118.

zji, rozdzwisku między deklaracjami a praktyką, zeszywnienie istniejącego systemu społecznego, religijnego, a nawet edukacyjnego. Ponadto kolejne zabójstwa polityków – Johna F. Kennedy’ego, jego brata Roberta oraz Martina L. Kinga – wstrząsnęły Amerykanami. Dla młodych były one potwierdzeniem zasadności pytań o etykę społeczeństwa amerykańskiego i o to, jak w na pozór religijnym i moralnym kraju mogło dojść do takich aktów nienawiści i agresji.

Dodatkowo na zmianę sposobu myślenia i postrzegania świata przez Amerykanów ogromny wpływ wywarł rozwój technologiczny. Era przemysłowa zmieniła się w erę komunikacyjną. Nowe technologie wywierały zarówno pozytywny wpływ na życie, znacznie je ułatwiając, jak i wpływ negatywny, powodując obawy o zgubne skutki rozprzestrzeniania broni, zwłaszcza nuklearnej. Ponadto nowe rozwiązania, w tym nowe sposoby kontroli płodności, wpływały na zmianę tradycyjnego sposobu postrzegania świata i ról społecznych przypisywanych kobietom i mężczyznom.

Wszystkie zmiany, które zaistniały w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, wymagały przemyślenia na temat dotychczasowych struktur kulturowych i społecznych oraz roli i celu ludzkiego życia. Poszczególne nurty religijne znajdowały na te pytania różne odpowiedzi. Różnił je też stosunek do prowadzonych przez USA interwencji zbrojnych, zwłaszcza do wojny w Wietnamie. Podobnie jak w latach pięćdziesiątych część z nich odnajdowała religijne uzasadnienie walki z komunizmem, inne negowały zasadność amerykańskich działań wojennych. Z czasem jednak coraz więcej grup cofało swe poparcie dla wojny. Liberalne Kościoły stawały raczej po stronie praw człowieka niż po stronie bezwzględnej walki z komunizmem. Kościoły fundamentalistyczne były o wiele bardziej zdecydowane na walkę wszelkimi metodami ze złem, a kontrkulturę lat sześćdziesiątych postrzegały jako szczególne zagrożenie oraz oznakę zepsucia społeczeństwa amerykańskiego wynikające ze zmniejszającej się roli religii w sferze moralności publicznej.

7.3. Stosunek głównych amerykańskich nurtów religijnych do kwestii społecznych i politycznych w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku

Kościoły liberalne to przede wszystkim Kościoły głównego nurtu amerykańskiego protestantyzmu należące do ekumenicznej organizacji – The National Council of Churches⁵⁴. Są one zazwyczaj liberalne nie tylko w swym podejściu do kwestii

⁵⁴ Rada w obecnym kształcie została stworzona w 1950 roku. Powstała ona z połączenia stworzonej w 1908 roku przez amerykańskich protestantów Federal Council of Churches oraz szeregu organizacji ekumenicznych, wśród których można wyróżnić organizacje istniejące od końca XIX wieku. Należą do niej: Kościoły głównego nurtu amerykańskiego protestantyzmu, Kościoły prawosławne, liberalne Kościoły ewangelikalne, w tym afroamerykańskie, pacyfistyczne Kościoły

teologicznych (wiele z nich akceptuje Nową Teologię), ale i w kwestiach społecznych i ekonomicznych⁵⁵. Generalnie są one skłonne moralność i religijność traktować jako kwestie prywatne, a patriotyzmu nie traktują w kategoriach absolutnych i nie cofają się przed krytyką polityki zagranicznej USA. Historycznie związane są z ruchem Ewangelii Społecznej i protestanckiego progresywizmu. Koncentrują się zwłaszcza na społecznym wymiarze chrześcijaństwa i optymistycznie postrzegają ludzką naturę. Włączają się również w inicjatywy ekumeniczne, zwłaszcza na rzecz pokoju, sprawiedliwości i praw człowieka. Angażowały się aktywnie w ruch na rzecz praw obywatelskich i w większości krytycznie spoglądały na wojnę w Wietnamie. Krytykują militarystyczną politykę USA i uważają, że pieniądze wydawane przez rząd na uzbrojenie powinny być przeznaczane na akcje humanitarne. Generalnie liberalny protestantyzm Kościołów głównego nurtu wspiera ideę równouprawnienia kobiet i mniejszości rasowych, a nawet seksualnych⁵⁶. Jego przedstawiciele raczej liberalnie podchodzą też do antykoncepcji i aborcji, traktując je jako kwestie indywidualnego sumienia. Przede wszystkim popierają reformy społeczne i wysiłki państwa na rzecz zapewnienia pewnego minimum socjalnego wszystkim obywatelom. W opiniach dotyczących poszczególnych kwestii istnieją oczywiście pewne różnice, nie tylko między Kościołami, ale i między poglądami duchowieństwa i osób świeckich. Tradycyjnie jednak duchowieństwo związane z Kościołami liberalnymi nie podejmuje bezpośrednio niemal żadnych akcji politycznych. Religia jest kwestią sumienia. „In-

kwaków, mennonitów i amiszy, a nawet Polski Narodowy Kościół Katolicki. Wśród reprezentantów głównego nurtu amerykańskiego protestantyzmu można wymienić: metodystów, presbiterian, luteran, baptystów i episkopalian. Należy jednak pamiętać, że wiele Kościołów skupiających wyznawców tych religii podzieliło się na odłamy liberalne i konserwatywne, tak więc część Kościołów baptystów i metodystów będzie się raczej wpisywała w omawiany w dalszej części pracy nurt ewangelikalny, neoewangelikalny oraz fundamentalistyczny.

⁵⁵ Pojęcie liberalizmu ekonomicznego jest stosowane w niniejszej pracy w ujęciu amerykańskim. Charakteryzuje się on w przeciwieństwie do liberalizmu europejskiego między innymi pozytywnym stosunkiem do zwiększenia roli państwa w systemie opieki społecznej. Nie jest to więc liberalizm polegający na zasadzie *laissez-faire*.

⁵⁶ Część Kościołów liberalnych włączała się również w walkę o prawa osób homoseksualnych, a obecnie akceptuje i organizuje ceremonie ślubów lub błogosławieństw dla związków homoseksualnych, a także wyświęca homoseksualnych duchownych. Kościoły te akcentują, że kierują się zasadą mówiącą o tym, że Jezus akceptował wszystkich, zwłaszcza wykluczonych. Teolodzy związani z takimi Kościołami tłumaczą również, że w Biblii nie ma bezpośredniego potępienia homoseksualizmu jako uwarunkowania niezależnego od człowieka, a nieliczne fragmenty Pisma Świętego, w których krytykowane są stosunki homoseksualne należy rozumieć w kontekście historycznym, podobnie jak występujące obok nich zakazy spożywania wieprzowiny czy skorupiaków. Jednym z reprezentantów takich Kościołów jest United Church of Christ wywodzący się, co ciekawe, z purytańskiej tradycji kongregacjonalistycznej, a innym Episcopal Church in the United States of America, którego biskupem w 2004 roku został Gene Robinson, otwarcie deklarujący swą homoseksualność. Poglądy teologów zajmujących się kwestią homoseksualizmu (zarówno konserwatywnych, jak i liberalnych) zostały bardzo ciekawie przedstawione w filmie dokumentalnym pt. *For the Bible Tells Me So* z 2007 roku.

terese religii jest religia”, jak twierdzą duchowni⁵⁷. Nie tworzą też spójnego frontu, co w pewnym sensie osłabia ich przesłanie.

Konserwatyści natomiast oskarżają liberalnych protestantów o to, że nie koncentrują się wystarczająco na sprawach wiary, zbawienia czy na udzielaniu odpowiedzi na „pytania ostateczne”, przykładając zbyt dużą wagę do dobroczynności i zaangażowania społecznego. Wydaje się, że argumenty te przemawiają do pewnej części społeczeństwa, gdyż, jak wykazują badania, coraz więcej osób opuszcza liberalne denominacje i wybiera Kościoły bardziej konserwatywne. Profesor Alan Wolfe zaznacza jednak, że trendów tych nie powinno się przeceniać, gdyż tylko nieznaczny odsetek osób opuszczających liberalne denominacje decyduje się na przyłączenie do fundamentalistów. Większość wybiera Kościoły nieco bardziej konserwatywne⁵⁸, które są jednak umiarkowane i w rzeczywistości coraz bardziej się liberalizują⁵⁹.

Katolicy to w USA grupa podzielona. Większość katolików przez znaczny okres amerykańskiej historii związana była z Partią Demokratyczną, pretendującą do miana bardziej liberalnej oraz troszczącej się o prawa mniejszości. Tradycyjnie oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego wiązało się jednak z politycznym konserwatyzmem. Znalazło to odzwierciedlenie, na przykład, w działalności arcybiskupa Nowego Jorku, Francisca Spellmana (1889-1967), który, sprawując swój urząd od 1939 roku, angażował się ruch antykomunistyczny, popierał amerykański militarizm, był podejrzliwy w stosunku do związków robotniczych oraz ruchu na rzecz praw obywatelskich. Choć katolicy świeccy o takich poglądach byli w mniejszości, to jednak, jak się okazało, wielu poparło antykomunistyczną krucjatę McCarthy'ego. Część katolików znalazła się też w grupie zwolenników prawicowego John Birch Society. Z drugiej strony, bardziej liberalne skrzydło amerykańskiego katolicyzmu, popularne zwłaszcza w gronie elit, przyczyniło się znacznie do wprowadzenia w USA systemu opieki społecznej⁶⁰. Liberalni katolicy, identyfikujący się często z ruchem progresywnym, zaangażowali się też w tworzenie ruchu Katolickich Robotników⁶¹. Do większego zaangażowania społecznych katolików znacznie przyczyniły się decyzje Drugiego Soboru Watykańskiego (1962-1965). Od lat sześćdziesiątych aktywność społeczna amerykańskich katolików koncentrowała się w dużej mierze na niesieniu pomocy socjalnej. Z czasem Catholic Charities stały się największą organizacją niosącą pomoc ubogim Amerykanom, działającą często we współpracy

⁵⁷ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 122.

⁵⁸ Wybierają na przykład Kościoły neoewangelikalne, o których będzie mowa w dalszej części pracy.

⁵⁹ A. Wolfe, *The Transformation of American Religion. How We actually Live Our Faith*, New York 2003.

⁶⁰ Przedstawicielem tej grupy był, między innymi, Robert F. Wagner, senator z Nowego Jorku.

⁶¹ Jedną z ich przedstawicielek była Dorothy Day (1897-1980), założycielka pisma „The Catholic Worker”, promotorka pacyfizmu i niemarksistowskiego socjalizmu, która nawróciła się na katolicyzm w wieku 30 lat i jako katolicka działaczka zaangażowała się w działania społeczne i charytatywne. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, s. 226.

z rządem⁶². Wybór Johna F. Kennedy'ego (1917-1963) na prezydenta w 1960 roku znacznie wzmocnił pozycję katolików w USA. Co ciekawe, w okresie kampanii wyborczej musiał on bardzo mocno akcentować, że przede wszystkim jest Amerykaninem, a dopiero potem katolikiem i że będzie bardzo stanowczo przestrzegać zasady rozdziału państwa od Kościoła, czego nigdy w historii nie musiał robić żaden protestancki kandydat na prezydenta. W czasie swojego zaprzysiężenia na prezydenta i w późniejszych wystąpieniach konsekwentnie odwoływał się natomiast do amerykańskiej religii obywatelskiej i ponaddenominacyjnego Boga⁶³. Jego zaangażowanie w walkę z komunizmem czy w sprawę ochrony praw obywatelskich Afroamerykanów, a także urok osobisty przysporzyły mu popularności w wielu kręgach społecznych. Niespodziewana tragiczna śmierć z rąk zamachowca w 1963 roku przyczyniła się do stworzenia niemal mitu jego osoby. Wszystko to przekładało się również na stosunek do katolików, którzy byli coraz mniej demonizowani⁶⁴.

Obecnie katolicy w USA wykazują zainteresowanie szeregiem kwestii społecznych. W niektórych sprawach ich poglądy i publicznie zajmowane stanowisko bliższe są liberalnym protestantom, w innych solidaryzują się z bardziej konserwatywnymi Kościołami. Tym, co łączy ich z liberalnymi Kościołami, jest nacisk na promocję „pokoju i sprawiedliwości” na świecie. Ich głos łączy się z głosem liberalnych protestantów zwłaszcza w takich kwestiach, jak krytyka wydatków USA na zbrojenia, postulowanie zwiększenia pomocy dla krajów Trzeciego Świata i poparcie dla idei opieki społecznej. Ponadto, ze względu na fakt, iż historycznie Kościół katolicki w USA był w dużym stopniu i nadal jest Kościołem imigrantów, duchowieństwo katolickie poświęca wiele uwagi ich problemom, obecnie zwłaszcza problemom Latynosów⁶⁵. Z drugiej strony Kościół katolicki jest orędownikiem troski o tak zwane

⁶² Catholic Charities na mocy kontraktów otrzymywały fundusze na programy pomocowe od rządu federalnego. Było to możliwe tylko pod warunkiem oddzielenia instytucjonalnego tej organizacji od Kościoła oraz oddzielenia działań pomocowych od ewangelizacyjnych.

⁶³ Więcej na ten temat: R.V. Pierard, R.D. Linder, *op. cit.*, s. 12-13.

⁶⁴ Dużą rolę w tym zakresie odegrało również Hollywood i filmy przedstawiające katolików bardziej pozytywnym światłem. Można wśród nich wymienić: *Lilies of the Field* z 1963 roku, *The Bells of St. Mary's* z 1945 roku czy serię filmów o ojcu Edwardzie J. Flanaganie, granym przez Spencera Tracy'ego (*Boys Town* z 1938 roku, *Men of Boys Town* z 1941 roku). Reputacja Kościoła katolickiego w USA ucierpi jednak ponownie na przełomie XX i XXI wieku, gdy na jaw wyjdą przypadki pedofilii wśród księży, a także tuszowanie tych spraw przez hierarchię kościelną. Ostatecznie amerykańscy hierarchowie przyjmą odpowiedzialność za skandale, a Kościół wypłaci ofiarom odszkodowania.

⁶⁵ Warto zaznaczyć, że choć obawy przed katolikami w Stanach Zjednoczony znacznie się zmniejszyły, to jednak dotyczy to głównie potomków imigrantów z krajów europejskich przybyłych do USA w XIX wieku, którzy są już dobrze zasymilowani, a ich katolicyzm nabrał wielu „cech protestanckich”. W stosunku do katolickich imigrantów z Ameryki Łacińskiej obawy są jednak znacznie większe i stanowią w dużej mierze kopię lęków XIX-wiecznych. Najlepszym tego przykładem są tezy wysuwane przez Samuela Huntingtona, który oprócz tego, że obawia się dominacji języka hiszpańskiego, to podkreśla, że Latynosi przynoszą ze sobą katolicką mentalność i etykę, stanowiące, jego zdaniem, zaprzeczenie amerykańskich wartości wywodzących się z protestanckiej etyki pracy i uczciwości a także indywidualizmu. Uważa on latynoski katolicyzm za zagrożenie

tradycyjne wartości. W tej kwestii zawiera często sojusz z konserwatystami religijnymi innych wyznań, zwłaszcza z konserwatywnymi chrześcijanami ewangelikalnymi, a nawet fundamentalistami z prawicy religijnej. Miało to miejsce, między innymi, kiedy toczyła się dyskusja na temat Equal Right Amendment (ERA). Katolicy wspólnie z konserwatywnymi ewangelikanami wystąpili przeciwko wprowadzeniu poprawki, która zakazywała dyskryminacji ze względu na płeć i orientację seksualną na poziomie stanowym i federalnym, uznając, że przyjęcie takiego przepisu byłoby aprobatą dla rozwiązłości. Obecnie sojusz między tymi grupami religijnymi utrzymywany jest głównie w kwestiach związanych z aborcją i badaniami na embrionach. Nierzadko widoczne są jednak różnice w podejściu do kwestii politycznych i społecznych między świeckimi katolikami a ich duszpasterzami. Widać to dobrze na przykładzie organizacji Catholics for Choice, uformowanej jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku i opowiadającej się za prawem kobiet do „postępowania w zgodzie z ich sumieniem jeśli chodzi o zdrowie reprodukcyjne, w tym antykoncepcję i aborcję”⁶⁶.

Żydzi w Stanach Zjednoczonych w większości wykazują socjalny i polityczny liberalizm. Z jednej strony wynika on z wymogów religii, w której nacisk położony jest zwłaszcza na etykę, pomoc słabym (zwłaszcza wdowom), biednym i uciśnionym. Z drugiej strony, ogromny wpływ na liberalny stosunek do kwestii społecznych mają doświadczenia Żydów jako grupy dyskryminowanej. Stąd też ich pozytywne nastawienie do zmian społecznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych oraz tradycyjny już sojusz z Partią Demokryczną. Amerykańscy Żydzi zgadzają się też z liberalnymi protestantami i katolikami w sprawie interpretacji religijnych klauzul I Poprawki. Wszystkie te grupy popierają wyraźny rozdział państwa od Kościoła. Ponadto współpracują ze sobą w kwestiach dotyczących ochrony praw obywatelskich czy pomocy społecznej. Podobnie jak Kościoły liberalne, krytykują politykę militarną USA, z wykluczeniem jednak kwestii Izraela. W tym przypadku tworzą silne lobby, którego część jest nawet niekiedy skłonna korzystać z pomocy ewangelikalnego lobby zwolenników tak zwanego chrześcijańskiego syjonizmu⁶⁷.

dla kultury amerykańskiej. Więcej na ten temat: S.P. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2007. Uczeni zarzucają Huntingtonowi uproszczone analizy oraz lekceważenie statystyk mówiących o tym, że trendy integracyjne (również w kontekście znajomości języka angielskiego) występujące wśród Latynosów są bardzo podobne do tych, które wystąpiły w przypadku wcześniejszych imigrantów z Europy Środkowej i Wschodniej. Obawiano się ich równie mocno jak teraz Latynosów i uznawano, że nie są zdolni do asymilacji.

⁶⁶ Catholics for Choice, *About Us* [on-line:] <http://www.catholicsforchoice.org/about/default.asp> (21.08.2015).

⁶⁷ Chrześcijański syjonizm związany jest z tradycją literalnego traktowania przepowiedni biblijnych dotyczących dni ostatecznych oraz tzw. teologią dyspensacjonalistyczną, bardzo popularną wśród konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych, zwłaszcza fundamentalistów. Wsparcie państwa Izrael i jego praw do „ziemi obiecanej” związane z oczekiwaniem rychłego wypełnienia biblijnych prorocstw i powrotu Chrystusa na ziemię nie wiąże się jednak z sympatią czy tolerancją wobec wyznawców judaizmu, którzy mają zostać w większości potępieni – z wyjątkiem tych, którzy nawrócą się na chrześcijaństwo i pomogą zwalczyć Antychrysta. Więcej na ten temat:

Kościół, których członkami są Afroamerykanie, dzielą się na bardziej i mniej liberalne. Wielu czarnych chrześcijan należy do dość konserwatywnych Kościołów ewangelikalnych. Co ciekawe jednak, Kościoły te różnią się w swym stosunku do kwestii społecznych oraz politycznych od konserwatywnych Kościołów białych chrześcijan ewangelikalnych. Te ostatnie wykazują się najczęściej konserwatyżmem zarówno politycznym, jak i społecznym i ekonomicznym⁶⁸. Kościoły czarnych chrześcijan ewangelikalnych charakteryzuje natomiast liberalizm ekonomiczny (głównie w kwestii poparcia dla systemu opieki społecznej), połączony z konserwatyżmem społecznym (w takich kwestiach jak aborcja i moralność publiczna). Pod tym względem ich poglądy przypominają bardziej poglądy amerykańskich katolików, z tą jednak różnicą, że część czarnych Kościołów ewangelikalnych odżegnuje się od jakiegokolwiek zaangażowania w kwestie społeczne i polityczne. Wynika to z tradycyjnego podejścia do separacji od świata i skupienia na zbawieniu duszy. Z tego też powodu nie wszystkie Kościoły afroamerykańskie angażowały się w ruch na rzecz praw obywatelskich – mimo że Martin Luther King często powoływał się w swych wystąpieniach na religię.

Ogromne zróżnicowanie jeśli chodzi o podejście do kwestii politycznych i społecznych wykazują Kościoły związane z nurtem ewangelikalnym. Generalnie są one bardziej konserwatywne od pozostałych Kościołów w USA. Zarysowują się jednak wśród nich głębokie podziały. Warto je dokładniej zanalizować, gdyż to właśnie w ich wyniku doszło do utworzenia nurtu neofundamentalistycznego, którego przywódcy odpowiedzialni są za powstanie prawicy religijnej.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte charakteryzowały się coraz aktywniejszym zaangażowaniem politycznym zarówno fundamentalistów, jak i chrześcijan neoewangelikalnych. Przemiany społeczne związane z kontrkulturą i końcem dominacji protestanckiego stylu życia na rzecz pluralizmu kulturowego były dla nich zbyt trudne do zaakceptowania. Szczególnym zagrożeniem wydawały się im decyzje Sądu Najwyższego z lat 1962–63 dotyczące publicznych modlitw w szkołach. Sąd bowiem, zarówno w sprawie *Engel v. Vitale* w 1962 roku, jak i w sprawie *Abington Township v. Schempp* w 1963 roku, zdecydował, że obowiązkowa publiczna modlitwa w szkołach jest niezgodna z konstytucją, a szkoły publiczne powinny angażować się jedynie w działalność świecką. Komentując decyzję w sprawie publicznych modlitw w szkołach, Billy Graham stwierdził, że z klasy szkolnej zabrano Boga, a zamiast niego włożono tam seks⁶⁹. W latach siedemdziesiątych jeszcze większe zaniepokojenie wzbudziła w nich decyzja Sądu Najwyższego w sprawie *Roe v. Wade*, w której Sąd uznał, że

J. Vlachs, *What is Dispensationalism?* [on-line:] <http://www.theologicalstudies.org/dispens.html> (20.03.2007); P. Napierała, *Christian Zionism and Its Influence on American Foreign Policy*, [w:] *U.S. Foreign Policy: Theory, Mechanisms and Practice*, red. A. Mania, P. Laidler, Ł. Wordliczek, Kraków 2007.

⁶⁸ Pojęcie „konserwatyżm ekonomiczny” jest tu również użyte w kontekście amerykańskim. Chodzi więc o zwolenników zasady *laissez-faire* przeciwnym idei „państwa dobrobytu” (*welfare state*).

⁶⁹ Cyt. za: D.H. Watt, *op. cit.*, s. 70.

większość przepisów ograniczających prawo do aborcji narusza konstytucyjne prawo do prywatności. Niepokojące dla fundamentalistów były też pewne kroki podjęte przez rząd federalny w kierunku przeciwdziałania segregacji rasowej, która nadal istniała w prywatnych szkołach związanych z fundamentalistycznymi Kościołami⁷⁰. Ponadto ostry sprzeciw fundamentalistów wywołały plany wprowadzenia do konstytucji wspomnianej już Equal Right Amendment.

Decyzje te były w dużym stopniu związane ze zmianą interpretacji religijnych klauzul I Poprawki. Zwolennicy interpretacji separacjonistycznej, która coraz bardziej zyskiwała na znaczeniu od lat czterdziestych XX wieku, przywołując metaforę „muru separacji”, podkreślali coraz częściej, że państwo może pozostać neutralne wobec religii, tylko jeśli nie będzie poprzez żaden akt prawny⁷¹ ani wspierać, ani też ograniczać religii⁷². Wcześniej dominujący akomodacjonizm wiązał się bowiem najczęściej z promocją szeroko rozumianego protestantyzmu kosztem innych tradycji religijnych. Wraz ze wzrostem liczby obywateli będących wyznawcami religii nieprotestanckich, jak również w związku z polepszeniem się ich pozycji społecznej, interpretacja akomodacjonistyczna wzbudzała coraz więcej kontrowersji.

W tym okresie dokonały się też kolejne podziały w obrębie obu odwołujących się do ewangelikalizmu nurtów. Z ruchu fundamentalistycznego wyraźnie zaczęli się wyodrębniać tak zwani umiarkowani fundamentaliści (neofundamentalisci)⁷³, którzy gotowi byli do rezygnacji z tradycyjnej fundamentalistycznej zasady separacji wobec świata, a także do zaangażowania się w politykę oraz współpracę z chrześcijanami neoewangelikalnymi w celu obrony „cywilizacji opartej na Biblii”. Wśród chrześcijan neoewangelikalnych z kolei zaczął się wyodrębniać nurt progresywistów, którzy przestali tak silnie podkreślać dosłowność Biblii i przeszli na pozycje bardziej liberalne. Do rozłamu w ruchu neoewangelikalnym przyczyniły się dwie kwestie: po pierwsze wojna w Wietnamie spowodowała wycofanie przez część chrześcijan neoewangelikalnych wsparcia dla konserwatywnej i silnie antykomunistycznej polityki USA⁷⁴, po drugie, istotny okazał się spór co do nieomyślności i dosłowności Biblii, w którym Billy Graham stał na stanowisku, że Biblia w całej swej pełni jest jedynym prawdziwym Słowem. Wkrótce progresywiści, zachowując ewangelikalne formy ekspresji religijnej, zaangażowali się, w przeciwieństwie do neoewangelikalnych konserwatystów, w ruch na rzecz równych praw dla kobiet oraz w promocję progresywnej wersji polityki sprawiedliwości społecznej⁷⁵, a dodatkowo nastawieni byli raczej pacyfistycznie⁷⁶.

⁷⁰ Więcej na ten temat: D.E. Harell, *Pat Robertson. A Personal, Religious and Political Portrait*, San Francisco 1987, s. 186.

⁷¹ A nie tylko ustawę Kongresu.

⁷² Więcej na ten temat: R.M. Małajny, *op. cit.*, s. 280.

⁷³ G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Evangelicalism*, s. 30.

⁷⁴ Więcej na ten temat: C. Smidt, *op. cit.*, s. 16.

⁷⁵ Więcej na ten temat: R. Quebedeaux, *The Young Evangelicals: Revolution in Orthodoxy*, New York 1974, [za:] G.M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, s. 75. Obecnie progresywni chrześcijanie ewangelikalni nie popierają działań przywódców prawicy

Dla rozwoju prawicy religijnej szczególnego znaczenia nabrał nurt umiarkowanych fundamentalistów, na którego czele stanął Jerry Falwell (1933-2007). Ruch ten został nazwany przez Boba Jonesa III, zwolennika tradycyjnego, ofensywnego, separatystycznego fundamentalizmu, „pseudofundamentalizmem”⁷⁷. Jednak fundamentaliści pod wodzą Falwella bronili się, tłumacząc że wcale nie sprzeciwiają się fundamentom wiary, a chęć współdziałania z konserwatystami z obozu neoewangelikalnego⁷⁸, rezygnacja z separacji od świata oraz zaangażowanie polityczne są uzasadnione, gdyż, jak twierdzili, Ameryka przeżywa upadek moralny. Przyczyn tego upadku doszukiwali się w liberalizmie, pluralizmie, a zwłaszcza w sekularyzacji i separacjonistycznej interpretacji klauzul religijnych I Poprawki. Szczególnym zagrożeniem stał się dla nich „świecki humanizm”, który „kwitł w mediach, szkołach, w ruchu feministycznym, w środowisku homoseksualnym, wśród liberałów społecznych i politycznych, oraz w Sądzie Najwyższym”⁷⁹. Dlatego właśnie, w ich przekonaniu, tak jak na przełomie wieków fundamentaliści zjednoczyli się w walce przeciw modernizmowi, tak teraz fundamentaliści i chrześcijanie neoewangelikalni powinni zjednoczyć się w walce z zagrożeniem „świeckim humanizmem”, które według nich było niebezpieczniejsze zarówno od modernizmu, jak i od komunizmu⁸⁰. Jego efektem bowiem były, w ich mniemaniu, takie zjawiska, jak: narkomania, pornografia, programy telewizyjne i filmy epatujące nagością, bluźnierstwem i przemocą. Nazwa, która ostatecznie przyłgnęła do nurtu reprezentowanego przez zaangażowanych politycznie fundamentalistów, to „neofundamentalizm”.

Kwestie społeczne, które poruszały neofundamentalistów, były równie istotne dla fundamentalistów i konserwatywnych chrześcijan neoewangelikalnych. W przeciwieństwie jednak do fundamentalistów neofundamentalisci postanowili, podobnie jak neoewangelikanie, aktywnie zaangażować się w ich rozwiązywanie, natomiast to, co różniło ich od chrześcijan neoewangelikalnych, to głównie sposoby, jakimi chcieli oddziaływać na politykę. Zwrócili się bardziej w stronę świeckich metod walki politycznej i chcieli zmieniać zastane struktury społeczne i polityczne poprzez

religijnej. Ich głównym przedstawicielem jest Jim Wallis, orędownik utworzenia tzw. „lewicy religijnej”, czyli grupy osób konserwatywnych religijnie, a jednak związanych z Partią Demokratyczną i zaangażowanych w takie kwestie jak pomoc biednym czy działalność na rzecz pokoju na świecie.

⁷⁶ Ostatecznie wyodrębniły się więc co najmniej cztery odłamy wywodzące się z tradycji ewangelikalno-fundamentalistycznej: fundamentalizm separatystyczny, neofundamentalizm, neoewangelikalizm, oraz – najpóźniej – ewangelikalizm progresywny.

⁷⁷ C. Smidt, *op. cit.*, s. 17.

⁷⁸ W późniejszym okresie deklarowali też gotowość do współpracy z konserwatystami religijnymi wywodzącymi się z innych wyznań. Deklaracje te jednak często nie pokrywały się z rzeczywistym lekceważącym stosunkiem do grup nieprotestanckich. Warto też podkreślić, że w przeciwieństwie do chrześcijan neoewangelikalnych nigdy nie deklarowali chęci współpracy z Kościołami liberalnymi.

⁷⁹ G.H. Utter, J.W. Storey, *op. cit.*, s. 4.

⁸⁰ Więcej na ten temat: E.G. Dobson, *In Search of Unity, An Appeal to Fundamentalists and Evangelicals*, Nowy Jork 1985, s. 152, [za:] J. Tołwiński, *op. cit.*, s. 102.

bezpośrednie, a nie pośrednie działanie⁸¹. W przeciwieństwie do Billy'ego Grahama nie uważali oni, że skuteczną metodą przywrócenia religii do życia publicznego jest duszpasterstwo i odwoływanie się do sumień („zdobywania dusz”) poszczególnych jednostek (w tym polityków)⁸². Uznali raczej, że konserwatyści religijni powinni wejść do świata polityki, posługując się świeckimi metodami.

Ponadto stanowisko neofundamentalistów w niektórych kwestiach było znacznie bardziej konserwatywne niż stanowisko przedstawicieli ruchu neoewangelikalnego. Falwell, na przykład, dużo silniej niż Graham podkreślał swój sprzeciw wobec feminizmu. Według niego rozpadowi rodziny winny był właśnie ruch wyzwolenia kobiet. Stąd, między innymi, wynikał jego wrogi stosunek do wprowadzenia do konstytucji Equal Right Amendment (ERA), która w dużym stopniu dotyczyła równego statusu kobiet. Mimo iż tłumaczył on, że jego sprzeciw wobec ERA nie wynika z tego, że nie uznaje praw kobiet, to jednak podkreślał, że według Biblii kobiety mają przypisane inne niż mężczyźni role, obowiązki i prawa, a poprawka negatywnie wpłynęłaby na kondycję rodzin w USA. Ponadto przekonywał, że „broniłaby ona homoseksualistów, lesbijki, sadomasochistów i wszystkich innych, którzy praktykowaliby wszystkie zachowania seksualne niezależnie od tego, czy są one zakazane przez Biblię, dogmaty religijne, czy prawo federalne lub stanowe”⁸³. Jerry Falwell uważał też, że aborcja jest w każdym przypadku morderstwem, podczas gdy Billy Graham dopuszczał ją, jeśli ciąża była wynikiem kazirodztwa, gwałtu lub stanowiła zagrożenie dla życia matki. Jak wspomniano już wcześniej, Jerry Falwell konsekwentnie sprzeciwiał się wszelkim programom socjalnym, podczas gdy Billy Graham niektóre dopuszczał. Ponadto, Graham opisywał siebie jako „teologicznego konserwatystę i politycznego liberała”, a Jerry Falwell przekonywał, że teologiczny konserwatyzm jest nierozdzielnie związany z konserwatyzmem politycznym⁸⁴. Głosił też, że system wolnorynkowy oraz polityczne struktury kapitalizmu mają uzasadnienie w Biblii i są ściśle związane z biblijną moralnością⁸⁵. Falwell wyrażał też sprzeciw wobec akcji społecznej prowadzonej przez Martina L. Kinga⁸⁶, podczas gdy Billy Graham wyrażał dla niej pełne zrozumienie. Jeśli chodzi o walkę z komunizmem, to Falwell nie akceptował żadnych

⁸¹ C. Smidt, *op. cit.*, s. 48.

⁸² Billy Graham był słynny ze swoich bliskich kontaktów z amerykańskimi prezydentami. Za prezydentury Lyndona Johnsona i Richarda Nixona uzyskał nawet pozycję „narodowego kapelana”. Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 47.

⁸³ Cyt. za: G. Utter, J. Storey, *op. cit.*, s. 7.

⁸⁴ C. Smidt, *op. cit.*, s. 47.

⁸⁵ R.E. Webber, *The Moral Majority: Right or Wrong?*, Westchester 1981, s. 15.

⁸⁶ Gdy w latach sześćdziesiątych Martin Luther King walczył o prawa obywatelskie czarnych, fundamentaliści oskarżali go o komunizm, powołując się na to, że zatrudnia on „komunistycznych doradców” oraz sprzeciwia się wojnie w Wietnamie. Podkreślali, że programy społeczne, o które walczył dla czarnej ludności, są oparte na z gruntu złych socjalistycznych założeniach, które nigdy nie przynoszą ludziom godności. Za: J. Tołwiński, *op. cit.*, s. 193. Jeśli chodzi o kwestię rasową, to wielu fundamentalistów nadal uważa, że mieszane małżeństwa są czymś nieodpowiednim. Twierdzą bowiem, że Bóg rasy ludzkie stworzył po potopie i z tego wynikają określone ograniczenia. Większość fundamentalistów, choć przestała nauczać, że segregacja jest biblijnie uzasadniona,

negocjacji i był zwolennikiem zbrojenia się USA. Graham natomiast wyrażał obawy w kwestii broni atomowej i optował za negocjacjami⁸⁷. Falwell intensywniej niż Billy Graham podkreślał też zepsucie moralne Ameryki.

Rozczarowanie co do stanu moralnego Ameryki sprawiło, że idea politycznego zaangażowania Falwella przekonywała pewną część dotychczasowych zwolenników separatystycznego fundamentalizmu oraz część konserwatywnych chrześcijan neoewangelikalnych. Ruch fundamentalistyczny przechodził więc fazę intensywnej mobilizacji, tym razem pod wodzą neofundamentalistów. Faza ta skończyła się instytucjonalizacją ruchu w ramach organizacji pod nazwą Moralna Większość (*Moral Majority*), powrotem religii fundamentalistycznej do sfery publicznej oraz utworzeniem sojuszu z częścią Republikanów prawicy religijnej⁸⁸.

Podsumowując zaangażowanie polityczne Kościołów wywodzących się z nurtu ewangelikalnego, należy podkreślić, że było ono zróżnicowane. Separatystyczni fundamentaliści generalnie zdecydowali nie angażować się w politykę, choć część z nich często ostrzegała przed zagrożeniami płynącymi ze strony komunizmu. Przedstawiciele nurtu neoewangelikalnego uważali, że obowiązkiem chrześcijanina jest angażowanie się w politykę, ale raczej poprzez odwoływanie się do sumień ludzkich niż udział w politycznej grze. Problemy, które ich interesowały, to nie tylko stan moralny amerykańskiego społeczeństwa oraz zagrożenie komunizmem, ale również problemy biednych. Ponadto progresywni neoewangelikanie z czasem coraz bardziej zbliżali się do stanowiska Kościołów liberalnych w sprawach społecznych. Neofundamentaliści natomiast postanowili aktywnie zaangażować się w politykę i, zawierając sojusz z Partią Republikańską, walczyć ze „świeckim humanizmem” o zachowanie moralności w Ameryce.

nadal ją praktykuje w swoich kościołach. Za: *ibidem*, s. 196. Jest ona też widoczna na uniwersytecie prowadzonym przez separacjonistycznych fundamentalistów – Bob Jones University.

⁸⁷ C. Smidt, *op. cit.*, s. 57.

⁸⁸ Według Richarda Neuhausa, który generalnie krytykuje redukowanie roli religii w sferze publicznej, powrót ten jest jednak przekroczeniem granic sfery publicznej, czyli w jego ujęciu wspólnotowej przestrzeni przedpolitycznej, gdyż fundamentaliści wkraczają wprost w politykę. Wysuwał on postulat religijnie poinformowanej filozofii publicznej, która miałaby być językiem mediującym, budującym wspólną, normatywną świadomość społeczeństwa. Fundamentalistów natomiast krytykował za to, że nie rozumieją, iż nie można podejmować decyzji publicznych na podstawie prywatnych przekonań, nawet jeśli są licznie reprezentowane, gdyż to prowadzi do narzucania woli większości i utrudnia świadome oraz dobrowolne przyjęcie konkretnych rozwiązań. Więcej na ten temat: J. Głodek, *Nagie Forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhausa*, Poznań 2014, s. 353-355.

