

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 5 – 2010

DOI 10.24425/snt.2010.112718

KS. JAN PERSZON

CHRZEŚCIJAŃSTWO W KULTURZE AMERYKAŃSKIEJ¹

Rzeczywistość kulturowa i religijna Stanów Zjednoczonych jest od lat przedmiotem badań i studiów. Występujące niemal od początku europejskiego osadnictwa za Oceanem bogactwo organizacji religijnych, wyznań, Kościołów, sekt, tradycji narodowych i kulturowych sprawia, że praktycznie nie sposób znaleźć jeden klucz interpretacyjny, który pozwoliłby je ogarnąć i metodycznie uporządkować. Badacze wpływu religii na szeroko pojętą kulturę, życie społeczne i polityczne napotykają także kolejną trudność. Jest nią niezwykła dynamika wielorakich zmian społecznych, jakie w USA nieustannie zachodzą. Jest to bowiem społeczeństwo tworzone przez kolejne fale imigrantów: ludzi mobilnych, przedsiębiorczych, zmieniających pracę i miejsce zamieszkania, gotowych do ryzyka i odznaczających się zdolnością do współdziałania. Istotną cechą Amerykanów jest przywiązanie do wolności osobistej, połączone z umiłowaniem (przynajmniej do niedawna) cnót obywatelskich i krytycznym podejściem do instytucji państwowych. Dynamizm cechujący Amerykanów powoduje, że afiliacja religijno-wyznaniowa znajduje się (szczególnie w 2. połowie XX w.) w stanie nieustannej fluktuacji, zaś pluralizmowi religijnemu towarzyszy coraz częstsze przyjmowanie postaw indyferentnych.

W niniejszym przedłożeniu zostaną podjęte cztery zagadnienia, żywo związane z relacją między chrześcijaństwem a kulturą amerykańską. Najpierw podejmuje się próbę omówienia religijnych motywów założycieli Stanów Zjednoczonych. W punkcie drugim analizowana będzie oryginalna i pionierska koncepcja separacji państwa od religii, zawarta w Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Jej konsekwencją jest amerykański „wynalazek” w postaci religijnych denominacji, a także „pośrednia” obecność religii w życiu publicznym w postaci ponadwyznaniowej *civil religion*, której znaczenie jest współcześnie żywo dyskutowane. W religijnym życiu mieszkańców Ameryki i jego oddziaływaniu na kulturę istotną rolę odgrywają konkretne denominacje i Kościoły. Kościół

¹ Artykuł nawiązuje do tekstu opublikowanego przez autora w książce *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń 2009 s. 18–39.

rzymskokatolicki, stanowiący od końca XIX w. najliczniejszą – choć względem większości protestanckiej ciągle mniejszościową – wspólnotę wyznaniową, włączył się w główny nurt kultury dopiero w połowie XX w. Prześledzenie tego procesu wykraczałoby jednak poza przyczynkarski charakter niniejszego studium.

I. RELIGIJNE MOTYWY ZAŁOŻYCIELI STANÓW

Dla nikogo, kto interesuje się wpływem religii na życie społeczeństwa amerykańskiego, nie jest obca często powtarzana teza o „wyjątkowym przypadku”, czyli *American exceptionalism*, jakim na tle innych nowoczesnych krajów są Stany Zjednoczone. Wielu obserwatorów współczesnej sytuacji chrześcijaństwa w krajach tzw. Zachodu zwraca uwagę na występujący tam dynamizm procesów sekularyzacyjnych². Przejawiają się one – w charakterystycznej zwłaszcza dla Europy Zachodniej – tendencji do preferowania religijności zindywidualizowanej, obywatelskiej bez wyraźnej przynależności kościelnej, a także kreowania nieprzyjaznego religii (zwłaszcza chrześcijaństwu) klimatu społecznego. Następstwem tych procesów jest (w niektórych krajach, jak np. wschodnich landach Niemiec czy Czechach) faktyczna bezreligijność (agnostycyzm religijny) szerokich warstw społecznych, ale nade wszystko zjawisko indywidualizacji i „prywatyzacji” religii³. Chrześcijaństwo przestaje być spoiwem (systemem

² Amerykański konserwatysta (katolik) G. Weigel (*Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. I. i P. Zarębscy, Warszawa 2005) analizuje przyczyny cywilizacyjnych różnic między Ameryką i Europą. Kluczem, który stosuje, by je wyjaśnić, jest odmienność rozwoju idei filozoficznych, trendów religijnych i rozwiązań ustrojowych.

³ T. Halik (*Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006 s. 76 n.) konstatuje, iż wrogiem wiary już dawno przestał być ateizm. „Zmęczenie” Europejczyków kościelnym chrześcijaństwem przeradza się w przeżywanie „niedookreślonego”, mgławicowego i rozmytego „chrześcijaństwa niekościelnego” oraz fascynację religijnością zastępczą, ezoteryzmem i neognozą. T.A. Howard (*Modern European Historiography Forum. Commentary. A „Religious Turn” in Modern European Historiography?*, „Church History” 75(2006), s. 157 n.) zwraca uwagę na powszechne odrzucenie przez współczesnych historyków i socjologów tezy o faktyczności i nieuchronności sekularyzacji społeczeństw Zachodu. Autor sugeruje, iż głoszona od Rewolucji Francuskiej teza sekularystów o „zaniku chrześcijaństwa” w wymiarze jego społecznej walentności jest przyjmowana „na wiarę”. W rzeczywistości bowiem intelektualne życie Europy dwóch ostatnich stuleci w znacznym stopniu było pod wpływem myślicieli religijnych. Por. też J. Cox, *Secularization and Other Master Narratives of Religion in Modern Europe*, „Kirchliche Zeitgeschichte” 14(2001), s. 23–34; D. Blackbourn, *The Catholic Church in Europe since the French Revolution: A Review Article*, „Comparative Studies in Society and History” 33(1991), s. 778–790; C. Ford, *Religion and Popular Culture in Modern Europe*, „Journal of Modern History” 65(1993), s. 152–175; J. Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton [NJ] 2005; T.A. Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, Cambridge 2000; D. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution*, Yale 1996.

idei i symboli) organizującym społeczną wyobraźnię i życie, a zostaje uznane za sferę osobistych wyborów, mniemań i upodobań. Nie jest już średniowieczną *religio*, ale „wiarą” – jedną z wielu, które można wybrać na religijnym rynku⁴. Dla życia nowoczesnego społeczeństwa, którego spoiwem jest gospodarka kapitalistyczna oraz wszechobecne media, chrześcijaństwo jako takie wydaje się – zdaniem wielu myślicieli – nie mieć większego znaczenia. Trudno rozstrzygnąć, czy lansowana przez niektórych socjologów teza o zjawisku „powrotu religii” czy desekularyzacji odpowiada realiom europejskim⁵. Być może chodzi jedynie o coraz powszechniejszą fascynację zjawiskami parareligijnymi czy zdegradowanym *sacrum*⁶. Biorąc rozbrat z kościelnym modelem chrześcijaństwa, współczesne społeczeństwa zachodnie ciągle jednak pozostają w jakimś sensie – przynajmniej *implicite* – „chrześcijańskie”, kontynuując dziedzictwo kultury, która ukształtowała cywilizację europejską⁷.

Znamiennym wyjątkiem zdają się być Stany Zjednoczone, gdzie – pomimo zaawansowania technologicznego i wysokiego stopnia organizacji społeczeństwa – chrześcijaństwo nie przestaje być jednym ze znaczących aspektów publicznego dyskursu (modlitwa w szkole, *invocatio Dei*, kwestia aborcji, dopuszczalność wojny itd.)⁸. Co więcej, badania socjologiczne dowodzą niesłab-

⁴ Zob. T. Halik, *Co nie jest chwiejne jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006 s. 135 n.

⁵ Z tezy nieuchronnej sekularyzacji (jako skutku modernizacji społecznej) wycofał się sławny badacz Peter L. Berger. Zob. tenże, *The Desecularization of the World. A Global Overview*, w: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. tenże, Washington 1999, s. 1–18. Dość wcześnie skrytykował ją też A.M. Greeley (*Unsecular Man*, New York 1972.). Badacz twierdzi, że człowiek zawsze będzie miał „potrzeby religijne”, sama zaś religia pełni pięć niedających się niczym zastąpić funkcji: 1) dostarcza sensu jako systemu, 2) sakralizuje tożsamość kolektywną społeczności, 3) pozwala zintegrować potencjalnie destrukcyjną sferę seksu, 4) umożliwia wewnętrzną więź z nadprzyrodzonym, 5) dostarcza społeczeństwu liderów, którzy pomagają zinterpretować chaos etycznych paradoksów. Zob. tamże, s. 176. J. Mariański (*Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006), przychylając się do tezy o kryzysie kościelnego chrześcijaństwa w Europie (Kościół katolicki jest lub będzie w diasporze), uważa, że także współczesna kultura kontynentu pozostaje – aczkolwiek w zmienionych formach – religijna.

⁶ Taką tezę lansował m.in. T. Luckmann (*The Invisible Religion*, New York 1967, s. 36) oraz B. Wilson (*Religion in Secular Society*, London 1966, s. 115). Autorzy ci żywotność religijności Amerykanów wyjaśniają w sposób dość oryginalny. Ich zdaniem, większość wyznań chrześcijańskich przeszło przekształcenie wewnętrzne czyli „zeświecczenie” treści religijnych. Modernizacja ta pozwoliła im jednak zachować społeczną relewantność.

⁷ Por. H. Waldenfels, *Polityczne znaczenie i zadania Kościoła w zjednoczonej Europie*, w: *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*, red. W. Bołoz, G. Hoever, Warszawa 2001, s. 153 n.