7.4. Powstanie i rozwój prawicy religijnej

Zwolennicy podejścia prezentowanego przez Jerry'ego Falwella początkowo zaczęli angażować się w politykę na poziomie lokalnym⁸⁹. Pierwsze większe zorganizowane akcje rozpoczęły się na początku lat siedemdziesiątych. Dotyczyły one głównie programów edukacyjnych i wyboru podręczników szkolnych. Akcje rozpoczęły się w górniczej części stanu Wirginia Zachodnia. Przewodziła im żona fundamentalistycznego pastora, który uznał większość podręczników szkolnych za „lekceważące dla autorytetów i religii, destrukcyjne dla społecznych i kulturowych wartości, obsceniczne, pornograficzne, niepatriotyczne, naruszające indywidualne i rodzinne prawo do prywatności”⁹⁰. Organizujący protesty neofundamentalisci przekonywali lokalne społeczności, że „sekularyści i humaniści” starali się użyć rządu do promocji programów „opracowanych przez radykalne feministki”. Uważali też, że liberałowie wykorzystywali szkoły w celu narzucenia swoich poglądów, a ich głównym celem było zachęcenie uczniów do kwestionowania przekonań ich rodziców⁹¹. Kampania doprowadziła do bojkotu szkół, strajków solidaryzujących się z akcją górników, pikiet, strajku nauczycieli, okresowego zamknięcia szkół, a nawet do aktów agresji wobec poszczególnych osób odpowiedzialnych za wprowadzenie podręczników. Ostatecznie superintendent, który podtrzymał swój wybór książek, podał się do dymisji, a w szkole przyjęto nową procedurę, która dawała rodzicom większą kontrolę nad wyborem podręczników. Sukces tak zwanej bitwy o książki (*battle of the books*) w Zachodniej Wirginii zainspirował podobne działania w całym kraju⁹². Wystąpienia te nazwano politycznym przebudzeniem chrześcijan ewangelikalnych (*evangelical political awakening*). Jest to oczywiście nazwa nieprecyzyjna, gdyż we wspomniane akcje nie angażowali się wszyscy chrześcijanie ewangelikalni. Byli to raczej najbardziej konserwatywni przedstawiciele ruchu neoewangelikalnego oraz neofundamentalisci. Grupy, które wzięły udział w tej mobilizacji, zaczęły być jednak wkrótce wymiennie nazywane ewangelikanami lub fundamentalistami⁹³.

Ich największa polityczna aktywizacja nastąpiła w czasach prezydentury Jimmy'ego Cartera (ur. 1924), czyli w latach 1977-1981. Okres ten był bowiem dla wielu konserwatystów religijnych wielkim rozczarowaniem, gdyż Carter, pierwszy prezydent wywodzący się z ruchu ewangelikalnego, baptysta, z którym konserwatywni chrześcijanie ewangelikalni wiązali wielkie nadzieje, nie zaostrzył przepisów prawnych

⁸⁹ O powstaniu i działalności prawicy religijnej pisałam skrótowo [w:] P. Napierała, *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G.W. Busha*, Kraków 2013, s. 46-56. Analiza zawarta w niniejszym opracowaniu jest znacznie bardziej rozbudowana.

⁹⁰ E.B. Jenkinson, *Censors in the Classroom*, New York 1979, s. 18, [za:] K.D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, New York 2003, s. 206.

⁹¹ D.H. Watt, *op. cit.*, s. 69.

⁹² Więcej na ten temat: K.R. Richburg, *Public Schools and the Politics of Curriculum*, „Washington Post Weekly Edition” 1986, 20.01, s. 14-15, [za:] K.D. Wald, *op. cit.*, s. 206.

⁹³ Określenia te będą też stosowane w dalszej części niniejszej pracy.

dotyczących kwestii moralnych (w tym aborcji i mniejszości seksualnych). Działania, jakie podjęli oni za czasów prezydentury Cartera, miały przede wszystkim na celu wyrażenie dezaprobaty dla wprowadzania przepisów zakazujących dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. Pierwsza akcja mająca na celu zahamowanie takich zmian odbyła się w 1977 r. na Florydzie w Dade County, gdzie nie dopuszczono do wprowadzenia przepisów zakazujących dyskryminacji ze względu na orientację seksualną w miejscu zamieszkania i zatrudnienia⁹⁴. Największa jednak mobilizacja konserwatystów religijnych na poziomie poszczególnych stanów nastąpiła za sprawą kontrowersji dotyczących ratyfikacji poprawki ERA. Mimo iż poprawka ta została zaaprobowana przez Kongres w 1972 roku i dość szybko ratyfikowały ją 22 stany⁹⁵, to jednak za sprawą działalności neofundamentalistycznej organizacji pod nazwą Stop-ERA, udało się udaremnić jej wejście w życie. Zabrakło bowiem ratyfikacji ze strony trzech stanów, które wycofały swe poparcie ze względu na naciski konserwatystów religijnych ze Stop-ERA pod przewodnictwem znanej działaczki Phyllis Schlafly (ur. 1924). Zdaniem religijnych aktywistów poprawka była wyrazem bezbożności i relatywizmu, które zajęły w amerykańskim społeczeństwie miejsce tradycyjnych wartości.

Lokalne sukcesy oraz polityczna mobilizacja neofundamentalistów⁹⁶ zainteresowały „świeckich” konserwatystów z Partii Republikańskiej. Poszukiwali oni w tym czasie strategii na odbudowę prestiżu swej partii, która poniosła porażkę wyborczą zarówno w 1974, jak i w 1976 roku. Postanowili więc wykorzystać polityczną energię konserwatystów religijnych i spożytkować ją nie tylko na poziomie lokalnym, ale i krajowym. Ponadto, zaalarmowani organizowaniem przez Kościół katolicki ruchu obrony życia profesjonalni działacze Nowej Prawicy, która zdobywała w tym czasie coraz większe znaczenie w łonie Partii Republikańskiej, dostrzegli znakomitą okazję do przeprowadzenia długo oczekiwanej konserwatywnej rewolucji. Postanowili oni zbudować siłę swej partii dzięki mobilizacji ponadwyznaniowej prawicy religijnej⁹⁷.

Wysiłki na rzecz „budowania mostów” pomiędzy konserwatystami „świeckimi” i religijnymi podjęli przede wszystkim czterej politycy związani z nową prawicą: Howard Philips, John „Terry” Dolan, Paul Weyrich i Richard Vigurie⁹⁸. Zdecydowali się

⁹⁴ Konserwatyści religijni powołali tam do życia organizację pod nazwą Save Our Children – jej członkowie rozwijali przerażające, ich zdaniem, wizje przyszłości, w której szkoły musiałyby się zgadzać na zatrudnianie homoseksualnych nauczycieli.

⁹⁵ Brakowało więc ratyfikacji jeszcze ze strony 16 stanów.

⁹⁶ Do kampanii przeciwko „obscenicznym książkom”, prawom mniejszości seksualnych i nowej poprawce (ERA) przyłączyli się konserwatyści religijni różnych wyznań, w tym katolicy. Najwięcej aktywistów rekrutowało się jednak z ruchu konserwatywnych neoewangelikanów i neofundamentalistów, którzy swe zaangażowanie postrzegali jako walkę przeciwko „świeckiemu humanizmowi”.

⁹⁷ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 253.

⁹⁸ Howard Philips był związany z organizacją Conservative Caucus, John „Terry” Dolan był członkiem National Conservative Political Action Committee (NCPAC), Paul Weyrich związany był z National Committee for the Survival of a Free Congress, a Richard Vigurie zajmował się zbieraniem funduszy na kampanie republikańskie. Więcej na ten temat: K.D. Wald, *op. cit.*, s. 208.

oni na podjęcie współpracy z fundamentalistami, choć wcześniej w łonie Partii Republikańskiej dominowało przekonanie, że taki sojusz byłby zbyt ryzykowny. Republikańskie sztaby wyborcze zwracały uwagę na ewangelikalne „elektoraty sumienia” co najmniej od prezydentury Eisenhowera. Jednak koszty i polityczne ryzyko związane z mobilizacją tego elektoratu wydawały się zbyt wysokie, gdyż fundamentaliści wydawali się mało sterowalni, a ich bigoteria i fanatyzm mogły się łatwo stać politycznym balastem⁹⁹. Ponadto do tej pory sympatie większości chrześcijan ewangelikalnych były raczej po stronie Partii Demokratycznej.

Dotychczasowe poparcie fundamentalistów dla demokratów wynikało przede wszystkim z interesów regionalnych i klasowych. Największa denominacja, w której fundamentaliści zdobyli przewagę, Southern Baptists, wywodziła się bowiem z Południa, gdzie demokraci postrzegani byli jako obrońcy dawnego porządku. Dla fundamentalistów ogromne znaczenie miał fakt, iż to dzięki Partii Demokratycznej pod koniec XIX wieku udało się odbudować dominację białych na Południu¹⁰⁰. Ponadto, mimo iż teoretycznie fundamentaliści byli orędownikami indywidualizmu i nie odnosili się entuzjastycznie do Nowego Ładu, to jednak wielu członków południowego Kościoła baptystów nie należało do grona ludzi zamożnych, a programy socjalne wprowadzone przez demokratów uratowały wiele rejonów na południu od skrajnego ubóstwa, co przysparzało im tam popularności¹⁰¹. Poparcie jednak, którego przedstawiciele Partii Demokratycznej udzielili w latach sześćdziesiątych Afroamerykanom w walce o ich prawa obywatelskie, nie spodobało się południowym fundamentalistom. Stopniowo wycofywali oni swoje poparcie dla Partii Demokratycznej. Wkrótce zagłosowali na konserwatywnego senatora, Barry’ego Goldwatera (1909-1998), a potem na George’a Wallace’a (1919-1998). Im bardziej liberalna polityka socjalna i rasowa skierowana była na wspieranie i wyrównywanie szans ubogich Afroamerykanów, tym bardziej fundamentaliści z południa cofali swe poparcie dla Demokratów i zwracali się w stronę konserwatyizmu ekonomicznego Republikańców¹⁰². W 1976 roku oferowali jednak swoje głosy Jimmy’emu Carterowi, który wywodził się z ich tradycji. Kiedy okazał się zbyt liberalny, a oni rozczarowali się polityką prezydenta i jego partii, zaistniała realna szansa zdobycia ich głosów dla Partii Republikańskiej.

Mimo dotychczasowych obaw co do sojuszu z „elektoratem sumienia” Republikanie zdecydowali się na taki krok również dlatego, że w tym czasie uznali, iż popularność partii może zostać uratowana tylko poprzez sojusz z klasami średnimi¹⁰³,

⁹⁹ J. Casanova, *op. cit.*, s. 255.

¹⁰⁰ Ponadto niegdyś w partii tej istniała tradycja nominowania wiceprezydentem przedstawiciela Południa.

¹⁰¹ M. Billington, C. Clark, *Baptist Preachers and the New Deal*, „Journal of Church and State” 1991, no. 33, s. 255-270, [za:] K.D. Wald, *op. cit.*, s. 204.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Zjawisko przechodzenia wyborców wywodzących się z mniej zamożnych klas średnich na stronę Partii Republikańskiej określano jako *a conservative swing of the middle classes*. Więcej na ten temat: B. O’Connor, *A Political History of American Welfare System. When Ideas Have Consequences*, New York 2004.

z których wielu religijnych konserwatystów się wywodziło. Poparcie klas średnich starano się zdobyć, przekonując, że Partia Demokratyczna dba jedynie o najbiedniejszych i trwoni pieniądze podatników na nieskuteczne programy socjalne. Przede wszystkim jednak na horyzoncie pojawił się Jerry Falwell. Kiedy w 1976 roku zaczął on organizować wiece pod hasłem „Kocham Amerykę” przed budynkami kapitolu stanowych w całym kraju, działacze polityczni nowej prawicy uznali, że znaleźli wreszcie kogoś w łonie upolitycznionego ruchu fundamentalistycznego, z kim mogliby współpracować. Falwell stał się więc kluczowym liderem dla ich ruchu¹⁰⁴.

Aby jednak zawarcie sojuszu było możliwe, niezbędne było znalezienie takich kwestii moralnych, których Republikanie mogliby bronić wspólnie z konserwatystami religijnymi¹⁰⁵. Potrzebna była podstawa, na której mogłaby się oprzeć nowa koalicja. Nie było to zadanie łatwe, gdyż tradycyjni „świeccy” Republikanie wiele spraw, o które walczyli neofundamentalisci (w tym aborcję), uważali za kwestie sfery prywatnej, w którą rząd nie powinien ingerować. Niemniej jednak udało się wkrótce znaleźć podstawę, wokół której zbudowano nową koalicję. Był to sprzeciw wobec poszerzania kompetencji rządu federalnego, zwłaszcza w kwestiach społecznych (*opposition against „big government”*). Do tradycyjnych argumentów republikanów dotyczących zagrożenia wolności osobistej i gospodarczej dołączono tym razem jeszcze argumenty, które miały świadczyć o tym, iż rozbudowane kompetencje rządu zagrażają również tradycyjnym wartościom religijnym oraz autonomii amerykańskiej rodziny. Republikanie mieli nadzieję, że jeśli sformułują swe stanowisko w ten sposób i zdemonizują rolę rządu federalnego, to uda im się uzyskać od konserwatystów religijnych poparcie dla kwestii tradycyjnie związanych z programem Partii Republikańskiej i konserwatyzmem amerykańskim, jak: sprzeciw wobec idei „państwa opiekuńczego” (*welfare state*), sprzeciw wobec ograniczania prawa do posiadania broni i poparcie dla rozbudowanego programu zbrojeń¹⁰⁶.

Z czasem okazało się, że udało się takie poparcie fundamentalistów zdobyć. W zamian za to Republikanie zaoferowali im ułatwiony powrót na amerykańską scenę polityczną. W 1979 roku dzięki pomocy Republikanów powstały trzy najważniejsze organizacje ruchu społecznego nowej chrześcijańskiej prawicy: Moralna Większość (*Moral Majority*), Głos Chrześcijański (*Christian Voice*) i Religijny Okrągły Stół (*Religious Roundtable*). Niedługo powstały też takie organizacje, jak: Focus on the Family, Family Research Project, Concerned Women for America. Najbardziej prominentną w pierwszym okresie działania prawicy religijnej okazała się jednak Moralna Większość pod wodzą Jerry’ego Falwella.

Moralna Większość szybko weszła w świat „wielkiej polityki”. Jerry Falwell zaangażował się zwłaszcza w kampanię prezydencką Ronalda Reagana (1911-2004), deklarując swoje poparcie dla jego programu politycznego. Głównym celem lidera Moralnej Większości było zmobilizowanie konserwatystów religijnych do głosowania na

¹⁰⁴ J. Casanova, *op. cit.*, s. 255.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 253.

¹⁰⁶ Więcej na ten temat: K.D. Wald, *op. cit.*, s. 208.

kandydata Republikanów, choć publicznie przekonywał on, że „celem organizacji nie jest popieranie konkretnych kandydatów na polityczne stanowiska, lecz informowanie społeczeństwa o żywotnych kwestiach moralnych dotyczących narodu amerykańskiego”¹⁰⁷. Falwell nieustannie podkreślał jednak, że Reagan jest jedynym politykiem, który pomoże zrealizować takie cele chrześcijańskiej prawicy, jak: wprowadzenie pro-drodzinnej polityki, przywrócenie dobrowolnej modlitwy w szkołach i ograniczenie prawa do aborcji. Jednak, choć Reagan został prezydentem, a Falwell przypisywał swej organizacji duże w tym zasługi, analitycy ostrożnie oceniają rzeczywisty wpływ prawicy religijnej na wynik wyborów. Niezadowolenie z polityki Jimmiego Cartera było bowiem powszechne, nie tylko wśród zwolenników prawicy religijnej.

Po wyborach Falwell popierał politykę wewnętrzną i zewnętrzną Reagana. Przede wszystkim, zdecydowanie opowiadał się za proponowaną przez Republikanów polityką cięć budżetowych i prywatyzacji systemu pomocy społecznej. Retoryka dotycząca zagrożeń ze strony rozbudowanego rządu federalnego okazała się bowiem szczególnie skuteczna, jeśli chodzi o przekonanie fundamentalistów o szkodliwości wszelkich rządowych programów socjalnych. Podczas gdy tradycyjni konserwatywni Republikanie sprzeciwiali się obciążeniom podatkowym i redystrybucji dóbr ze względu na ograniczanie ich obywatelskiej i gospodarczej wolności (wbrew zasadzie *laissez-faire*), fundamentalistów udało się przekonać, że ich podatki przeznaczane są na programy sprzeczne z ich przekonaniami¹⁰⁸. Fundamentalisci uznali przede wszystkim, że poprzez programy socjalne rząd ingerował w zadania tradycyjnie przypisane rodzinie¹⁰⁹. Nie tylko bowiem poprzez system ubezpieczeń społecznych Social Security zwalniał on, ich zdaniem, młodych z obowiązku opieki nad swoimi sędziwymi rodzicami, ale przede wszystkim poprzez zasiłki dla samotnych matek zachęcał kobiety do zatrzymywania przy sobie nieślubnych dzieci, rezygnacji z małżeństwa i do wyboru niemoralnego życia¹¹⁰.

Sprzeciw fundamentalistów wobec idei „państwa opiekuńczego” oraz poparcie okazane w tej kwestii Republikanom ułatwiły wprowadzenie w latach osiemdziesiątych pierwszych reform ograniczających programy socjalne i prowadzących do prywatyzacji systemu opieki społecznej. Ponadto moralizujący język prawicy religijnej na stałe zdomował się w debatach dotyczących systemu opieki społecznej, co w późniejszym okresie nie tylko pomogło wprowadzić republikańskie propozycje do reformy z 1996 roku, ale i znacznie ułatwiło George’owi W. Bushowi (ur. 1946) wprowadzenie przepisów dotyczących polityki *faith-based initiative* na początku XXI wieku. Obie te inicjatywy znacznie ograniczały finansowanie państwowych programów opieki społecznej.

Jednak mimo pewnych sukcesów Jerry’ego Falwella, który jeszcze na początku lat osiemdziesiątych uważany był za jednego z bardziej wpływowych religijnych konser-

¹⁰⁷ Więcej na ten temat: C. Smidt, *op. cit.*

¹⁰⁸ M.C. Moen, *The Christian Right and Congress*, Tuscaloosa 1989, s. 9.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 10.

¹¹⁰ *Ibidem*.

watystów w Ameryce, żywot Moralnej Większości okazał się krótki. Popularność organizacji malała głównie ze względu na ostrą, bezkompromisową, a nawet obraźliwą retorykę stosowaną przez jej przywódcę. W jego przemówieniach pobrzmiewały bowiem nuty tradycyjnego dla fundamentalistów antykatolicyzmu i antysemityzmu¹¹¹, a jego stosunek do osób niezaangażowanych religijnie był wręcz poniżający. Mimo planów zbudowania ponadwyznaniowej prawicy religijnej łączącej konserwatystów wywodzących się z różnych religii Falwell uparcie używał sformułowania „prawica chrześcijańska”, co w rozumieniu konserwatywnych ewangelikalnych chrześcijan oznaczało „protestancka”. Ponadto w swych przemówieniach postulował często rekonstrukcję purytańskiej, chrześcijańskiej i republikańskiej Ameryki. Według niego naród amerykański powinien być „jednym narodem wierzącym w jednego Boga”, a Ameryka nie powinna zapominać o swej opatrnościowej misji¹¹² oraz o przymierzu, które Bóg zawarł z purytanami. Wszystkie nieszczęścia, jakie spotkały Amerykę, wynikały, według niego, z tego, że Amerykanie porzucili swe chrześcijańskie dziedzictwo. W swojej wersji historii niemal zupełnie pomijał wkład nieprotestanckich grup w rozwój swego kraju.

Badania Gallupa z końca 1981 roku wykazały, że opinia publiczna odbierała Falwella bardzo negatywnie¹¹³. Pojawiało się wiele komentarzy na temat tego, że neo-fundamentalści starają się narzucić poprzez działania prawne swą teologię reszcie społeczeństwa i traktują tych, którzy się z nimi nie zgadzają, jak obywateli drugiej kategorii¹¹⁴. Intelktualiści porównywali ruch Falwella do fundamentalizmu islamskiego, a jego samego do Ajatollaha Chomejniego¹¹⁵. Na dodatek nazwisko Falwella kojarzone było z nazwiskami teleewangelizatorów, wokół których w latach osiemdziesiątych wybuchła seria skandali, zarówno finansowych, jak i obyczajowych¹¹⁶, a także z nazwiskiem Randalla Terry'ego, założyciela grupy pod nazwą Operation Rescue. Jej działalność (której Falwell nigdy oficjalnie nie skrytykował) skupiała się na walce przeciwko prawu do aborcji przez pikietowanie blisko klinik położniczych, nawoływanie do piętnowania kobiet, które dokonały zabiegu aborcji, i ich lekarzy, a nawet przez zamachy dokonywane w klinikach aborcyjnych¹¹⁷. Zła sława Falwella spowodowała, że wielu konserwatywnych polityków nie chciało być nadal identyfikowanych z Moralną Większością. Tym bardziej że on sam wszedł z prezydentem

¹¹¹ Warto jednak podkreślić, że Falwell z czasem starał się coraz bardziej dystansować od antykatolicyzmu i antysemityzmu, co z kolei mieli mu za złe separatystyczni fundamentalści.

¹¹² J. Casanova, *op. cit.*, s. 259.

¹¹³ G. Utter, J. Storey, *op. cit.*, s. 12.

¹¹⁴ E.G. Dobson, *Goals of Evangelical Political Involvement: A Fundamentalist Perspective*, [w:] C. Smidt, *op. cit.*, s. 161.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Skandale te wybuchły wokół takich kaznodziejów jak Jim Bakker, Oral Roberts czy Jimmy Swaggart, których programy ewangelizacyjne cieszyły się wcześniej niezwykle popularnością. Znalazło to odzwierciedlenie w kulturze popularnej, między innymi za sprawą zespołu Genesis, który w swym teledysku do piosenki *Jesus He Knows me* nawiązuje bezpośrednio do tych wydarzeń.

¹¹⁷ Jeden z działaczy dokonał nawet udanego zamachu na życie lekarza, który dokonywał zabiegów. Więcej na ten temat: W. Martin, *op. cit.*, s. 320-324.

Reaganem w konflikt, dotyczący nominacji Sandry Day O'Connor na sędziego Sądu Najwyższego. Warto też podkreślić, że mimo iż Ronald Reagan wyrażał poparcie dla większej obecności religii w sferze publicznej oraz powszechnie stosował retorykę religijną, mówiąc między innymi o krucjacie wolności i walce dobra ze złem w kontekście rywalizacji zimnowojennej, to jednak nie spełnił większości politycznych obietnic składanych przedstawicielom prawicy religijnej (między innymi tych dotyczących zmian w dostępie do aborcji). Badacze uważają też, że mimo iż Republika nie zawarła sojuszu z neofundamentalistami, a Ronald Reagan wielokrotnie podkreślał bliskość ideologiczno-duchową z ich ruchem, to jednak w rzeczywistości najczęściej stosował bardziej inkluzywną retorykę religii obywatelskiej¹¹⁸.

Według znawców tematu pierwsza próba instytucjonalizacji ruchu fundamentalistycznego nie powiodła się przede wszystkim ze względu na brak obycia politycznego jego radykalnych przywódców. Prawica religijna nie przestała jednak istnieć wraz z upadkiem Moralnej Większości¹¹⁹. Schedę po niej odziedziczyła organizacja pod nazwą Christian Coalition (CC)¹²⁰, dzięki której dokonał się kolejny etap instytucjonalizacji ruchu fundamentalistycznego. Została ona założona w 1989 roku przez Pata Robertsona (ur. 1930)¹²¹, który w 1988 roku startował w wyścigu o fotel prezydencki. Był on pastorem związanym z ruchem pentekostalnym, założycielem chrześcijańskiej stacji telewizyjnej CBN (*Christian Broadcasting Network*) oraz fundamentalistycznego uniwersytetu Regent University¹²².

Podobnie jak jej poprzedniczka, CC żądała powrotu do sfery publicznej wartości, które współczesna kultura umiejscawia w obrębie sfery prywatności¹²³. Z czasem okazało się, że odniosła na tym polu istotne sukcesy. Przywódcom CC udało się też w znacznym stopniu skonsolidować i zaktywizować amerykańską prawicę religijną, co było widoczne zarówno w czasie wyborów prezydenckich w 2000 i 2004 roku, jak

¹¹⁸ Więcej na ten temat: R.V. Pierard, R.D. Linder, *op. cit.*, s. 18-19, 257-283.

¹¹⁹ Jeszcze w 1986 roku Falwell próbował ją reanimować, zmieniając nazwę na Liberty Federation, jednak i ta nie przetrwała do końca lat osiemdziesiątych.

¹²⁰ Więcej na temat Christian Coalition: P. Napierała, *Amerykańska prawica religijna oraz rola Christian Coalition w jej rozbudowie i aktywizacji*, „Politeja. Pismo Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2007, nr 1 (7). Informacje na temat CC przedstawione w niniejszej monografii zostały opracowane w oparciu o powyższy artykuł.

¹²¹ Spotkanie założycielskie organizacji odbyło się 25 września 1989 roku.

¹²² Pat Robertson, wierny tradycjom pentekostalnym, wierzy w cudowne uzdrowienia, częste boże interwencje i dar języków. W CBN jest gospodarzem jej sztandarowego programu pt. *The 700 Club*. Więcej na temat jego programów telewizyjnych oraz modelu aktywności religijno-politycznej i stylu kaznodziejskiego: A. Peck, *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka*, Tyczyn 2005, s. 100-106 oraz eadem, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, Warszawa 2014, s. 61-76. W swych opracowaniach Anna Peck porównuje też style działalności kaznodziejsko-politycznej J. Falwella oraz Pata Robertsona. Warto zwrócić uwagę, że gdyby neofundamentalisci nie otworzyli się na współpracę z konserwatywnymi neoewangelikanami, Pat Robertson jako zielonoświątkowiec nie miałby szans na zdobycie pozycji lidera prawicy religijnej.

¹²³ Więcej na ten temat: J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration. Demands for Recognition*, New York 1997, s. 21; J.H. Garvey, *Fundamentalism and American Law*, [w:] *Fundamentalism and the State*, eds. M.E. Marty, R.S. Appleby, Chicago 1993.

i w czasie debaty na temat reformy systemu opieki społecznej w 1996 roku. Badacze tłumaczą to faktem, iż pozostałe organizacje posługiwały się zbyt amatorskimi metodami, CC natomiast poczyniła wysiłki na rzecz tego, by dostosować się do świeckich norm i praktyk obowiązujących na amerykańskiej scenie politycznej. Duży wkład w sukces CC wniósł, zatrudniony przez Robertsona, Ralph Reed (ur. 1961), młody aktywista polityczny (oraz dziennikarz oskarżony o plagiat), który w pewnym momencie przeżył przebudzenie religijne. Pat Robertson powierzył mu pozycję dyrektora wykonawczego, gdyż opracował on niezwykle skuteczną strategię działania.

Wysiłki na rzecz instytucjonalizacji oraz aktywizacji prawicy religijnej, podjęte przez głównych przywódców CC, miały polegać na osiągnięciu większej stabilności finansowej poprzez rozbudowanie bazy członkowskiej, zorientowaniu aktywności politycznej na tak zwane „działanie u podstaw” (*grassroots political activity*)¹²⁴, a przede wszystkim na zdobywaniu szerszego poparcia społecznego oraz zmianie retoryki na taką, która będzie akceptowana w świeckim świecie polityki¹²⁵. Ralph Reed skoncentrował się zwłaszcza na zdobyciu szerszego poparcia społecznego oraz zmianie retoryki. Plan tak zwanego „poszerzenia sieci” miał na celu porzucenie obrazu prawicy chrześcijańskiej jako zbyt małej, zbyt radykalnej i zbyt skoncentrowanej na najbardziej kontrowersyjnych moralnie kwestiach. Reed uznał, że kluczem do sukcesu jest podejmowanie szerszego zakresu tematów w języku, jaki jest akceptowalny dla wyborców, do których dotarcie jest celem CC, czyli dla „osób uczęszczających

¹²⁴ Główne wysiłki CC miały się koncentrować na poziomie lokalnym i stanowym, a najważniejszym polem działania powinny być w założeniu wspólnoty sąsiedzkie, szkoły i ich władze, rady miejskie oraz władze stanowe. CC prowadziła ogólnokrajowe i lokalne sesje szkoleniowe dla swoich członków oraz konferencje i seminaria dotyczące tematów od homoseksualizmu po skuteczne metody wywierania nacisku na polityków. Łączyły one w sobie elementy religijne i polityczne, propagowały takie hasła jak: „Myśl jak Jezus. Bądź przywódcą jak Mojżesz. Walcz jak Dawid. Rządź jak Lincoln”. *Christian Coalition Leadership School*, Chesapeake 1993, [za:] J. Watson, *op. cit.*, s. 57. Najważniejszy nurt działalności CC to jednak szkolenia własnych członków w metodach rozpoznawania oraz mobilizowania potencjalnych wyborców o poglądach „prorodzinnych” w najbliższym sąsiedztwie. Metody te okazały się skuteczne i już w 1996 roku CC deklarowała mobilizację około miliona nowych wyborców.

¹²⁵ Więcej na ten temat: *Christian Coalition Leadership School*, Chesapeake 1993, [za:] J. Watson, *op. cit.*, s. 26-27, 60-65. Ponadto już w 1989 roku CC ubiegała się o zwolnienie podatkowe jako organizacja *non-profit* działająca w celach „społecznych”. Amerykański urząd podatkowy, Internal Revenue Service (IRS), nadaje takim organizacjom status oznaczony kodem 501(c)(4), który CC uzyskała na okres przejściowy. Według przepisów organizacje posiadające ten status mają otwarte dość szerokie pole działania. Mogą się angażować w: „edukację przedwyborczą”, rozprowadzać tak zwane „przewodniki wyborcze” (*voters' guides*), a nawet być organizacjami lobbystów. Ich zaangażowanie nie może być jednak stronnictwo. Dlatego właśnie CC określiła siebie jako organizację „niezwiązaną z żadną partią ani kandydatem”. W późniejszym okresie musiała walczyć o ten status na drodze sądowej, gdyż łamała zasadę bezstronności. Federalna Komisja Wyborcza (*Federal Election Commission*) uznała, że informacje zawarte w materiałach rozprowadzanych przez CC były bardzo upraszczane i stronnictwo oraz że wspierały kandydatów republikańskich kolejno w wyborach 1990, 1992 i 1994 roku. Z tego powodu już w 1996 roku Komisja podjęła przeciw CC procedurę cywilną. Więcej na ten temat: J. Watson, *op. cit.*, s. 53, [za:] P. Napierała, *Amerykańska prawica religijna oraz rola Christian Coalitions w jej rozbudowie i aktywizacji*.

do kościoła oraz dla rodzin z dziećmi”¹²⁶. W ten sposób zamierzał pozyskać nie tylko białych chrześcijan ewangelikalnych, ale i „naturalnych sprzymierzeńców w gronie katolików oraz mniejszości rasowych”¹²⁷. Reed uważał, że prawica religijna zbyt mocno kojarzona była z takimi tematami jak: aborcja, homoseksualizm, feminizm, religia i modlitwa w szkołach czy propagowanie kreacjonizmu, a za mało z takimi kwestiami jak tak zwane „wartości rodzinne” (*family values*), które łączą konserwatystów religijnych wywodzących się z różnych tradycji¹²⁸. Uznał więc, że CC powinna coraz bardziej akcentować takie kwestie związane z polityką prorodzinną, jak edukacja seksualna i prawo podatkowe, co nie oznaczało, że tradycyjnie podejmowane tematy straciły na znaczeniu.

Ponadto postanowił zmienić sposób mówienia o ruchu, którego głównym przedstawicielem była CC. Dotąd bowiem często używano sformułowania „prawica chrześcijańska”, a wypowiedzi przedstawicieli CC świadczyły o tym, iż wartościują oni poszczególne religie. Takie podejście nie sprzyjało pozyskaniu członków prawicy religijnej wśród innych grup konserwatystów religijnych. Dlatego Reed nalegał, by członkowie CC używali sformułowania „prawica religijna”. Z czasem zrezygnował i z tego określenia, ponieważ uważał, że i ono pociąga za sobą negatywne konotacje

¹²⁶ Cyt. za: J. Watson, *op. cit.*, s. 65.

¹²⁷ Celem Reeda stali się konserwatywni „ludzie wiary”: katolicy, żydzi, Latynosi oraz Afroamerykanie, czyli grupy, które do tej pory identyfikowały się głównie z Partią Demokratyczną. Zob.: R. Reed, *Casting a Wider Net*, „Policy Review” 1993, [za:] J. Watson, *op. cit.*, s. 66. Spośród tych grup ostatecznie udało się pozyskać jedynie pewną grupę najbardziej konserwatywnych katolików, którzy za możliwość uzyskania większego wpływu społeczno-politycznego gotowi byli zapomnieć o tradycyjnym antykatolicyzmie fundamentalistów protestanckich i zrezygnować z postulowanej wcześniej (gdy sami byli w mniejszości) potrzebie ochrony rozdziału państwa od Kościoła i wolności religijnej i światopoglądowej. W tym kontekście warto wspomnieć o sytuacji z 2004 roku, kiedy w wyborach prezydenckich startował będący katolikiem John Kerry. Gdy zaznaczył on, że kandyduje nie po to, by być katolickim prezydentem, ale by być prezydentem, który jest katolikiem, nie spodobało się to konserwatywnym katolikom. Jeszcze bardziej negatywnie odnieśli się do jego stwierdzenia, że choć osobiście jest przeciwny aborcji, to nie uważa za stosowne narzucać prywatnego światopoglądu reszcie społeczeństwa. Tymczasem wspierany przez prawicę religijną George W. Bush bardzo zabiegał o poparcie w Watykanie. Doprowadziło to do kuriozalnej sytuacji, kiedy to kardynał Angelo Sodano i kardynał Ratzinger uznali, że należy w wyborach poprzeć ewangelikalnego metodystę. Ratzinger wysłał sześciopunktowy memoriał, który posłużył kilku konserwatywnym biskupom do wydania bardzo czytelnej instrukcji, zniechęcającej amerykańskich katolików do głosowania na katolickiego kandydata, pomimo zastrzeżenia kardynała o pozostawieniu ostatecznej decyzji wyborczej katolikom. Więcej na ten temat: A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, s. 86-88.

¹²⁸ Kiedy CC zaczynała swoją działalność, używała ostrego tonu i identyfikowana była z kontrowersyjnymi przedstawicielami i kontrowersyjnymi sprawami. Za przykład mogą posłużyć zwłaszcza wypowiedzi Pata Robertsona, który jeszcze w 1992 roku mówił o tym, że „plan ruchu feministycznego nie dotyczy równych praw kobiet. Jest to socjalistyczny, antyrodzinny ruch, który zachęca kobiety do opuszczania ich mężów, zabijania własnych dzieci, uprawiania czarów (*witchcraft*), niszczenia kapitalizmu i stawiania się lesbijkami”. Więcej: M. Schwatz, K.J. Cooper, *Politics*, „Washington Post” 1992, 23.08, s. A15, [za:] J. Watson, *op. cit.*, s. 77, [za:] P. Napierała, *Amerykańska prawica religijna oraz rola Christian Coalition w jej rozbudowie i aktywizacji*.

dotyczące nietolerancji i ekstremistycznej propagandy politycznej. Wolał takie określenia, jak „konserwatyści religijni” bądź „ludzie wiary”¹²⁹. Podkreślał też, że Ameryka to kraj wielu tradycji religijnych, których przedstawiciele mają teraz „wspólny problem, związany z panującą obecnie wrogością wobec obecności religii w sferze publicznej”. W wypowiedziach przywódców ruchu coraz częściej pojawiała się też określenie „judeochrześcijańskie dziedzictwo”. Stopniowo zaczęło ono zastępować sformułowania: „chrześcijańskie” „purytańskie” i „dziedzictwo ewangelikalne”.

Zmiana retoryki, której celem było przystosowanie się do norm akceptowanych w amerykańskiej polityce, przyczyniła się do zwiększenia liczby zwolenników CC i prawicy religijnej. Tym bardziej, że za sprawą Reeda coraz częściej powoływano się na powszechnie akceptowane zasady pluralizmu, a cele CC zaczęto przedstawiać jako walkę z dyskryminacją. Podkreślano, że CC walczy jedynie o „równe prawa chrześcijan”. Rolę CC porównywano też do roli ruchu obrony praw obywatelskich (*civil rights movement*), któremu w latach sześćdziesiątych przewodził Martin Luther King, i zaznaczano, że CC walczy przeciw „antychrześcijańskim uprzedzeniom i bigoterii”¹³⁰. Reed i Robertson przekonywali, że liberałowie chcą nałożyć kaganiec chrześcijanom i zrobić z nich obywateli drugiej kategorii¹³¹. Reed uważał też, że starają się oni uciszyć ludzi wiary i zmniejszyć ich możliwości korzystania z praw obywatelskich i wyborczych. W celu przekonania „ludzi wiary” o panującej dyskryminacji oraz o potrzebie „obrony swych praw” zarówno Reed, jak i Robertson często odwoływali się do historii prześladowań chrześcijan¹³².

Strategia CC była jednak bardziej skomplikowana. Wprawdzie podkreślano, że jej zwolennicy walczą z dyskryminacją chrześcijan oraz wszystkich „ludzi wiary” w Ameryce, jak również o ich prawo do udziału w polityce swego kraju, jednak nie

¹²⁹ R. Reed, *What Do Religious Conservatives Really Want?*, [w:] *Disciples and Democracy*, Washington 1994, [za:] J. Watson, *op. cit.*, s. 168. Jeszcze parę lat wcześniej jednak sam Reed stwierdzał publicznie: „szczerze wierzę, że za mojego życia zobaczę nasz kraj, który znów rządzony będzie przez chrześcijan i panować w nim będą chrześcijańskie wartości”. Więcej na ten temat: R. Chandler, *Robertson Moves to Fill Christian Right Vacuum*, „Los Angeles Times” 1990, 15.05, s. A5, [za:] J. Watson, *op. cit.*, s. 77.

¹³⁰ Publikacje CC często opisywały wydarzenia mające świadczyć o dyskryminacji chrześcijan i o ich „represjonowaniu” i określały „ludzi wiary” jako „ofiary”. Przykładowe tytuły takich artykułów to między innymi OBRAZA WIARY. *Liberałowie rozpoczynają kampanię bigoterii* (ASSAULT ON FAITH. *Liberals Launch Campaign of Bigotry*) bądź *Amerykańscy chrześcijanie mają dość deptania ich praw* (*American Christians Are Tired of Being Stepped On*).

¹³¹ *Christian Coalition Mailing*, 30.07.1996, [za:] J. Watson, *op. cit.*, s. 125. Wypowiedzi te dotyczyły pozwu, który Federalna Komisja Wyborcza wniosła przeciw CC w związku z jej nielegalną pomocą Partii Republikańskiej w kampanii wyborczej w 1996 roku. W liście podpisanym przez Reeda i Robertsona stwierdzano: „Akcja Federalnej Komisji Wyborczej jest sztyłem wymierzonym w serca Kościołów Ameryki”. Więcej na ten temat: *Christian Coalition Sued by FEC*, „National Liberty Journal” 1996, 09, [za:] J. Watson, *op. cit.*, s. 132.