⁸ Dyskusję nad tezami zwolenników teorii sekularyzacji przeprowadza J.A. Coleman, „Theological Studies” 39(1978) nr 4, s. 601–632. Autor, analizując pojęcia: sekularyzacja, sekularyzm, świeckość, wskazuje, że już w latach 60. XX w. niektórzy socjolodzy (np. R. Bellah, G.E. Swanson, J.M. Yinger, Ph. Glasner) twierdzili, że w kulturze Zachodu mamy do czynienia nie tyle z usuwaniem czy marginalizacją *sacrum*, ile raczej z jego „przesunięciem” w nowe obszary.

nącej atrakcyjności ortodoksyjnie „wyraźnych” denominacji chrześcijańskich, a zdecydowana większość Amerykanów deklaruje się jako ludzie wierzący i praktykujący⁹. Sytuacja ta – aczkolwiek z zachowaniem pewnych analogii – kontrastuje z powszechnymi odczuciami Europejczyków, przekonanych o tym, iż chrześcijaństwo (przynajmniej w tradycyjnych jego formach) jest „martwe” i nowoczesnemu społeczeństwu niepotrzebne. Odmienność Amerykanów wydaje się mieć głęboki związek z samymi podstawami społeczno-prawnej struktury USA i wytworzonym w oparciu o idee założycieli tego kraju etosem¹⁰. O ile w Europie różnorodność religijna przez długi czas była postrzegana jako zagrożenie dla spójności społeczeństwa, o tyle w Stanach Zjednoczonych tolerancję dla różnorodności uczyniono koniecznym warunkiem tożsamości Amerykanów¹¹. Udało się tu – w warunkach konkurencji denominacji ze sobą – utrwalić

⁹ Zob. T.C. Reeves, *The Empty Church. Does Organized Religion Matter Anymore?*, New York 1998. W swym obszernym studium autor uzasadnia tezę o stopniowym upadku większości spośród tzw. protestanckich Mainline Churches w USA (American Baptist Church, Christian Church, Episcopal Church, Evangelical Lutheran Church, Presbyterian Church, United Church of Christ, United Methodist Church). Autor podkreśla, że kryzys ten ma przyczyny wewnętrzne (odejście liderów wyznań od „twardego” credo, zasad moralnych, wierności Ewangelii na rzecz liberalnej teologii doczesności), jak i ogólnokulturowe: rewolucja seksualna, inwazja kultury masowej, upadek standardów edukacji, laicyzacja mentalności społecznej. Zob. też W.C. Roof, W. McKinney, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*, New York 1987, s. 81–90 i 110–147; W.R. Hutchison, *Protestantism as Establishment*, w: *Between the Times: The Travail of the Protestant Establishment in America 1900–1960*, red. tenże, Cambridge 1989, s. 4 n.; P.W. Williams, *America's Religions: Traditions and Cultures*, New York 1990, s. 333 n.

¹⁰ Elementem tego etosu jest synteza chrześcijaństwo-demokracja-prosperita (pomyślność). Silne przywiązanie Amerykanów do motywowanego religijnie mitu postępu znajduje odzwierciedlenie w wystąpieniach myślicieli protestanckich 1. połowy XX w. W. Gladden, C. Reidenbach, G.R. Dodson, D. Bradley, K.S. Latourette w latach po I wojnie światowej polemizowali z pesymizmem O. Spenglera, argumentując, iż kryzys dotyczy „Starego Świata” czyli Europy. „Nowy Świat”, czyli Ameryka, jest antytezą zachodnioeuropejskiej dekadencji. Przejawy kryzysu (obie wojny światowe, Wielki Kryzys lat trzydziestych, komunizm sowiecki) interpretowano jako „interwały”, z których Amerykanie wyjdą silniejsi. Najbardziej wpływowym prorokiem kryzysu, który dotyka także USA, był Reinhold Niebuhr (*Moral Man and Immoral Society*), który drwił z liberalnego optymizmu. Myśliciele protestancy zarzucali mu, iż jego pesymizm jest sprzeczny z orędziem Chrystusa. Choć zło w niektórych przypadkach tryumfuje, cywilizacja zachodnia zmierza ciągle w kierunku urzeczywistniania ideału etyki Jezusa. Zob. P.A. Carter, *The Idea of Progress in Most Recent American Protestant Thought, 1930–1960*, „Church History” 32(1963), s. 75 n. Echa „wiary w postęp” autor dostrzega w wypowiedziach Jana XXIII i deklaracji Światowej Rady Kościołów w Evanston (1954 r.). Zob. tamże, s. 85.

¹¹ Zob. B. Wilson, *Die christliche Gemeinschaft*, w: *Geschichte des Christentums*, red. J. McManners, Frankfurt 1993, s. 587–612. Jak twierdzi D. Martin (*Europa und Amerika. Sakularisierung oder Vervielfaltigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen un keine Regel*, w: *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Sakularisierung und Fundamentalismus*, red. O. Kallscheuer, Frankfurt am M. 1996, s. 161–180) jedną z przyczyn sekularyzacji Europy była monopolistyczna sytuacja wyznaniowa. „Przypadek” amerykański dowodzi, że pluralizm religijny może sprzyjać umocnieniu społecznej roli religii.

przynależność wyznaniową i wykorzystać ją jako element afirmacji wolności obywatelskich¹². Richard J. Neuhaus zauważa, że decydujące znaczenie może mieć odmienna w Europie i Ameryce „recepta” idei Oświecenia. W USA rozumiano je jako przyjazne religii (bo z niej się wywodzące), na Starym Kontynencie jako wojnę ze „starym porządkiem”, którego elementem były Kościoły chrześcijańskie. Oświecenie amerykańskie przybrało postać „polityki wolności”, w wydaniu europejskim zaś „ideologii rozumu”¹³. Rozszerzone niemal na całą Europę francuskie rozumienie laickości państwa wyrosło ze zmagania między hegemonią Kościoła katolickiego (nieosłabionego Reformacją) i państwa, uzurpującego sobie władzę polityczną i moralną. W praktyce jednak „czyste” typy relacji między religią a państwem nie występują¹⁴.

Amerykańskie podejście do relacji religii i życia publicznego jest głęboko zakorzenione w – często przez historiografię przywoływanym – „micie założycielskim”, którego integralną częścią jest religia chrześcijańska, przede wszystkim zaś purytanizm¹⁵. Europejska kolonizacja kontynentu została zdominowana przez osadników brytyjskich, wśród których zrazu dominowali prezbiterianie i anglikanie. Tworzenie nowego społeczeństwa pojmowali oni jako misję religijną¹⁶. Badacze fenomenu ustroju Ameryki zgadzają się co do tego, iż tzw. Ojco-

¹² Por. F.X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004, s. 126 n. Konstatacja jest aktualna mimo niezwykłego rozdrobnienia wyznaniowego w USA. W kraju tym działa ponad 500 tys. świątyń i miejsc kultu, gromadzących ok. 2 tys. denominacji. Zob. G. Gallup Jr., *Religion in America, 1996*, Princeton 1996, s. 5.

¹³ Zob. R.J. Neuhaus, *Secularizations*, „First Things” 190(2009), s. 24. Lider amerykańskich konserwatystów zauważa, że w 2. połowie XX w. elity intelektualne w USA wyraźnie zwróciły się ku francuskiej interpretacji Oświecenia, wywołując lokalną *culture wars*. Autor dodaje, że Europejczycy postrzegają religię jako kłopotliwy problem; Amerykanie – jako wspólne dobro.

¹⁴ Zob. tamże, s. 25.

¹⁵ Zob. S.E. Ahlstrom, *Thomas Hooker – Puritanism and Democratic Citizenship. A Preliminary Inquiry into some Relationships of Religion and American Civic Responsibility*, „Church History” 32(1963), s. 415 n. O religii jako wiodącym motywem przyświecającym założycielom Stanów Zjednoczonych oraz ich kontynuatorom piszą: P. Johnson, *A History of the American People*, New York 1999; M.A. Noll, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, New York 2002; A. Wolfe, *Return to Greatness. How America Lost Its Sense of Purpose and What It Needs to Do to Recover It*, Princeton [NJ] 2005.

¹⁶ Zob. D.J. O'Brien (*The Renewal of American Catholicism*, New York 1972, s. 52 n.) pisze, iż takie wyrażenia jak „Providence”, „Manifest Destiny”, „the American Way of Life” „the American Dream” nawiązują do założycieli Stanów Zjednoczonych, którzy uważali „nowy kraj” za dar Bożej Opatrzności, a misję budowania nowego społeczeństwa chrześcijańskiego postawili sobie za cel nadrzędny. Historia amerykańska jest więc w gruncie rzeczy amerykańską „teologią nadziei”, nastawioną na wolność i szczęście. Stąd świadomość jednostkowa i kolektywna jest „mieszaniną” lub dokładniej syntezą wyobrażeń chrześcijańskich i świeckich, kreujących niepowtarzalny model. Kategorie sacrum i profanum zostały zintegrowane do tego stopnia, iż wydały one Kościoły zajmujące się rzeczami świeckimi i „naród z duszą Kościoła”. W odróżnieniu od krajów europejskich Ameryka nigdy nie była areną ostrej polaryzacji państwa i Kościołów. Państwo popierało wyznania chrześcijańskie jako instytucje „cnót obywatelskich”, te zaś chwaliły państwo za urzeczywistnia-

wie Założyciele inspirowali się ideami teologicznymi¹⁷. Podobne zapatrywania przypisuje się także innym wybitnym postaciom w dziejach USA¹⁸. Współcześnie – zwłaszcza w interpretacji *civil religion* oraz popularności ruchu New Age – badacze często przywołują znaczenie masonerii¹⁹. Idee wolnomularskie inspirowały nie tylko twórców Konstytucji, ale nade wszystko „ducha” narodu amerykańskiego²⁰.

Rosnąca liczba wywodzących się z Reformacji wspólnot i grup wywoływała (zwłaszcza w wieku XIX) dążenia do ich zjednoczenia lub przynajmniej ograniczonej kooperacji²¹. W zdominowanym przez wyznania protestanckie kraju

nie najwyższych aspiracji narodu. Zob. też. S.E. Mead, *The “Nation with the Soul of a Church”*, „Church History” 36(1967), s. 262 n.

¹⁷ S.E. Mead (*The “Nation with the Soul”*, s. 280 n.) przywołuje trzy teologiczne, kościelne atrybuty, które amerykański protestantyzm przypisywał „nowemu” narodowi: 1) Ameryka jest dziełem samego Boga, który w niej i przez nią chce przygotować świat na powtórne przyjście Chrystusa; 2) Naród amerykański jest narodem „wybranym”; 3) Celem narodu jest stać się wspólnotą sprawiedliwości (*the community of righteousness*). Autorka ilustruje też tezę, iż Założyciele Stanów pojmowali wyznaniowy pluralizm jako synergię, której kwintesencją jest deistyczna koncepcja religii.