¹³² „Prześladowania ludzi wiary” we współczesnej Ameryce porównywali nie tylko do prześladowań chrześcijan w Rzymie, ale i do prześladowania czarnych obywateli USA w nie tak dalekiej przeszłości, a nawet do prześladowania Żydów w nazistowskich Niemczech.

do końca rezygnowano z marzeń o odzyskaniu utraconej dominacji kulturalnej konserwatywnych protestantów¹³³. Chodziło jedynie o to, by retoryka CC dostosowana była do norm demokracji, a ponadto by odpowiadała zarówno konserwatystom religijnym, wywodzącym się z tradycji judeochrześcijańskiej, jak i radykalnym chrześcijanom ewangelikalnym. Mimo iż te dwa elementy retoryki wydają się sprzeczne, to jednak według Justina Watsona działały one wobec siebie komplementarnie¹³⁴. Poprzez głoszenie haseł dotyczących zwalczania dyskryminacji i niesprawiedliwego traktowania „ludzi wiary” można było wzbudzić gniew tych, którzy się za takich uważali, oraz doprowadzić do ich aktywizacji w walce o „wspólny cel”, którym była walka z zsekularyzowanym prawodawstwem. Drugi element oferował wizję Ameryki, która odnosiła się do rzeczywistości mającej nastać już po osiągnięciu celów CC¹³⁵. Ten element bardziej przemawiał do fundamentalnych chrześcijan, gdyż oferował wizję powrotu do źródeł, do purytańskiej i ewangelikalnej Ameryki, gdzie panowałyby chrześcijańska pobożność i moralność¹³⁶.

Większość z opisanych powyżej elementów strategii, mającej na celu zarówno zdobycie szerszego poparcia społecznego, jak i instytucjonalizację prawicy religijnej, okazała się skuteczna. Część społeczeństwa przestała postrzegać przedstawicieli CC jako niebezpiecznych radykałów, a retoryka Reeda przekonała pewną grupę najbardziej konserwatywnych katolików, którzy przyłączając się do ruchu starali się nie dostrzegać antykatolickich uwag nadal czynionych przez niektórych liderów ruchu. Nie udało się jednak osiągnąć najistotniejszego dla instytucjonalizacji celu, czyli stabilności finansowej. Natomiast jeśli chodzi o mobilizację konserwatywnego elektoratu, to zarówno „działanie u podstaw”, jak i stosowana retoryka odniosły spore sukcesy. Można więc stwierdzić, że dzięki instytucjonalizacji zdeprywatyzowanej religii fundamentalistycznej w ramach takich organizacji jak Moral Majority i Christian Coalition, a zwłaszcza dzięki zastosowanej przez CC taktyce i zmienionej retoryce, fundamentaliści religijni zdobyli na długie lata ważne miejsce na amerykańskiej scenie politycznej i udało im się osiągnąć szereg sukcesów.

¹³³ W retoryce używano co prawda słowa „chrześcijanie”, niemniej nie należy zapominać, że dla osób wywodzących się z ruchu fundamentalistycznego przymiotnik ten tradycyjnie oznaczał „protestanci”. Dominującą pozycję uważano za przynależną im ze względu na atrybuty moralne oraz tradycję.

¹³⁴ J. Watson, *op. cit.*, s. 180.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Warto pamiętać, że część przedstawicieli prawicy religijnej nigdy nie zrezygnowała antykatolicyzmu i chrześcijańska, czyli protestancka wizja Ameryki nie zakładała porozumienia z katolikami. Widać to między innymi w wypowiedziach pastora D. Jamesa Kennedy’ego, Jimmy’ego Swaggarta, Tima LaHaya czy przedstawicieli Bob Jones University. Wiele wątków antykatolickich pojawia się również w bardzo popularnej serii powieści pt. *Left Behind*, promującej premilenarystyczną wizję dziejów oraz chrześcijański syjonizm. Więcej na ten temat: A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, s.114-119; P. Napierała, *The Strategy of the Religious Right: Christian Fiction or Political Agitation?*, „Ad Americam” 2012, nr 13, s. 45-65 [on-line:] <http://dx.doi.org/10.12797/AdAmericam.14.2013.14.08>.

CC przeżyła największy rozkwit w latach dziewięćdziesiątych¹³⁷. W wyborach do Kongresu w 1994 roku oraz w wyborach prezydenckich w 1996 roku CC wykazała szczególną aktywność. W 1993 roku otworzyła na Kapitolu biuro lobbystów, których zadaniem było monitorowanie poczynań władz ustawodawczych oraz agencji federalnych, wywieranie presji na członków Kongresu i przedstawicieli administracji. Lobbyści, zarówno zrzeszeni w CC, jak i w pomniejszych organizacjach związanych z prawicą religijną, okazali się szczególnie skuteczni i przydatni dla Partii Republikańskiej w czasie debaty dotyczącej reformy opieki społecznej w 1996 roku. Wiele z ich postulatów zawartych w tak zwanym *Contract with American Family* z 1995 roku zostało uwzględnionych w reformie. Moralizatorska retoryka zawarta w tym dokumencie zdominowała styl dyskusji nad problemami społecznymi. W Kongresie Republikanie, używając słów autorów kontraktu, mówili raczej o „stabilizacji amerykańskiego społeczeństwa i przywróceniu moralności i cnoty w społeczeństwie”¹³⁸ niż o sposobach rozwiązywania problemów wypływających z braku edukacji i ubóstwa¹³⁹. Ponadto, jak wspomniano już wcześniej, zarówno CC, jak i inne organizacje związane z prawicą religijną odegrały istotną rolę w wyborach prezydenckich w 2000 i 2004 roku.

W wyborach w 2000 roku środowisko prawicy religijnej zdecydowało się poprzeć George’a W. Busha. Okazało się, że w prawyborach „niereligijni” zwolennicy Partii Republikańskiej głosowali na Johna McCaina, a religijni na George’a Busha. W czasie kampanii CC skupiła się głównie na działaniu u podstaw i rozproszdziła 70 milionów przewodników wyborczych, w tym 5 milionów w języku hiszpańskim. Według Marka J. Rozella, profesora George Mason University, udział wyborców popierających prawicę religijną był bardzo istotny dla wyniku wyborów w 2000 roku, choć

¹³⁷ Zwłaszcza w okresie rządów Billa Clintona, kiedy to intensywnie mobilizowała konserwatystów religijnych przeciwko zniechwalanemu liberalnemu prezydentowi. Okres rozkwitu trwał do 1996 roku, kiedy to pojawiły się jej pierwsze problemy z Amerykańskim Urzędem Podatkowym. W tym miejscu warto podkreślić, że Clinton nie odżegnywał się od religii, a retorykę, w której odwoływał się do religii obywatelskiej stosował bardzo szeroko, przyjmując zdaniem Stanisława Burdzieja styl duszpasterski. Więcej na ten temat: S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych. Studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George’a Busha*, Kraków 2009, s. 77-82.

¹³⁸ S. Watkins, *The Christian Coalition’s “Contract With the American Family” – An Analysis*, „Christian Ethics Today. Journal of Christian Ethics” 2005, 12, [on-line:] <http://www.christianethicstoday.com/Issue/002/The%20Coalitions%20Contract%20With%20American%20Family%20An%20Analysis%20By%20Steve%20Watkins> (28.04.2006).

¹³⁹ W *Contract With American Family* można było między innymi przeczytać: „Zamiast rozprawdzać w szkołach prezerwatywy, promować homoseksualizm, zapewniać porady psychologów bez zgody rodziców (...) szkoły powinny wzmacniać wartości wpajane dzieciom w domach, kościołach i synagogach”. Edukacja seksualna w szkołach oraz ingerowanie w «prawo rodziców do dyscyplinowania ich dzieci» określone były jako dyskryminacja religijnych rodzin. Więcej na ten temat: M. Corbet, J. Mitchell-Corbet, *op. cit.*, s. 369; *Contract with the American Family*, Nashville 1995, s. 2, [za:] J. Watson, *op. cit.*, s. 125.

wtedy nie mówiło się wiele na ten temat¹⁴⁰. Świadczy to więc o sukcesie taktyki CC. Niemniej jednak choć wielu konserwatystów religijnych zdecydowało się zagłosować w wyborach na promowanego przez CC kandydata, to ich mobilizacja nie była tak intensywna, jak by sobie tego życzyli Republikanie¹⁴¹. Dlatego też George W. Bush uważał, że z jednej strony zaciągnął dług u przywódców prawicy religijnej, który należało w jakiś sposób spłacić. Z drugiej strony, miał poczucie, iż jeśli nie zaoferuje im więcej, niż Republikanie oferowali dotychczas, to podczas przyszłych wyborów nie nastąpi wśród nich większa mobilizacja niż w 2000 roku. Po incydencie dotyczącym liczenia głosów na Florydzie i po tym, gdy okazało się, jak niewielką liczbą głosów wybory zostały wygrane przez George'a W. Busha, Republikanie wiedzieli, że potrzebują znacznie większego poparcia konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych pozostających pod wpływem prawicy religijnej. Stąd, jak twierdzi część badaczy, intensywna promocja przepisów związanych z polityką *faith-based initiatives*¹⁴², które miały przekonać konserwatystów religijnych o poświęceniu George'a W. Busha ich interesom i zmobilizować ich do głosowania na niego w kolejnych wyborach. Cel ten udało się w dużej mierze osiągnąć. Niemalą rolę w mobilizacji prawicy religijnej po stronie Partii Republikańskiej odegrały również ataki z 11 września 2001 roku. Przedstawiciele prawicy religijnej zinterpretowali ataki jako kolejny dowód na konieczność ochrony „cywilizacji opartej na Biblii”. Jerry Falwell sugerował nawet, że za ataki odpowiedzialni są liberałowie, aborcjoniści, feministki, lesbijki i geje, gdyż to oni ściągnęli na Amerykę gniew Boga¹⁴³. Niemniej, główną winą obarczono reli-

¹⁴⁰ M.J. Rozell, *Evangelicals: Inside the Beltway*, „Religion and the 2004 Election”, [on-line:] <http://www.trincoll.edu/depts/csrpl/RINVol6No3/2004%20Elections/beltway%20evangelicals.htm> (29.04.2006).

¹⁴¹ Wiązało się to między innymi z tym, że George W. Bush w kampanii 2000 roku starał się unikać spraw najbardziej kontrowersyjnych, a kluczowych dla prawicy religijnej, czyli kwestii aborcji, badań na komórkach macierzystych i małżeństw homoseksualnych. Miało się to zmienić dopiero w kolejnych wyborach. Tymczasem skoncentrował się na potrzebie zwiększenia roli religii w sferze publicznej poprzez zaangażowanie większej liczby Kościołów i religijnych organizacji charytatywnych w rozwiązywanie problemów społecznych USA, promując politykę *faith-based initiatives*.

¹⁴² Głównym celem tej polityki było zwiększenie roli organizacji religijnych w amerykańskim systemie opieki społecznej oraz ułatwienie im dostępu do funduszy federalnych. W rzeczywistości chodziło zwłaszcza o umożliwienie tego dostępu organizacjom ewangelikalnym, które nie oddziaływały działalności pomocowej od ewangelizacyjnej. Inne organizacje religijne (w tym organizacje katolików, liberalnych protestantów i żydów) od lat współpracowały z rządem, otrzymując fundusze pod warunkiem, że będą one przeznaczone jedynie na programy pomocowe kierowane do wszystkich bez względu na ich wiarę. Kościoły ewangelikalne nie chciały się na taki rozdział godzić, ponieważ uważały, że kluczowym elementem pomocy biednym jest ewangelizacja w duchu ewangelikalnym, bieda jest bowiem w ich rozumieniu wynikiem grzechu. Ważnym aspektem tej polityki, z punktu widzenia Republikanów, było natomiast doprowadzenie do większej prywatyzacji systemu opieki społecznej. Więcej na ten temat: P. Napierała, *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G.W. Busha*.

¹⁴³ L. Goodstein, *Falwell: Blame abortionists, feminists, and gays*, „The Guardian”, [on-line:] <http://www.theguardian.com/world/2001/sep/19/september11.usa9> (09.03.2012)

gię muzułmańską. I choć sam George W. Bush starał się w swych przemówieniach odróżniać islam jako religię uniwersalistyczną od ideologii fundamentalistycznej i terroryzmu, to jednak wielu zwolenników prawicy religijnej szybko zidentyfikowało nowego wroga, utożsamiając islam z terroryzmem. Przywódcy prawicy religijnej, w tym Jerry Falwell, Pat Robertson, a nawet Billy Graham nie uwzględniali faktu, iż islam jest religią bardzo wewnętrznie zróżnicowaną, w której występują zarówno ruchy umiarkowane, progresywne, jak i fundamentalistyczne, a te ostatnie w ramach różnych odłamów islamu, w tym szyizmu i sunnizmu, znacznie różnią się od siebie. Przede wszystkim jednak nie brali pod uwagę, że terroryzm instrumentalnie wykorzystuje tylko pewne elementy doktryn religijnych¹⁴⁴. Była to percepcja bardzo uproszczona, niemniej trafiała na podatny grunt, Republikanie byli w wojnie z terroryzmem bardzo aktywni, co niewątpliwie w oczach chrześcijańskich fundamentalistów z prawicy religijnej czynił ich godnymi zaufania. Co ważne, strach spowodował, że część społeczeństwa gotowa była zaakceptować bardzo uproszczoną interpretację ataków terrorystycznych. Na utożsamieniu islamu z terroryzmem ucierpiała między innymi dobrze zintegrowana i pokojowo nastawiona mniejszość muzułmańska w USA. Ponadto, popularność zdobyły premilenarystyczne interpretacje końca dziejów i nadejścia Antychrysta proponowane przez chrześcijańskich fundamentalistów. Może o tym świadczyć między innymi lawinowy wzrost sprzedaży premilenarystycznych powieści z serii *Left Behind*, promujących chrześcijański syjonizm. Na fali tych nastrojów Tim LaHaye (ur. 1926) i Jerry B. Jenkins (ur. 1949) dopisali zresztą kolejne osiem powieści, zamykając serię bestsellerów na 16 częściach w 2007 roku.

Z całą siłą należy więc podkreślić, że mobilizacja fundamentalistów chrześcijańskich oraz powstanie prawicy religijnej wywarły ogromny wpływ na życie polityczne i społeczne w USA. Część badaczy mówi nawet o tak zwanej amerykańskiej wojnie kulturowej (*culture war*), która jest następstwem konfliktu między zwolennikami społecznej rewolucji lat sześćdziesiątych a ich religijnymi przeciwnikami¹⁴⁵.

Dlatego też niezwykle istotne jest zrozumienie, dlaczego właściwie pod koniec XX wieku fundamentaliści zdecydowali się na tak intensywne wkroczenie nie tylko do sfery publicznej, ale wprost do polityki, skoro we wcześniejszym okresie na za-

¹⁴⁴ Więcej na temat wypowiedzi dotyczących islamu: A. Peck, *Religia w amerykańskich...*, s. 88-91.

¹⁴⁵ Jedną z bardziej znanych zwolenniczek tezy wojny kulturowej w USA jest Gertrude Himmelfarb wraz ze środowiskiem związanym z jej mężem Irvingiem Kristolem, uznawanym za „ojca chrzestnego neokonserwatyzmu”. Tezę wojen kulturowych Himmelfarb rozwija w książce pt. *One Nation, Two Cultures: A Searching Examination of American Society In the Aftermath of Our Cultural Revolution*, New York 1999. Z tezą tą nie do końca zgadza się Alan Wolfe, który w swej książce pt. *One Nation After All: What Americans Really Think About God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, The Right, The Left and Each Other* stara się dowiedzieć, iż Amerykanów z klas średnich więcej łączy, niż dzieli, a wojna kulturowa to raczej sprawa elit. Więcej opinii na temat wojny kulturowej w USA: *Is There a Culture War?: A Dialog on Values and American Public Life*, eds. A. Wolfe, J.D. Hunter, Washington 2006; J.D. Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Control The Family, Art, Education, Law And Politics in America*, New York 1991 oraz M.P. Fiorina, S.J. Abrams, *Culture War? The Myth of a Polarized America*, Boston 2011.

grożenia płynące ze świata zewnętrznego reagowali raczej separacją. José Casanova tłumaczy to następująco:

Fundamentalizm potrafi radzić sobie z grzechem i apostazją otaczającego świata. W istocie są mu one niezbędne do podtrzymania poczucia własnej odrębności jako prawdziwego chrześcijańskiego Kościoła. Fundamentalizm protestancki, nawet w swojej najbardziej separatystycznej postawie sekciarskiego odrzucenia świata, uważał się zawsze za rodzaj kalwińskiego Kościoła wybranych. Fundamentalizm nie może jednak przetrwać w świecie pozbawionym wspólnych znaczeń i kryteriów moralnych, w ponowoczesnym świecie, w którym stałby się po prostu jeszcze jedną oryginalną subkulturą, jak amerykańscy Indianie lub amisy, dodaną do cudownej mozaiki amerykańskiego pluralizmu kulturowego¹⁴⁶.

Dlatego też Jerry Falwell, który jeszcze jako fundamentalista w 1965 roku mówił, że „Bóg nie nakazał angażowania się w marsze, demonstracje i inne (polityczne) akcje”¹⁴⁷, a kaznodzieje nie są powołani do bycia politykami, tylko do zdobywania dusz wiernych¹⁴⁸, w latach siedemdziesiątych zmienił zdanie i stwierdził: „Założenie, że religia i polityka nie powinny być ze sobą powiązane, zostało podsunięte przez Diable po to, by powstrzymać chrześcijan od rządzenia ich własnym krajem”¹⁴⁹. Tym razem bowiem fundamentaliści uznali, że dotychczasowe działania „zaczepno-obronne”¹⁵⁰ nie były już wystarczające. Co charakterystyczne dla fundamentalizmów w łonie wszystkich istniejących religii, gdy ich zwolennicy zdają sobie sprawę, że utraconego świata nie sposób już odzyskać, projekt restauracji przeradza się w kontrrewolucję polegającą na tworzeniu nowych struktur normatywnych¹⁵¹. Te nowe struktury można jednak tworzyć jedynie poprzez zaangażowanie publiczne. Polityczna mobilizacja protestanckiego fundamentalizmu była więc reaktywnym posunięciem obronnym, mającym na celu ochronę odrębności fundamentalistycznego świata przed zewnętrznymi zagrożeniami¹⁵².

Co ważne, prawica religijna chciała przywrócenia protestantyzmowi ewangelikalnemu roli religii obywatelskiej lub przynajmniej przywrócenia etyki protestanckiej jako amerykańskiego stylu życia. Radykalne skrzydło fundamentalistów protestanckich, zwanych rekonstrukcjonistami, marzyło nawet o zaprowadzeniu w USA chrześcijańskiej teokracji wzorowanej na Genewie z czasów Kalwina i purytańskim Massachusetts¹⁵³. Niezależnie od tego, jak definiowano cele prawicy religijnej, najważniejsza na drodze do ich osiągnięcia była zmiana interpretacji religijnych klauzul I Poprawki, a zwłaszcza klauzuli *establishment*. Jej separacjonistyczna interpretacja

¹⁴⁶ J. Casanova, *op. cit.*, s. 266.

¹⁴⁷ G. Utter, J. Storey, *op. cit.*, s. 3.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ J. Casanova, *op. cit.*, s. 266.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*, s. 265.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 269-274.

kładająca nacisk na neutralność państwa wobec religii miała bowiem na celu zapobiec sytuacji, w której którykolwiek nurt religijny zyskiwałby od państwa preferencyjne traktowanie. Tym samym miała gwarantować równy status wszystkich religii, a także światopoglądów niereligijnych, co zapewniałoby im równy status w debacie publicznej.

Zdaniem przedstawicieli prawicy religijnej jednak Jeffersonowski „mur separacji” miał na celu jedynie ochronę swobody praktykowania autentycznej religii przed ingerencją państwa. Dlatego też jedyną słuszną interpretacją religijnych klauzul I Poprawki była, ich zdaniem, interpretacja gramatyczna, według której zakazane jest jedynie uznanie któregoś z partykularnych Kościołów za Kościół państwowy. Fundamentalisci przekonywali i nadal przekonują, że Ojcom Założycielom nie chodziło w żadnym wypadku o lansowanie świeckiego, neutralnego państwa ani rozciąganie zasady swobody praktyk religijnych na wolność od wszelkiej religii. Według nich religia powinna nie tylko odgrywać wiodącą rolę w społeczeństwie obywatelskim, ale również przenikać „mur separacji” i nasycać swym duchem państwo i wszystkie republikańskie instytucje¹⁵⁴. Akomodacjonistyczna bądź, jak zaczęto ją określać, niepreferencjonistyczna (bo formalnie niepromująca żadnego konkretnego wyznania, ale raczej światopogląd religijny kosztem niereligijnego) interpretacja I Poprawki umożliwiłaby przedstawicielom prawicy religijnej promocję własnego światopoglądu i nadanie mu uprzywilejowanej roli. Rola ta miała być ich światopoglądowi tradycyjnie przynależna, gdyż, jak twierdzili, to właśnie na nim opierały się kulturowe fundamenty USA.

Według José Casanovy takie podejście jest próbą rechrystianizacji oświeceniowego deizmu Ojców Założycieli i samej konstytucji, wzorowaną na precedensie stworzonym przez dziewiętnastowieczny ewangelikalny protestantyzm, ale niemającą wiele wspólnego z postulowanym przez fundamentalistów „powrotem do źródeł”¹⁵⁵. Niemniej powołując się na te argumenty, organizacje prawicy religijnej nadal starają się wpływać na polityków w kwestiach ich zdaniem kluczowych z punktu widzenia obecności religii i moralności chrześcijańskiej w sferze publicznej. Obecnie jest to między innymi sprzeciw wobec aborcji, eutanazji, ogólnodostępnej pornografii, małżeństw homoseksualnych, badań na komórkach macierzystych oraz edukacji seksualnej w szkołach, jak również postulowanie przywrócenia w szkołach modlitw i nauczania kreacjonizmu lub ewentualnie inteligentnego projektu (intelligent design).

CC nie jest już tak aktywna jak w latach dziewięćdziesiątych, ale w siłę urosły inne organizacje prawicy religijnej, które również częściowo zaakceptowały strategię Ralpha Reeda, choć w swych żądaniach były bardziej bezkompromisowe. Mowa tu przede wszystkim o Family Research Council oraz Focus on the Family. Wysuwały

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 271.

¹⁵⁵ Próba ta jest według Casanovy o tyle ważna, że zbiega się z idącymi w tym samym kierunku próbami zawłaszczenia i poprawienia „pierwotnych intencji” autorów zapisów konstytucyjnych podejmowanymi przez neokonserwatywnych intelektualistów. Więcej na ten temat: J. Casanova, *op. cit.*, s. 272.

one znacznie śmielsze żądania wobec Partii Republikańskiej, gdyż ich założyciel James Dobson (ur. 1936) nie chciał się godzić na kompromisy w kwestiach dla niego fundamentalnych, jak na przykład aborcja¹⁵⁶. Nie obawiał się też grozić Republikanom, którzy uchylali się od pewnych zobowiązań wobec prawicy religijnej, wycofaniem swego poparcia, a tym samym poparcia większości konserwatystów religijnych, którzy w tym okresie stali się niezbędnym elektoratem Partii Republikańskiej. Dlatego też przy okazji wszystkich wyborów Republikanie intensywnie zabiegają o głosy tego dobrze zorganizowanego i zmobilizowanego elektoratu. Przed taką koniecznością stał również George W. Bush w 2000 i 2004 roku.

Warto zauważyć, że politycy Partii Republikańskiej częściej ograniczają się jednak głównie do retoryki religijnej odpowiadającej przedstawicielom prawicy religijnej niż do intensywnych działań na rzecz realizacji jej celów. Niemniej, choć rządy George'a W. Busha również nie doprowadziły do realizacji kluczowych dla prawicy religijnej celów, to jednak zaowocowały obsadzeniem wielu stanowisk zarówno na szczeblu władz federalnych, stanowych, jak i lokalnych przedstawicielami tego ruchu¹⁵⁷, co nadal rodzi poważne konsekwencje.

Ponadto, obecność prawicy religijnej na amerykańskiej scenie politycznej wytworzyła *God gap*, czyli przepaść religijną między politykami republikańskimi a demokratami¹⁵⁸. Ci drudzy, akcentując rozdział państwa od Kościoła i politykę *pro-choice*, narażają się na przypięcie im łatki osób wrogich religii. W kampanii prezydenckiej 2008 roku próbował to zmienić Barack Obama (ur. 1961), często odwołując się do argumentów religijnych, nie dotykając jednak kwestii ważnych dla prawicy religijnej. Akcentował też swoją wiarę w Boga, przynależność do Kościoła chrześcijańskiego oraz przyjazny stosunek do religii w sferze publicznej, pod warunkiem że będzie ona podlegała wymogom dyskursu publicznego. Jak twierdził bowiem, religia zawsze będzie miała znaczenie w sferze publicznej, zwłaszcza na poziomie indywidualnych motywacji, ale w polityce argumenty religijne muszą zostać poddane weryfikacji pod kątem tego, czy postulowane prawo będzie służyć całemu społeczeństwu czy tylko jego części¹⁵⁹. Krytykował tym samym sztywne, bezkompromisowe stanowisko

¹⁵⁶ James Dobson znany jest między innymi ze swojej działalności propagującej terapię „reparatywną” dla osób homoseksualnych. Jednym z najbardziej kontrowersyjnych postulatów jego terapii jest zachęcanie rodziców do nieakceptowania ich homoseksualnych dzieci – jako wyraz „zdrowego stawiania granic” i „motywowania”. Taki rodzaj terapii był wielokrotnie krytykowany przez psychologów, a rozgłosu metodom Dobsona nadały skandale związane z nazwiskiem pastora Teda Haggarda, który przyłapany na kontaktach homoseksualnych poddał się terapii „reparatywnej”, po czym na jaw wyszły jego kolejne homoseksualne relacje.

¹⁵⁷ Ważne jest też mianowanie na sędziów Sądu Najwyższego: Johna Robertsa (2005) i Samuela Alito (2006) znanych ze swego konserwatyzmu, również w kwestiach religijnych.

¹⁵⁸ Anna Peck nazywa ją „przepaścią Boga”. Więcej na ten temat: A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, s. 143-147.

¹⁵⁹ Aby uzyskać pełny obraz poglądów Baracka Obamy na temat roli religii w sferze publicznej, warto przeanalizować jego przemówienie z 2006 roku odnoszące się bezpośrednio do tej kwestii: B. Obama, „*Call to Renewal*” *Keynote Address*, czerwiec 2006 [on-line:] <http://obamaspeeches.com/081-Call-to-Renewal-Keynote-Address-Obama-Speech.htm> (07.03.2013).

przedstawicieli prawicy religijnej. Badacze twierdzą, że do pewnego stopnia udało mu się wtedy zasypać przepaść *God gap* i wiele osób religijnych (choć nie tych związanych z fundamentalizmem chrześcijańskim) oddało na niego głosy.

Po swoim zwycięstwie starał się on używać bardzo inkluzywnej retoryki, przypominając, że naród amerykański jest narodem chrześcijan, żydów, muzułmanów, buddystów, a także ateistów. Początkowo starał się też nie podejmować kontrowersyjnych decyzji politycznych związanych z kwestiami dotyczącymi postaw religijnych. Prawica religijna tymczasem rozpoczęła kampanię na rzecz przekonania społeczeństwa o jego ateizmie bądź, w innej wersji, wierze muzułmańskiej. Pierwsze niepowodzenia polityczne, kryzys, a także spory wokół programu ObamaCare sprawiły, że pogłoski te zyskiwały na znaczeniu. Ponadto, powracano do kontrowersyjnej sprawy, która wypłynęła jeszcze w trakcie kampanii wyborczej, a związana była z odebranymi jako obraźliwe kazaniem głoszonymi przez Jeremiaha Wrighta (ur. 1941), pastora Kościoła, do którego należała rodzina Obamy. Wright, będąc zwolennikiem tak zwanej Black Liberation Theology, o której będzie mowa w kolejnym podrozdziale, w jednym ze swoich kazań zamiast używanej tradycyjnie formuły *God Bless America*, postulował stosowanie frazy *God Damn America*, jako bardziej adekwatnej dla kraju, w którym, jak argumentował, łamane są prawa mniejszości, zwłaszcza Afroamerykanów, w którym spycha się ich na margines i osadza w więzieniach za drobne przewinienia; w kraju, który zbombardował Hiroszimę i Nagasaki i popiera terroryzm skierowany przeciwko Palestyńczykom¹⁶⁰.

To wszystko sprawiło, że Obama wystąpił z kontrowersyjnego Kościoła, a w swojej retoryce coraz częściej odwoływał się do argumentów religijnych, na każdym niemal kroku podkreślając swoją wiarę chrześcijańską. Naukami Chrystusa uzasadniał nawet niektóre swoje posunięcia polityczne, jak na przykład podniesienie podatków dla najbogatszych. Nie stosował się więc już do zasad dotyczących obecności religii w sferze publicznej, które sam wyartykułował w przemówieniu z 2006 roku. Media szybko podchwyciły tę zmianę, a nagłówki gazet głosiły: *What Would Jesus Do? Tax the Rich, Obama Says*¹⁶¹. Nie oznacza to, że dyskretnie nie podejmował decyzji sprzecznych z żądaniami prawicy religijnej, na przykład w sprawie osłabienia wprowadzonej przez George'a W. Busha polityki *faith-based initiatives*, a także w kwestii rozwoju badań na komórkach macierzystych i ochrony praw gejów. Otoczył się jednak duchownymi-doradcami, którzy wywodzili się niekiedy także z bardzo konserwatywnych Kościołów ewangelikalnych¹⁶² (na przykład Rick Warren czy Joel C. Hunter), choć byli wśród nich również progresywni chrześcijanie ewangelikalni, zwłaszcza ceniony przez prezydenta Jim Wallis (ur. 1948). Retoryka religijna, którą zaczął za ich radą stosować, szła o wiele dalej niż początkowo wykorzystywana przez

¹⁶⁰ Cyt. za: B. Ross, *Obama's Pastor: God Damn America, U.S. to Blame for 9/11*, ABC News 2008, [on-line:] <http://abcnews.go.com/Blotter/DemocraticDebate/story?id=4443788> (07.03.2013).

¹⁶¹ J. Lemire, *What Would Jesus Do? Tax the Rich, Obama Says*, "NY Daily News", [on-line:] <http://www.nydailynews.com/news/jesus-tax-rich-obama-article-1.1016370>, (07.03.2013).

¹⁶² Niezwiązanych jednak z prawicą religijną.

niego liberalna (według klasyfikacji Roberta Wuthnowa¹⁶³) wersja religii obywatelskiej, zdecydowanie niewystarczająca, jak się okazało, by przekonać społeczeństwo amerykańskie do jego politycznych decyzji. Na tym przykładzie widać, jak silna jest presja ze strony prawicy religijnej w sferze publicznej USA i jak niezbędna jest każdemu prezydentowi Stanów Zjednoczonych retoryka religijna¹⁶⁴.

Niesłabnące znaczenie prawicy religijnej można też było zaobserwować w kampanii prezydenckiej w 2012 roku. Pojawił się tam zupełnie nowy element – mormoński kandydat. Co prawda w sondażach opinii publicznej wyraźnie było widać, że tylko niewielka część społeczeństwa była w stanie określić wyznanie Mitta Romneya (ur. 1947) i jego przynależność do konkretnego Kościoła¹⁶⁵, niemniej przedstawiciele prawicy religijnej, których konserwatywne kongregacje nie akceptowały Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich jako Kościoła chrześcijańskiego, znali je doskonale. Niechęć wobec mormońskiego kandydata była wyrażana przez większość liderów ewangelikalnych – od Billy'ego Grahama, przez Tima LaHaya, po Jerry'ego Falwella Juniora (ur. 1962). Stanęli oni jednak wobec bardzo trudnego wyboru, gdyż jego kontrkandydatem w prawyborach był znienawidzony przez prawicę religijną John McCain (ur. 1936). W takiej sytuacji Mitt Romney zdecydował się zabiegać o ich poparcie. W tym celu musiał odbyć szereg spotkań z przywódcami prawicy religijnej, przekonując ich o swoim oddaniu chrześcijańskim ideałom i społecznemu konserwatyzmowi. Bardzo ciekawa w tym kontekście była jego wizyta w założonym przez Jerry'ego Falwella Liberty University. Podczas swojego przemówienia Romney oddał hołd zmarłemu w 2007 roku Falwellowi, chwalił zasługi protestanckich i ewangelikalnych reformatorów i wyraził szacunek dla wszystkich chrześcijańskich liderów, którzy szerzyli Ewangelię (nawet Jana Pawła II). Skoncentrował się jednak na amerykańskiej wyjątkowości, której bardzo oddani są przedstawiciele prawicy religijnej¹⁶⁶. Ostateczną aprobatę przynajmniej części tego środowiska zyskał jednak dopiero po spotkaniu z Billym Grahamem i jego synem Franklinem (ur. 1952). Przyczyniło się to do uzyskania nominacji z ramienia Partii Republikańskiej. W czasie ostatecznej rozgrywki między nim a Barackiem Obamą, wbrew przewidywaniom, religia nie odgrywała większej roli. W debatach prezydenckich odwołania do religii pojawiły się dosłownie kilka razy i zazwyczaj były to komentarze Romneya mające świadczyć o tym, że jest on wierny ideom chrześcijańskim. Podkreślał więc te elementy, które były wspólne jego Kościołowi i Kościołom chrześcijańskim dominującym w USA. Dla obu kandydatów temat religii był trudny ze względu na niechęć konserwatystów ewangelikalnych do każdego z nich. Środowisko ewangelikalno-fundamentalistyczne pozostało podzielone co do akceptacji Romneya, co do pewnego stopnia mogło wpłynąć na wynik wyborów.

¹⁶³ Więcej na ten temat rozdział I.

¹⁶⁴ Zagadnienia te zostały szerzej opisane w: P. Napierała, *Barack Obama, Religion, and the Separation of Church and State*, [w:] 2012 U.S. Presidential Election: Challenges and Expectations, red. P. Laidler, M. Turek, Kraków 2014, s. 223-247.

¹⁶⁵ Więcej na ten temat: A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, s. 148.

¹⁶⁶ Więcej na ten temat: *Ibidem*, s. 94-95.

Prawica religijna pozostała aktywna również w czasie drugiej prezydentury Baracka Obamy, sprzeciwiając się wielu jego decyzjom, w tym zwłaszcza wprowadzeniu obowiązku objęcia antykoncepcji ubezpieczeniem zdrowotnym, zapewnianym pracownikom przez pracodawców. Nagłośniono między innymi sprawę Hobby Lobby, w której w 2014 roku Sąd Najwyższy zdecydował, że religijny pracodawca może odmówić w zapewnianym przez siebie ubezpieczeniu finansowania takich form antykoncepcji, jakich nie akceptuje. Oprócz sporów związanych z wprowadzeniem przepisów ObamaCare punktem spornym była również polityka prezydenta dotycząca praw osób homoseksualnych. Przedstawiciele prawicy religijnej uważali, że umożliwienie małżeństw jedнопłciowych narusza ich wolność religijną, a prezydent Obama argumentował, że wolność religijna jednej grupy nie może prowadzić do ograniczenia konstytucyjnych praw innej. W kontekście stosunków międzyreligijnych w USA Barack Obama ostrzegał prawicę religijną przed konsekwencjami promowania biało-czarnej wizji świata („*us versus them*” mentality)¹⁶⁷. Stosunki między nim a spadkobiercami neofundamentalizmu chrześcijańskiego pozostały napięte do końca jego prezydentury.

7.5. Inne ruchy religijno-społeczne

Dyskusja na temat roli religii w sferze publicznej, a także właściwego stopnia zaangażowania ruchów religijnych w problemy społeczno-polityczne kraju toczy się w Stanach Zjednoczonych, jak widać z powyższych analiz, nie tyle między ludźmi religijnymi a „niereligijnymi”, ile raczej między konserwatystami religijnymi należącymi do różnych wyznań a grupami utożsamiającymi się z bardziej liberalnymi ruchami religijnymi. Spośród pierwszej grupy najbardziej wyróżniają się konserwatywni chrześcijanie ewangelikalni i neofundamentalisci, z których wielu zasila rzesze zwolenników prawicy religijnej. Do grupy drugiej należy zaliczyć przede wszystkim teologicznie liberalnych protestantów głównego nurtu (*mainline Protestants*), ale również liberalnie interpretujących swą teologię wyznawców judaizmu, katolicyzmu i innych religii. Pewną rolę w tej dyskusji odgrywały zawsze nowe ruchy religijne i religijno-społeczne, rozwijające się w Stanach Zjednoczonych znacznie swobodniej niż gdziekolwiek indziej¹⁶⁸. Nie sposób opisać tu roli wszystkich tych ruchów, niemniej warto wspomnieć przynajmniej o kilku zjawiskach, przede wszystkim tych, które w

¹⁶⁷ J.T. Rushing, *Obama on the Christian right: 'Folks who take religion the most seriously sometimes are also those who are suspicious'*, „Daily Mail” 2015, 12.10, [on-line:] <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3269820/Obama-Christian-right-folks-religion-seriously-suspicious.html> (30.10.2015).

¹⁶⁸ Liberalne przepisy dotyczące rejestrowania nowych Kościołów sprawiają, że nawet tak kontrowersyjne ruchy jak na przykład scjentologia mogą się w USA rozwijać o wiele swobodniej niż gdziekolwiek indziej.

ostatnim okresie zaczęły w Stanach Zjednoczonych odgrywać coraz istotniejszą rolę w sferze publicznej, a nawet bezpośrednio w polityce.

Wśród grup religijnych, które aktywnie zaangażowały się nie tylko w dyskusje dotyczące problemów społecznych, ale także w politykę, wymienić należy przede wszystkim: progresywnych chrześcian ewangelikalnych, których ruch media ochrzciły jako „lewicę religijną”, oraz niektóre afroamerykańskie Kościoły, promujące teologię wyzwolenia. Ponadto ważną rolę w społeczeństwie USA odgrywają też ciągle zyskujące na popularności megakościoły, których pastory są bardzo często również teleewangelistami, posiadającymi własne programy lub nawet stacje telewizyjne. Kilku z nich zostało nawet zaproszonych do grona doradców prezydenta Obamy (Rick Warren, Joel C. Huner, Thomas Dexter Jakes).

Za twórcę „lewicy religijnej”, która nie powinna być mylona z tradycyjnie liberalnymi Kościołami protestanckimi głównego nurtu (*mainline Protestants*), uznawany jest pastor Jim Wallis (ur. 1948), obecnie bliski doradca prezydenta Obamy, założyciel i redaktor „Sojourners Magazine”. Nazwa „lewica religijna” została tej grupie nadana ze względu na pewne podobieństwa do prawicy religijnej: po pierwsze, obrona przez nią strategia działania, zdaniem komentatorów, zaczęła przypominać strategię prawicy religijnej, po drugie, zwolennicy nowego ruchu to, podobnie jak zwolennicy prawicy religijnej, spadkobiercy tradycji ewangelikalnej. Spoglądają oni jednak na wiele kwestii społecznych inaczej niż dominujący w prawicy religijnej neofundamentalisci. Formalnie członkowie tej grupy definiują ją jako lewicę ewangelikalną, a siebie jako ewangelikalnych progresyistów. Przy przyjęciu takiej definicji można powiedzieć, że wchodzi ona w skład szerszej grupy tak zwanej chrześcijańskiej lewicy, łączącej tych członków różnych wyznań chrześcijańskich, którzy zwracają uwagę na społeczną odpowiedzialność chrześcijan i opowiadają się za programem liberalizmu (w rozumieniu amerykańskim). Należy jednak pamiętać, że tym, co różni tę nową grupę, nazywaną niekiedy „lewicą religijną”, od reszty „chrześcijańskiej lewicy” jest właśnie wspomniana próba bezpośredniego wejścia w politykę, a także zachowanie wielu elementów konserwatywnej ewangelikalnej teologii. W kwestiach teologicznych nie uznają oni bowiem liberalnej interpretacji Pisma Świętego dokonanej przez *mainline Protestants* oraz krytykują ich za brak dążenia do indywidualnej relacji z Chrystusem i nowo narodzenia. Podkreślają wiarę w odkupieńczą śmierć Chrystusa, jego zmartwychwstanie i powtórne przyjście na ziemię, a także autorytet Biblii, która nie jest dla nich jedynie źródłem moralności. Niemniej, w przeciwieństwie do konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych, nie kładą aż tak silnego nacisku na dosłowność i nieomyślność Biblii, a z jej przekazów wybierają jako najważniejsze te, które motywują również chrześcijan liberalnych. Duże znaczenia ma więc dla nich Ewangelia Społeczna, dlatego wspierają programy opieki społecznej, działania na rzecz pokoju na świecie, chcą się angażować w rozwiązywanie problemów krajów rozwijających się, przeciwdziałać ubóstwu, nierównościom społecznym, nietolerancji, rasizmowi.

Jak podkreślono wcześniej, w przeciwieństwie do większości Kościołów liberalnych „lewica religijna” nie odżegnuje się od zaangażowania w politykę, choć zaangażowanie jest związane z zupełnie innymi problemami niż te interesujące prawi-

cę religijną. Warto jednak podkreślić, że zarówno Jim Wallis, jak i Tony Campolo (ur. 1935), jego bliski współpracownik i założyciel progresywnego ruchu ewangelikalnego *Red-Letter Christians*¹⁶⁹, opowiadali się początkowo przeciwko wchodzeniu w koalicję z konkretnymi ugrupowaniami politycznymi, chcąc stworzyć przeciwwagę dla prawicy religijnej poprzez pozostanie ponad podziałami partyjnymi. Niemniej, z czasem Jim Wallis coraz bardziej zbliżał się do polityków z Partii Demokratycznej. I choć nadal podkreśla on, że jako chrześcijanin nie może się określić jako zwolennik ani prawicy, ani lewicy, gdyż Biblia w niektórych aspektach jest bardzo konserwatywna (rodzina, zasady zachowań seksualnych), a w innych progresywna (bieda, nierówności społeczne i rasowe), to jednak wyraźnie popiera wiele programów wprowadzanych przez Demokratów i blisko współpracuje między innymi z prezydentem Obamą. Wallis uważa, że nazwanie jego ruchu „lewicą religijną” jest uproszczeniem wprowadzonym przez dziennikarzy. Ci z kolei podkreślają, że metody, które jego zwolennicy stosują w polityce, w tym sojusze zawierane z politykami, przypominają bardzo te stosowane przez prawicę religijną i stawiają im to jako zarzut. Ponadto, zwolennicy używania w polityce świeckiego języka i świeckich argumentów, akceptowalnych dla całego wielowyznaniowego społeczeństwa (nawet jeśli motywy pewnych postulatów wypływają z przekonań religijnych), krytycznie patrzą na to, że przedstawiciele „lewicy religijnej” swe poglądy polityczne argumentują, podobnie jak przedstawiciele prawicy religijnej, głównie odwołując się do Biblii.

Warto zauważyć, że to właśnie Jim Wallis starał się przekonywać demokratów o potrzebie zasypania *God gap*. Już w 2005 roku wydał książkę pod tytułem *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*, w której tłumaczył, w jaki sposób Partia Demokratyczna powinna wprowadzać więcej religii do swoich programów. Krytykował też władze partii za to, że pozwoliła, by jej lewe skrzydło zdominowało zarówno program, jak i język, jakim posługują się Demokraci w swych kampaniach, zrażając ludzi głęboko religijnych. Podkreślał jednak, że jako chrześcijanin ewangelikalny odżegnuje się zdecydowanie od programu prawicy religijnej, której przedstawiciele zafiksowali się na polityce dotyczącej aborcji czy homoseksualizmu, lekceważąc to, na co Chrystus kładł nacisk w swych naukach, czyli promowanie pokoju i pomocy ubogim¹⁷⁰. Dla Wallisa walka prawicy religijnej przeciwko równouprawnieniu homoseksualistów jest niezrozumiała, gdyż, jak podkreśla, w Biblii jest zaledwie 12 wersów poruszających kwestię kontaktów homoseksualnych i to większości napisanych w bardzo specyficznym kontekście historycznym. Tymczasem wersów na temat biedy i niesprawiedliwości są tysiące. Homoseksualizm nie jest więc, jego zdaniem, tematem, który powinien znajdować się w centrum zainteresowania chrześcijan. Między rokiem 2008 a 2013 Wallis zmienił też poglądy na temat małżeństw homoseksualnych, ostatecznie je akceptując. W sprawie aborcji natomiast

¹⁶⁹ Więcej na temat *Red-Letter Christians* można przeczytać na ich stronie internetowej: <http://www.redletterchristians.org/start/>.

¹⁷⁰ Więcej na ten temat: D. Gilgoff, *The Jesus Machine. How James Dobson, Focus on the Family, and Evangelical America Are Winning the Culture War*, New York 2007, s. 254-266.

uważa on, że powinno się jej na wszelkie sposoby unikać, niemniej nie należy jej kryminalizować. Oprócz tego, że „lewica religijna” nawiązuje bezpośrednie kontakty z politykami, jej aktywiści organizują również wiele manifestacji i protestów, stosując niekiedy taktykę obywatelskiego nieposłuszeństwa. Dla przykładu, za obywatelskie nieposłuszeństwo aresztowano w Waszyngtonie około 115 duchownych różnych Kościołów chrześcijańskich, którzy protestowali przeciwko budżetowi na 2006 rok. Duchowni zablokowali wtedy wejście do jednego z budynków federalnych w Waszyngtonie, gdzie najpierw odbyli krótką konferencję prasową, a następnie rozpoczęli spotkanie modlitewne. Policja trzy razy wzywała ich do odblokowania wejścia, a następnie przystąpiła do aresztowań. Duchowni mieli na sobie czerwone wstążki oraz plakietki „Budżet to też dokument moralny”. Ruch „lewicy religijnej” jest jednak stosunkowo nowy, nie wiadomo, w jakim kierunku wyewoluuje i czy będzie w stanie stworzyć przeciwwagę dla prawicy religijnej.

„Czarne Kościoły” odegrały ogromną rolę w walce o równouprawnienie Afroamerykanów. Kościoły te nie zawsze zgadzały się jednak co do metod walki z nierównością rasową w USA. Część opowiadała się za integracją, jak Martin Luther King, inne za separacją, a jeszcze inne za tak zwanym wyzwoleniem (*liberation*). Pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku strategia integracji rozczarowała wielu Afroamerykanów, popierających wcześniej Kinga. Część ich Kościołów opowiedziała się za separacją, nie tylko w wymiarze społecznym, ale również teologicznym, podkreślając, że zadaniem Kościołów jest troska o życie wieczne, a nie doczesne. Niektórzy badacze uważają, że podejście to w konsekwencji doprowadziło do tego, że ze względu na silne zaangażowanie w działania na poziomie kongregacji część Afroamerykanów zaniedbała walkę o swoje interesy w sferze publicznej. Strategia Kinga nie odpowiadała też innej grupie afroamerykańskich teologów, którzy jednak opowiedzieli się za innym rozwiązaniem niż zwolennicy separacji i zaakceptowali tak zwaną „czarną teologię wyzwolenia” (*Black Liberation Theology*)¹⁷¹.

Należy pamiętać, że „czarne Kościoły” różnią się między sobą denominacyjnie, prezentują różny stopień zaangażowania w kwestie społeczne, a także różny stopień konserwatyzmu. Zazwyczaj są one religijnie i obyczajowo konserwatywne, a politycznie liberalne. Jednak od czasu słynnego skandalu dotyczącego Jeremiah Wrighta, pastora Kościoła prezydenta Obamy, zaczęto większą uwagę zwracać na Kościoły, które związane są właśnie z „czarną teologią wyzwolenia”.

Twórca „czarnej teologii wyzwolenia”, James Hal Cone (ur. 1938), zaczął prezentować swoje idee już w latach pięćdziesiątych XX wieku, w dużej mierze w odpowiedzi na zarzuty, jakie chrześcijaństwu, jako religii białej większości, czynili członkowie Narodu Islamu, w tym Malcolm X. W 1969 roku Cone wydał książkę pod tytułem *Black Theology and Black Power*, a popularność tej teologii zaczęła stopniowo wzrastać.

James Cone wierzył, że w Nowym Testamencie Jezus identyfikuje się głównie z tymi, którzy są opresjonowani, z ludźmi zmarginalizowanymi i wyrzutkami

¹⁷¹ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 308.

społecznymi. Skoro w Stanach Zjednoczonych podziały między dominacją a opresją przebiegają na linii rasowej, między białymi i czarnymi, to oczywiste jest według niego, że Jezus będzie się solidaryzował z czarnymi po to, by walczyć z „białą opresją”¹⁷². Ponadto, skoro Jezus jest wybawicielem uciskanych, a ci uciskani to osoby czarnoskóre, to zdaniem Cone’a (metaforycznie) Bóg również musi czarny¹⁷³. Cone mówił często o tym, że Afroamerykanie potrzebują boskiej miłości wyrażonej w „czarnej sile” (*Black Power*), która pomoże w zwalczaniu białych prześladowców. Każda teologia, która odrzucała ideę wyzwolenia uciskanych, była, według niego, błędna, wręcz antychrześcijańska. Miał za złe części czarnych teologów odciąganie ludzi od kwestii wyzwolenia poprzez skupienie się jedynie na trosce o życie wieczne; postrzegał to jako manipulację narzuconą przez – błędnie interpretujących chrześcijańskie idee – białych. To, że biali źle pojmują wiarę chrześcijańską, było dla niego oczywiste, gdyż w innym wypadku nie uciskaliby oni ludzi innych ras. Niemniej, jak podkreślał, biali również mogą wyzwolić się ze swych opresyjnych struktur poprzez włączenie się w walkę o wyzwolenie czarnych¹⁷⁴.

Należy podkreślić, że „czarna teologia wyzwolenia” nie jest jednolita. Teolodzy spierają się, między innymi, co do relacji, jakie powinny panować między ludźmi białymi a czarnymi; niektórzy (na przykład Albert Cleage Junior (1911-2000)) postulują „czarny nacjonalizm”, inni (w tym James Deotis Roberts (ur. 1927)) nawołują do pojednania międzyrasowego. Ponadto prezentują oni różne poglądy na temat wizerunku Boga: dla niektórych jest on tylko metaforycznie czarny (James Cone), dla innych dosłownie (Albert Cleage Junior). Niemniej łączy ich przekonanie, że Jezus jest wybawicielem biednych i uciskanych, oraz nacisk na konieczność walki o wyzwolenie w życiu doczesnym, a nie tylko oczekiwanie na lepsze życie wieczne¹⁷⁵.

Jak już wspomniano, na „czarną teologię wyzwolenia” zwrócono baczniejszą uwagę, gdy okazało się, że Jeremiah Wright, były lider wspólnoty religijnej Trinity United Church of Christ w Chicago, w swych kazaniach potępia Amerykę za „zabijanie niewinnych ludzi”, traktowanie swych obywateli, zwłaszcza czarnoskórych, jako obywateli drugiej kategorii i oskarża rząd federalny o brak troski o problemy, jakie dotyczą Afroamerykanów. Użycie przez niego sformułowania „Boże, przeklnij Amerykę” wstrząsnęło Amerykanami, zaniepokojonymi bliskimi związkami prezydenckiego kandydata Demokratów Baracka Obamy z przedstawicielami Black Liberation Theology, której zwolennikiem jest pastor Wright. Obama, który był wiernym członkiem religijnej wspólnoty TUCC przez 20 lat, zawarł tam sakrament małżeństwa, ochrzcił swoje córki, a w 2006 roku przekazał na rzecz wspólnoty 22500 dolarów, wystąpił ostatecznie z Kościoła ze względu na te kontrowersje. Wyznał jednak, iż wcześniej traktował Wrighta jak członka rodziny i zaczerpnął tytuł swej książki *The Audacity of Hope* (*Zuchwałość nadziei*) właśnie z jego kazania.

¹⁷² Więcej na ten temat: J.A. Reichley, *op. cit.*, s. 262.

¹⁷³ M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *op. cit.*, s. 310.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 308-310.

Przeżywająca swoisty renesans Black Liberation Theology wzbudza kontrowersje, gdyż, zdaniem jej krytyków, jest teologiczno-polityczną doktryną promującą afroamerykański partykularyzm. Ponadto, podobnie jak krytykowana przez Jana Pawła II teologia wyzwolenia, „czarna teologia wyzwolenia” łączy, jak twierdzą jej przeciwnicy, elementy marksizmu z biblijnymi cytatami. W przeciwieństwie do klasycznego marksizmu, który zwraca uwagę głównie na konflikty klasowe, dla czarnej teologii centralnym pojęciem jest jednak konflikt rasowy. Przemienieniu ulega także chrześcijańska koncepcja zbawienia w przyszłym świecie zastąpiona przez wyzwolenie na tej ziemi, związane, zdaniem krytyków, z ustanowieniem „socjalistycznej utopii”. Z ich sceptycyzmem spotyka się też akcentowanie sentymentalnej więzi łączącej czarnych obywateli Ameryki z ich rodzinną ziemią, Afryką, matczynym kontynentem, kolebką cywilizacji.

Gdy sprawa Wrighta stała się głośna, przeciwnicy Baracka Obamy i „czarnej teologii wyzwolenia” ostrzegali, że łatwo ulec pokusie zakwalifikowania teologii Cone’a jako peryferyjnej teorii pozostającej na marginesie afroamerykańskich wspólnot religijnych. Podkreślali też, że część Afroamerykanów traktuje Cone’a jako naturalnego następcę Martina Luthera Kinga Juniora. Zaznaczali, że podobne tony można było usłyszeć na szczycie afroamerykańskich pastorów, odbywającym się po przypomnieniu przez ogólnokrajowe media kontrowersyjnych wypowiedzi Wrighta. Wielu pastorów miało tam bronić jego kazań, wpisując je w część tradycji „profetycznego kaznodziejstwa” zapoczątkowanego przez zamordowanego bohatera walk o prawa cywilne dla czarnoskórych obywateli. Krytycy zwracali też uwagę na to, że nawet Stacey Floyd-Thomas, wykładowczyni etyki i dyrektor studiów nad „czarnymi Kościołami” i wspólnotami religijnymi Brite Divinity School w Teksasie przekonywała w jednym z wywiadów, iż King w swoim jednorazowym stwierdzeniu, że Ameryka jest „największym sprawcą przemocy w dzisiejszym świecie”, zapowiadał nadejście Wrighta¹⁷⁶.

Badania naukowe nie do końca potwierdzają ich obawy. Wynika z nich bowiem, że do końca XX wieku jedynie około jednej trzeciej duchowieństwa afroamerykańskiego było pod pewnym wpływem „czarnej teologii wyzwolenia”. Niemniej, badania wykazały również, że młodsze pokolenie afroamerykańskich pastorów spotyka się z jej ideami częściej niż pokolenie ich poprzedników. Może to oznaczać, że o ile problemy rasowe w USA nie zostaną zażegnane, o tyle teologia ta może zyskać na znaczeniu.

„Czarna teologia wyzwolenia” jest bez wątpienia kontrowersyjna, warto ją jednak interpretować w kontekście bolączek społecznych Stanów Zjednoczonych, na które jest swoistą odpowiedzią. Jest ona też ciekawą egzemplifikacją sposobu funkcjonowania różnych odmian czarnej religii w sferze publicznej USA.

¹⁷⁶ *Kościół Obamy – Boże przeklnij Amerykę*, tekst opublikowany na portalu Neocons in Culture Shift, [on-line:] <http://neoconsrevolt.blox.pl/2008/10/Kosciol-Obamy-8211-Boze-przeklnij-Ameryke.html>. (02.09.2015).

Inny charakter i znaczenie mają amerykańskie megakościoły. Zwracają one uwagę obserwatorów amerykańskiej religijności nie tylko dlatego, że sprawiają wrażenie, jakby przekształcały się coraz bardziej w centra rozrywki, ale przede wszystkim ze względu na swój intensywny rozwój. Należy przy tym zaznaczyć, że oferowana przez nie rozrywkowa forma nabożeństw nie oznacza, że zrezygnowały one z konserwatywnej teologii; jest ona jednak ubrana w niezwykle atrakcyjną, nowoczesną szatę.

Określenie „megakościoł” odnosi się do każdej protestanckiej kongregacji, która posiada ponad dwa tysiące członków¹⁷⁷. Niezwykle intensywny rozwój megakościołów można zaobserwować od lat siedemdziesiątych XX wieku, co naukowcy tłumaczą jako odpowiedź na specyficzne przemiany kulturowe w strukturach społecznych zindustrializowanych obszarów miejskich i podmiejskich. Większość megakościołów głosi konserwatywną teologię, w tym 71 procent reprezentuje ewangelikalną formę duchowości. Tylko pół procenta megakościołów jest związanych z protestantyzmem liberalnym. Duży odsetek tych kongregacji charakteryzuje się międzydenominacyjnością (40 procent), co ma na celu przyciągnięcie jak największej liczby wiernych. Pozostałe zrzeszają głównie południowych baptystów (Southern Baptist Convention – 16 procent), baptystów innych odłamów (7 procent), zielonoświątkowców (Assemblies of God – 6 procent), metodystów (2 procent) i członków innych konserwatywnych denominacji. W ich przypadku związki z głównymi denominacjami są zachowane, choć traktowane dość luźno. Ponad 70 procent tych kościołów mieści się na południu w tak zwanym Bible Belt. W Kalifornii, Teksasie, Georgii i na Florydzie znajdują się największe z nich, większość na przedmieściach wielkich aglomeracji. Oprócz ogromnych budynków przeznaczonych do modlitwy, które niekiedy są nawet przebudowanymi stadionami sportowymi, posiadają też one ogromne kampusy, na których mieszczą się szkoły niedzielne, uczelnie, siłownie i inne miejsca spotkań, gdyż kongregacje te oferują swym członkom różne formy socjalizacji, kontaktów towarzyskich, a nawet wypoczynku w grupie współwyznawców. To, co charakterystyczne dla megakościołów, to postać charyzmatycznego pastora, lidera swej kongregacji o wielkim autorytecie. Do pomocy ma on zazwyczaj około 5 do 25 pastorów pomocniczych¹⁷⁸.

Nabożeństwom często towarzyszy muzyka rockowa, gdyż większość megakościołów posiada własne zespoły grające tak zwany chrześcijański rock, a wystąpienia pastorów to niemal performance'y. Powszechne jest stosowanie przez nich efektów wizualnych wyświetlanych na ogromnych ekranach¹⁷⁹. Bóg jest w ich kazaniach często przedstawiany niemal jako terapeuta (szczególnie ciekawe są pod tym wzglę-

¹⁷⁷ Nie stosuje się ono do parafii katolickich, które są częścią jednego Kościoła katolickiego i mają zupełnie inną charakterystykę.

¹⁷⁸ *Megachurch Definition*, Hartford Institute for Religion Research, [on-line:] <http://hirr.hartsem.edu/megachurch/definition.html> (06.06.2015).

¹⁷⁹ Więcej na ten temat: S. Thumma, W. Bird, *Recent Shifts in America's Largest Protestant Churches: Megachurches 2015 Summary Report*, [on-line:] <http://hirr.hartsem.edu/megachurch/megachurch-2015-summary-report.html> (02.12.2015).

dem kazania Joela Osteena, pastora megakościoła z Teksasu). Przekazy teologiczne, często konserwatywne, uwzględniające na przykład sprzeciw wobec teorii Darwina, niekiedy mieszają się z psychologią na dość niskim poziomie. Dlatego megakościoły poddawane są często krytyce za komercjalizację religii.

Należy jednak zaznaczyć, że w Stanach Zjednoczonych nie są one zjawiskiem zupełnie nowym. Przeciwnie, ich tradycja sięga bardzo daleko. Jednym z pierwszych takich kościołów był stworzony przez Aimee McPherson Angelus Temple w Los Angeles. Jeśli z kolei weźmiemy pod uwagę ducha Wielkich Przebudzeń i rolę wędrownych kaznodziejów na przestrzeni amerykańskiej historii, to ich obecność w amerykańskiej religii nie powinna nas dziwić. Warto też pamiętać, że przebudzeniowi kaznodzieje niemal zawsze krytykowani byli za banalizowanie religii, odwoływanie się do emocji i „sprzedawanie” religii jako pewnej formy rozrywki (w czym z czasem bardzo pomogło wykorzystanie telewizji). Niemniej przez wieki udawało im się wpływać na amerykańską debatę publiczną, komentując sprawy w ich mniemaniu istotne dla Amerykanów jako wspólnoty. Formę modlitwy praktykowaną w megakościołach, oraz ich przesłanie należy zatem postrzegać jako kontynuację tej tradycji.

8. Obecność religii w sferze publicznej USA w kontekście teorii naukowych

Jak widać z powyższych analiz, religia przez wieki odgrywała znaczącą rolę w kształtowaniu historii, kultury i polityki USA. Poszczególne Kościoły i ruchy religijne przechodziły procesy intensywnych przeobrażeń, zmieniało się również ich podejście do zaangażowania w problemy społeczne i politykę. Niemniej, choć formy religijności Amerykanów nieustannie się zmieniały, religia zawsze była obecna w sferze publicznej USA, nie tylko w ramach religii obywatelskiej, która też przez lata się zmieniała, przechodząc metamorfozę od formy ewangelikalnej po tak zwaną Protestant-Catholic-Jew, ale również w wymiarze zaangażowania w sprawy publiczne tradycyjnych Kościołów i wspólnot religijnych.

Co bardzo istotne, religia nadal odgrywa dla Amerykanów ogromną rolę, a jej obecność w sferze publicznej i w polityce jest bardzo wyraźna. Obrazują to aktualne badania społeczne, które wykazują między innymi, że ateści mogą stanowić w USA jedynie około 3 procent społeczeństwa i raczej nie byłiby mile widziani na stanowiskach publicznych¹⁸⁰. Tymczasem chrześcijanie różnych wyznań stanowią około 70 procent Amerykanów. Do niechrześcijańskich religii instytucjonalnych przynależność deklaruje kolejne 6 procent społeczeństwa¹⁸¹. Co niezwykle istotne, najliczniejszą grupę chrześcijan nadal stanowią protestanci (około 46,5 procent

¹⁸⁰ *America's Changing Religious Landscape*, Pew Research Center, 12.05.2015, [on-line:] <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/> (01.06.2015).

¹⁸¹ Dane za: *ibidem*. Warto informacje te porównać z danymi: B.A. Kosmin, A. Keysar, *American Religious Identification Survey 2009*, [on-line:] http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS_Report_2008.pdf (30.05.2013); *Global Index of Religiosity and Atheism*, Win-Gallup International 2012, [on-line:] http://www.wingia.com/web/files/richeditor/filemanager/Global_INDEX_of_Religiosity_and_Atheism_PR_6.pdf; a także U.S. Religious Landscape Survey, The Pew Forum 2007, [on-line:] <http://religions.pewforum.org/reports> (30.05.2013). Porównanie pokazuje, że odsetek chrześcijan między 2007 a 2014 rokiem spadł o ponad 7 procent, podczas gdy odsetek osób niezwiązanych z żadnym Kościołem wzrósł o niecałe 7 procent.

społeczeństwa). Zaraz po nich plasują się katolicy (niemal 20,8 procent). Wśród protestantów największą grupę stanowią osoby należące do Kościołów ewangelikalnych, czyli bardziej konserwatywnych (ponad 25 procent), podczas gdy do bardziej liberalnych Kościołów głównego nurtu (*mainline Protestants*) należy około 15 procent społeczeństwa. Ponadto wśród Kościołów protestanckich odrębnie potraktowane zostały „czarne Kościoły”, które są z reguły bardziej konserwatywne i należy do nich 6,5 procent społeczeństwa amerykańskiego. Do innych zinstytucjonalizowanych ruchów religijnych, takich jak mormoni czy świadkowie Jehowy, należy kolejno 1,6 procent i 0,8 procent społeczeństwa amerykańskiego¹⁸². Prawosławni to z kolei 0,5 procent, a inne grupy chrześcijańskie – 0,4 procent. Wśród instytucjonalnych religii niechrześcijańskich, które łącznie stanowią jedynie 5,9 procent amerykańskiego społeczeństwa, najliczniejszą grupę stanowią Żydzi (1,9 procent), następnie plasują się muzułmanie (0,9 procent), buddyści (0,7 procent), hindusi (0,7 procent) oraz inne religie (1,5 procent).

Niewątpliwie badania te pokazują, że przynależność do zinstytucjonalizowanych Kościołów jest w Stanach Zjednoczonych nadal przeważająca. Część badaczy podkreśla, że dane te świadczą też o stosunkowo dużym przywiązaniu Amerykanów do Kościołów teologicznie konserwatywnych. To z kolei skłania ich do negowania teorii sekularyzacji na gruncie amerykańskim.

Niektórzy badacze zwracają jednak uwagę na wzrastającą liczbę osób niezwiązanych formalnie z żadną religią, czyli tak zwanych *unaffiliated*¹⁸³. Według badań z 2008 roku odsetek tych osób wzrósł z 8 procent w 1990 roku do 16 procent w 2008 roku¹⁸⁴. Badania z 2015 roku pokazują z kolei, że między rokiem 2007 a 2014 liczebność tej grupy wzrosła o kolejne 6,7 procent i *unaffiliated* stanowią dziś niemal 23 procent społeczeństwa. Niemniej przeciwnicy teorii sekularyzacji podkreślają, że wśród *unaffiliated* odsetek ateistów wynosi tylko 3 procent, a agnostyków 4 procent. Największy odsetek *unaffiliated* (15 procent) po prostu nie deklaruje żadnej przynależności, nie negując jednak swej wiary w Boga¹⁸⁵. Ponadto, co bardzo istotne z punktu widzenia obecności religii w sferze publicznej, ateista miałby w Stanach Zjednoczonych najmniejsze szanse na to, by zostać prezydentem. Tylko 54 procent Amerykanów zagłosowałoby na takiego kandydata¹⁸⁶.

¹⁸² *America's Changing Religious Landscape*, Pew Research Center. Co istotne, według większości amerykańskich statystyk mormoni i świadkowie Jehowy są wliczani do grona wyznań chrześcijańskich.

¹⁸³ *America's Changing Religious Landscape*, Pew Research Center.

¹⁸⁴ B.A. Kosmin, A. Keysar, *op. cit.*

¹⁸⁵ *America's Changing Religious Landscape*, Pew Research Center.

¹⁸⁶ Z badań wynika też, że na muzułmanina zagłosowałoby już 58 procent wyborców, na mormona 80 procent, a na grupy niegdyś dyskryminowane w USA, takie jak katolicy i Żydzi, zagłosowałoby obecnie ponad 90 procent Amerykanów. Ponadto takie grupy jak kobiety, Afroamerykanie i Latynosi mogłyby się obecnie cieszyć poparciem 9 na 10 Amerykanów, a na homoseksualistów zagłosowałoby 68 procent wyborców. Za: J.M. Jones, *Atheists, Muslims See Most Bias as Presiden-*

Jak badacze tłumaczą tę amerykańską specyfikę i jak ta nieustająca obecność religii w sferze publicznej wpisuje się w teorię sekularyzacji?

Jak wspomniano we wstępie, dla badaczy, którzy rozumieją sekularyzację jako stopniowy odwrót nowoczesnych społeczeństw od religii, Stany Zjednoczone stanowią doniosły wyjątek od reguły. Inni odwołując się do przykładu USA, negują słuszność teorii w ogóle. Jeszcze inni podtrzymują teorię sekularyzacji, gdyż, jak twierdzą, religia amerykańska jest tak świecka, że nie trzeba jej uznawać za religię¹⁸⁷. Część badaczy proponuje też modyfikację teorii i nowe rozumienie pojęcia sekularyzacji.

Kenneth D. Wald podkreśla, że sekularyzacja powinna być rozumiana po prostu jako pewna zmiana rodzaju religijności lub też jako zmiana obszaru zajmowanego przez religię¹⁸⁸. Jeśli sekularyzację będzie się postrzegać właśnie w ten sposób, to nie zdziwi jego zdaniem fakt, iż w nowoczesnych społeczeństwach pozostanie dla religii miejsce, a ona sama zostanie jedynie zmodyfikowana, zaadaptowana i dostosowana do nowej rzeczywistości¹⁸⁹. Ponadto Wald podkreśla, że sekularyzacja nie musi skutkować usunięciem religii ze sfery publicznej czy politycznej. Dlatego też zarzuca on badaczom, iż niesłusznie uczynili z sekularyzacji sztywnie prawo powolnego upadku religii. Uważa, że zwłaszcza badacze forsujący teorię modernizacji oraz konfliktu klasowego mylili się co do rozumienia sekularyzacji¹⁹⁰.

Badacze, którzy nie zgadzają się z Waldem i obstają przy tradycyjnej tezie sekularyzacyjnej, podkreślają, że również w Stanach Zjednoczonych następuje spadek religijności, choć Amerykanie niechętnie się do tego przyznają. Ta niechęć może wynikać, zdaniem badaczy, z tego, że rola religii w USA przez wieki postrzegana była jako część zjawiska znanego jako *American exceptionalism*, czyli przekonania o historycznej i kulturowej wyjątkowości USA. Badacze ci starają się jednak wykazać, iż deklarowany poziom zaangażowania religijnego Amerykanów jest przesadzony. Według badań Kirka Hadaway, Penny Marler i Marka Chavesa Amerykanie zawyżają częstotliwość swego uczestnictwa w nabożeństwach, podobnie jak w różnego rodzaju ankietach zawyżają swój udział w wyborach i swą gotowość do niesienia pomocy charytatywnej¹⁹¹. Ponadto, według innych badań, choć Amerykanie powszechnie deklarują zaangażowanie religijne, to jednak nie jest ono zbyt głębokie¹⁹².

tial Candidates, Gallup Website, 12.06.2012, [on-line:] <http://www.gallup.com/poll/155285/atheists-muslims-bias-presidential-candidates.aspx> (30.05.2013).

¹⁸⁷ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, s. 63-64.

¹⁸⁸ K.D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, New York 2003.

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 4.

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 5-7.

¹⁹¹ K. Hadaway, P. Marler, M. Chaves, *What the Polls Don't Show: A Closer Look At American Church Attendance*, „American Sociological Review” 1993, no. 58, s. 741-752, [za:] K.D. Wald, *op. cit.*, s. 13-14.

¹⁹² Ze stwierdzeniem tym zgodziłby się Alan Wolfe. Więcej na ten temat: A. Wolfe, *Transformation of American Religion. How We Actually Live Our Faith*, New York 2003. Jeśli jednak deklaracje są rzeczywiście zawyżone, to może to świadczyć o tym, że zdaniem respondentów normy społeczne narzucają regularny udział w praktykach religijnych.

Wald, przyznając, że w twierdzeniach tych jest ziarno prawdy, podkreśla jednocześnie, że trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy zaangażowanie religijne jest powierzchowne czy mimo wszystko autentyczne. Zgadza się jednak, że uderzające jest to, jak mało Amerykanie wiedzą o podstawowych zasadach swoich religii i jak łatwo zmieniają denominacje, do których należą¹⁹³. Wald przyznaje też, że spadek religijności wśród najbardziej wykształconych Amerykanów staje się faktem. Tradycyjne formy religijności (*old time religion*) pozostają popularne wśród grup, które w najmniejszym stopniu korzystają z modernizacji, między innymi wśród: gospodyń domowych, osób w podeszłym wieku, mieszkańców terenów wiejskich i małych miasteczek, południowców i osób o niskim wykształceniu¹⁹⁴. Nie zmienia to jednak, według niego, faktu, że trwałość religii w USA jest niezaprzeczalna.

Część badaczy kładzie nacisk na twierdzenie, że religia amerykańska nabyła swą długowieczność dzięki „zaprzędaniu duszy świeckiej kulturze”¹⁹⁵. Wiele Kościołów w Ameryce reklamuje się obecnie „na rynku” wyznaniowym, używając świeckich metod komercyjnych (postery, spoty reklamowe, festyny). Bóg, którego reklamują, nie ma już wiele wspólnego ze starotestamentowym Jahwe czy z tradycyjnym wizerunkiem Chrystusa. Jest raczej terapeutą, doradcą finansowym, trenerem, przyjacielem, źródłem stabilności rodzinnej, sprawcą powodzenia finansowego, uzdrowicielem kondycji psychicznej i fizycznej, a nawet dawcą satysfakcji seksualnej¹⁹⁶. Kościoły to natomiast centra rekreacyjno-towarzyskie. Według zwolenników tego poglądu Kościoły nie toczą już krucjaty o dusze, a raczej walkę o udział w rynku. W amerykańskim „boskim supermarkecie” rywalizacja toczy się o to, w którym kościele ludzie spędzą chwilę ich cennego czasu i w którym pozostawią część swych dochodów¹⁹⁷.

Argument dotyczący zeświecczenia amerykańskiej religii jest, według Walda, największym wyzwaniem dla twierdzenia o trwałości postaw religijnych Amerykanów. Badacz uważa jednak, że nie powinno się przeceniać ani tego zjawiska, ani pozostałych wymienionych wyżej tendencji. Warto je zauważać i interpretować, jednak nie powinno się ich traktować jako znaku upadku religii. Nowoczesny świat, według niego, wywiera wpływ na religie, ale jest to raczej proces adaptacji niż upadku. Dla potwierdzenia swego stanowiska przytacza słowa Roberta Laurence’a Moore’a¹⁹⁸, któ-

¹⁹³ G.H. Gallup, J. Castelli, *The People's Religion*, New York 1989, [za:] K.D. Wald, *op. cit.*, s. 14. Więcej na ten temat: A. Wolfe, *op. cit.*

¹⁹⁴ Za: K.D. Wald, *op. cit.*, s. 14.

¹⁹⁵ Za: *ibidem*, s. 13.

¹⁹⁶ J.D. Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, New Brunswick 1983, rozdz. 4, 6, [za:] K.D. Wald, *op. cit.*, s. 14-15. Píše o tym również: A. Wolfe, *op. cit.* W tym miejscu warto przytoczyć zjawisko *mega churches*, w których taki wizerunek Chrystusa jest szczególnie intensywnie promowany. Książka popularnego pastora największego *mega church* w Teksasie, Joela Osteena, stanowi doskonałe tego studium: J. Osteen, *Become a Better You. 7 Keys to Improving Your Life Every Day*, New York 2007.

¹⁹⁷ M. Ruthven, *The Divine Supermarket: Shopping for God in America*, New York 1989, [za:] K.D. Wald, *op. cit.*, s. 14.

¹⁹⁸ R.L. Moore, *Selling God: Religion In the Marketplace of Culture*, New York 1994, [za:] K.D. Wald, *op. cit.*, s. 16.

ry twierdzi, że „sprzedawanie” religii jako pewnego produktu nie jest niczym nowym, choć nowoczesne techniki marketingowe są zdecydowanie bardziej rozbudowane i widoczne.

Niezależnie od występowania pewnych wymienionych powyżej tendencji sekularyzacyjnych nie ulega wątpliwości, że religia nie została wyeliminowana ze zmodernizowanego społeczeństwa amerykańskiego. Jej obecność w sferze publicznej jest niezaprzeczalna, choć jej formy na pewno uległy zmianom. Badacze od lat starają się wytłumaczyć, dlaczego tak się dzieje. Poniżej zaprezentowane zostaną więc przyczyny trwałości religii w Stanach Zjednoczonych, zdefiniowane przez czołowych znawców tej problematyki.

I tak Kenneth Wald podkreśla przede wszystkim, że badacze przewidujący upadek religii w zmodernizowanych społeczeństwach nie docenili ani ogólnoludzkiej potrzeby religijności, ani zdolności amerykańskich instytucji religijnych do adaptacji w zmieniających się warunkach¹⁹⁹. Ponadto zwraca uwagę na znaczenie koncepcji amerykańskiej wyjątkowości religijnej (*American religious exceptionalism*), która przyczyniła się do utrzymania wysokiej rangi religii w społeczeństwie amerykańskim na przestrzeni dziejów. Powstanie tego zjawiska w Stanach Zjednoczonych wynikało z potrzeby poczucia odrębności kulturowej. Jako pierwsi amerykańską wyjątkowość religijną podkreślali już purytanie. Według nich była ona skutkiem przymierza, jakie osadnicy amerykańscy zawarli z Bogiem. Purytanie podkreślali namaszczenie Amerykanów jako ludu „Nowego Izraela”. Poczucie wyjątkowości religijnej z czasem powiązane zostało nie tylko z ideami purytańskimi, ale również z historyczną rolą religii w tworzeniu odrębnej tożsamości społeczeństwa amerykańskiego, specyficznym wielowyznaniowym kontekstem społecznym, jak również z wprowadzeniem zasady rozdziału państwa od Kościoła, co było niezwykle postępowym jak na ówczesne czasy rozwiązaniem, wprawiającym Amerykanów w dumę²⁰⁰.