¹⁸ Taką postacią był m.in. wybitny przywódca Abraham Lincoln, który w wojnie secesyjnej (*Civil War*) pojmował walkę Północy o zniesienie niewolnictwa w kategoriach misji religijnej. Prowadzona przez Unię wojna z Południem była dla niego rodzajem – spełnianej w imieniu Boga – krucjaty, której celem były wolności obywatelskie i religijne dla całej ludzkości. Zob. M.B. Endy, *Abraham Lincoln and American Civil Religion. A Reinterpretation*, „Church History” 44(1975), s. 229–241. Autor jest zdania (tamże, s. 231–232), iż Lincoln przypisywał narodowi amerykańskiemu cechy mesjańskie, a siebie uważał za szczególne narzędzie (dzięki osobistemu, wewnętrznemu oświeceniu) Bożej Opatrzności. Zob. też W. Wolf, *Lincoln’s Religion*, Philadelphia 1970; E. Trueblood, *Abraham Lincoln: Theologian of American Anguish*, New York 1973.

¹⁹ Cechą języka *civil religion* jest zamierzona nieokreśloność Boga i Jego związek z naturą, co trąci panteizmem. Religijne idee rewolucji amerykańskiej i ich związek z wolnomularstwem analizuje C.L. Albanese, *Sons of the Fathers: The Civil Religion of the American Revolution*, Philadelphia 1976, s. 129–136. Zob. też A.F. Tyler, *Freedom’s Ferment: Phases of American Social History from the Colonial Period to the Outbreak of the Civil War*, New York 1962, s. 351 n. Transcendentizm oraz transinstytucjonalny mistycyzm (dążenie do indywidualnego doświadczenia religijnego) korespondują z ideami ruchów New Age. Zob. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, t. 1, Chicago 1976, s. 376 n.

²⁰ C.L. Albanese (*Religion and the American Experience: A Century After*, „Church History” 57(1988), s. 342 n.) uważa, iż publiczna retoryka, odwołująca się do ponadwyznaniowego Boga i uniwersalnych zasad moralnych, a także dążenie do wykrystalizowania pewnego quantum wierzeń, wartości oraz normatywnych obyczajów („etniczna” religia Amerykanów) są w znacznej mierze inspirowane ideami masonerii. Por. też W.C. Roof, W. McKinney, *American Mainline Religion*, s. 42 n.

²¹ Zob. L.A. Loetscher, *The Problem of Christian Unity in Early Nineteenth-Century America*, „Church History” 32(1963), s. 3–16. Autor analizuje próby konsolidacji wyznań protestanckich, dokonywanych pod egidą *American Bible Society* oraz *American Sunday-School Union*, a zmierzających do wspólnych działań ewangelizacyjnych. Tendencje unifikujące oparto o Biblię i swego rodzaju „katechizm”, zawierający wspólne dla wszystkich zaangażowanych w dzieło *Evangelical Empire* esencjalne prawdy wiary. U podłoża tak konstruowanej ponadwyznaniowej jedności leżała kalwińska eklezjologia, akcentująca Kościół niewidzialny. Mimo ostatecznej porażki, inicjatywa ta

jedynie na południu (francuska Luizjana, hiszpańska obecność w Kalifornii) kolonistami były państwa katolickie. Fundamenty pod nową państwowość położyli – prześladowani w ojczystej Anglii – purytanie.

Liderzy wspólnot purytańskich nie byli bynajmniej propagatorami pluralizmu religijnego, demokracji i indywidualnej wolności. Purytanizm odznaczał się raczej nietolerancją, autorytaryzmem, wrogością wobec wszelkiego liberalizmu. Niemniej jednak pośrednio i w długim okresie „wytworzył” typ społeczności i jednostki, zdolny do funkcjonowania w ramach specyficznego systemu demokracji amerykańskiej²². Wkład purytanizmu w demokrację jest ewidentny, jeśli chodzi o poczucie obywatelskiej odpowiedzialności i system wartości moralnych, na których opiera się społeczność polityczna i żywotność struktur, poprzez które realizuje ona dobro wspólne. Alexis de Toqueville podkreślał wyjątkowy szacunek Amerykanów wobec prawa; wynika on z przeświadczenia, iż jest ono „ich własne”, nie zaś „nadane” przez innych²³. Reinhold Niebuhr zwracał uwagę na aktywną postawę purytanizmu wobec świata. Świat i państwo były postrzegane jako scena, na której prawdziwy chrześcijanin (zdyscyplinowany, karny, radykalny moralny atleta) urzeczywistnia Boży plan odkupienia świata. Purytańska mentalność usposabiała więc do odważnego i optymistycznego zadania „przemiany świata”. Nieodłączną cechą tego typu religijności był legalizm. Jurydyczny obraz Boga – Prawodawcy oraz legalistyczna interpretacja Pisma Świętego kreowały chrześcijanina, który „bał się Boga”, a jednocześnie postrzegał swą wiarę jako kodeks Bożych praw, wynikających z przymierza. Reformowany legalizm wyrażał się w doktrynie o predestynacji i łasce, której nie sposób się oprzeć. Chrześcijańskie posłuszeństwo Bożemu prawu nie realizuje się w kategoriach „pozaświatowej” doskonałości, ale w osobistym powołaniu, które urzeczywistnia się w świecie, czyli w „strukturach stworzenia”: w rodzinie, państwie, kościele, działalności ekonomicznej. Sekularyzacja tej postawy sprawiła, iż doktryna powołania przeszła w „ewangelię pracy”, ta zaś w „ewangelię bogactwa”²⁴. Duch przedsiębiorczości i etos pracy, poczucia obowiązku, oszczędności, gromadzenia i pomnażania bogactwa zawsze jednak pozostawał