Ponadto wpływ na trwałość religii, zwłaszcza w kontekście przynależności do określonych Kościołów, mogła mieć rola, jaką w kształtowaniu społeczeństwa amerykańskiego odegrały protestanckie kongregacje. Badania Seymoura M. Lipseta świadczą o tym, że kongregacje przyczyniły się do rozwoju lokalnej samorządowości i przynajmniej częściowej demokracji. Wpłynęły też na powstanie poczucia autonomii i niechęci do hierarchii²⁰¹. Przynależność do danej kongregacji czy Kościoła była i jest dla Amerykanów wyrazem przynależności do pewnej wspólnoty. I choć protestantyzm w o wiele większym stopniu niż katolicyzm promował indywidualizm, to jednak, jak podkreśla Robert Booth Fowler²⁰², kongregacje i Kościoły zapewniały i zapewniają Amerykanom swego rodzaju „antidotum na skrajny indywidualizm”. Dają im

¹⁹⁹ K.D. Wald, *op. cit.*, s. 16.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 18.

²⁰¹ S.M. Lipset *The First New Nation*, Garden City, NY 1967, s. 180-92, [za:] K.D. Wald, A. Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States*, Lanham, Maryland 2011, s. 19.

²⁰² R.B. Fowler, *Unconventional Patterns: Religion and Liberal Culture in the United States*, Grand Rapids 1989, [za:] *ibidem*.

bowiem poczucie wspólnotowości, którego w innych sferach ich życia często brak. Poczucie tożsamości, którą zapewnia przynależność do Kościoła, jest dla Amerykanów szczególnie ważne, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę mobilność społeczeństwa amerykańskiego, skalę migracji i brak stabilizacji ekonomicznej.

Ciekawą próbę wyjaśnienia nieustającej obecności religii w amerykańskiej sferze publicznej podejmuje Berndt Ostendorf, dla którego również kluczowe jest zrozumienie wyjątkowej roli religii w historii USA²⁰³. Istotę szczególnej relacji między religią a amerykańską sferą publiczną stara się on wyjaśnić na podstawie 14 tez, wśród których wymienia kolejno: mity założycielskie i ich trwanie, *dissens* jako ideologię założycielską, strukturalne odgraniczenie między metropolią a kolonią, podział na Wschód i Zachód, pluralizm i terytorialny podział, instytucjonalny rozdział państwa od Kościoła, religię obywatelską, woluntaryzm, imigrację, *revivals* i *awakenings*, spektakl religijny, *moral majority* i *dissenting minority*, sekularyzację i fundamentalizm.

Pierwsza teza Ostendorfa akcentuje fakt, że motywy i impulsy prowadzące do zasiedlenia Ameryki przez ludność europejską kryły w sobie silne elementy tęsknoty za rajem na ziemi. Były to wyobrażenia profetyczne i milenarystyczne, włączające przekonanie, że koloniści to spadkobiercy Izraela, wybrany lud Boga. To właśnie te elementy utopii i nadziei znalazły się u podstaw amerykańskiej ideologii i przyczyniły się do stworzenia założycielskiego mitu Ameryki, w którym istotną rolę odegrała wizja narodu wybranego. Kolejnym pokoleniom było jednak trudno zachować pobożność pierwszych purytańskich osadników, co mogło doprowadzić do zerwania przymierza z Bogiem i upadku wspólnoty. Poczucie grozy upadku pociągało, zdaniem autora, chęć powstrzymania negatywnych tendencji. To napięcie stanowiło i stanowi nadal motor napędzający ruchy reformatorskie w Stanach Zjednoczonych, które dążą do „powrotu do dawnych lepszych czasów”²⁰⁴. Za jeden z takich ruchów może być uznana również prawica religijna.

Druga teza dotyczy przeniesienia na nowy kontynent europejskiego religijnego radykalizmu. Jak podkreśla Ostendorf, założyciele Ameryki byli w rzeczywistości religijnymi odstępcami, którym nie był obcy duch sekciarstwa i puryzmu. Dążyli oni do czystej formy religii i następnie lepszej formy republiki. Główną siłą napędzającą stało się w Ameryce odstępstwo religijnych „indywidualistów” poszukujących Boga. Ten typ ideologicznego rygoryzmu zachował się, zdaniem autora, do dziś. W Stanach Zjednoczonych można więc być albo całkiem dobrym, albo całkiem złym, zgodnie z zasadą: *America, love it or leave it*. Dla letnich, agnostycznych postaw pośrednich, charakterystycznych dla Europy, jak podkreśla Ostendorf, nie ma tam miejsca²⁰⁵.

Według trzeciej tezy strukturalne odgraniczenie od Europy, gdzie obowiązywała zasada „czyj kraj, tego religia”, sprawiło, że radykalne i separatystyczne grupy religijnych reformatorów albo same decydowały się na wyjazd do kolonii, albo były tam

²⁰³ B. Ostendorf, *Religia i sfera publiczna w USA*, „Teologia Polityczna” 2004-2005, nr 2, s. 58.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 59.

²⁰⁵ *Ibidem*, s. 59-60.

wysyłane. W tym doświadczeniu kryje się według autora źródło demokracji, gdyż grupy te, które uformowały się zazwyczaj w wyniku zjednoczenia się ludzi o podobnych poglądach, działały na zasadzie woluntarystycznej. W swym rdzeniu amerykańska religijność nie stoi więc w sprzeczności z podstawą demokratycznej polityki. Doktryna tych grup bowiem nie była zazwyczaj narzucana innym, a ich sukces zależał raczej od nieustannego pozyskiwania konwertytów²⁰⁶.

Według czwartej tezy odrzucenie zwierzchnictwa angielskich centrów władzy, również kościelnej, doprowadziło do wzrostu znaczenia lokalnych kongregacji, oddolnej kościelnej demokracji, osłabienia kleru, episkopatu, a także instytucjonalnej eklezji. Religijna samorządność stała się więc amerykańską drogą rozwoju²⁰⁷.

Piąta teza tłumaczy, dlaczego z czasem rozwijały się na zachodzie USA kolejne religijne utopie. Na wschodzie kraju bowiem Kościoły miały czas na to, by się ustabilizować. Zaangażowanie religijne i radykalizm religijny przesunęły się jednak na niestrukturalizowany, innowacyjny i radykalny Zachód. Tam występowały fale kolejnych przebudzeń i tam nadal rozwijają się najbardziej egzotyczne ruchy religijne²⁰⁸.

Pluralizm i terytorialny podział wpłynęły z kolei, według szóstej tezy, między innymi na przekonanie o prawie do indywidualnego wyboru, a instytucjonalny rozdział państwa od Kościoła i wolność religijna miały, zgodnie z siódmą tezą, wpływ na rozwój amerykańskiego denominacjonalizmu. Ponadto, mimo rozdziału, Ojcowie Założyciele kładli nacisk na niezbędną religijną moralność w sferze publicznej, dlatego młoda republika wywiodła moralny szkielet z szeroko definiowane protestantyzmu. Nie ma więc w Stanach Zjednoczonych mowy o wsparciu instytucjonalnym, ale religia ma dostarczać republice wsparcia moralnego²⁰⁹.

Teza ósma podkreśla znaczenie religii obywatelskiej jako formy, w której religia trwa w życiu publicznym USA. Według Ostendorfa zakorzenione w teologii założycielskie mity Ameryki stopniowo przechodziły w sekularyzowaną religię obywatelską z wyraźnym protestanckim akcentem, stając się tym samym najważniejszym elementem łączącym najróżniejsze grupy wyznaniowe i religijne prądy. Ponadto, zdaniem autora, religia obywatelska oraz liberalny, indywidualistyczny kapitalizm *laissez-faire* stopiły się niemal w jeden światopogląd wyróżniający Amerykanów już w pierwszej połowie XIX wieku²¹⁰.

Kolejna teza dotyczy znaczenia woluntaryzmu w historii USA, zwłaszcza woluntaryzmu religijnego, który odnajduje, zdaniem autora, swój polityczny odpowiednik w liberalnym konsensie, a w ekonomii – w gospodarce rynkowej. Ponadto, jak podkreśla Ostendorf, religijny i polityczny woluntaryzm nie tylko idą ze sobą w parze, ale także wzajemnie się stabilizują²¹¹.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 60

²⁰⁷ *Ibidem*, s. 60.

²⁰⁸ *Ibidem*, s. 61.

²⁰⁹ *Ibidem*, s. 61-62.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 62.

²¹¹ *Ibidem*, s. 62-63

Teza dziesiąta uwypukla znaczenie imigracji, która odgrywa olbrzymią rolę w zachowaniu trwałości obecności religii w życiu publicznym USA. Zdaniem autora najważniejsza w tym kontekście jest jednak religia obywatelska, która, z jej rytuałami, narodowymi symbolami i sztandarami, staje się jeszcze ważniejszą ideologią integrującą. Amerykanizuje ona też europejskie treści religii importowanych ze starego kontynentu²¹².

W ramach tezy jedenastej Ostendorf bardzo wyraźnie podkreśla znaczenie Wielkich Przebudzeń dla obecności religii w sferze publicznej Stanów Zjednoczonych. Jego zdaniem druga fala przebudzeniowa miała szczególne znaczenie dla kultury politycznej Ameryki. *Revivals i awakenings* prowadzą do zjawiska ciągłej dehierarchizacji i odinstytucjonalizowania tworzących i umacniających kościelnych struktur. Indywidualne nawrócenia są ważniejsze niż autorytet kleru jako pośrednika między Bogiem a wierzącymi. Odpowiedzialność społeczna również zostaje w tym procesie zindywidualizowana. Ponadto przebudzenie i nawrócenie nie są procesem prywatnym, przeżywanym w samotności, lecz z reguły stanowią doświadczenie kolektywne – i dlatego społecznie zaraźliwe. Zdaniem Ostendorfa masowe ruchy odnowy są dla religii tym, czym dla polityki *realignment*. Również późniejsze kolejne fale przebudzeniowe odgrywały niezwykle ważną rolę, gdyż były postrzegane jako porządkujące sferę moralną w sytuacji gwałtownej modernizacji. Miały na celu korektę odbiegających od normy zachowań i przywoływały do porządku w sferze religii obywatelskiej i polityki. Odrodzeniu moralnemu przypada, zdaniem autora, szczególna rola w procesie tworzenia się politycznej woli i w funkcjonowaniu całej amerykańskiej opinii publicznej. W tym kontekście pewna teatralność konwencji amerykańskich partii politycznych staje się bardziej zrozumiała²¹³.

Spektakl religijny jest zresztą przez Ostendorfa wyodrębniony jako kolejna teza. Strategia mobilizacji społecznej związana z silnymi ruchami odrodzenia przenika, jego zdaniem, całkowicie do sfery polityki. Inscenizacyjny wzorzec wyrastający z religijnych ruchów odnowy można również znaleźć w różnych formach świeckiej mobilizacji, na przykład kampanii przeciw paleniu czy nawet różnego rodzaju kampaniach reklamowych. Z kolei z obszaru reklamy udoskonalone strategie powracają z powrotem do świata religii. Dlatego religia w mediach staje się po 1960 roku coraz wyraźniej inscenizowanym pod kątem oczekiwanych efektów spektaklem, w którym zacierają się doktrynalne różnice, a główny nacisk zostaje położony na pozyskiwanie wiernych. Zdaniem Ostendorfa doktryna „nowego fundamentalizmu”, którego przedstawiciele często goszczą w telewizji, jest mglista. Jedynym jasnym celem jest zwalczanie liberalizacji i sekularyzacji oraz konkretne działanie, czyli liczba nawróconych dusz. Nowe formy inscenizacji, określane przez autora jako telewizyjny kicz, coraz silniej przesłaniają treści religijne, doktryna zamienia się jego zdaniem w targowisko, a ogólny apetyt Amerykanów na symboliczne i ideologiczne bodźce wzra-

²¹² *Ibidem*, s. 63.

²¹³ *Ibidem*, s. 63-64.

sta w rzeczywistości opanowanej przez media²¹⁴. Umacnia to jednak pozycję religii w sferze publicznej.

W tezie trzynastej jest mowa o wpływie o ruchu Moral Majority (Moralnej Większości) na obecność religii w sferze publicznej. Ruch ten, który w rzeczywistości był ruchem mniejszości, chciał sobie wywalczyć dogodne miejsce przy mikrofonie opinii publicznej i jak najlepsze udziały na politycznym rynku, gdyż członkowie mniejszości, którzy go tworzyli, czuli się zagrożeni powszechną liberalizacją w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Autor podkreśla, że na jego przykładzie widać wyraźnie, iż w Ameryce zarówno religia, jak i polityka znajdują się pod naciskiem tzw. *creedal passions*, które przez przebudzenie prowadzą do odnowy²¹⁵.

Ostatnia teza, która ma tłumaczyć nieustającą obecność religii w sferze publicznej Stanów Zjednoczonych, a także powrót do sfery publicznej najbardziej konserwatywnych form religii, dotyczy sekularyzacji i fundamentalizmu. Według Ostendorfa popularne wyjaśnienie fundamentalizmu jako reakcji na proces nieodwracalnej modernizacji, liberalizacji i sekularyzacji, zwłaszcza instytucji politycznych i sfery publiczno-społecznej, brzmi przekonująco. Jego zdaniem jednostki i grupy starają się kompensować wyrządzone przez modernizację szkody przez rekonstrukcję zrozumiałego i uznanego układu religijnych odniesień. W jego rozumieniu rozmiar pustki i anomii z jednej strony i hedonistyczny libertynizm z drugiej coraz silniej popychają ludzi w stronę ekstremalnie prostych i normatywnych form religijności, odciążających jednostkę zmęczoną wielością moralnych opcji i społeczną złożonością. Fundamentalizm i akcentowanie dosłowności Biblii trafiają przede wszystkim do tych społeczności, które najbardziej doświadczają kryzysu wypływającego z modernizacji, a dzięki wolności religijnej i wolnorynkowej konkurencji między religiami możliwość wyboru nawet fundamentalistycznych form religijnych jest wszystkim gwarantowana²¹⁶.

Wiele ze spostrzeżeń Ostendorfa potwierdza się w badaniach innych autorów. Jego rozważania na temat roli imigracji i religii obywatelskiej, a także mitów założycielskich, w tym mitu narodu wybranego, zdają się do pewnego stopnia pokrywać z rozważaniami badaczy zajmujących się związkami między etnicznością a religią. Podkreślają oni, że co prawda narody obywatelskie, których przykładem jest naród Stanów Zjednoczonych – w przeciwieństwie do narodów etnicznych, które wywodzą swe sacrum głównie z religii lub tworzą własną religię narodową – mają zwykle inne niż religia źródła narodowego sacrum²¹⁷. To jednak nie oznacza, że powiązania między religią a etnicznością tam nie występują. Jak podkreśla Grzegorz Babiński, „w wypadku powstania narodów politycznych powiązanie religii z tożsamością narodową odbywało się przez związki instytucjonalne, czasami wprost przez powstanie lub

²¹⁴ *Ibidem*, s. 64.

²¹⁵ *Ibidem*, s. 64-65.

²¹⁶ *Ibidem*, s. 65.

²¹⁷ G. Babiński, *Religia i tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, [w:] *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999, s. 197-211, 209.

przyjmowanie religii państwowej lub wprowadzanie *civic religion*²¹⁸. Przykład Stanów Zjednoczonych potwierdza znaczenie religii obywatelskiej i choć Bóg we frazie *In God We Trust* jest ogólnie pojętym Bogiem monoteistycznym, a nie symbolem konkretnej religii, nie znaczy to, że religia ta jest słabsza. Jest niezwykle ważna w umacnianiu więzi narodowej, dlatego, jak się wydaje, może się wykazywać taką trwałością jak w USA. Zdaniem badaczy, ważną sferą powiązań między etnicznością a religią i ideologią narodową są narodowe ideologie mesjanistyczne, obecne również w Stanach Zjednoczonych. Koncepcja narodu wybranego zawiera w sobie niemal automatycznie założenie o posiadaniu przez ten naród swego zarazem narodowego, jak i religijnego sacrum. Taka mesjanistyczna ideologia daje członkom grupy poczucie moralnej wyższości nad innymi grupami, wzmacnia zwartość wewnętrzną grupy, a także ułatwia mobilizację grupową. Co prawda eksperci piszą o mesjanizmie najczęściej w kontekście narodów etnicznych²¹⁹, niemniej w USA wystąpił zarówno mit narodu wybranego, jak i wiara w szczególną misję Amerykanów, ujęta choćby w koncepcji Manifest Destiny, której elementy przetrwały w świadomości narodowej Amerykanów do dziś. Chęć wiary w wyjątkowość swojego narodu, do której w tym kontekście wyjątkowo przydatne są idee religijne (nawet jeśli nie jest to konkretna religia), przynajmniej częściowo wyjaśnia niesłabnące znaczenie religii w sferze publicznej USA.

Poruszane przez Ostendorfa związki między trwałością religii a imigracją, zwłaszcza na poziomie odrębnych grup etnicznych, zostały zanalizowane w ramach szeregu kolejnych koncepcji. Wspomniany już w rozdziale dotyczącym imigracji katolików do USA Hieronim Kubiak podkreśla, że niemal każda grupa imigrantów rozpoczynała swoją amerykańską egzystencję od reaktywowania swych instytucji religijnych. Instytucje religijne wypełniały bowiem dwie bardzo ważne funkcje. Funkcja integracyjna zapewniała grupie przetrwanie w nowych warunkach, a funkcja ekspresyjna miała ułatwić współzycie z innymi grupami w wieloetnicznym społeczeństwie amerykańskim. Integracja oznaczała separację wobec grup zewnętrznych o tyle, o ile było to konieczne ze względu na potrzeby grupy własnej. Ekspresja była przezwyciężeniem separacji w takim stopniu, aby grupa mogła działać w ramach społeczeństwa globalnego²²⁰. Nic dziwnego więc, że religia odgrywała i odgrywa tak wielką rolę w życiu Amerykanów, zwłaszcza imigrantów pierwszego pokolenia. Jak podkreśla Kubiak, skoro religia spełniała tak ważne funkcje w organizujących się zbiorowościach imigranckich, to również łatwo zrozumieć, dlaczego wolność religijna zajmowała równie wysokie miejsce w systemie wartości społeczeństwa amerykańskiego. Ułatwiając rekonstrukcję dawnych form organizacji społecznej, wolność religijna mimo wielości

²¹⁸ G. Babiński, *Etniczność i religia – formy płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] A. Posern-Zieliński, *Etniczność a religia*, Poznań 2003, s. 11.

²¹⁹ A.D. Smith, *Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive*, "Ethnic and Racial Studies" 1999, v. 15, no. 3, s. 440-449; A. Hastings, *Special Peoples*, "Nation and Nationalism" 1999, v.d 5, part 3, s. 381-396, [za:] G. Babiński, *op. cit.*, s. 15.

²²⁰ H. Kubiak, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897-1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*, Kraków 1970, s. 51.

i różności grup religijnych, jakie powodowała, stawiała się podstawą kontroli społecznej oraz ważnym czynnikiem amerykanizacji kolejnych grup imigrantów²²¹. Kubiak uważa, że Helmut Richard Niebuhr ma rację, pisząc, iż to właśnie z tego powodu „wiele imigranckich kościołów było w większym stopniu instytucjami [...] kulturalnymi niż religijnymi”²²².

W tym kontekście ważne są również, przytoczone już częściowo przy okazji omawiania imigracji katolickiej, rozważania Barbary Leś, która podkreśla, że religia odegrała niezwykle ważną rolę nie tylko w procesie asymilacji grup etnicznych, ale i w procesie tworzenia przez nie nowego narodu. Rolę tę należy, według niej, analizować z dwóch punktów widzenia: ze strony poszczególnych grup etnicznych oraz ze strony kształtującego się amerykańskiego społeczeństwa globalnego. W pierwszym z tych aspektów punktem wyjścia jest wzajemna relacja pomiędzy religią i etnicznością, w drugim chodzi o ogólny religijny, przede wszystkim chrześcijański charakter amerykańskiej kultury „duchowej”. Jak podkreśla autorka, stał się on jednym z czynników jednoczących i ujednolicających tę kulturę, gdy – przy współudziale elementów kultur poszczególnych grup etnicznych – stawiała się ona nową jakością²²³. Religia dostarczała imigrantom podstaw do samoidentyfikacji etnoreligijnej. Przywracała zachwiany przez migrację porządek oraz pozwalała się zorientować w otaczającej rzeczywistości. Wierzenia i obyczaje religijne stały się podstawą dla identyfikacji etnicznej w USA. Imigranci potrzebowali tu wspólnot, które można było przystosować do zmieniającej się rzeczywistości amerykańskiej. Musiały one mieć charakter postępowy, czyli być w zgodności z wiarą w lepszą przyszłość. Imigranci wierzyli w większości, że Ameryka to ziemia obiecana, oferująca wolność i równość szans dla wszystkich. Ta wiara była jedyną rekompensatą za utraconą przeszłość. Idea jedności wspólnoty ogólnoludzkiej znalazła swój wyraz w Stanach Zjednoczonych w postaci idei – wspólnej dla wszystkich – amerykańskiej przyszłości, w micie, według którego realizacja Królestwa Bożego miała nastąpić w Ameryce. Poprzez ten mit, jak podkreśla Leś, religia znalazła się pośród najwyższych wartości w amerykańskim systemie wartości. W konsekwencji wartością samą w sobie stała się przynależność do jakiejś tradycji religijnej, przy czym nie przywiązywano znaczenia, przynajmniej teoretycznie, do tego, jaka to była tradycja, choć w praktyce tradycja protestancka była preferowana. W ten sposób religia stała się jednym z aspektów składających się na „przynależność” do Ameryki. Zaczęła być identyfikowana z celami, jakie naród sobie stawia, co zrodziło typ narodowego mesjanizmu, którego treścią jest przekonanie, iż powołaniem Ameryki jest upowszechnienie wśród innych narodów amerykańskiego stylu życia opartego na demokracji i gospodarce wolnorynkowej²²⁴.

²²¹ *Ibidem*.

²²² H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929, s. 223, [za:] H. Kubiak, *op. cit.*, s. 51. Więcej na temat roli parafii etnicznych: E. Leś, *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*, Kraków 1981; D. Praszałowicz, *Amerykańska etniczna szkoła parafialna. Studium porównawcze trzech wybranych odmian instytucji*, Wrocław 1986.

²²³ B. Leś, *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*, Kraków 1981, s. 60-61.

²²⁴ *Ibidem*, s. 62.

Jak podkreśla Leś, elementem amerykańskiego mitu narodowego jest też przekonanie o tym, że Amerykanie to naród, który jako pierwszy poświęcił się realizacji podstawowych zasad moralnych i filozoficznych, według jakich wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi i wyposażeni w równe prawa do życia, wolności i dążenia do szczęścia. Zasady te, zdaniem autorki, to struktura jednocząca trójsystemową chrześcijańsko-judaistyczną religię amerykańską. Dzięki nim wszyscy Amerykanie, bez względu na regionalne czy etniczne cechy partykularne, są członkami jednego amerykańskiego narodu. W „amerykańskim stylu życia” religia jest tym elementem, który dostarcza wiary w społeczeństwo, do którego się należy. Religia ta według Leś może być określona mianem „amerykanizmu”²²⁵, który jednoczy zawierające się w niej elementy składowe: protestancki, katolicki i judaistyczny. Religia integruje więc społeczeństwo pluralistyczne, a równocześnie umożliwia poszczególnym członkom tego społeczeństwa określenie swojej zróżnicowanej pozycji w tym społeczeństwie²²⁶. Stąd jej trwałość.

Wpływ imigracji na trwałość religii w USA podkreśla również Steve Bruce, będący zwolennikiem tezy o sekularyzacji. Zwraca on jednak uwagę na dodatkowe aspekty. Uważa, że utrzymującą się religijność Amerykanów należy rozumieć w kategoriach zmiany kulturowej. Zdaniem Bruce’a w warunkach gwałtownej i dogłębnej transformacji demograficznej i gospodarczej religia odgrywa kluczową rolę w przystosowaniu się do nowej sytuacji i pomaga przetrwać okres niepewności. Jak podkreśla, uprzemysłowienie rozpoczęło się w Stanach Zjednoczonych stosunkowo późno, ale postępowało w bardzo szybkim tempie, a społeczeństwo amerykańskie składało się z bardzo wielu różnych grup etnicznych. Religia pozwalała mieszkańcom tego kraju zachować poczucie własnej tożsamości i umożliwiała gładką transformację kulturową związaną z powstaniem amerykańskiego „tygla narodów”²²⁷.

Liczni badacze zwracają również uwagę na kwestie poruszone przez Ostendorfa w tezach dotyczących pluralizmu, rozdziału państwa od Kościoła oraz woluntaryzmu. Wald podkreśla, że rozdział państwa od Kościoła i uniezależnienie religii od państwa doprowadziły do większej aktywności związków religijnych oraz do ich swobodnego rozkwitu, pomnożenia, jak również do niemal „wolnorynkowej” konkurencji między nimi. Kościoły w Stanach Zjednoczonych muszą zabiegać o wyznawców, a Amerykanie mają bardzo szeroki wybór. Z tym twierdzeniem zgadza się również José Casanova, który zauważa, że rozdział ten doprowadził w rezultacie do większego zaangażowania religijnego Amerykanów²²⁸.

²²⁵ A.M. Greeley, *Unsecular Man. The Persistence of Religion*, New York 1974, s. 129, [za:] B. Leś, *op. cit.*, s. 62.

²²⁶ Za: B. Leś, *op. cit.*, s. 62-63.

²²⁷ Za: A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2004, s. 575. Więcej na ten temat: S. Bruce, *Religion in the Modern World. From Cathedrals To Cults*, Oxford 1996.

²²⁸ J. Casanova, *op. cit.* Zaangażowanie to jednak z czasem zaczęło być postrzegane odmiennie przez przedstawicieli różnych liberalnych i konserwatywnych nurtów religijnych.

Obserwacje dotyczące znaczenia religijnego pluralizmu oraz rozdziału państwa od Kościoła doprowadziły do stworzenia tak zwanego paradygmatu rynkowego²²⁹. Co prawda, jak zaznacza Tadeusz Doktór nie wszyscy socjologowie zgodziliby się, że można tu mówić o paradygmacie, niemniej koncepcje te uważane są za niezwykle przydatne w obliczu zawodności paradygmatu sekularyzacyjnego, zwłaszcza w przypadku Stanów Zjednoczonych²³⁰. Inspirowane są one ekonomią i teorią racjonalnego wyboru. Dyferencjacja funkcjonalna i pluralizm uzyskują inne znaczenie, jeśli chodzi o ich oddziaływanie na dynamikę religijności, niż w paradygmacie sekularyzacyjnym²³¹. Pluralizm w tym wypadku interpretowany jest nie jako czynnik osłabiający religijność, ale jako element sprzyjający jej ożywieniu. Dyferencjacja funkcjonalna, przede wszystkim przejawiająca się rozdziałem państwa od Kościoła, zmniejsza ingerencję państwa w sprawy religii i powoduje powstanie wolnego rynku religijnego, na którym konkurują ze sobą poszczególne Kościoły i religie. Ta konkurencja, podobnie jak w gospodarce, zwiększa dynamikę życia religijnego. Państwowa regulacja prowadziłaby do zmniejszenia tej dynamiki²³². Jedną z najistotniejszych tez modelu, który określany jest mianem „podażowego”, jest teza mówiąca o tym, że w nieregulowanej i pluralistycznej ekonomii religijnej organizacje religijne będą się specjalizować, dopasowując się do potrzeb i upodobań specyficznych segmentów rynku, oraz mobilizować do większej aktywności w sytuacji konkurencji, a wtedy poziom uczestnictwa religijnego będzie wysoki. Gdyby z kolei jedna czy dwie organizacje religijne popierane przez państwo monopolizowały rynek, poziom uczestnictwa byłby niższy²³³. Stany Zjednoczone mogą więc być uznane za klasyczny przykład modelu „podażowego”.

Drugim istotnym elementem paradygmatu rynkowego jest zasada racjonalności wyboru aktorów religijnych. Opiera się ona na założeniu, że ludzie dokonując wyborów religijnych, podobnie jak przy wszystkich innych wyborach, realizują znaną z mikroekonomii zasadę maksymalizacji zysku. Oznacza to, że zanim podejmą decyzję, ważą koszty i zyski²³⁴. Wysokie wymagania dotyczące rygoryzmu w zakresie przekonań, moralności i stylu życia, stawiane zwłaszcza przez konserwatywne grupy religijne, zwiększają koszty uczestnictwa w takiej grupie. Koszty te będą jednak niższe

²²⁹ Przyczyniała się do tego grupa naukowców skupionych wokół stowarzyszenia o nazwie The Association for the Study of Religion, Economics and Culture. Pionierską rolę odegrał tu Rodney Stark.

²³⁰ T. Doktór, *Wstęp*, [w:] P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006, s. 12.

²³¹ R. Stark, L.R. Iannaccone, *A supply-side reinterpretation of the „secularization” in Europe*, [w:] „Journal for the Scientific Studies of Religion” 1994, no. 33 (4), s. 230-252, [za:] T. Doktór, *op. cit.*, s. 13.

²³² Przykładem może być Skandynawia, gdzie istnieje państwowy monopol religijny, a wskaźniki niedzielnych praktyk religijnych nie przekraczają 5 procent. Za: T. Doktór, *op. cit.*, s. 13.

²³³ Co istotne, wyjątkiem od tej reguły jest, według badaczy, sytuacja, kiedy w warunkach monopolu organizacja religijna jest jednocześnie podstawowym wehikułem organizacyjnym dla konfliktu społecznego, jak na przykład w przeszłości katolicyzm w Polsce czy Irlandii. W tych krajach konflikt społeczny stał się substytutem religijnej konkurencji. Za: T. Doktór, *op. cit.*, s. 14.

²³⁴ R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith*, Berkeley 2000, [za:] T. Doktór, *op. cit.*, s. 14.

dla osób o mniej korzystnej pozycji społecznej, a więc pozbawionych atrakcyjnych świeckich „zamienników”. Laurance Iannaccone doszedł do wniosku, że bilans strat i kosztów przyłączenia się do grupy o wysokich wymaganiach wypada najbardziej korzystnie dla osób gorzej sytuowanych społecznie. Odrzucając świat, czego konserwatywne religie wymagają, osoby o gorszym statusie społecznym mają stosunkowo niewiele do stracenia w porównaniu z osobami bardziej uprzywilejowanymi społecznie²³⁵. Teza ta wydaje się bardzo przydatna przy wyjaśnianiu trendów w społeczeństwie amerykańskim, gdzie tradycyjne formy religijności (*old time religion*) oraz konserwatywne ruchy religijne pozostają popularne wśród grup, które w najmniejszym stopniu korzystają z modernizacji.

Do koncepcji rynkowej w pewnym stopniu odwołują się też Pippa Norris i Ronald Inglehart. Co bardzo istotne, w dużym stopniu zwracają się oni również w stronę klasycznie rozumianej tezy sekularyzacyjnej. Proponują jednak koncepcję opartą na pojęciu ryzyka egzystencjalnego minimalizowanego przez religię w różny sposób przez różne kultury religijne. Religia, według nich, subiektywnie ogranicza ryzyko egzystencjalne tam, gdzie jest ono najbardziej dotkliwe i gdzie poziom dobrobytu nie pozwolił na jego wyeliminowanie. Niski poziom rozwoju gospodarczego i wysoki poziom nierówności ekonomicznych zwiększają ich zdaniem popyt na religię jako czynnik budujący subiektywne poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa. W przeciwieństwie jednak do „rynkowej” teorii religii akcentują oni bardziej „popytowe” niż „podażowe” aspekty aktywności religijnej²³⁶. Proces modernizacji zmniejsza, zdaniem autorów, zagrożenie dla fizycznego przetrwania, powszechne w społeczeństwach ubogich, a szczególnie wśród ich najbiedniejszych warstw. Gdy bezpieczeństwo jest zapewnione na przykład przez rozwinięty system zabezpieczeń społecznych, religia przestaje być potrzebna i nie odgrywa już takiej roli jak dotychczas. Niesłuszne jest więc, w ich mniemaniu, odrzucenie tezy sekularyzacyjnej. Sekularyzacja w klasycznym ujęciu, powiązana z modernizacją, ich zdaniem jednak występuje. Natomiast fakt, że cały świat nie staje się mniej religijny, wynika z tego, że efekty modernizacji nie wszędzie docierają i nie wszędzie redukują ryzyko egzystencjalne.

Według tej teorii wyższe wskaźniki religijności uboższych Amerykanów, jak również ich poparcie dla takich grup jak prawica religijna, mogą być wytłumaczone poprzez wysokie ryzyko egzystencjalne, występujące zwłaszcza wśród grup o niższym statusie społecznym. Autorzy podkreślają też, że Stany Zjednoczone mają o wiele węższy zakres systemu zabezpieczeń społecznych niż większość innych krajów o podobnym poziomie rozwoju gospodarczego, więc wiele osób nadal doświadcza niepewności egzystencjalnej²³⁷. Autorzy nie lekceważą też znaczenia

²³⁵ L.R. Iannaccone, *A Formal Model of Church and Sect*, „American Journal of Sociology” 1988, no. 94 (supplement), s. 241-268, [za:] T. Doktor, *op. cit.*, s. 14.

²³⁶ T. Doktor, *op. cit.*, s. 16.

²³⁷ O sytuacji tej ma świadczyć fakt, iż w Stanach Zjednoczonych przewidywana długość życia jest nieco niższa niż w większości innych bogatych krajów. Analogiczna sytuacja, zdaniem autorów, występuje też w wielu krajach zasobnych w ropę. Za: P. Norris, R. Inglehart, *op. cit.*, s. 311.

imigracji dla trwałości religii w USA. Tłumaczą jednak jej znaczenie w kategoriach ryzyka egzystencjalnego. Ich zdaniem obecność wielu imigrantów z pierwszego i drugiego pokolenia pochodzących z biedniejszych krajów Ameryki Środkowej i Południowej, a także z biedniejszych państw azjatyckich, którzy odznaczają się stosunkowo silną religijnością, wpływa na statystyki, ale głównie ze względu na to, że imigranci ci nie mają poczucia egzystencjalnego bezpieczeństwa²³⁸. Ponadto Norris i Inglehart podkreślają związek między wysoką religijnością a prawicowymi sympatiami politycznymi.

Jeśli chodzi o związki między sekularyzacją a fundamentalizmem, które Ostendorf opisał w ostatniej ze swoich tez, to najbardziej przydatnymi wyjaśnieniami tego fenomenu są koncepcje José Casanovy, Petera Beyera, a także Steve'a Bruce'a i Bassama Tibiego. Autorzy ci nie zawsze zgodziliby się jednak z prostą interpretacją relacji między tymi zjawiskami przedstawioną przez Ostendorfa, choć z pewnością byłaby ona dla nich punktem wyjścia do dalszych analiz.

Kwestie powstania fundamentalizmu protestanckiego w USA, a także odrodzenia i popularności konserwatywnych nurtów religijnych w bardzo ciekawy sposób tłumaczy José Casanova, osadzając swe rozważania w kontekście dyskusji na temat sekularyzacji. W przeciwieństwie do Norris i Ingleharta nie reaktywuje jednak tradycyjnej tezy sekularyzacyjnej. Duża rola religii w sferze publicznej USA, a nawet sukcesy prawicy religijnej, nie są dla niego ani potwierdzeniem, ani zaprzeczeniem tej tezy. Co bardzo istotne, Casanova postuluje wyraźnie odróżnienie pojęcia sekularyzacji od właściwej socjologicznej teorii sekularyzacji, co sygnalizowano już we wstępie niniejszego opracowania. Według niego bowiem „głównym błędem teorii sekularyzacji, powielanym zarówno przez jej wyznawców, jak i krytyków, jest utożsamianie historycznych procesów sekularyzacji z ich domniemanymi, przewidywalnymi skutkami dla losów religii”²³⁹. Kluczową tezę teorii sekularyzacji, jak zaznaczono w pierwszym rozdziale, jest postrzeganie procesu modernizacji społecznej jako „procesu funkcjonalnej dyferencjacji i emancypacji sfer świeckich – przede wszystkim państwa, gospodarki i nauki – ze sfery religijnej i towarzyszącej temu dyferencjacji i specjalizacji religii w ramach własnej nowo odkrytej sfery religijnej”²⁴⁰. Do tej zasadniczej tezy dołączano jednak, według Casanovy niepotrzebnie, jeszcze dwie inne tezy, które miały wyjaśnić, co stanie się z religią w wyniku owego procesu sekularyzacji. Pierwsza z nich to teza o zmierzchu religii, która zakłada, że proces sekularyzacji spowoduje zanikanie religii²⁴¹. Druga teza to teza prywatyzacyjna. Zakładała ona, że proces sekularyzacji doprowadzi do prywatyzacji i według niektórych badaczy marginalizacji religii w nowoczesnym świecie²⁴². W wyniku częstego łączenia tych tez to, co zdaniem Casanovy jest łąčeniem odmiennych, niejednorodnych i niepowiąza-

²³⁸ *Ibidem*, s. 311-312.

²³⁹ J. Casanova, *op. cit.*, s. 47.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ Wersje radykalne tej tezy zakładały, że religia zniknie zupełnie.

²⁴² J. Casanova, *op. cit.*, s. 47-48.

nych ze sobą twierdzeń, formułuje się pojedynczą teorię sekularyzacji²⁴³, podczas gdy omówione powyżej trzy tezy powinno się od siebie oddzielić i analizować indywidualnie. Jeśli uwzględnimy ten postulat, oczywiste stanie się, że:

[z]wycajnie błędne jest na przykład twierdzenie, że niezmiennosc czy wzrost wierzeń i praktyk religijnych oraz stałe wyłanianie się nowych religii i odradzanie starych, czy to w Stanach Zjednoczonych czy gdziekolwiek indziej, może służyć jako empiryczne potwierdzenie tego, że teoria sekularyzacji jest mitem. Potwierdza to tylko potrzebę udoskonalenia teorii przez rozróżnienie pomiędzy ogólnym historycznym i strukturalnym trendem sekularnej dyferencjacji a różnymi sposobami reakcji odmiennych religii w różnych miejscach na oddziaływania nowoczesnych trendów strukturalnej dyferencjacji (...)²⁴⁴.

Casanova podkreśla, że oprócz takich reakcji na dyferencjację instytucjonalną, jak spadek religijności, marginalizacja i prywatyzacja, istnieje jeszcze jedna możliwa reakcja. Jest to tak zwana deprywatyzacja. Przez deprywatyzację Casanova rozumie proces polegający na powrocie religii na scenę publiczną społeczeństw, w których ona funkcjonuje. Powrót ten, a czasem trwanie na tej scenie, wynika, według niego, z tego, że tradycje religijne w całym świecie odmawiają zaakceptowania zmarginalizowanej i sprywatyzowanej roli, zarezerwowanej dla nich przez teorie modernizmu oraz sekularyzacji. Efektem tego procesu są wzajemnie powiązane procesy upolitycznienia prywatnej religii i moralności oraz przewartościowania w zakresie normatywizacji sfer publicznych, ekonomicznych i politycznych²⁴⁵. Dla Casanovy prywatyzacja i deprywatyzacja stanowią po prostu historyczne opcje dla religii w nowoczesnym świecie:

Tradycja, zasady, okoliczności historyczne będą skłaniać niektóre religie do pozostania z gruntu prywatnymi religiami indywidualnego zbawienia. Z kolei inne tradycje kulturowe, religijne zasady doktrynalne i okoliczności historyczne będą skłaniały inne religie do – przynajmniej okazjonalnego – wkraczania w sferę publiczną²⁴⁶.