wyzwoliła wielki ruch apostołatu świeckich, a pośrednio przyczyniła się do syntezy chrześcijaństwa z pojęciem narodu amerykańskiego i jego kultury. Zob. też S.E. Mead, *Denominationalism; the Shape of Protestantism in America*, „Church History” 23(1954), s. 291–320; W.S. Hudson, *American Protestantism*, Chicago 1961, s. 33 n.; E.A. Smith, *The Forming of a Modern American Denomination*, „Church History” 31(1962), s. 74–99.

²² S.E. Ahlstrom (*Thomas Hooker...*, s. 422 n.) stwierdza, iż purytanizm wprost nie przyczynił się do stworzenia demokratycznych instytucji i ideałów. Jednak nacisk na dar odkupieńczej łaski, jaką otrzymuje od Boga wierzący, „relatywizował” inne zależności społeczne, typowe dla społeczeństwa feudalnego.

²³ Podobnego zdania byli też F. Grund, L. Bryce, R.B. Perry, oceniający XIX-wieczne stosunki amerykańskie. Zob. S.E. Ahlstrom, *Thomas Hooker...*, s. 424 n.

²⁴ Zob. tamże, s. 425 n.

w relacji do wspólnoty i obywatelskiej odpowiedzialności za dobro wspólne. Służba Bogu oznaczała nie tyle dążenie do osobistego sukcesu, ile raczej wysiłek budowania „chrześcijańskiej republiki”. Z tym zaś łączyła się nieustannie odnawiana świadomość „wybraństwa”; Amerykanie – zwłaszcza zaś purytanie – uważali się za nowy naród wybrany przez Boga. Stąd – odmiennie niż w Europie, gdzie religia często była narzędziem opresji – w USA promocja religii uważana jest przez wielu za sprawę konstytucyjną dla ustroju²⁵.

Współczesne analizy coraz wyraźniej ukazują ścisłą i komplementarną współzależność między poczuciem tożsamości ludów i narodów (jej elementem jest także zespół cech odróżniających od „innych”), a ich własną kulturą religijną. „Konfesjonalizm” jest także soczewką, przez którą intelektualiści i zwykli obywatele postrzegają zmiany polityczne, ekonomiczne i kulturowe²⁶. Marjule A. Drury sądzi, iż konfliktów pomiędzy mniejszościami (katolikami) a kulturą protestancką nie wolno redukować do sfery etnicznej. Nie należy w nich też widzieć li tylko protestanckiej reakcji na „naruszenie” ustalonego systemu „mieszkańskich” wartości. Protestancka „odpowiedź”, czyli reakcja na kultury odrębne od własnej, była bowiem uwarunkowana wieloma czynnikami, przede wszystkim właściwymi dla tzw. klasy średniej wartościami: przywiązaniem do patriotyzmu i politycznej niezależności, etyką pracy i dyscypliny, troską o rodzinę i stabilne relacje między płciami, dążeniem do edukacji i awansu społecznego, racjonalną i autonomiczną (odwołującą się do indywidualnego sumienia) moralnością, religijną tolerancją i emocjonalną powściągliwością²⁷. Ukształtowana w Wielkiej Brytanii tożsamość protestancka odegrała znaczącą rolę w religijnych relacjach wewnątrz społeczeństwa amerykańskiego. Definiowała też obecność odniesień religijnych w życiu publicznym i państwowym.

II. „SEPARACJA CZYSTA” – RELIGIA A PAŃSTWO W KONSTYTUCJI USA

W momencie pojawienia się chrześcijaństwa na scenie dziejowej, relacje między państwem a religią można określić jako monizm. Oznaczał on ściśle

²⁵ S.E. Ahlstrom (*Thomas Hooker...*, s. 427 n.) stwierdza, iż stopniowa utrata religijnej gorliwości (wyrażanej przez życie religijno-ascetyczne) przez środowiska purytańskie nie przyczyniła się bynajmniej do porzucenia typowych dla nich cnót obywatelskich: szacunku dla prawa, poczucia obowiązku, ducha służby wobec społeczności.

²⁶ Zob. M.A. Drury, *Anti-Catholicism in Germany, Britain, and the United States: A Review and Critique of Recent Scholarship*, „Church History” 70(2001), s. 98 n.

²⁷ Zob. tamże, s. 99–100. Por. też: J. Franchot, *Roads to Rome*, Berkeley 1994, s. 100.

zespolecie religii z całością życia, utożsamienie władzy religijnej i politycznej²⁸. Nauka Chrystusa jawi się w tym kontekście jako absolutne *novum*. Słynne słowa „Oddajcie cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co jest Boże” (Mt 22,17) wprowadzały rozdział (rozdzielenie) dwóch podmiotów władzy: religijnej i politycznej. Oznaczało to, że nie można utożsamiać Boga z cesarzem ani obowiązków wobec Boga z powinnościami wobec władzy politycznej. Konieczność tego rozdzielenia i negacja koncepcji monistycznej wybrzmiała też w rozmowie Jezusa z Piłatem, gdy na pytanie: „Czy jesteś królem?”, Jezus odrzekł: „Tak, jestem Królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,33–37). Chrystus odróżnia władzę opartą na sile od społeczności opartej na sile moralnej – prawdzie. Ten dualizm wiele kosztował pierwszych chrześcijan, oskarżanych o bunt przeciw władzy politycznej i ateizm²⁹. Sytuacja odwróciła się po edyktie mediolańskim (313), który zrównał chrześcijaństwo z innymi religiami, doprowadził do uznania osobowości prawnej Kościoła katolickiego i przyniósł upragniony pokój religijny. Wnet jednak pojawia się cesaropapizm, w którym władza świecka (cesarz katolik) podporządkował sobie Kościół, dążąc do przywrócenia jedności polityczno-religijnej³⁰. Na Zachodzie władzy świeckiej opierali się – walcząc o autonomię Kościoła – biskupi Rzymu, ale z umiarkowanym powodzeniem. W IV w. o autonomię Kościoła zmagali się św. Ambroży, potem doktrynę współdziałania obydwu podmiotów wypracował św. Augustyn. W V w. Leon Wielki mówi o rozgraniczeniu dwóch władz: duchowej i doczesnej, a systematyczny wykład w tej materii rozwinął papież Gelazy I (492–496)³¹. Od XI do XIII w. sytuacja się stopniowo odwraca. Prawnicy rzymscy opracowali doktrynę o wyższości papieża nad władzą świecką (teokracja papieska). Teoria *potestatis directae Ecclesiae in temporalibus* na długie

²⁸ Monizm ten miał dwie odmiany; jedna to model teokracji (hierokracja) starożytnego Izraela, druga (zachodnia), występująca w Grecji i Cesarstwie Rzymskim, to podporządkowanie religii władzy politycznej. W *Imperium Romanum* kwestie kultu religijnego stanowiły część administracji publicznej, a przynależność do różnych religii miała wymiar czysto publiczny. Jednoczącą rolę pełnił kult osoby cesarza. Nie istniało też pojęcie indywidualnej wolności religijnej; przynależność plemienna i polityczna determinowały „konieczność” wyznawania religii „wszystkich”. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 13 n.

²⁹ Apostołowie przed Sanhedrynem oświadczyli: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29). Jednocześnie jednak Paweł i Piotr nauczali, iż „nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga” (Rz 13,1–7; 1 P 2,13–14). Prześladowania chrześcijan – od Nerona po Dioklecjana – ściągały na nich najcięższe oskarżenie polityczne – *crimen laesae maiestatis* – zniewaga władzy cesarskiej. Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 14 n.

³⁰ Już Konstantyn Wielki nazywał siebie *episcopus ad extra*, przypisując sobie władzę nad zewnętrznym wymiarem życia Kościoła. Jego następcy przyjmowali tytuł *princeps christianissimus*, dowolnie ingerując w sprawy liturgii, dogmatyki, administracji kościelnej, obsadzanie biskupstw itp. W skrajnej postaci polityczne chrześcijaństwo występowało na Wschodzie. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 18 n.

³¹ Zob. tamże, s. 24 n.

wieki zaciążyła nad katolicką eklezjologią. Polityczne wpływy papieżstwa uczyniły zaś tę teorię faktem³².

Reformacja wytworzyła nową formę zwierzchności państwa nad Kościołem, zwaną jurysdykcjonizmem protestanckim lub katolickim. Powstały państwa wyznaniowe i Kościoły państwowe. Zasada *cuius regio eius religio* odmawiała poddanym wolności religijnej, zaś władza polityczna rościła sobie prawo do absolutnej supremacji nad życiem religijnym swoich obywateli³³. Kościół katolicki zareagował na to przypomnieniem doktryny dualistycznej i skonstruowaniem teorii „pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym”³⁴. Rewolucja Francuska wprowadziła model separacji religii od państwa, z założeniem całkowitej kontroli tego drugiego nad Kościołami³⁵. System ten – zwany „separacją wrogą” – znalazł odbicie w prawodawstwie Francji, Belgii, Niemiec i Włoch, a później także w Holandii, Hiszpanii i Portugalii oraz w Meksyku i Brazylii³⁶. Do wzorców separacji wrogiej nawiązał potem totalitaryzm komunistyczny. Roz-

³² Dążenia do zwierzchności papieża nad cesarzem wiązały się z reformą gregoriańską oraz nadinterpretacją Mt 16,19: „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”. Szczytem dominacji papieskiej była depozycja cesarza Fryderyka II przez Innocentego IV w 1245 r.