Jeśli zaakceptować założenia Casanovy, to polityczne przebudzenie amerykańskich konserwatystów religijnych pod koniec lat siedemdziesiątych oraz powstanie prawicy religijnej można potraktować jako efekt procesu deprywatyzacji religii, będącego odpowiedzią na postępującą dyferencjację instytucjonalną w USA. Zdeprywatyzowana religia, a dokładniej zdeprywatyzowany amerykański fundamentalizm protestancki, stał się bowiem atrakcyjnym sojusznikiem dla jednej z amerykańskich partii politycznych – walczącej w tym okresie o odzyskanie władzy Partii Republikańskiej.

²⁴³ *Ibidem*, s. 352.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ Za: I. Borowik, *O deprywatyzacji religii José Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji*, [w:] J. Casanova, *op. cit.*, s. 14.

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 365.

Opisując procesy związane z sekularyzacją w USA, Casanova odwołuje się do Weberowskiej typologii Kościołów i sekt. Wyjaśnia on, że gdy religia została oddzielona od państwa (co w USA nastąpiło z chwilą podpisania I Poprawki do konstytucji) i utraciła swój przymusowy, instytucjonalny charakter, stała się dobrowolnym stowarzyszeniem religijnym (sektą albo „wolnym Kościołem”). Gdy została ustanowiona wolność religijna, wszystkie religie, Kościoły i sekty stały się równoprawnymi denominacjami²⁴⁷. Według Casanovy można stwierdzić, że im bardziej religie opierały się procesowi nowoczesnej dyferencjacji, czyli sekularyzacji w pierwszym z wyróżnionych przez niego znaczeń, tym bardziej dotyczyły je nieszczęścia powodowane zanikiem religii, czyli sekularyzacją w drugim z wyróżnionych znaczeń²⁴⁸. Stało się tak zwłaszcza w wielu krajach europejskich, gdzie ustanowiony był Kościół państwowy. Sytuacja w USA wyglądała jednak inaczej. Tam religie wcześniej zaakceptowały i skwapliwie przyjęły nowoczesną zasadę strukturalnego zróżnicowania oraz dążyły do zaakceptowania nowoczesnej zasady wolności wyznania. Dzięki temu znalazły się w lepszej pozycji, tak w kwestii przetrwania nowoczesnego procesu dyferencjacji, jak i zaadaptowania jakiejś formy ewangelikalnego rewiwalizmu jako „udanej formy samoodtwarzania się na religijnym wolnym rynku”²⁴⁹. Nie nastąpił więc spadek religijności, ale na przemian występowały procesy prywatyzacji i deprywatyzacji religii.

Tłumacząc powstanie prawicy religijnej w USA, Casanova odwołuje się do naprzemiennych procesów prywatyzacji i deprywatyzacji powstałego na przełomie XIX i XX wieku konserwatywnego odłamu amerykańskiego ewangelikalizmu, który przekształcił się w amerykański fundamentalizm protestancki. Według niego od czasu ogłoszenia niepodległości USA do chwili obecnej amerykański protestantyzm przeszedł trzy kolejne procesy oddzielenia Kościoła od państwa²⁵⁰. Pierwszy rozdział był rozdziałem konstytucyjnym, który w sposób formalny oddzielił Kościoły (w tym w większości Kościoły protestanckie) od państwa amerykańskiego, drugi dotyczył sekularyzacji życia umysłowego, a trzeci usunięcia dominującej roli etyki protestanckiej z amerykańskiego stylu życia na rzecz pluralizmu wartości. Pierwszy rozdział nie pociągnął jednak za sobą ani upadku, ani prywatyzacji religii, zwłaszcza protestanckiej. Przeciwnie, jak zauważa wielu przywołanych już wcześniej badaczy, konstytucyjna gwarancja wolności religijnej umożliwiła rozkwit protestanckiego denominacjonalizmu.

Ponadto ewangelikalny rewiwalizm stał się zasadą organizacyjną i wspólnym mianownikiem wszystkich grup religijnych konkurujących ze sobą właśnie w ramach protestantyzmu. Casanova uważa, że w latach trzydziestych XIX wieku ewangelikalny protestantyzm stał się *de facto* amerykańską religią obywatelską, a więc religią publiczną amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego²⁵¹. Homogenizacja

²⁴⁷ *Ibidem*, s. 354.

²⁴⁸ *Ibidem*, s. 355.

²⁴⁹ *Ibidem*, s. 356

²⁵⁰ *Ibidem*, s. 232.

²⁵¹ Ta religia publiczna nie funkcjonowała jednak, według niego, na poziomie społeczeństwa politycznego. Jak podkreśla Casanova, „choćby jednoczesna lojalność wobec określonej partii

głównych denominacji protestanckich umożliwiła podjęcie ponadwyznaniowej krucjaty na rzecz chrystianizacji narodu, porządku społecznego i republiki²⁵².

Jeśli wziąć pod uwagę rolę, jaką odgrywał ewangelikalizm w okresie tworzenia konstytucji i Karty Praw w USA, zasada wolności religijnej zapisana w I Poprawce wydaje się, zdaniem badacza, zdumiewająca. Nie tylko bowiem nie ustanowiono w niej żadnego Kościoła państwowego, ale i dzięki wspólnemu działaniu Jeffersona, Maddisona i rozłamowego Kościoła baptystów w Wirginii nie zgodzono się też na ustanowienie kilku religii państwowych ani nie uznano szeroko rozumianego chrześcijaństwa protestanckiego za religię państwową. Jak pisze Casanova, „ten «Jeffersonowski projekt», łączący republikański deizm ze skrajnie pietystycznym, rozłamowym protestantyzmem, był kruchy i krótkotrwały»²⁵³. Stworzył jednak „rewolucyjną konstytucyjną rzeczywistość”, która dzięki stopniowej sakralizacji konstytucji potrafiła przetrwać kolejne ewangelikalne krucjaty na rzecz wpisania odwołań do Chrystusa do konstytucji²⁵⁴. Niemniej jednak ataki na bezbożność i deizm w połączeniu z „odrodzieńczym” entuzjazmem Drugiego Wielkiego Przebudzenia skutecznie „wykoleiły” amerykańskie Oświecenie i doprowadziły *post factum* do chrystianizacji republiki²⁵⁵. Protestantyzm ewangelikalny przejął wkrótce pełną kontrolę nad dyskursem politycznym amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego. Ponadto ewangelikalizm zadomowił się też na niemal wszystkich (z wyjątkiem Harvardu, gdzie panował unitariański liberalizm) protestanckich uczelniach²⁵⁶, sprawując tym samym religijną kontrolę nad życiem umysłowym społeczeństwa amerykańskiego, z wyłączeniem jedynie elity kulturalnej.

Pod koniec XIX wieku, jak dowodzi Casanova, dokonało się jednak tak zwane drugie oddzielenie Kościoła od państwa w USA, które miało polegać na sekularyzacji życia umysłowego poprzez zeświecczenie szkolnictwa wyższego. Sekularyzacja szkolnictwa wyższego związana była, między innymi, z procesem industrializacji, gdyż nowe społeczeństwo przemysłowe potrzebowało nowych instytucji szkolnictwa wyższego. „Drugie oddzielenie” zaowocowało utratą przez protestantów kulturowej kontroli nad sferą publiczną amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego. Jednak początkowo odpowiedzią protestantów ewangelikalnych na kolejny etap oddzielenia państwa od Kościoła była mobilizacja i utworzenie nurtu wojującego z modernizmem protestanckiego fundamentalizmu. Dopiero później nastąpiła jego prywatyzacja. Wycofanie się fundamentalistów z życia publicznego USA i ich przejście na tak

i określonej denominacji miała swoje znaczenie, amerykański system polityczny nie powstawał na bazie różnic wyznaniowych ani podziałów religijno-świeckich, jak to miało miejsce w wielu krajach europejskich”. *Ibidem*, s. 234. Miało to jednak ulec zmianie z chwilą powstania prawicy religijnej.

²⁵² *Ibidem*, s. 232; S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1973, [on-line:] <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9809.2006.00468.x>.

²⁵³ J. Casanova, *op. cit.*, s. 233.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 233.

²⁵⁵ *Ibidem*, s. 234.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 235.

zwane pozycje separacjonistyczne²⁵⁷ stało się faktem po kompromitacji w „małym procesie”. Zgodnie z konstatacją autora, fundamentalizm protestancki był więc nowoczesną antymodernistyczną reakcją przeciw zjawiskom wynikającym z „drugiego oddzielenia”, która zakończyła się jednak utratą roli publicznej i prywatyzacją religii fundamentalistów.

Religia po I wojnie była już, jak podkreśla Casanova, coraz bardziej kwestią prywatną, a protestantyzm przekształcił się po prostu w jedną z wielu denominacji²⁵⁸. Niemniej jednak, choć zmienił się charakter dominującego chrześcijaństwa, to religia przeżywała okres ożywienia. Kościoły, które dotąd rywalizowały tylko między sobą, teraz musiały zmagać się z konkurencją świecką. Niemniej, co zdaniem badacza bardzo istotne, mimo iż ewangelikalny protestantyzm stał się religią prywatną i wycofał się ze sfery publicznej, to jednak jedna z jego najważniejszych zasad, czyli wywodząca się z dziedzictwa purytanizmu etyka protestancka, wciąż odgrywała dominującą rolę w kształtowaniu moralności publicznej i amerykańskiego stylu życia. Kalwińska kultura samokontroli, pracowitości, wstrzemięźliwości i umiarkowania²⁵⁹, upowszechniona przez ewangelikalizm, nadal była pożądana i niezbędna w kształtowaniu amerykańskiego „ja”²⁶⁰. Co prawda, jak wykazała analiza historyczna zaprezentowana we wcześniejszych rozdziałach, Nowy Ład, państwo opiekuńcze, II wojna światowa i powojenny *boom* gospodarczy umożliwiły szybkie przystosowanie się nieprotestanckich imigrantów do amerykańskiego stylu życia, dzięki czemu w połowie lat pięćdziesiątych XX wieku protestantyzm, katolicyzm i judaizm stały się trzema równoprawnymi denominacyjnymi formami nowej amerykańskiej religii obywatelskiej²⁶¹, ale to jednak etyka protestancka i wiara w opatrnościową misję Ameryki stanowiły jej moralną i doktrynalną istotę²⁶².

Niemniej, już w latach sześćdziesiątych widoczne było coraz bardziej, że państwo opiekuńcze i kapitalizm konsumpcyjny zaostrzały kulturowe sprzeczności, które z kolei nieodwracalnie osłabiały etykę protestancką. W połowie lat sześćdziesiątych, zdaniem Casanovy, wiele faktów wskazywało na to, że dokonywało się tak zwane „trzecie oddzielenie Kościoła do państwa” polegające na usunięciu protestantyzmu z amerykańskiego stylu życia. Odtąd amerykański styl życia miał cechować pluralizm wartości²⁶³. „Wyrugowanie z życia publicznego etyki protestanckiej doprowa-

²⁵⁷ Oddzielenie się od swych dotychczasowych denominacji, które w zbyt dużym stopniu aprobowaly nowoczesną krytykę biblijną i liberalną „nową teologię”, a także separacja od świata, postrzeganego jako grzeszny i zdeprawowany (w tym świat polityki).

²⁵⁸ J. Casanova, *op. cit.*, s. 247.

²⁵⁹ Prohibicja była ostatnią wszechprotestancką krucjatą zdolną zmobilizować religijnych i świeckich, konserwatywnych i postępowych oraz fundamentalistycznych i modernistycznych protestantów z miast i wsi do obrony amerykańskiego stylu życia. Zob.: *ibidem*, s. 248.

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 247.

²⁶¹ Potwierdzeniem tego miał być też wybór katolickiego prezydenta Johna Fitzgeralda Kennedy’ego i jego mowa inauguracyjna. Więcej na ten temat: W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Garden City 1955.

²⁶² Za: J. Casanova, *op. cit.*, s. 249.

²⁶³ *Ibidem*, s. 249.

dziło do sekularyzacji moralności publicznej i powstania pluralistycznego systemu norm i stylów życia”²⁶⁴. Również interpretacja I Poprawki stawała się coraz szersza, a ponadto pod koniec lat czterdziestych sędziowie Sądu Najwyższego powrócili do interpretacji klauzul dotyczących religii w kategoriach „muru separacji”. To właśnie „trzecie oddzielenie Kościoła od państwa” było, według Casanovy, przyczyną powstania prawicy religijnej.

Według koncepcji deprywatyzacyjnej powstanie prawicy religijnej było więc reakcją fundamentalistycznego protestantyzmu na kolejną fazę dyferencjacji strukturalnej. Tym razem, w przeciwieństwie do fazy poprzedniej, fundamentalistyczni protestanci wybrali deprywatyzację swojej religii i ponowne wkroczenie w sferę publiczną.

Koncepcja José Casanovy jest jedną z najciekawszych i najbardziej wyczerpujących koncepcji wyjaśniających przyczyny powrotu konserwatywnej czy fundamentalistycznej wersji religii do sfery publicznej. Stąd szersze jej omówienie. Ciekawe interpretacje tego procesu przedstawiają jednak również inni badacze.

Inaczej nieco tłumaczy powrót fundamentalizmu i powstanie prawicy religijnej w USA wspomniany już Steve Bruce. Proponuje on, by traktować fundamentalizm jako „racjonalną reakcję tradycyjnie religijnych ludzi na zmiany społeczne, polityczne i gospodarcze, które umniejszają i ograniczają rolę religii w życiu publicznym”²⁶⁵. Jest to, według niego, „reakcja racjonalna”, ponieważ ludzie gotowi przyłączyć się do „symbolicznej krucjaty” co prawda niewłaściwie postrzegają to, co im przeszkadza i budzi ich niepokój, ale nie myślą nielogicznie. Fundamentalizm jest bowiem zgodny z logiką tradycji, z której wyrasta. Zdaniem autora koncepcja, że wszystko musi być spowodowane przez kogoś, kto chciał, by to się stało, może się dla socjologa wydawać nieuzasadniona, ale dla kogoś, kto wierzy w istnienie Boga Stwórcy, Boskiej opatrności i Szatana, może to być pogląd sensowny. Bruce podkreśla, że takie postrzeganie świata nie jest niczym nowym. Jeszcze dwieście lat temu to, co dziś uznaje się za ekstremizm, było czymś powszechnym również na Zachodzie. To raczej zeświecczenie Zachodu oraz liberalna koncepcja religii są czymś nowym²⁶⁶. Ponadto fundamentalizm jest dla Bruce’a ważniejszy jako symptom modernizacji niż jako skuteczna na nią odpowiedź²⁶⁷. Fundamentalista, wywodzący się z jakiegokolwiek religii i kultury, nie ma bowiem czasu na analizowanie skomplikowanych przyczyn zmian społecznych. Szuka raczej prostych odpowiedzi i często personifikuje zmianę społeczną, winiąc „podmiot”, który, według niego, spowodował zmianę. Na przykład fundamentaliści w USA za zmianę ról społecznych kobiet winią feministki, nie biorąc pod uwagę obiektywnych okoliczności, na przykład rosnącej długości życia, spadku śmiertelności niemowląt i przemian charakteru pracy. Taką spersonifikowaną przyczynę fundamentalista czyni kwestią moralności. „Złe rzeczy dzieją się dlatego,

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ S. Bruce, *Fundamentalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006, s. 147.

²⁶⁶ *Ibidem*, s. 149.

²⁶⁷ *Ibidem*.

że pragną ich źli ludzie”²⁶⁸. Ponadto myśl fundamentalistyczna łączy tych złych ludzi w jakąś całość. W przypadku fundamentalistów protestanckich jest to „świecki humanizm”, natomiast dla fundamentalistów islamskich amerykański imperializm, judaizm, syjonizm i chrześcijaństwo – wszystko to jest jednym i tym samym złem. Kolejna cecha „fundamentalistycznego umysłu” to, według Steve’a Bruce’a, również skłonność do rozszyfrowywania znaków i doszukiwania się ukrytych powiązań.

Nowoczesny świat budzi w fundamentalistach ogromny sprzeciw. Dlatego dążą do radykalnej rekonstrukcji i przekształcenia tradycji dla własnych celów. Dlaczego nowoczesność jest widziana jako Wielki Szatan? Zdaniem badacza, wydaje się, że powstanie świeckiej kultury w rozwiniętych społeczeństwach jest dla fundamentalistów najbardziej drażniące. Za sprawą modernizacji, która między innymi obejmuje fragmentację instytucji społecznych i ich podział na coraz bardziej wyspecjalizowane jednostki, sfera publiczna nabiera charakteru instrumentalnego i racjonalnego, a religię umiejscawia się w sferze świata prywatnego, która jest przestrzenią ekspresji i emocji²⁶⁹. Jedną z konsekwencji procesów różnicowania i uspołeczniania było to, że wiarygodność funkcjonowania jednego jedyne wszechogarniającego moralnego i religijnego systemu uległa znacznemu obniżeniu – został on zastąpiony przez konkurujące ze sobą koncepcje boskości²⁷⁰. Jak podkreśla Bruce, takie nowe możliwości odpowiadały sprywatyzowanemu doświadczeniu jednostkowemu, ale niewiele wносиły do sprawowania ról społecznych czy działania systemów społecznych. Religia przeniesiona do świata prywatnego zachowała jedynie subiektywną wiarygodność. Straciła jednak subiektywną samooczywistość i przestała być koniecznością, a stała się kwestią wyboru²⁷¹.

Według Bruce’a oprócz procesów różnicowania i uspołeczniania kolejny ważny proces to racjonalizacja, która niejako usuwa Boga poza świat doczesny²⁷². Ponadto jednym z najważniejszych elementów modernizacji jest egalitaryzm²⁷³. Autorytarne, hierarchiczne społeczeństwo może lekceważyć bądź dyskryminować religijne mniejszości, natomiast społeczeństwo egalitarne, demokratyczne i kulturowo zróżnicowane musi przedkładać społeczną harmonię nad ortodoksję²⁷⁴. Prowadzi to w konsekwencji do rozdziału między państwem a Kościołem²⁷⁵ oraz relatywizmu nowoczesnych społeczeństw. Bruce podkreśla, że zawsze istniały elity dowodzące, iż do-

²⁶⁸ *Ibidem*, s. 139.

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 27.

²⁷⁰ *Ibidem*, s. 31

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² Nawiązuje w tym względzie do Petera Bergera, który według niego przekonująco dowodził, że zachodnia racjonalność ma korzenie w judaizmie i chrześcijaństwie. Zakładając istnienie jednego Boga, uproszczyły one strukturę świata nadprzyrodzonego, a judaizm wynosząc Boga poza świat, usunął Go z niego. S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 32-33.

²⁷³ *Ibidem*, s. 38.

²⁷⁴ *Ibidem*, s. 41

²⁷⁵ Bruce podkreśla też znaczenie zmian ról płciowych w procesie modernizacji, co według niego jest niemal obsesją większości ruchów fundamentalistycznych. *Ibidem*, s. 44.

tarcie do prawdy jest czymś niemożliwym. Postmoderniści twierdzą, że ze względu na niezdolność wyzbycia się naszych własnych kulturowych uprzedzeń, przesądów, stronniczości i interesów obiektywna i neutralna wiedza jest po prostu niemożliwością. Relatywizm, jak przypomina autor, jest użyteczny dla kulturowo zróżnicowanych społeczeństw, które dają jednostkom wolność wyboru. Stanowi jednak zagrożenie dla wszelkich monoteistycznych tradycji religijnych. Pozwalając bowiem, by każdy miał swojego Boga, uniemożliwia powstanie sporu o to, kto ma rację. Dla konserwatystów religijnych jest to kompromis nie do przyjęcia, gdyż skutecznie zaprzecza prawdziwości jakiegokolwiek religii. Tym bardziej, że praktyczny relatywizm nie kwestionuje żadnej konkretnej interpretacji Biblii czy Koranu. Według konserwatystów religijnych czyni coś znacznie gorszego: zaprzecza temu, że takie teksty mają jakąś właściwą interpretację. Zaangażowany humanista czy racjonalista przynajmniej uznaje religię za przeciwnika, z którym można się spierać. Prawdziwy nowoczesny relatywista trywializuje religię²⁷⁶.

Ruchy fundamentalistyczne zdaniem Bruce'a powstają między innymi w opozycji do takiej postawy. Podkreśla on jednak, że choć wszystkie fundamentalizmy pojawiają się w obrębie kultur tradycyjnych, nie są tradycyjne w prostym znaczeniu. Nie są bynajmniej relikami tradycji. Stanowią raczej radykalną rewizję przeszłości, wywołaną zmianami zagrażającymi ciągłości tradycji. W tym sensie mają, według Bruce'a, charakter reakcyjny. Ich konserwatyzm nie jest chęcią zachowania starego porządku, lecz twórczym przepracowaniem przeszłości dla teraźniejszych celów. Celem oporu jest odtworzenie poczucia uniesienia i zaangażowania, właściwego pierwotnym wspólnotom wiernych. Ponadto, jak zauważa Bruce, fundamentalizm, jak wszelkie ruchy społeczne, odwołuje się do konkretnych warstw społecznych. Zazwyczaj są to, według niego, przedstawiciele elit zepchniętych na margines, „przeciągający na swoją stronę kobiety twierdzeniem, że chronią je jako strażniczki przestrzeni domowej”²⁷⁷. Dodatkowo niejednokrotnie łączą oni przywiązanie do wybiórczo postrzeganej przeszłości ze skłonnością do korzystania z nowoczesnej technologii, jednocześnie przedstawiając siebie jako strażników ortodoksji.

Bruce podkreśla, że istnieją dwa typy fundamentalizmu: jednostkowy (Stany Zjednoczone) i wspólnotowy (muzułmański Bliski Wschód). Amerykański fundamentalizm jednostkowy ma charakter „dobrowolnego stowarzyszenia jednostek współzawodniczących o definicję kultury trwałego państwa narodowego”²⁷⁸. Przedstawiciele prawicy religijnej chcą przede wszystkim przywrócenia publicznego prymatu swej kultury i usunięcia wszelkich przeszkód utrudniających skuteczny przekaz owej kultury dzieciom²⁷⁹. Fundamentalisci nie wahają się w tych celach wkroczyć do polityki, stąd sojusz z Partią Republikańską.

²⁷⁶ *Ibidem*, s. 46-48.

²⁷⁷ B.B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, London 1990, s. 236, [za:] S. Bruce, *op. cit.*, s. 23.

²⁷⁸ S. Bruce, *op. cit.*, s. 18.

²⁷⁹ *Ibidem*, s. 95.

Kwestie polityczne stają się kwestiami centralnym w rozważaniach na temat fundamentalizmu, które oferuje Bassam Tibi. Co prawda koncentruje się on głównie na analizie fundamentalizmu islamskiego, jednak przedstawia pewne ogólne cechy łączące wszystkie fundamentalizmy. Również jego przemyślenia mogą być przydatne w zrozumieniu powrotu fundamentalizmu pod postacią prawicy religijnej w USA. Autor rozważa bowiem fundamentalizm jako uniwersalne zjawisko występujące współcześnie w każdej z wielkich religii. Ponadto fundamentalizm religijny jest, jego zdaniem, przede wszystkim zjawiskiem politycznym²⁸⁰. Pod koniec XX wieku stał się on zdaniem Tibiego globalnym zjawiskiem politycznym, a jego prekursorem był upolityczniony amerykański protestantyzm. Badacz zaznacza też, że w społeczeństwach innych niż zachodnie fundamentalizm religijny do negacji cywilizacji kulturowego modernizmu dodał jeszcze sprzeciw wobec kultury Zachodu, w tym wobec sekularnego państwa, czyli elementu przez nią narzuconego.

Autor powtarza jednak za Bruce Lawrence'em, że nie tylko fundamentalizm muzułmański, ale „każda fundamentalistyczna ideologia religijna służy (...) jako środek do wyartykułowania kwestii społeczno-politycznych, ekonomicznych i kulturowych, chociaż pierwsze miejsce zajmuje w niej spór z kryzysem wartości wyrosłym z modernizmu”²⁸¹. To kryzys wartości jest więc czynnikiem wywierającym szczególny wpływ na powstanie fundamentalizmów. Poszukiwanie wartości natomiast może się wiązać z powrotem do religijności. Jednak autor zdecydowanie zaprzecza, jakoby fundamentalizm był renesansem religijności. Jest to bowiem, jak podkreśla, ideologia polityczna, która „powołuje się na tradycje religijne, by za pomocą ich symboli wyrazić współczesne problemy, ale często chodzi o tak zwane wymyślane tradycje (*invented traditions*), bo one są rekonstrukcją dawnych przekonań”²⁸². Fundamentalizm więc, „wyrażając kultury lokalne i upolitycznione, religijno-kulturowe treści ich wiary”²⁸³, daje tylko namiastkę powrotu do wartości. Dzieli natomiast rzeczywistość między „wymaginowane społeczności uważane za „nas”²⁸⁴, czyli „wierzących”, a grupy innych, „niewierzących”, których uznaje za wrogów i demonizuje”²⁸⁵. Powrót do religii nie może być, według autora, tak upolityczniony, gdyż podkreślane w ten sposób partykularyzmy prowadzą nieuchronnie do konfrontacji.

Bardzo ciekawą koncepcję dotyczącą przyczyn powrotu konserwatywnych ruchów religijnych do sfery publicznej przedstawia Peter Beyer, który nie tylko osadza ją w kontekście sporów o sekularyzację, ale również analizuje znaczenie globalizacji dla tego typu procesów. Koncepcja religii Beyera wpisuje się w spory dotyczące socjologicznego definiowania religii. W poszukiwaniu definicji Beyer, podobnie jak Durk-

²⁸⁰ Steve Bruce uważa, że jest to bardziej skomplikowane.

²⁸¹ B. Lawrence, *op. cit.*, [za:] B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997, s. 26.

²⁸² B. Tibi, *op. cit.*, s. 26.

²⁸³ *Ibidem*, s. 26.

²⁸⁴ B. Anderson, *Imagined Communities*, London–New York 1991, [za:] B. Tibi, *op. cit.*, s. 27

²⁸⁵ B. Tibi, *op. cit.*, s. 27.

heim, odrzuca rozróżnienie naturalne/nadnaturalne. Wbrew niemu uważa jednak za nieproduktywne rozróżnienie na sacrum i profanum²⁸⁶. Uważa, że przydatniejsze jest rozróżnienie zaproponowane przez Niklasa Luhmana na sfery: immanencji i transcendencji, gdzie immanencją jest wszystko, co „tu i teraz”, natomiast transcendencję trudno zdefiniować, bo wyraża się tylko w swoim języku²⁸⁷. Religię Beyer definiuje jako „typ komunikacji, oparty na opozycji immanentne/transcendentne, która używa znaczenie źródłowej nieokreśloności wszelkiej znaczącej komunikacji ludzkiej i dostarcza sposobów przezwyciężania tej nieokreśloności, a przynajmniej radzenia sobie z nią i jej konsekwencjami”²⁸⁸. Według Beyera religię można współcześnie widzieć odmiennie, przez sprywatyzowane lub publiczne formy, zależnie od tego, czy patrzemy na „działania” czy na funkcje. Jeśli będziemy patrzeć z perspektywy działań, to zauważymy ogromną różnorodność sprywatyzowanych, skrajnie zorientowanych religii – od ascetyzmu po hiperliberalizm, od sekt po pokojowo nastawione religijne synkretyzmy, takie jak ruchy ekologiczne itd. Publiczne formy religii mają również warianty – mogą być albo ekumeniczne, albo tradycyjnie antagonistyczne wobec innych. Formom antagonistycznym udaje się czasem osiągnąć sukces w postaci zagwarantowanego statusu prawnego, ale najczęściej operują one na peryferiach, powołując się na „Boską wolę” jako źródło legitymizacji działań²⁸⁹.

Globalizacja jako proces ogarniający cały świat skłania Beyera do postawienia pytania o religię w tym świecie globalnym. Sekularyzacja, zdaniem Beyera, przestała być motywem opisującym współczesny świat, choć była nim w kontekście modernizacji²⁹⁰. Zgodnie z założeniami Beyera we współczesnym społeczeństwie religia nie odnosi się do innych subsytemów lub odniesienia te są ograniczone i zmodyfikowane przez fakt narastającej dyferencjacji, która oznacza, że religia zaczyna ograniczać siebie do systemu. W przeszłości religia odnosiła się do wszystkiego: ekonomii, polityki, edukacji, zdrowia. Współcześnie jej odniesienia są ograniczone, ponieważ subsystemy rozwinęły własne specjalizacje i nie czerpią uzasadnień z systemu religii²⁹¹.

Według Beyera globalizacja jest dla religii wyzwaniem, na które musi z jej strony paść odpowiedź. W warunkach globalizacji religia się różnicuje, gdy tymczasem inne subsystemy (zwłaszcza ekonomia) stają się globalnie homogeniczne. Religia jako system światowy nie może wyspecjalizować się tak wąsko jak inne subsystemy. Prowadzi to w stronę antysystemowej funkcji religii, czyli występowania religii przeciwko dominującym wartościom. Niemniej istnieje też inna droga dla religii, czyli akceptacja tych wartości, które dominują w systemie, co jest funkcją prosystemową i oznacza

²⁸⁶ I. Borowik, *Petera Beyera koncepcja religii, czyli o systemowej interpretacji współczesnych przemian religijnych*, [w:] P. Beyer, *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 10.

²⁸⁷ *Ibidem*. Beyer opiera całą swą koncepcję w dużej mierze na systemowej koncepcji Niklasa Luhmanna, modyfikując ją o tezy postawione przez Robertsona.

²⁸⁸ P. Beyer, *op. cit.*, s. 31-32.

²⁸⁹ I. Borowik, *op. cit.*, s. 13.

²⁹⁰ *Ibidem*, s. 16

²⁹¹ *Ibidem*.

jej liberalizację²⁹². Globalizacja nie doprowadziła więc do upadku religii czy Boga, wbrew tezie o sekularyzacji z lat sześćdziesiątych. Niemniej obraz diabła zaczął się zacierać²⁹³. Jak tłumaczy Beyer, kiedyś widziano go w Innym, czyli wyznawcy innej religii, był spersonifikowany. Obecnie jest to niezmiernie trudne, bo Innego zna się coraz lepiej, on żyje zaraz obok, może być sąsiadem²⁹⁴. W obrębie religii rodzi się więc dylemat: czy religijne wpływy można osiągnąć, odwołując się do starych uzasadnień, czy należy te uzasadnienia przeformułować. Przeformułowanie, zdaniem autora, prowadzi do opcji liberalnej, a obstawanie przy starych zasadach – do konserwatywnej. Opcja liberalna głosi, że zło na świecie jest, ale nie da się go zlokalizować ani spersonifikować. Takie podejście prowadzi do ekumenizmu i tolerancji wobec wyznawców innych religii i wartości²⁹⁵. W ramach tej opcji religie reagują na subsystemy, uznają ich wagę, komunikują się z nimi i potrafią mówić ich językiem, co pozwala na wejście na arenę publiczną i opuszczenie „getta prywatyzacji”²⁹⁶. Opcja konserwatywna, według Beyera, jest antysystemowa, gdyż polega na odrzuceniu modernizacji i odwoływaniu się do tradycyjnie definiowanej transcendencji. Oznacza przyjęcie i promowanie normatywnych zasad dla całego społeczeństwa, które jest określane jako zmierzające w „złym kierunku”²⁹⁷. Beyer uważa, że przywódcy religijni często świadomie przyjmują opcję konserwatywną. Niezależnie od tego, czy będzie to „Imperium Zła” czy „Wielki Amerykański Szatan”, ponowne pojawienie się diabła wskazuje na powrót do tradycyjnego sposobu przekazywania przez religię publicznie ważnych informacji. Ten powrót, zdaniem Beyera, „nie jest jedynie wyrazem tęsknoty za wymagowanym obrazem minionych czasów, ale przede wszystkim logicznym skutkiem globalizacji, która stworzyła i stwarza nadal fundamentalne konflikty między różnymi regionami świata”²⁹⁸. Religia odpowiada więc na procesy globalizacji na dwa różne sposoby, nie znika jednak wbrew przewidywaniom z lat sześćdziesiątych. W Stanach Zjednoczonych widać obie opcje, a prawica religijna reprezentuje oczywiście tę konserwatywną.

Zdaniem zwolenników opcji konserwatywnej publiczny wpływ religii powinien mieć umocowanie prawne. Podstawowe zasady religijne powinny być zapisane w prawie, żeby ich oddziaływanie nie opierało się tylko na „możliwych do stwierdzenia skutkach”. Konserwatyści religijni kładą wielki nacisk na kodeks moralny określonej grupy kulturowej, widząc w nim wyraz Boskiej woli. Tymczasem globalne środowisko społeczne zaciera granice grup kulturowych, sprzyjając pluralizmowi postaw religijno-moralnych, co z kolei zmniejsza szansę na to, by którykolwiek ze światopoglądów kulturowych zyskał znaczną przewagę, bazując tylko na swoich odrębnych

²⁹² *Ibidem*, s. 17.

²⁹³ *Ibidem*, s. 18.

²⁹⁴ Więcej na ten temat: P. Beyer, *op. cit.*, s. 150-152.

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 18.

²⁹⁶ *Ibidem*, s. 19.

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ibidem*, s. 160-161.

wartościach. Alternatywą, zdaniem Beyera, jest przejęcie kontroli nad pewnym ograniczonym terytorium zdominowanym przez jedną kulturę i zwalczanie panującego tam pluralizmu. To właśnie taki cel, według autora, przyświecał Nowej Chrześcijańskiej Prawicy w Stanach Zjednoczonych²⁹⁹. Beyer zaznacza też, że większość analiz naukowych dotyczących amerykańskiej prawicy religijnej zwraca uwagę na to, iż jest to ruch społeczny wyraźnie osadzony w amerykańskiej historii. Niewielu badaczy zwraca natomiast uwagę na sposób odzwierciedlenia się w owym ruchu kontekstu globalnego³⁰⁰.

Spór o kreacjonizm i ewolucjonizm, który rozpoczął się w latach dwudziestych i trwa do dziś, nie powinien być według Bruce'a postrzegany wyłącznie w kategoriach sprzeczności religii i nauki. Fundamentalistyczni przywódcy w rodzaju Williama Jenningsa Bryana postrzegali ewolucjonizm jako zły nie dlatego, że stosował metody naukowe, ale dlatego, że był według nich nauką szkodliwą. Do dziś teoria ewolucji jest przez nich uznawana za wątpliwą naukę, którą może podważyć „nauka o stworzeniu”. Sprzeciw dotyczy w rzeczywistości nie tyle wpływów samej nauki, ile zmarginalizowania religii i osłabienia jej publicznego znaczenia³⁰¹.

Podstawą tradycyjnej moralności była dla fundamentalistów Biblia, ale nie Biblia liberałów, dostępna tylko dzięki skomplikowanej hermeneutyce. Jak podkreśla Beyer:

Biblia była jasną księgą Boga, w dosłownym sensie natchnioną i w dosłownym sensie prawdziwą. Nic, co znalazło się w Biblii, nie mogło stać się przedmiotem racjonalnej krytyki naukowej; wszystko było też jasno zrozumiałe i oczywiste. Do zbawienia nie wiodły wysublimowanie i tolerancja liberałów z Północnego Wschodu, ale zdrowy rozsądek prostych mieszkańców Południa oraz moralna prawość ludzi z amerykańskiej prowincji. Gdy spojrzymy na to z tej perspektywy, okaże się, że ówczesny konserwatywny protestantyzm odzwierciedlał poczucie deklaszacji społecznej sporej rzeszy Amerykanów – głównie mieszkańców prowincjonalnej, małomiasteczkowej Ameryki – którzy czuli, że modernizujący się świat rządzi się już innymi prawami niż przestrzegane przez nich normy kulturowe³⁰².

Zarówno Nowa Chrześcijańska Prawica, jak i jej fundamentalistyczni poprzednicy starali się uczynić z konkretnej grupy i jej kultury wyraz woli bożej. Zdaniem Beyera, „[w] odpowiedzi na ewidentne przejawy zła i grzechu, obecne w owej kulturze, wskazywali na zło panoszące się wokół, obwiniając o jego szerzenie swych liberalnych oponentów. Strategia ta prowadziła do utożsamienia kulturowych i społecznych interesów wpływowej amerykańskiej subkultury z interesem całego amerykańskiego narodu i wolą samego Boga”³⁰³. Tymczasem liberalni przywódcy religijni coraz częściej skłonni byli przypisywać Bogu opiekę nad całą ludzkością³⁰⁴.

²⁹⁹ *Ibidem*, s. 162.

³⁰⁰ *Ibidem*, s. 193.

³⁰¹ *Ibidem*, s. 195.

³⁰² *Ibidem*, s. 198.

³⁰³ *Ibidem*, s. 201.

³⁰⁴ *Ibidem*.

Nowa Chrześcijańska prawica była jednak w znacznym stopniu próbą obrony amerykańskiej kultury grupowej przed relatywizacją, stanowiącą efekt rozwoju społeczeństwa globalnego, i z tego też względu pozostawała szczególnie wrażliwa na wydarzenia zewnętrzne³⁰⁵.

Przytoczone powyżej teorie przynajmniej częściowo wyjaśniają trwałość amerykańskich Kościołów i ich wpływów w sferze publicznej. Pozwalają do pewnego stopnia zrozumieć, dlaczego religia w Stanach Zjednoczonych jest tak ważna, a jej rola nie ulega degradacji. Tłumaczą także przyczyny wzrostu znaczenia nurtów skrajnie konserwatywnych religijnie.

Mimo licznych przemian i przeobrażeń religia pełni w USA niezwykle istotną funkcję, a zróżnicowanie religijne sprawia, że każdy ruch religijny zmuszony jest zabiegać o swoje miejsce i wpływy, a także negocjować formę swego zaangażowania w sferę publiczną pluralistycznego, demokratycznego społeczeństwa, które jednak z chęcią sięga po mity założycielskie podkreślające rolę religii w formowaniu swego kraju.

³⁰⁵ *Ibidem*, s. 220.

Zakończenie

Historia Stanów Zjednoczonych obrazuje, jak wielką rolę religia odgrywała i nadal może odgrywać w nowoczesnych społeczeństwach, niezależnie od tego, czy wkracza w sferę polityczną czy też pozostaje na poziomie przedpolitycznego społeczeństwa obywatelskiego. Amerykański przykład uzmysławia też, że motywacje religijne odgrywają ogromną rolę również w warunkach pluralizmu religijnego i rozdziału państwa od Kościoła. Jak podkreślają badacze, w takich okolicznościach Kościoły stają się nawet bardziej aktywne, gdyż żaden nie ma uprzywilejowanego statusu. Liczne religie i wyznania muszą negocjować swoją pozycję, w sposób pokojowy rywalizować z innymi nurtami, wypracowywać kompromisy i wydobywać ze swych doktryn to, co najbardziej wartościowe dla społeczeństwa. Religie, jak potwierdza historia, mogą jednoczyć społeczeństwa, ale mogą również dzielić obywateli i narody – w zależności od tego, które elementy doktryny zostaną wyakcentowane.

Amerykanie początkowo potrafili wydobywać wspólne wartości przede wszystkim z różnych nurtów protestanckich. Z czasem przestali się również obawiać katolicyzmu i judaizmu i ostatecznie zaakcentowali wspólnotę dziedzictwa judeochrześcijańskiego (mimo sprzeciwu grup najbardziej fundamentalistycznych). Zarówno chrześcijańska większość, jak i przedstawiciele rozlicznych religijnych mniejszości, włączając w to muzułmanów, żydów, a z czasem również wyznawców innych religii, w tym buddyzmu czy hinduizmu, negocjowali w amerykańskiej sferze publicznej najistotniejsze dla nich zasady, znajdując zazwyczaj wspólnotę interesów i wartości. Co bardzo ważne, uzyskanie możliwości udziału w tych negocjacjach przez, początkowo wyjątkowo negatywnie postrzeganych w USA, katolików, a z czasem również przez wyznawców innych religii, zaistniała właśnie dzięki zasadzie rozdziału państwa od Kościoła. Formalnie bowiem nadawała ona wszystkim religiom równy status.

Niemniej, historia pokazuje też, że w łonie każdej religii mogą pojawić się takie odłamy, które nie będą skłonne do porozumienia i szukania wspólnych wartości. Ilustruje to przykład zarówno fundamentalizmu chrześcijańskiego, jak i muzułmańskiego. Przyczyny powstania tego typu ruchów są jednak skomplikowane, a zreinterpretowana tradycja religijna bardzo często jest raczej otoczką retoryczną dla obrony pozycji społecznej pewnych grup i ich celów polityczno-społecznych niż rzeczywistą obroną wiary. Co ciekawe, konflikt czy nawet tak zwane „zderzenie cywilizacji” (określenie wprowadzone przez Samuela Huntingtona) nie musi następować między

przestawicielami różnych religii (na przykład chrześcijaństwa i islamu). W rzeczywistości bardzo często następuje między wyznawcami tej samej tradycji religijnej, jednak interpretowanej skrajnie odmiennie. Wśród najistotniejszych przykładów na to, jak różnie można odczytywać te same święte teksty, należy wymienić choćby konflikt między katolikami a protestantami trwający od czasów reformacji i swego czasu przejawiający się licznymi wojnami religijnymi, spór w sprawie niewolnictwa między amerykańskimi chrześcijańskimi Kościołami z Północy i z Południa, czy skrajnie różne pozycje przedstawicieli protestanckich Kościołów liberalnych i fundamentalistycznych. Chrześcijańscy fundamentaliści, podobnie jak fundamentaliści innych religii skłonni są do walki o monopol na „prawdę” uciekając się nawet do przemocy (zamachy na lekarzy czy kliniki położnicze). Na tym przykładzie widać wyraźnie, że każdy fundamentalizm jest niebezpieczny i każdą religię można wykorzystywać nie tylko w sposób pozytywny, ale również negatywny. Takie negatywne wykorzystanie religii prowadzi do zaostrzenia konfliktów społecznych i pogłębienia podziałów niekiedy w obrębie jednego społeczeństwa (religia nie spełnia więc wtedy funkcji integracyjnej dla tego społeczeństwa). Może ono też służyć do uzasadniania przemocy. Stąd ogromna odpowiedzialność liderów religijnych i polityków, którzy powinni powstrzymać się od wykorzystywania religii dla doraźnych celów politycznych. Jak pokazuje analiza dziejów religii w USA, nie zawsze się to udaje. Niemniej zasada rozdziału państwa od Kościoła i pluralizmu religijnego oraz umożliwienie rozlicznym wyznaniom negocjacji w sferze publicznej znacząco ograniczają możliwość zdobycia dominacji przez nurty radykalne.

Tym samym należy stwierdzić, że hipoteza postawiona na początku badań w dużej mierze została potwierdzona. Jak wynika z przeprowadzonej analizy historycznej, a także z opinii wielu badaczy, rozdział państwa od Kościoła w USA sprzyja rozkwitowi religii i jej obecności w sferze publicznej. Niemniej, niezbędne jest doprecyzowanie tej konstatacji i poczynienie w tym miejscu kilku uwag.

Po pierwsze, rozwiązanie takie sprzyja rozkwitowi wielu religii - a nie tylko dominującego wyznania - formalnie zapewniając im wszystkim podobną rolę w sferze publicznej. Po drugie, na rozkwit religii w USA oraz na zachowanie jej znaczącej roli w sferze publicznej, oprócz zasady rozdziału, wpływ miało jeszcze kilka innych czynników (opisanych szczegółowo w ostatnim rozdziale), w tym choćby imigracja, mity założycielskie czy stworzenie swoistej wersji religii obywatelskiej. Po trzecie, rywalizacja między wyznaniem, do której dochodzi w wyniku obowiązywania zasady rozdziału, może niekiedy prowadzić do okupowania wspomnianego rozkwitu religii jej jednoczesną komercjalizacją (choć niektórzy badacze uznają to raczej za wyraz przystosowania religii do konkretnych czasów). Po czwarte, ogromne znaczenie ma sposób dokonania rozdziału Kościoła od państwa. Rozwiązanie amerykańskie jest bardzo specyficzne, gdyż dwie klauzule I Poprawki, pozostając ze sobą niejako stałym napięciem i wymagając nieustających renegocjacji, w pewnym sensie się równoważą i pozwalają na uniknięcie skrajności. Pierwsza zakazuje bowiem ustanowienia religii państwowej, tym samym formalnie uniemożliwiając uprzywilejowanie któregośkolwiek Kościoła. Druga z kolei nakazuje zapewnienie jak najszerzej wolności religijnej

i swobody wyznania na poziomie jednostkowym. Obywatele mają więc zagwarantowaną możliwość stosunkowo szerokiej ekspresji religijnej (dopóki nie narusza ona wolności innych obywateli, w tym osób niereligijnych i nie jest formalnie wspierana przez państwo), a przez to poczucie poszanowania ich przekonań. W przeciwieństwie do modelu *laïcité* obecnego we Francji, rozwiązanie amerykańskie nie tylko pozwala więc na obecność religii w sferze publicznej (zwłaszcza na poziomie indywidualnych motywacji, a także w wymiarze amerykańskiej religii obywatelskiej), ale również zdaje się w znacznie większym stopniu zapobiegać radykalizacji konserwatywnych nurtów religijnych, których członkowie zakaz ekspresji religijnej w sferze publicznej mogą odbierać jako zamach na ich wolność.

Co ciekawe, w przypadku Stanów Zjednoczonych do wprowadzenia zasady rozdziału państwa od Kościoła przyczyniły się nie tylko oświeceniowe przekonania Ojców Założycieli oraz różnorodność religijna osadników, ale także poglądy teologiczne części z nich. Wprowadzenie tej zasady w opisanym powyżej kształcie, wbrew obawom niektórych liderów religijnych, nie wpłynęło na religię negatywnie, tylko doprowadziło do rozwoju rozlicznych wyznań i utrwalenia ich istotnej roli w sferze publicznej. Co prawda, umożliwiło też tworzenie najróżniejszych niekonwencjonalnych ruchów religijnych, niemniej nigdy nie pozwoliło im na zdobycie monopolu.

Bibliografia

I. Źródła

A. Dokumenty, przemówienia i raporty

- America's Changing Religious Landscape*, Pew Research Center, [on-line:] <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/> [02.06.2015].
- Bill of Rights Transcript*, [on-line:] http://www.archives.gov/exhibits/charters/bill_of_rights_transcript.html [06.01.2015].
- Global Index of Religiosity and Atheism*, Win-Gallup International 2012, [on-line:] http://www.wingia.com/web/files/richeditor/filemanager/Global_INDEX_of_Religiosity_and_Atheism_PR_6.pdf [30.05.2013].
- Jefferson T., *A Bill For Establishing Religious Freedom*, [w:] *The Political Writings of Thomas Jefferson*, ed. M.D. Peterson, Charlottesville 1993.
- Jonathan Edwards. *Wybór pism*, tłum. M. Choiński, P. Kwiatkowski, Z. Sierotnik, Wrocław 2014.
- Jones J.M., *Atheists, Muslims See Most Bias as Presidential Candidates*, 12.06.2012, [on-line:] <http://www.gallup.com/poll/155285/atheists-muslims-bias-presidential-candidates.aspx> [30.05.2013].
- King M.L., *I Have a Dream*, [on-line:] <https://www.archives.gov/press/exhibits/dream-speech.pdf> [03.01.2015].
- Kosmin B.A., Keysar A., *American Religious Identification Survey 2009*, [on-line:] http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS_Report_2008.pdf [30.05.2013].
- Madison J., *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, [on-line:] http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/sacred/madison_m&r_1785.html [12.11.2013].
- Megachurch Definition*, Hartford Institute for Religion Research, [on-line:] <http://hirr.hartsem.edu/megachurch/definition.html> [06.06.2015].
- Newport F., *More Than 9 in 10 Americans Continue to Believe in God*, [on-line:] <http://www.gallup.com/poll/147887/americans-continue-believe-god.aspx> [12.01.2013].
- Obama B., *"Call to Renewal" Keynote Address*, czerwiec 2006 [on-line:] <http://obamaspeeches.com/081-Call-to-Renewal-Keynote-Address-Obama-Speech.htm> [07.03.2013].
- Paine T., *Common Sense*, [on-line:] <http://www.ushistory.org/paine/commonsense/> [12.06.2015].
- Thumma S., Bird W., *Recent Shifts in America's Largest Protestant Churches: Megachurches 2015 Summary Report*, [on-line:] <http://hirr.hartsem.edu/megachurch/megachurch-2015-summary-report.html> [02.12.2015].

Transcript of the Constitution of the United States, [on-line:] http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution_transcript.html [12.01.2015].

U.S. Religious Landscape Survey, The Pew Forum 2007, [on-line:] <http://religions.pewforum.org/reports> [30.05.2013].

B. Strony internetowe

American Civil Liberties Union – <http://www.aclu.org/> [02.05.2013].

American President Speech Archive, Miller Center, University of Virginia – <http://millercenter.org/president/speeches> [02.06.2015].

Americans United for Separation of Church and State – <http://www.au.org/> [02.05.2013].

Catholic Charities USA – <http://www.catholiccharitiesusa.org/NetCommunity/> [12.11.2013].

Christian Coalition – <http://www.cc.org/> [21.10.2011].

Catholics for Choice – <http://www.catholicsforchoice.org> [21.08.2015].

Focus on the Family – <http://www.focusonthefamily.com/> [05.06.2015].

Founders Online – <http://founders.archives.gov> [12.03.2015].

Gallup – <http://www.gallup.com> [02.06.2015].

Pew Research Center for Religion and Public Life – <http://pewforum.org/> [02.03.2015].

Red-Letter Christians – <http://www.redletterchristians.org> [08.09.2015].

The Prohibition Era: "The Noble Experiment" – <http://nationalprohibition.weebly.com/index.html> [07.06.2015].

The White House President Barack Obama Speeches and Remarks – <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-and-remarks> [02.05.2015].

II. Literatura

A. Monografie

Adamiec P., *Rola czynnika religijnego w polityce amerykańskiej*, Warszawa 2009.

Ahlstrom S.E., *A Religious History of the American People*, New Haven 1972, [on-line:] <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9809.2006.00468.x>.

The American Welfare System: Origins, Structure, and Effects, ed. H. Gensler, Westport 1996.

The Americans. The National Experience, ed. D.J. Boorstin, New York 1985.

Amerykańska demokracja w XXI wieku, red. A. Mania, P. Laidler, Kraków 2007.

Arendt H., *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000.

Audi R., *Religious Commitment and Secular Reason*, New York 2000.

Audi R., Wolterstorff N., *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham 1997.

Axin J., Stern M.J., *Social Welfare. A History of the American Response to Need*, Boston 2005.

Babiński G., *Więź etniczna a procesy asymilacji. Przemiany organizacji etnicznych. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, Kraków 1986.

Balmer R., *Mine Eyes Have Seen the Glory. A Journey into the Evangelical Subculture in America*, New York 1993.

Bartkowski J.P., Regis H., *Charitable Choices. Religion, Race, and Poverty in the Post-Welfare Era*, New York 2003.

Bartyzel J., *Demokracja*, Radom 2002.

- Bellah R., *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*, Nowy Jork 1975.
- Berger P., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997.
- Beyer P., *Globalization and Religion*, London 1994.
- Beyer P., *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- Bonnell J.S., *Presidential Profiles. Religion in the Life of American Presidents*, Philadelphia 1971.
- Borowik I., *Skrypty do wykładów Socjologia religii. Program zrealizowany w roku 2007/2008*.
- Boston R., *Why the Religious Right Is Wrong about Separation of Church & State*, Amherst 2003.
- Bowie F., *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, Kraków 2008.
- Bruce S., *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*, Oxford 1996.
- Bruce S., *Fundamentalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.
- Buksiński T., *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011.
- Burdziej S., *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych. Studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i Gerge'a W. Busha*, Kraków 2009.
- Butler J., Stout H.S., *Religion in American History. A Reader*, New York 1998.
- Capps W.H., *The New Religious Right: Piety, Patriotism, and Politics*, Columbia 1990, [on-line:] <http://dx.doi.org/10.1093/jcs/34.1.144>.
- Carter S.L., *God's Name in Vain. The Wrongs and Rights of Religion in Politics*, New York 2000.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- Catholic Charities USA: 100 Years at the Intersection of Charity and Justice*, ed. J.B. Hehir, Collegeville 2010.
- Chafe W., *The Unfinished Journey: America since World War II*, New York 1986, [on-line:] <http://dx.doi.org/10.1080/03612759.1993.9948558>.
- Chidester D., *Patterns of Power. Religion and Politics in American Culture*, Englewood Cliffs, NJ 1988.
- Chodubski A., *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 1998.
- Corbett M., Mitchell-Corbett J., *Politics and Religion in the USA*, New York 1999.
- Cromartie M., *Religion and Politics in America. A Conversation*, Lanham 2005.
- Cousins N., *In God We Trust. The Religious Beliefs and Ideas of the American Founding Fathers*, New York 1958.
- Dewey J., *A Common Faith*, New Haven 1934.
- DiIulio J. Jr., *Godly Republic. A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future*, Berkeley-Los Angeles 2007.
- DiNitto D.M., *Social Welfare. Politics and Public Policy*, Boston 2005.
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008.
- Domaradzki J., *Religia ludzkości. Comte'a socjologiczna wizja religii*, Poznań 2005.
- McDougall W.A., *Promised Land, Crusader State: The American Encounter with the World Since 1776*, New York 1997.
- Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*, eds. Ch.H. Lippy, P.W. Williams, New York 1988.
- Ewangelikalizacyjny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T. Zieliński, Katowice 2004.
- Federico R., *Social Welfare in Today's World*, New York 1990.
- Fiorina M.P., Abrams S.J., *Culture War? The Myth of a Polarized America*, Boston 2011.
- Formicola J.R., Segers M.C., Weber P., *Faith-Based Initiatives and the Bush Administration. The Good, the Bad, and the Ugly*, Lanham 2003.

- Fraser N., *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis 1989.
- Fundamentalism and the State*, eds. M.E. Marty, R.S. Appleby, Chicago 1993.
- Gaustad E.S., *Faith of Our Fathers. Religion and the New Nation*, New York 1987.
- Giddens A., *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2004.
- Gilgoff D., *The Jesus Machine. How James Dobson, Focus on the Family, and Evangelical America Are Winning the Culture War*, New York 2007.
- Głodek J., *Nagie forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhaus*, Poznań 2014.
- Greeley A.M., *Religious Change in America*, Cambridge 1989.
- Harrel D.E., *Pat Robertson. A Personal, Religious and Political Portrait*, San Francisco 1987.
- Heimert A., *The Puritans in America*, Cambridge 1985.
- Heinemann K., *A Catholic New Deal: Religion and Reform in Depression Pittsburg*, University Park 1999.
- Herberg W., *Protestant-Catholic-Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Garden City 1955.
- Historia chrześcijaństwa*, red. T. Dowley, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2002.
- Horsman R., *Race and Manifest Destiny. The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Cambridge 1981.
- Hudson W., *Religion in America: A Historic Account of the Development of American Religious Life*, New York 1992.
- Hunter J.D., *Culture Wars: The Struggle to Control The Family, Art, Education, Law And Politics in America*, New York 1991.
- Huntington S.P., *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2007.
- Is There a Culture War?: A Dialog on Values and American Public Life*, eds. A. Wolfe, J.D. Hunter, Washington 2006.
- Jelen T., *The Political Mobilization of Religious Beliefs*, New York 1991.
- Johannsen R., *Manifest Destiny and Empire American Antebellum Expansion*, College Station 1997.
- Katz M.B., *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America*, New York 1996.
- Kehrer G., *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. J. Piezga, Kraków 1997.
- Kelley R., *The Cultural Pattern of American Politics*, New York 1979.
- Kohut A., Green J.C., Keeter S., Toth R.C., *The Diminishing Divide. Religion's Changing Role in American Politics*, Washington D.C. 2000.
- Kuo D., *Tempting Faith. An Inside Story of Political Seduction*, New York 2006.
- Laidler P., *Basic Cases in U.S. Constitutional Law. Rights and Liberties*, Kraków 2009.
- Leś B., *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej. Przemiany funkcji polonijnych instytucji i organizacji religijnych w środowisku Polonii chicagowskiej*, Wrocław 1981.
- Leś E., *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000.
- Lienesch M., *Redeeming America. Piety & Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill-London 1993.
- Lind N.S., *Controversies of the George W. Bush Presidency: Pro and Con Documents*, Westport 2007.
- Lippmann W., *The Public Philosophy*, Boston 1955.

- Loewenberg F.M., *Religion and Social Work Practise in Contemporary American Society*, New York 1988.
- Lubove R., *The Struggle for Social Security*, Harvard 1968.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006.
- Małajny R.M., „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992.
- Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.
- Marsden G.M., *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*, New York 1980.
- Marsden G.M., *Evangelicals, History and Modernity*, [w:] *Evangelicalism and Modern America*, ed. G. Marsden, Grand Rapids 1984.
- Marsden G.M., *Religion and American Culture*, Orlando 1990.
- Marsden G.M., *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids 1991.
- Martin W., *With God on Our Side. The Rise of the Religious Right in America*, New York 1996.
- Marty M.E., *A Nation of Behavers*, Chicago 1976.
- May H.F., *Protestant Churches and Industrial America*, New York 1949.
- Merk F., *Manifest Destiny and Mission in American History*, New York 1963.
- Mead S.E., *Neither Church nor State: Reflection on James Madison's Line of Separation*, [w:] *Readings on Church and State*, ed. J.E. Wood, Jr., Waco, Tx 1989.
- Miller P., *Errand into the Wilderness*, Cambridge 1956.
- Minow M., *Partners, Not Rivals: Privatisation and the Public Good*, Boston 2002.
- Moen M.C., *The Christian Right and Congress*, Tuscaloosa 1989.
- Monsma S.V., *When Sacred & Secular Mix. Religious Nonprofit Organizations & Public Money*, Lanham 1996.
- Monsma S.V., *Putting Faith in Partnership. Welfare-to-Work in Four Cities*, Ann Arbor 2004.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm: ruchy anty-modernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2000.
- Murray Ch.A., *Losing Ground: American Social Policy 1950-1980*, New York 1984.
- Murray Ch.A., *In Our Hands: A Plan to Replace the Welfare State*, Washington D.C. 2006.
- Napierała P., *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G.W. Busha*, Kraków 2013.
- Niebuhr H.R., *The Social Sources of Denominationalism*, Nowy Jork 1929.
- Noll M.A., Hatch N.O., Marsden G.M., *The Search for Christian America*, Colorado Springs 1989.
- Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006.
- Nowaczewska R., *Dobroczynna Ameryka. Walka ze skutkami Wielkiego Kryzysu w latach 1929-1937*, Warszawa 2009.
- O'Brien D., *Public Catholicism*, New York 1989.
- O'Connor B., *A Political History of American Welfare System. When Ideas Have Consequences*, New York 2004.
- Osiatyński W., *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Warszawa 1984.
- Osiatyński W., *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański*, Warszawa 1984.
- Pasek Z., *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Kraków 1999.
- Peck A., *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*, Tychyn 2005.

- Peck A., *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, Warszawa 2014.
- Pierard R.V., Linder R.D., *Civil Religion and the Presidency*, Grand Rapids 1988.
- Potz M., *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych*, Wrocław 2008.
- Praszałowicz D., *Amerykańska etniczna szkoła parafialna. Studium porównawcze trzech wybranych odmian instytucji*, Wrocław 1986.
- Procter-Smith G.L., *Religion and Trade in the New Netherland. Dutch Origins and American Development*, Ithaca–USA 2010.
- The Quiet Hand of God. Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism*, eds. J.H. Evans, R. Wuthnow, Berkeley 2002.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.
- The Reagan Presidency and Governing of America*, eds. L. Salamon, M.S. Lund, Washington D.C. 1984.
- Reichley A.J., *Religion in American Public Life*, Washington D.C. 1985.
- Religion and American Politics. From the Colonial Period to the Present*, eds. M.A. Noll, L.E. Harlow, New York 2007.
- Religion and the Bush Presidency*, eds. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- Religion, Politics and the American Experience. Reflections on Religion and American Public Life*, ed. E.L. Blumhofer, Tuscaloosa 2002.
- Ribuffo L.P., *The Old Christian Right. The Protestant Far Right from the Great Depression to the Cold War*, Philadelphia 1983.
- Rokicki J., *Kolor, pochodzenie, kultura*, Kraków 2002.
- Rozell M.J., Wilcox C., *God at the Grass Roots*, 1996. *Christian Right in the American Elections*, Lanham 1996.
- Sager R., *Faith, Politics and Power. The Politics of Faith-Based Initiatives*, New York 2010.
- Schwartz J., *Fighting Poverty with Virtue: Moral Reform and America's Urban Poor*, Bloomington 2000.
- Sepkowski A., *Od misji do krucjaty. Ewolucja amerykańskiej religii obywatelskiej*, Toruń 2008.
- Sepkowski A., *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2008.
- Shaughnessy G., *Has the Immigrant Kept the Faith?*, New York 1925.
- Shibley M.A., *Resurgent Evangelicalism in the United States. Mapping Cultural Change since 1970*, Columbia 1996.
- Siemieniowski A., *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997.
- Sikora M., *Modele sfery publicznej w świetle współczesnych problemów społecznych*, „Filo-Sofija” Nr 24 (2014/1), s. 43-63.
- Singer P., *The President of Good & Evil. Questioning the Ethics of George W. Bush*, New York 2004.
- Skarga B., *Comte*, Warszawa 1966.
- Smidt C., *Contemporary Evangelical Political Involvement. An Analysis and Assessment*, Lanham 1989.
- Sobolewska B., Sobolewski M., *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, Warszawa 1978.
- Solomon L.D., *In God We Trust? Faith-Based Organizations and the Quest to Solve America's Social Ills*, Lanham 2003.
- Spellberg D.A., *Thomas Jefferson's Qur'an*, New York 2013.
- Stawiński P., *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Częstochowa 1997.

- Stephanson A., *Manifest Destiny. American Expansionism and the Empire of Right*, New York 1995.
- Stith Ch.R., *Political Religion. A Liberal Answers the Question, "Should Politics and Religion Mix?"*, Nashville 1995.
- Sullivan W.F., *The Impossibility of Religion Freedom*, Princeton 2005.
- Sullivan W.F., *Prison Religion. Faith-Based Reform and the Constitution*, Princeton 2009.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
- Taylor Ch., *Modernity and the Rise of the Public Sphere*, Stanford 1992.
- Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, Kraków 2006.
- Thiemann R.F., *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Washington D.C. 1996.
- Thomas Paine Reader*, eds. M. Foot, I. Cramnick, New York 1987.
- Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997.
- Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996.
- Tokarczyk A., *Protestantyzm*, Warszawa 1980.
- Tołwiński J., *Kształtowanie się poglądów amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego od I wojny światowej*, Warszawa 2000.
- Trattner W.I., *From Poor Law To Welfare State: A History of Social Welfare in America*, New York 1999.
- Unsecular America*, ed. R.J. Neuhaus, Grand Rapids 1986.
- Urofsky M.I., *Religious Freedom. Rights and Liberties under the Law*, Santa Barbara 2002.
- U.S. Foreign Policy: Theory, Mechanisms and Practice*, eds. A. Mania, P. Laidler, Ł. Wordliczek, Kraków 2007.
- Utter G.H., Storey J.W., *The Religious Right: A Reference Handbook*, Santa Barbara 1995.
- The Variety of American Fundamentalism*, eds. D.W. Dayton, R.K. Johnston, Knoxville 1991.
- The Voluntary Sector in the United Kingdom*, eds. J. Kendall, M. Knapp, Manchester 1997.
- Wald K.D., *Religion and Politics in the United States*, New York 2003.
- Wald K.D., Calhoun-Brown A., *Religion and Politics in the United States*, Lanham, Maryland 2011.
- Wallis J., *God's Politics. Why the Right Gets in Wrong and the Left Doesn't Get It*, San Francisco 2005.
- Watson J., *The Christian Coalition. Dreams of Restoration. Demands for Recognition*, New York 1997.
- Watt D.H., *A Transforming Faith. Explorations of Twentieth Century American Evangelicalism*, New Brunswick 1991.
- Webber R.E., *The Moral Majority: Right or Wrong?*, Westchester 1981.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1983.
- What's God Got to do with the American Experiment?*, eds. E.J. Dionne Jr., J. Dilulio Jr., Washington D.C. 2000.
- Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare*, eds. M.J. Bane, B. Coffin, R. Thiemann, Colorado 2000.
- Wilcox C., *God's Warriors. The Christian Right in Twentieth Century America*, Baltimore 1992.
- Winston D., *Red-Hot and Righteous. The Urban Religion of Salvation Army*, Cambridge 1999.
- Witte J. Jr., *Religion and the American Constitutional Experiment. Essential Rights and Liberties*, Boulder 2000.
- Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008.

- Wolfe A., *The Transformation of American Religion. How We Actually Live Our Faith*, New York 2003.
- Wuthnow R., *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*, Princeton 2004.
- Wyatt-Brown B., *Honor and Violence in the Old South*, New York 1986.
- Zenderowski R., *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczyczą religii a sakralizacją etosu (narodu)*, Wrocław 2011.
- Zieliński T., *Roger Williams – twórca nowoczesnych stosunków państwo – kościół*, Warszawa 1997.
- Zieliński T., *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Toruń 2008.
- Zieliński T., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013.
- Zyblikiewicz L., *Historia państw świata w XX wieku – USA*, Warszawa 2004.

B. Rozdziały w pracach zbiorowych

- Alley R.S., *The Church of England and Virginia Politics*, [w:] *James Madison on Religious Liberty*, ed. idem, Buffalo 1985.
- Ammerman N.T., *Connecting Mainline Protestant Churches with Public Life*, [w:] *Quietly Influential: The Public Role of Mainline Protestantism*, eds. R. Wuthnow, J.H. Evans, Berkeley 2001.
- Ammerman N.T., *Still Gathering After All These Years: Congregations in U.S. Cities*, [w:] *Can Charitable Choise Work? Covering Religion's Impact on Urban Affairs and Social Society*, ed. A. Walsh, Hartford 2001.
- Babiński G., *Religia i tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, [w:] *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999.
- Babiński G., *Etniczność i religia – formy płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] A. Posern-Zieliński, *Etniczność a religia*, Poznań 2003.
- Bartyzel J., hasło *Konserwatyzm*, [w:] *Encyklopedia Polityczna*, t. 1, red. J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, Radom 2009.
- Benhabib S., *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*, [w:] *Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun, Cambridge 1992.
- Borowik I., *Petera Beyera koncepcja religii, czyli o systemowej interpretacji współczesnych przemian religijnych*, [w:] P. Beyer, *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- Critchlow D.T., *Wielki Kryzys i Nowy Ład*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 4, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Dobson E.G., *Goals of Evangelical Political Involvement: A Fundamentalist Perspective*, [w:] *Contemporary Evangelical Political Involvement. An Analysis and Assessment*, ed. E. Smidt, Lanham 1989.
- Fauntroy M.K., *Buying Black Votes? The GOP's Faith-Based Initiative*, [w:] *Religion and the Bush Presidency*, eds. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- Fox J., Sandler S., *The Question of Religion and World Politics*, [w:] *Religion in World Conflict*, eds. J. Fox, S. Sandler, London–New York 2006.
- Gabaccia D.R., *Imigracja do Stanów Zjednoczonych 1848-1917*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 3, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Garvey J.H., *Fundamentalism and American Law*, [w:] *Fundamentalism and the State*, eds. M.E. Marty, R.S. Appleby, Chicago 1993.

- Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2007.
- Graham H.D., *Era Kennedy'ego-Johnsona*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 5, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Green J.C., Conger K.H., Guth J.L., *Agents of Value. Christian Right Activists in 2004*, [w:] *The Values Campaign? The Christian Right and the 2004 Elections*, eds. J.C. Green, M.J. Rozell, C. Wilcox, Washington 2006.
- Hammond P.E., *Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion*, [w:] R. Bellah, P.E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, New York 1980.
- Hehir B., *Religious Ideas and Social Policy. Subsidiarity and Catholic Style of Ministry*, [w:] *Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare*, eds. M.J. Bane, B. Coffin, R. Thieman, Boulder 2000.
- Ketcham R.L., *James Madison and Religion – A New Hypothesis, James Madison on Religious Liberty*, ed. R.S. Alley, Buffalo 1985.
- Kraus-Mozer B., *Metodologia politologii w perspektywie pluralistycznej*, [w:] *Demokratyczna Polska w globalizującym się świecie*, red. K.A. Wojtaszczyk, A. Mirska, Warszawa 2009.
- Michałek K., *Przewaga republikanizmu*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 4, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Michałek K., *Stany Zjednoczone a Sprawy Międzynarodowe do 1898 r.*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 3, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Michałek K., *Stany Zjednoczone w latach dwudziestych XX wieku*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 4, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Napierała P., *Christian Zionism and Its Influence on American Foreign Policy*, [w:] *U.S. Foreign Policy: Theory, Mechanisms and Practice*, red. A. Mania, P. Laidler, Ł. Wordliczek, Kraków 2007.
- Napierała P., *Rola religii w okresie kształtowania się społeczeństwa amerykańskiego. Geneza wprowadzenia zasady rozdziału państwa od Kościoła*, [w:] *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. A. Małek, P. Napierała, Kraków 2013.
- Napierała P., *Barack Obama, Religion, and the Separation of Church and State*, [w:] *2012 U.S. Presidential Election: Challenges and Expectations*, red. P. Laidler, M. Turek, Kraków 2014.
- Parafinowicz H., *Herbert Hoover i kryzys gospodarczy*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 4, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Piwowarski W., *Socjologiczna definicja religii*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983.
- Robertson R., *Podstawowe problemy definicyjne*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983.
- Robertson R., *Główne zagadnienia analizy religii*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. Piwowarski, Kraków 2007.
- Rozbicki M., *U źródeł Brytyjskiego Imperium w Ameryce*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, t. 1, Warszawa 1995.
- Rozell M.J., Das Gupta D., *„The Values Vote”? Moral Issues and the 2004 Elections*, [w:] *The Values Campaign? The Christian Right and the 2004 Elections*, eds. J.C. Green, M.J. Rozell, C. Wilcox, Washington 2006.
- Rozell M.J., *Bush and the Christian Right: The Triumph of Pragmatism*, [w:] *Religion and the Bush Presidency*, eds. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.

- Rozell M.J., *Introduction: Religion and the Bush Presidency*, [w:] *Religion and the Bush Presidency*, eds. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- Ryden D.K., *Faith-Based Initiatives and the Constitution: Black Churches, Government, and Social Services Delivery*, [w:] *New Day Begun: African American Churches and Civic Culture in Post-Civil Rights America*, ed. D. Smith, Durham 2003.
- Sitkoff H., *Stosunki rasowe w Stanach Zjednoczonych w latach 1917-1945*, [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 4, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Spiro M.E., *Religion: Problems of Definition and Explanation*, [w:] *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London 1966.
- Stark R., Bainbridge W.S., *Zaangażowanie religijne – ogólny zarys teorii*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowski, Kraków 2007.
- Szlachta B., hasło *Konserwatyzm*, [w:] *Słownik społeczny*, red. idem, Kraków 2005.
- Walaszek A., *Imigracja* [w:] *Ameryka. Społeczeństwo*, red. T. Płudowski, Warszawa 2008.
- Weber T.P., *Premillennialism and the Branches of Evangelicalism*, [w:] *The Variety of American Fundamentalism*, eds. D.W. Dayton, R.K. Johnston, Knoxville 1991.
- Wells J.W., Cohen D.B., *Keeping the Charge: George W. Bush, The Christian Right, and the New Vital Center of American Politics*, [w:] *Religion and the Bush Presidency*, eds. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- White J.K., D'Antonio W., *Catholics and the Politics of Change: The Presidential Campaigns of Two JFKs*, [w:] *Religion and the Bush Presidency*, eds. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- Wroczyński R., *Od filantropii do pedagogiki opiekuńczej*, „Studia Pedagogiczne” 1964, t. 2.
- Yinger J.M., *Religia jako czynnik integracji społecznej*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983.

C. Artykuły

- Arendt H., *Reflections on Little Rock*, „Dissent” 1959, no. 6.
- Bateman B.W., *The Social Gospel and the Progressive Era*, [on-line:] <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/twenty/tkeyinfo/socgospel.htm> [12.04.2015].
- Bellah R., *Civil Religion in America*, „Daedalus” 1967, 96 (1).
- Chaves M., Konieczny M.E., Beyerlein K., Barman E., *The National Congregation Study: Background, Methods, and Selected Results*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1999, no. 38.
- Coleman S., *The Christian Right and the Right to be Christian in America*, „Anthological Quarterly” 2005, no. 78 (3).
- DiIulio J. Jr., *The Three Factors*, „The Religious Roundtable on Religion and Social Welfare Policy”, [on-line:] http://www.brookings.edu/article/2002/fall_faith_based_initiatives_john--diulio--jr.aspx [26.01.2008].
- Editorial Note*, J. Madison, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, Founders Online, [on-line:] <http://founders.archives.gov/documents/Madison/01-08-02-0163> [02.06.2015].
- Fisher L., Mourtada-Sabbah N., *Adopting „In God We Trust” As the US Motto*, „Journal of Church and State” 2002, no. 44 (4).
- Gadowska K., Winczorek J., *Sfera publiczna – funkcje, dysfunkcje, normy oficjalne i nieoficjalne*, „Studia Socjologiczne” 2013, no. 1 (208).

- An Introduction to Christian Theology*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP_Christianity.pdf [12.11.2013].
- Kemeny P.C., *Protestants, Roman Catholics, and the Threat to American Liberty in the Nineteen Century*, „Visions and Values”, s. 1, [on-line:] <http://visionandvalues.org/docs/abused/Kemeny.pdf?cbb716> [02.09.2015].
- Lardner L., *How Far Does the Constitution Separate Church and State?*, „American Political Science Review” 1951, no. 1.
- Lemire J., *What Would Jesus Do? Tax the Rich, Obama Says*, “NY Daily News”, [on-line:] <http://www.nydailynews.com/news/jesus-tax-rich-obama-article-1.1016370> [07.03.2013].
- Michelman S., *Faith-Based Initiatives*, “Harvard Journal on Legislation” 2002, no. 39.
- Morris B., Norton N., *Faith and Sex, Presidents Under Pressure: Electoral Coalitions and Strategic Presidents*, “Congress and the Presidency” 2008, no. 1.
- Napierała P., *Amerykańska prawica religijna oraz rola Christian Coalition w jej rozbudowie i aktywizacji*, „Politeja. Pismo Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2007, nr 7.
- Napierała P., *The Strategy of the Religious Right: Christian Fiction or Political Agitation?*, „Ad Americam” 2012, nr 13, [on-line:] <http://dx.doi.org/10.12797/AdAmericam> [14.2013.14.08].
- Ostendorf B., *Religia i sfera publiczna w USA*, „Teologia Polityczna” 2004-2005, nr 2.
- Religious Pluralism in the United States*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, s. 3, [on-line:] http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Pluralism.pdf. [12.11.2013].
- Ross B., *Obama's Pastor: God Damn America, U.S. to Blame for 9/11*, ABC News 2008, [on-line:] <http://abcnews.go.com/Blotter/DemocraticDebate/story?id=4443788> [07.03.2013].
- Rozell M.J., *Evangelicals: Inside the Beltway*, „Religion and the 2004 Election”, [on-line:] <http://www.trincoll.edu/depts/csrpl/RINVo16No3/2004%20Elections/beltway%20evangelicals.html> [29.04.2006].
- Rushing J.T., *Obama on the Christian right: 'Folks who take religion the most seriously sometimes are also those who are suspicious'*, „Daily Mail” 2015, 12.10, [on-line:] <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3269820/Obama-Christian-right-folks-religion-seriously-suspicious.html> [30.10.2015].
- Separation of Church and State*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, [on-line:] http://www.bc.edu/centers/boisi/meta-elements/pdf/bc_papers/BCP-ChurchState.pdf [12.11.2013].
- Shifting Boundaries: the Establishment Clause and Government Funding of Religious Schools and Other Faith-Based Organizations*, The Pew Forum on Religion and Public Life, [on-line:] <http://pewforum.org/docs/?DocID=327> [23.11.2009].
- Troeltsch E., *Kościół a sekta*, tłum. W. Adamek, [on-line:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka-I/IK/petrus_2010_soc_reg_03.html [10.02.2011].
- Vlach J., *What is Dispensationalism?*, [on-line:] <http://www.theologicalstudies.org/disp.html> [20.03.2007].
- Watkins S., *The Christian Coalition's „Contract With the American Family” – An Analysis*, „Christian Ethics Today. Journal of Christian Ethics” 2005, 12, [on-line:] <http://www.christianethicstoday.com/Issue/002/The%20Coalitions%20Contract%20With%20American%20Family%20An%20Analysis%20By%20Steve%20Watkins> [28.04.2006].

- Zeit J., *When America Hated Catholics*, „Politico Magazine” 2015, 23.09, [on-line:] <http://www.politico.com/magazine/story/2015/09/pope-francis-visit-catholic-history-213177#ixzz3mlvog1ZE> [02.10.2015].
- Zieliński T., *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995, XXXVII, z. 2.

Indeks nazwisk

- Abell Aaron Ignatius 199
Abrams Samuel J. 252
Ackerman Bruce 18
Adamek Wojciech 26
Adam, bibl. 146
Adamiec Paweł 14, 216
Adams Henry 175
Adams John 99, 101, 184
Adams John Quincy 131, 175
Adams Samuel 101
Adamski Franciszek 22
Addams Jane 193
Ahlstrom Sydney E. 13, 47-49, 51, 54, 60, 65-66, 68-69, 71, 74, 80, 114-115, 118, 120-122, 124, 137, 139-140, 158, 165, 167, 175, 177, 179, 181, 200, 206, 214, 284
Albanese Catherine L. 84
Ali Drew 84
Alito Samuel 255
Allen Richard 179
Alley Robert S. 91
Amman Jakub 69
Anderson Benedict 289
Angrosino Michael 35
Appleby R. Scott 245
Arendt Hannah 18
Ashbrook William E. 218
Augustyn z Hippony, św. 47
Axinn June 208

Babińska Renata 39, 279
Babiński Grzegorz 172, 275-276
Bainbridge William S. 22
Bakker Jim 244

Banton Michael 23
Barrow Henry 50
Barry Colman James 160
Bartkowski John P. 192-193, 210
Bartnicki Andrzej 53, 61, 134, 150, 189, 203
Bartyzel Jacek 30
Bateman Bradley W. 125-126
Bauer Rudolph 192
Bauman Zygmunt 19
Becker Howard 27
Beecher Henry Ward 196
Beecher Lyman 186
Bellah Robert N. 28-29, 31-35, 37-38, 111
Benhabib Seyla 18
Berger Peter L. 31-32, 39-43, 287
Beyer Peter 15, 281, 289-292
Billington Monroe 241
Bird Warren 264
Black Hugo 109, 219-221
Blaine James G. 163, 187, 189, 220
Blankholm Joseph 37
Bluszcz Lucjan 41
Bogue Allan G. 183
Bonnell John Sutherland 95-96, 98
Boorstin Daniel 32
Booth William 141
Borowik Irena 15, 21-26, 41, 282, 290
Bowie Fiona 23-24
Bradford William 55
Brewster William 54
Brown John 187
Browne Robert 50
Brownston Orestes A. 165
Bruce Steve 15, 200, 278, 281, 286-289, 292

- Bryan William Jennings 189, 202-203, 292
 Buksiński Tadeusz 19-21
 Burdziej Stanisław 14, 28-38, 130, 188, 250
 Burgess John 135
 Bush George Walker 7, 14, 136, 219, 243, 247, 250-252, 255-256
 Byers Katherine V. 191

 Cahensly Peter Paul 160
 Calhoun Craig 18
 Calhoun-Brown Allison 13, 32, 34, 36, 39, 42, 271
 Calvert Cecil, lord Baltimore 70
 Campbell Alexander 118
 Campbell Thomas 140
 Campolo Tony 260
 Carroll John 87, 159
 Carrolowie, rodzina 82
 Carter Jimmy 239-241, 243
 Cartwright Thomas 50
 Casanova Jose 15, 27, 38, 41, 43, 70, 91, 110-111, 159-162, 164-166, 176, 195-196, 198-199, 201-202, 204-206, 211, 223, 240-242, 244, 253-254, 269, 278, 281-286
 Castelli Jim 270
 Castells Manuel 19
 Cayton Mary A. 114, 117-118
 Chandler Russell 248
 Chaves Mark 269
 Chidester David 13, 29-31, 35, 60, 78, 81, 84
 Chodubski Andrzej 12
 Chomejni Ruhollah Musawi, ajatollah 244
 Clark Cal 241
 Cleage Junior Albert 262
 Clinton Bill 250
 Cobb Stanford H. 90
 Cogliano Francis D. 96
 Comte August 31, 43
 Cone James Hal 261-263
 Cooper Kenneth J. 247
 Corbett Michael 13, 25, 33, 58, 60-64, 66-68, 70-75, 78-79, 81, 83-86, 89-101, 103-104, 109, 111, 114, 118, 120-123, 182, 205-209, 214, 225, 228, 231, 261-262
 Corwin Edward S. 220
 Cotton John 57
 Coughlin Charles E. 209

 Cousins Norman 98-101
 Cowing Cedric B. 72, 78
 Cranmer Thomas 49
 Crell Jan 146
 Critchlow Donald T. 53, 61, 134, 150, 189, 203
 Cromwell Oliver 56, 67, 83
 Cromwell Ryszard 56, 67
 Crow Jim 142, 178, 180
 Curry Thomas J. 89, 103

 Danecki Janusz 289
 Darrow Clarence 203
 Darwin Karol 196, 202-203, 265
 Day Dorothy 219, 231
 Day O'Connor Sandra 245
 Dayton Donald W. 201
 DeConde Alexander 171
 Dewey John 35
 DiIulio John 96, 220
 Dobbelaere Karel 39
 Dobson Edward G. 236, 244
 Dobson James 255
 Dohen Dorothy 165
 Doktor Tadeusz 15, 39-41, 279-280
 Dolan Jay P. 70
 Dolan John „Terry” 240
 Domaradzki Jan 31
 Dorrien Garry 8
 Douglas Frederick 120
 Douglas Stephen A. 186
 Dowley P. 55
 Dowley Tim 51
 Dreisbach Daniel L. 96
 DuBois William Edward Burghardt 179
 Dudley John, hrabia Warwick 49
 Dunn Charles W. 97, 114, 123
 Durkheim Émile 24, 31, 39, 43
 Dwight VI Tomothy 114

 Eddy Mary Baker 143
 Edel Wilbur 120
 Edward VI, król Anglii 49
 Edwards Jonathan 73-74, 76-77, 114, 116
 Eisenhower Dwight David 10, 216, 219, 241
 Ellsworth Oliver 104
 Elwell Walter A. 59

- Elżbieta I, królowa Anglii 49-51, 83
 Emerson Ralph Waldo 146
 Endecott John 55
 Endy Jr. Melvin B. 205
 England John 159, 164
 Epstein Daniel Mark 143
 Ervin Jr. Samuel James 108
 Everson Arch R. 109, 219-220, 222-223

 Falwell Junior Jerry 236-239, 242-245, 251-253, 257
 Fard Wallace D. (Wallace Fard Muhammad) 227
 Farrakhan Louis 227
 Fath Sebastian 14
 Federico Ronald 191
 Feingold Henry L. 171
 Fillmore Millard 186
 Finke Roger 64, 279
 Finkelman Paul 34
 Finney Charles G. 108, 113-114, 116-117, 124, 140, 142, 188
 Fiorina Morris P. 252
 Fisher Louis 10
 Fiske John 135
 Flanagan Edward J. 232
 Flanigan William H. 183
 Flere Sergej 35
 Floyd-Thomas Stacey 263
 Foot Michael 100
 Ford Henry 173
 Fowler Robert Booth 62, 271
 Fox George 67
 Fox Jonathan 25
 Franklin Benjamin 75, 80, 98-99, 101
 Fraser Nancy 18
 Frazer James 43
 Frelinghuysen Teodor Jakub 72, 74
 Freud Sigmund 43
 Freytag F. W. 144
 Friederici Georg 60
 Funk William 34
 Furman Richard 120
 Furniss Norman F. 199

 Gabaccia Donna R. 150-153, 156, 174
 Gabriel Karl 42
 Gadowska Kaja 17
 Gallup Jr. George H. 12, 42, 244, 270
 Garrett Paul D. 168
 Garrison William Lloyd 114, 120
 Garvey John H. 245
 Gasper Louis 202
 Gatewood Willard B. 202
 Gaustad Edwin Scott 68, 70-72, 96, 98-99
 Geertz Clifford 24
 Genovese Eugene D. 187
 Gerber David 8
 Gibbons James 165
 Giddens Anthony 17-18, 26-27, 39, 278
 Gilgoff Dan 260
 Gladden Washington 126, 177
 Głodek Jarosław 20, 238
 Goldwater Barry 241
 Goodstein Laurie 251
 Gordon Milton M. 159
 Gould Lewis L. 189
 Graham Billy 214, 217-219, 234-235, 237-238, 252, 257
 Greeley Andrew M. 161, 278
 Greenwood John 50

 Habermas Jürgen 17-20, 42
 Hadaway Kirk 269
 Haeckel Ernst 135
 Haggard Ted 255
 Hamilton Alexander 101-102
 Hammond Phillip E. 31, 34
 Hansen Marcus Lee 173
 Hargrove Barbara W. 23
 Harrell Jr. David Edwin 235
 Hastings Adrian 276
 Hatch Nathan O. 73, 78, 101
 Healey Robert M. 95-96
 Hecker Isaac Thomas, ks. 165
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 197
 Hehir J. Bryan 8, 210
 Heinemann Kenneth 210
 Hennessey James 161
 Henry Patrick 91-93, 98, 101, 105, 109
 Henryk VIII, król Anglii 48-49
 Herberg Will 28, 30, 32, 34, 158, 160, 219, 285
 Hervieu-Léger Danièle 42
 Hicks John D. 203

- Himmelfarb Gertrude 252
 Hobbes Thomas 30
 Hölzl Michael 42
 Horsman Reginald 87, 131, 133
 Howe Daniel Walker 185
 Howe Julia Ward 122
 Hudson Winthrop H. 176
 Hughs John 160
 Hunter George William 203
 Hunter James Davison 252, 270
 Hunter Joel C. 256
 Huntington Samuel 19, 25, 35, 42, 53, 232-233, 295
 Hutchinson Anne 60

 Iannaccone Laurence R. 279-280
 Inglehart Roland 15, 39, 42, 279-281
 Ireland John 162, 165, 185

 Jackson Andrew 132, 184
 Jackson Jesse 225
 Jakes Thomas Dexter 259
 Jakub I (Jakub VI, król Szkocji), król Anglii 51, 55
 Jakub II, król Anglii 70
 Jan Paweł II, papież 257, 263
 Janicka Barbara 32, 164
 Jay John 101
 Jefferson Thomas 67, 71, 80, 83, 85-86, 91-97, 99-102, 105, 107-108, 110, 132-133, 184, 219-222, 224, 254, 284
 Jenkins Jerry B. 252
 Jenkinson Edward B. 239
 Jensen Richard J. 189
 Jewett Robert 36-37
 Jezus Chrystus 30, 37, 41, 46-47, 51, 60, 70, 72, 76, 79, 84, 95, 98-99, 119, 125, 137, 139-141, 143-147, 177, 188, 197-198, 200, 202, 218, 230, 233, 246, 256, 259-262, 270, 284
 Joachimowicz Leon 30
 Johannsen Robert 61, 129
 Johnson Alvin W. 86, 104
 Johnson Lyndon 237
 Johnson Paul S. 144
 Johnson Thomas H. 62
 Johnston Robert K. 201

 Jones Donald 32, 34
 Jones III Bob 236
 Jones Jeffrey M. 268
 Jones Lawrence N. 180

 Kalwin Jan 45, 47-52, 55, 57-59, 65, 68-69, 74-77, 81, 127, 146, 168, 197, 205, 209, 253, 285
 Kania Marta 8
 Kaniowski Andrzej Maciej 18
 Kant Immanuel 19-20
 Karol I, król Anglii 55-56
 Karol II, król Anglii 60, 67, 71
 Katarzyna Aragońska 48
 Katz Michael B. 192
 Kehrer Gunter 21, 26
 Kelley Robert 83, 185
 Kemeny Paul C. 158
 Kempny Marian 275
 Kendall Jeremy 191
 Kennedy D. James 249
 Kennedy John Fitzgerald 7, 225, 229, 232, 285
 Kennedy Robert 229
 Kerry John 247
 Ketcham Ralph L. 97
 Key Francis Scott 10
 Keysar Ariela 267-268
 King Martin Luther 224-225, 228-229, 234, 237, 248, 261, 263
 Knapp Martin 191
 Knoblauch Hubert 42
 Knox John 50-51
 Konstantyn Wielki, cesarz rzymski 30
 Koranyi Karol Wilhelm 59-60
 Kosmin Barry A. 267-268
 Kramnick Isaac 100
 Krauz-Mozer Barabra 12
 Kristol Irving 252
 Król Marcin 32, 164
 Królak Sławomir 200, 286
 Kubiak Hieronim 14, 25, 155, 158-166, 172, 276-277
 Kunz Tomasz 27, 70, 91, 159, 196, 223, 240, 290
 Kurdziel Włodzimierz 40

- LaHaye Tim 252
 Laidler Paweł 107, 234, 257
 Lardner Lynford A. 221
 Lavric Miran 35
 Laud William 55
 Lawrence Bruce B. 288-289
 Lawrence John 36-37
 Lee Ann 139
 Lee Spike 227
 Leland John 63
 Lemire Jonathan 256
 Leon X, papież 46
 Leon XIII, papież 165
 Leś Barbara 14, 25, 70, 82, 155, 160, 166, 172, 277-278
 Leś Ewa 191, 193, 277
 Lewis Sinclair 201
 Lillback Peter A. 59
 Lincoln Abraham 33, 37, 123, 188, 246
 Linder Robert D. 202, 214, 216, 232, 245
 Lippmann Walter 35
 Lippy Charles H. 114, 168, 205
 Lipset Seymour M. 271
 Little Malcolm (Malcolm X) 227
 Locke John 30, 62, 80, 83, 85-86, 93
 Lovejoy Elisha 188
 Luckmann Thomas 41, 43
 Luhman Niklas 290
 Luter Marcin 46-49, 58, 69, 74, 121, 167

 Machen J. Gresham 198
 Machiavelli Niccolo 30
 Madison James 63, 71, 80, 91-94, 96-97, 100-103, 105, 107-108, 222
 Małajny Ryszard M. 14, 27, 56-60, 78-79, 86-87, 92, 94, 99-104, 107-109, 220-222, 235
 Małek Agnieszka 102, 171
 Mania Andrzej 8, 107, 234
 Maria Tudor, królowa Anglii 49-50
 Mariański Janusz 40, 42
 Marks Karol 17-18, 39, 43
 Marler Penny 269
 Marquette Jacques 51
 Marsden George M. 9, 13, 25, 51-52, 62, 64, 66-68, 72-73, 75, 77-79, 82-83, 85-86, 101, 105, 108, 111, 113-116, 120-121, 123-126, 130, 136, 140-141, 143-146, 163, 167-172, 174-183, 185-187, 189-190, 197-198, 201-202, 204, 209, 215-217, 219, 231, 235
 Marsh David 12
 Marszałek Robert 18
 Martin William 84, 217-219, 244
 Marty Martin E. 177, 188
 Maryja, matka Jezusa Chrystusa, św. 49
 Mason George 92
 Matłoka Magdalena 170
 May Henry Farnham 199
 Mayer John A. 207
 McCain John 250, 257
 McCarthy Joseph Raymond 215-216, 231
 McDougall Walter 131
 McIntire Carl 215, 217-218
 McKinley William 189-190
 McLoughlin William Gerald 72, 119
 McPherson Aimee Semple 143, 265
 Mead George H. 43
 Mead Sydney E. 32, 81, 91
 Mensching Gustav 24
 Merdjanova Ina 35
 Merk Frederick 61, 128-129, 131, 133, 135
 Michałek Krzysztof 61, 134-135, 203
 Mill John Stuart 43
 Miller Glenn T. 68, 81, 84, 91
 Miller Perry 62
 Miller William Lee 32, 139
 Mirska Andżelika 12
 Mitchell-Corbet Julia 13, 25, 33, 58, 60-64, 66-68, 70-75, 78-79, 81, 83-86, 89-101, 103-104, 109, 111, 114, 118, 120-123, 205-209, 214, 225, 228, 231, 250, 261-262
 Miziński Jan 48, 124
 Moen Matthew C. 243
 Monsma Stephen V. 221
 Moody Dwight Lyman 119, 127, 198
 Moore Robert Laurence 270
 Morgan William 185
 Morris Robert 161
 Morse Samuel F. B. 186
 Mourtada-Sabbah Nada 10
 Muhammad Elijah 227
 Muhammad Warith Deen 227
 Mulder John M. 81

- Müntzer Thomas 65
Murray John Courtney 219
- Napierała Paulina 102, 136, 171, 190, 219, 234, 239, 245-247, 249, 251, 257
Neem Johann N. 96
Neuhaus Richard J. 20, 31, 238
Newport Frank 42
Niebuhr Helmut Richard 27, 155, 277
Niebuhr Reinhold 214
Nixon Richard 237
Noll Mark A. 57, 73, 78, 101
Norris Phippa 15, 39, 42, 279-281
- Obama Barack 37, 219, 255-263
O'Brien David 159
Ockeng Karol J. 217
O'Connor Brendon 241, 245
O'Neill James Milton 220
O'Reilly Bernard 162
Osborn Ronald E. 197-198
Osiatyński Wiktor 208-209
Osteen Joel 265, 270
Ostendorf Berndt 42, 82, 272-276, 278, 281
O'Sullivan John 127-129, 131, 133
Owens Erik 8
Oxnam Garfield Bromley 219
- Pacyga Dominik 8
Paine Thomas 81, 99-101, 130
Parham Charles Fox 141-142
Park Robert 43
Parks Rosy 224
Parsons Talcott 31-32
Pasek Zbigniew 14, 139-140
Pawluś Kamila 23
Payne Daniel Alexander 180
Peck Anna 14, 34, 96, 203, 208, 226, 228, 245, 247, 249, 252, 255, 257
Penn William 67-69
Penry John 50
Peretiatkowicz Antoni 29
Peterson Merrill D. 92
Pfeffer Leo 104, 221
Philips Howard 240
Pierard Richard V. 202, 214, 216, 232, 245
Pietrzyk Bartłomiej 25, 53, 233
- Pietrzyk-Reeves Dorota 19
Piezga Janusz 21
Pinckney Charles 102
Piwowarski Władysław 21-22, 24
Płudowski Tomasz 149
Polk James K. 133
Pollack Detlef 42
Posern-Zieliński Aleksander 276
Pötz Maciej 14, 59, 66, 92, 105-107, 163
Praszałowicz Dorota 8, 162, 168, 277
Procter-Smith George Leslie 52
Prostak Rafał 107
- Quebedeaux Richard 235
- Ratzinger Joseph 247
Rauschenbusch Walter 126, 177
Rawls John 18, 20-21
Ray James Earl 225
Reagan Ronald 136, 186, 242-243, 245
Reed Ralph 246-249, 254
Reeve Henry 113
Regis Helen A. 192-193, 210
Reichley James A. 13, 54, 62, 66-67, 70, 74, 85, 90, 94-95, 98, 108, 124, 147, 165, 171, 177, 184, 186, 188-189, 203, 209, 225, 262
Reimer Neal 97
Richburg Keith R. 239
Richey Russell 34
Roberts James Deotis 262
Roberts John 255
Roberts Oral 244
Robertson Pat 245-248, 252, 290
Robertson Roland 22-24
Robinson Gene 230
Rolfe John 53
Romaniuk Adam 18
Romney Mitt 257
Roosevelt Franklin Delano 136, 194, 207-209, 214
Roosevelt Theodor 126, 176
Ross Brian 256
Rousseau Jean Jacques 28-32
Rozbicki Michał J. 53-55
Rozell Mark J. 250-251
Rushing J. Taylor 258

- Russell Charles 144
 Rutherford Joseph Franklin 144
 Ruthven Malise 270
 Ruzica Miroslav 191
 Ryan John A. 165

 Sandeen Ernest 201
 Sandler Shmuel 25
 Schlafly Phyllis 240
 Schwartz Joel 193
 Schwatz Maralee 247
 Scopes John Thomas 202-204, 216
 Sepkowski Andrzej 34
 Sernett Milton C. 179
 Servet Miguel 146
 Seymour Edward, książę Somerset 49
 Seymour William J. 142
 Shaughnessy Thomas G. 158
 Sheen Fulton J. 219
 Silbey Joel H. 183
 Siemieniowski Andrzej 14, 63, 72-77, 115-117, 119
 Sikora Marek 19
 Simmel Georg 43
 Simmons Menno 68
 Singleton Marvin K. 94
 Skarga Barbara 31
 Smidt Corwin E. 217, 235-238, 243-244
 Smith Al 190
 Smith Anthony D. 276
 Smith John 53
 Smith Joseph 136-138
 Smith Timothy L. 120
 Smyth John 65
 Socyn Faustyn 146
 Sodano Angelo 247
 Somers Margaret R. 19
 Sorin Gerald 170
 Spalding Martin John 163
 Spellberg Denise A. 101
 Spellman Francis 231
 Spencer Herbert 43, 135
 Spiro Melford E. 23
 Stark Rodney 22, 64, 279
 Stawiński Piotr 55, 57, 60
 Stephanson Anders 55, 62, 128, 130, 132, 134-135
 Stern Mark J. 208
 Stoddard Solomon 72-73
 Stoker Gerry 12
 Stokes Anson Phelps 87, 104, 108
 Storey John Woodrow 218, 236-237, 244, 253
 Story Joseph 104
 Stowe Harriet Beecher 122, 186
 Strauss Dawid Fryderyk 196-197
 Strong Josiah 135, 157-158
 Stuyvesant Peter 70
 Sumner William G. 43
 Sunday Billy 200-201, 214
 Swaggart Jimmy 244, 249
 Sweet Leonard I. 117-118
 Swomley John M. 90
 Synak Brunon 191
 Szafrński Tadeusz 51
 Szasz Ferenc Morton 174
 Sztompka Piotr 9, 216
 Szulżycka Alina 17, 278

 Tappan Arthur 120
 Taylor Charles 18, 23
 Taylor Marilyn 191
 Teller Henry M. 135
 Terry Randall 244
 Thrower James 30
 Thumma Scott 264
 Tibi Bassam 281, 289
 Tischner Józef 7
 Tocqueville Alexis de 32, 61, 113, 129, 164, 183
 Toennies Ferdinand 43
 Tokarczyk Andrzej 14, 46-50, 58, 65, 68-69, 74, 126, 136-137, 139, 141-145, 197, 200, 217
 Tołwiński Jan 14, 125, 197, 199-200, 202, 218, 236-237
 Toolin Cynthia 36
 Tracy Spencer 232
 Trattner Walter I. 191-193
 Troeltsch Ernst 26-27
 Truman Harry 219
 Turek Maciej 257
 Turner Frederick Jackson 134
 Twain Mark 175
 Tylor Edward Burnett 23, 43

- Urofsky Melvin I. 107
 Utter Glen H. 218, 236-237, 244, 253

 Van Buren Martin 133
 VanderMeer Philip R. 185
 Varick James 179
 Vigurie Richard 240
 Vlach Michael J. 234
 Volstead Andrew 206
 Vossler Otto 101

 Wagner Robert F. 231
 Walaszek Adam 149
 Wald Kenneth D. 13, 32, 34, 36, 39, 42-43, 62-63, 239-242, 269-271, 278
 Wallace George 241
 Wallis Jim 36, 236, 256, 259-260
 Walzer Michael 19
 Ward Lester 43
 Warren Rick 256, 259
 Washington Booker T. 180-181
 Washington George 33, 91-92, 98-99, 130
 Watkins Steve 250
 Watkinson M. R. 10
 Watson Justin 111, 125, 147, 245-250
 Watt David Harrington 203, 234, 239
 Webber Robert E. 237
 Weber Max 9, 26-27, 39, 43, 48, 110, 124, 283
 Weber Timothy P. 201
 Werner Charles Dudley 175
 Wesley John 74-76, 116, 121, 140, 142-143
 Weyrich Paul 240
 White Ellen G. 139
 Whitefield George 74-75
 Wilhelm III Orański (Wilhelm II, król Anglii i Szkocji), namiestnik Republiki Zjednoczonych Prowincji 71
 Willard Frances 207
 Williams Peter W. 114, 168, 205
 Williams Roger 60, 63, 65-67, 79, 101, 109
 Wilson John F. 81, 105
 Wilson Woodrow 136, 202, 204
 Winczorek Jan 17
 Winston Diane 210-211
 Winthrop John 57, 61, 129-130
 Wise Isaac Mayer 172
 Witte Jr. John 106-107
 Wnuk-Lipiński Edmund 19
 Wojtaszczyk Konstanty Adam 12
 Wolfe Alan 231, 252, 269-270
 Wood J. James E. 97
 Woodruff Wilford 138
 Wordliczek Łukasz 234
 Woroniecka Grażyna 275
 Wright Jeremiah 256, 261-263
 Wundt Wilhelm 43
 Wuthnow Robert 36, 205, 257
 Wyatt-Brown Bertram 178

 Yinger John Milton 22
 Yost Frank H. 86, 104
 Young Brigham 138

 Zadrożyńska Anna 24
 Zangwill Israel 172
 Zeitz Josh 149
 Zenderowski Radosław 35
 Zieliński Tadeusz 14, 48-51, 55-59, 65-66, 75-76, 105, 116, 222
 Zwingli Ulrich 47, 58
 Zyblikiewicz Lubomir 216

W serii *Societas* pod redakcją Bogdana Szlachty ukazały się:

1. Grzybek Dariusz, *Nauka czy ideologia. Biografia intelektualna Adama Krzyżanowskiego*, 2005.
2. Drzonek Maciej, *Między integracją a europeizacją. Kościół katolicki w Polsce wobec Unii Europejskiej w latach 1997-2003*, 2006.
3. Chmieliński Maciej, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, 2006.
4. Nieć Mateusz, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, 2006.
5. Sokołów Florian, *Nahum Sokołów. Życie i legenda*, oprac. Andrzej A. Zięba, 2006.
6. Porębski Leszek, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Laswella*, 2007.
7. Mazur Grzegorz, *Życie polityczne polskiego Lwowa 1918-1939*, 2007.
8. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt instytucjonalny Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej 1950-2005. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2006.
9. Karas Marcin, *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Historia i doktryna rzymsko-katolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, 2008.
10. *Ideas on Tolerance*, red. Guido Naschert, Marcin Rebes, 2009.
11. Gacek Łukasz, *Chińskie elity polityczne w XX wieku*, 2009.
12. Zemanek Bogdan S., *Tajwańska tożsamość narodowa w publicystyce politycznej*, 2009.
13. Lencznarowicz Jan, *Jajta. W kręgu mitów założycielskich polskiej emigracji politycznej 1944-1956*, 2009.
14. Grabowski Andrzej, *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego. Krytyka niepozytywistycznej koncepcji prawa*, 2009.
15. Kich-Masłej Olga, *Ukraina w opinii elit Krakowa końca XIX – pierwszej połowy XX wieku*, 2009.
16. Citkowska-Kimla Anna, *Romantyzm polityczny w Niemczech. Reprezentanci, idee, model*, 2010.
17. Mikuli Piotr, *Sądy a parlament w ustrojach Australii, Kanady i Nowej Zelandii (na tle rozwiązań brytyjskich)*, 2010.
18. Kubicki Paweł, *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, 2010.
19. Żurawski Jakub, *Internet jako współczesny środek elektronicznej komunikacji wyborczej i jego zastosowanie w polskich kampaniach parlamentarnych*, 2010.
20. *Polscy eurodeputowani 2004-2009. Uwarunkowania działania i ocena skuteczności*, red. Krzysztof Szczerski, 2010.
21. Bojko Krzysztof, *Stosunki dyplomatyczne Moskwy z Europą Zachodnią w czasach Iwana III*, 2010.
22. *Studia nad wielokulturowością*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves, Małgorzata Kułakowska, Elżbieta Żak, 2010.
23. Bartnik Anna, *Emigracja latynoska w USA po II wojnie światowej na przykładzie Portorykańczyków, Meksykanów i Kubańczyków*, 2010.
24. *Transformacje w Ameryce Łacińskiej*, red. Adam Walaszek, Aleksandra Giera, 2011.
25. Praszalowicz Dorota, *Polacy w Berlinie. Strumienie migracyjne i społeczności imigrantów. Przegląd badań*, 2010.
26. Głogowski Aleksander, *Pakistan. Historia i współczesność*, 2011.
27. Brądkiewicz Bartłomiej, *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, 2011.

28. Bojenko-Izdebska Ewa, *Przemiany w Niemczech Wschodnich 1989-2010. Polityczne aspekty transformacji*, 2011.
29. Kołodziej Jacek, *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*, 2011.
30. *Nacjonalizmy różnych narodów. Perspektywa politologiczno-religioznawcza*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, 2012.
31. Matyasik Michał, *Realizacja wolności wypowiedzi na podstawie przepisów i praktyki w USA*, 2011.
32. Grzybek Dariusz, *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869-1939*, 2012.
33. Woźnica Rafał, *Bułgarska polityka wewnętrzna a proces integracji z Unią Europejską*, 2012.
34. Ślufińska Monika, *Radykałowie francuscy. Koncepcje i działalność polityczna w XX wieku*, 2012.
35. Fyderek Łukasz, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, 2012.
36. Węc Janusz Józef, *Traktat lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007-2009*, 2011.
37. Rudnicka-Kassem Dorota, *John Paul II, Islam and the Middle East. The Pope's Spiritual Leadership in Developing a Dialogical Path for the New History of Christian-Muslim Relations*, 2012.
38. Bujwid-Kurek Ewa, *Serbia w nowej przestrzeni ustrojowej. Dzieje, ustroj, konstytucja*, 2012.
39. Cisek Janusz, *Granice Rzeczypospolitej i konflikt polsko-bolszewicki w świetle amerykańskich raportów dyplomatycznych i wojskowych*, 2012.
40. Gacek Łukasz, *Bezpieczeństwo energetyczne Chin. Aktywność państwowych przedsiębiorstw na rynkach zagranicznych*, 2012.
41. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt ustrojowy Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej w latach 1950-2010. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2012.
42. *Międzycywilizacyjny dialog w świecie słowiańskim w XX i XXI wieku. Historia – religia – kultura – polityka*, red. Irena Stawowy-Kawka, 2012.
43. *Ciekawość świata, ludzi, kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. Renata Hołda, Tadeusz Paleczny, 2012.
44. Węc Janusz Józef, *Pierwsza polska prezydencja w Unii Europejskiej. Uwarunkowania – procesy decyzyjne – osiągnięcia i niepowodzenia*, 2012.
45. Zemanek Adina, *Córki Chin i obywatelki świata. Obraz kobiety w chińskich czasopismach o modzie*, 2012.
46. Kamińska Ewa, *Rezeption japanischer Kultur in Deutschland. Zeitgenössische Keramik als Fallstudie*, 2012.
47. Obeidat Hassaym, *Stabilność układu naftowego w warunkach zagrożeń konfliktami w świetle kryzysu w latach siedemdziesiątych XX i na progu XXI wieku*, 2012.
48. Ścigaj Paweł, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, 2012.
49. Głogowski Aleksander, *Af-Pak. Znaczenie zachodniego pogranicza pakistańsko-afgańskiego dla bezpieczeństwa regionalnego w latach 1947-2011*, 2012.
50. Miżejewski Maciej, *Ochrona pluralizmu w polityce medialnej Włoch*, 2012.
51. Jakubiak Łukasz, *Referendum jako narzędzie polityki. Francuskie doświadczenia ustrojowe*, 2013.

52. *Skuteczność polskiej prezydencji w Unii Europejskiej. Założone cele i ich realizacja*, red. Krzysztof Szczerski, 2013.
53. *Stosunki państwo-Kościół w Polsce 1944-2010*, red. Rafał Łatka, 2013.
54. Gacek Łukasz, Trojnar Ewa, *Pokojowe negocjacje czy twarda gra? Rozwój stosunków ponad Cieśniną Tajwańską*, 2012.
55. Sondel-Cedarmas Joanna, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896-1923)*, 2013.
56. Rudnicka-Kassem Dorota, *From the Richness of Islamic History*, 2013.
57. Fudała Piotr, Fyderek Łukasz, Kurpiewska-Korbut Renata, *Budowanie parlamentaryzmu. Doświadczenia z Afganistanu, Iraku i Kurdystanu irackiego*, 2012.
58. Dardziński Piotr, *Kapitalizm nieobjawiony. Doktryna ładu społecznego, politycznego i ekonomicznego w myśli Wilhelma Röpkego*, 2013.
59. *The Taiwan Issues*, ed. Ewa Trojnar, 2012.
60. Kopyś Tadeusz, *Stosunki polsko-węgierskie w latach 1945-1980*, 2013.
61. Kurpiewska-Korbut Renata, *Spółeczność międzynarodowa wobec Kurdów irackich*, 2013.
62. Pietrzyk-Reeves Dorota, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, 2012.
63. Matykiewicz-Włodarska Aleksandra, Marion Gräfin Dönhoff. *Idee i refleksje polityczne*, 2012.
64. Reczyńska Anna, *Braterstwo a bagaż narodowy. Relacje w Kościele katolickim na ziemiach kanadyjskich do I wojny światowej*, 2013.
65. *Współczesne transformacje. Kultura, polityka, gospodarka*, red. Monika Banaś, Joanna Dziadowiec, 2013.
66. Grott Olgierd, *Instytut Badań Spraw Narodowościowych i Komisja Naukowych Badań Ziemi Wschodnich w planowaniu polityki II Rzeczypospolitej Polskiej na Kresach Wschodnich*, 2013.
67. *Teoretyczne i praktyczne problemy kultury politycznej. Studia i szkice*, red. Monika Banaś, 2013.
68. *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, red. Barbara Krauz-Mozer, Paweł Ścigaj, 2013.
69. *Narratives of Ethnic Identity, Migration and Politics. A Multidisciplinary Perspective*, eds. Monika Banaś, Mariusz Dziegłowski, 2013.
70. *Promoting Changes in Times of Transition and Crisis: Reflections on Human Rights Education*, eds. Krzysztof Mazur, Piotr Musiewicz, Bogdan Szlachta, 2013.
71. Bar Joanna, *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994-2012*, 2013.
72. *Włochy wielokulturowe. Regionalizmy, mniejszości, migracje*, red. Karolina Golemo, 2013.
73. *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. Agnieszka Małek, Paulina Napierała, 2013.
74. Plichta Paweł, *Estera w kulturach. Rzecz o biblijnych toposach*, 2014.
75. Czekańska Renata, *Wartości autoteliczne w kulturze symbolicznej na przykładzie indyjsko-polskich spotkań literackich*, 2014.
76. Włodarski Bartosz, *Szkoła Nauk Politycznych UJ 1920-1949*, 2014.
77. Abassy Małgorzata, *Russian Mason on the Paths of His Native Culture. A Case Study of Nicolas Novikov*, 2014.
78. Bajor Piotr, *Partnerstwo czy członkostwo. Polityka euroatlantycka Ukrainy po 1991 r.*, 2014.

79. Gabryś Marcin, Kijewska-Trembecka Marta, Rybkowski Radosław, Soroka Tomasz, *Kanada na przełomie XX i XXI wieku. Polityka, społeczeństwo, edukacja*, red. Marta Kijewska-Trembecka, 2014.
80. Trojnar Ewa, *Tajwan. Dylematy rozwoju*, 2015.
81. Głogowski Aleksander, *Policja Państwowa i inne instytucje bezpieczeństwa na Wileńszczyźnie w latach 1918-1939*, 2015.
82. Krzyżanowska-Skowronek Iwona, *Teorie zmiany na przykładzie włoskiej polityki wschodniej*, 2015.
83. Rysiewicz Mikołaj, *Monarchia – lud – religia. Monarchizm konserwatywnych środowisk politycznych Wielkiej Emigracji w latach 1831-1848*, 2015.
84. Szymkowska-Bartyzel Jolanta, *Nasza Ameryka wyobrażona. Polskie spotkania z amerykańską kulturą popularną po roku 1918*, 2015.

PAULINA NAPIERAŁA – absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt w Instytucie Amerykanistyki i Studiów Polonijnych UJ. Jej zainteresowania badawcze dotyczą pluralizmu religijnego oraz relacji państwo–Kościoł w USA, a także roli religii w sferze publicznej i interakcji między religią a polityką. Stypendystka Fundacji Kościuszkowskiej, Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta (badania w Boston College i Harvard University), Instytutu Nauk o Człowieku IWM w Wiedniu oraz biblioteki Instytutu J.F. Kennedy’ego przy Freie Universität w Berlinie. Badania i kwerendy prowadziła także na University of Michigan oraz na Stanford University.

Stany Zjednoczone Ameryki to państwo o zróżnicowanym wielokulturowym obliczu, hołdujące zasadom pluralizmu religijnego i rozdziału państwa od Kościoła. Tymczasem amerykańska sfera publiczna przepełniona jest motywami religijnymi, a odniesienia do Boga widnieją nawet na amerykańskich banknotach. Hasło *In God we Trust* (*W Bogu pokładamy ufność*) stało się narodowym mottem Stanów Zjednoczonych. Frazy takie, jak: *God Bless America* czy *One Nation Under God* występują powszechnie w przemówieniach liderów społecznych i przywódców politycznych, a badania społeczne wskazują na wysokie wskaźniki religijności wśród Amerykanów oraz ich akceptację dla obecności religii w sferze publicznej.

Aby zrozumieć przyczyny takiego stanu rzeczy, a także rolę, jaką w amerykańskiej sferze publicznej odgrywają zarówno Kościoły, jak i tak zwana „religia obywatelska”, której manifestacją jest przytoczona w tytule fraza, niezbędne jest przeanalizowanie historii rozwoju instytucji religijnych na terenach obecnych Stanów Zjednoczonych oraz prześledzenie udziału różnych grup religijnych w przemianach społecznych, politycznych i kulturowych zachodzących w społeczeństwie amerykańskim na przestrzeni wieków. Dlatego w niniejszej publikacji zaprezentowano obszerną analizę historyczną.

W literaturze polskojęzycznej odczuwany jest niedosyt analiz naukowych na temat roli religii w kształtowaniu społeczeństwa amerykańskiego, zwłaszcza całościowych opracowań, w których systematycznie omówiona byłaby rola religii w sferze publicznej USA. Niniejsze opracowanie jest próbą uzupełnienia tej luki.



www.akademicka.pl