³³ W krajach protestanckich głową Kościoła był automatycznie władca. W krajach katolickich rządzonych przez władców absolutnych królowie respektowali Kościół powszechny, ale na swoich terytoriach przypisywali sobie jurysdykcję nad „Kościołem narodowym” (Portugalia, Hiszpania, Francja). System ten zmierzał do uniezależnienia lokalnego Kościoła od Rzymu, co znalazło wyraz we francuskim gallikanizmie, hiszpańskim regalizmie, febronianizmie w krajach niemieckich, józefinizmie austriackim. Szeroką analizę tych rozwiązań podaje J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 31 n.

³⁴ Twórcy tej doktryny to: Tomasz de Vio, Franciszek de Vitoria, Robert Bellarmin, Franciszek Suarez. Głosiła ona m.in. równość władzy kościelnej i państwowej oraz ich niezależność i autonomię w swoich dziedzinach, a także konieczność współdziałania. Władza świecka musi przyjąć rozstrzygnięcia Kościoła na płaszczyźnie moralnej i religijnej. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 35 n.

³⁵ Kanadyjski socjolog C.T. McIntire (*The Shift from Church and State to Religions as Public Life in Modern Europe*, „Church History” 71(2002), s. 152 n.), śledząc rozwój nowożytnej doktryny o relacjach państwo–Kościół, stwierdza, iż opisany pod koniec XIX w. model francuski (jako konstrukcja teoretyczna) był powielany w innych krajach europejskich. Historycy tych relacji kopiowali też (najczęściej bezkrytycznie) uproszczony schemat, w którym „Kościół” to „funkcjonariusze instytucji”, czyli biskupi, papież, wyższe duchowieństwo, sobory, a pod pojęciem „państwo” rozumiano rządzących, dyplomatów, parlamenty, sąd najwyższy i myślicieli politycznych. Co więcej, historiografia europejska koncentrowała się na „kościółkach” dominujących w danym kraju lub regionie, mimochodem (stąd określenia: sekty, kultury) wykluczając – za Ernstem Troeltschem – pozostałe wspólnoty religijne.

³⁶ Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 43 n. R.J. Neuhaus (*Secularizations*, s. 25), przywołując opinie Davida Martina i Grace Davie, twierdzi, że gdyby we Francji nastąpiła *successful Reformation* (przez co autorzy ci rozumieją deklerykalizację życia kościelnego i społecznego), Kościół byłby lepiej przygotowany do akomodacji doktryny separacji religii i państwa. Tym samym nie byłby przez rewolucję postrzegany jako wróg numer jeden.

dział religii od państwa służył zniszczeniu Kościoła i osiągnięciu celów ideologicznych³⁷. Nowy system odniesień państwo–Kościoły zainicjowała Republika Weimarska (konstytucja z 11 sierpnia 1919); rezygnowała ona z idei Kościoła państwowego, wprowadzała separację, uznawała osobowość publicznoprawną Kościołów oraz ich autonomię. Do tej tradycji nawiązała po II wojnie światowej Republika Federalna Niemiec oraz inne państwa europejskie³⁸.

Stany Zjednoczone są pierwszym w nowożytnej historii krajem, w którym zwyciężyła idea rozdziału religii od państwa. Założyciele USA, zdając sobie sprawę z faktycznego pluralizmu religijnego, różnicującego obywateli nowego kraju, odcięli się od regulującego relacje państwa i Kościoła prawnego i ustrojowego dziedzictwa europejskiego³⁹. Jednocześnie podjęli niezwykle śmiałą (a w jakimś sensie eksperymentalną) próbę stworzenia porządku prawnego, który oparty byłby na poszanowaniu wolności religijnej każdego człowieka. W okresie poprzedzającym proklamację niepodległości w Ameryce dominowały stosunki europejskie; poszczególne regiony – zależnie od dominującego „wyznania” – kontynuowały koncepcję „religii państwowej”, dyskryminując bądź zaledwie tolerując inne wspólnoty chrześcijańskie. Najsilniejszy – z powodów więzi politycznych i gospodarczych kolonii z Anglią – był Kościół anglikański. On też, przed uzyskaniem przez Stany niepodległości, optował za utrzymaniem więzi z Anglią. Inicjatorem innowacji w zakresie relacji państwa do religii (*Pierwsza karta praw i wolności obywatelskich*) była najmniejsza kolonia Rhode Island, założona w 1636 r. przez pastora Rogera Williama. Idea znalazła zwolenników w innych koloniach; uchwalona w 1776 r. w Virginii *Karta Praw (Bill of Rights)* stała się wzorcem dla amerykańskiej myśli politycznej w procesie jednoczenia kolonii w jedno niepodległe państwo⁴⁰. Dla ukształtowania oryginalnej koncep-

³⁷ Konstytucyjne gwarancje wolności wyznania państw bloku sowieckiego po II wojnie światowej relacjonuje M. Staszewski, *Państwo a związki wyznaniowe w europejskich krajach socjalistycznych*, Warszawa 1976, s. 61 n.

³⁸ J. Krukowski (*Kościół i państwo*, s. 48 n.) nazywa ten układ separacją skoordynowaną. Stosunki religijne w Niemczech odznaczały się zawieraniem konkordatów (rządów landów katolickich ze Stolicą Apostolską, Kościołów protestanckich z rządami landów). Por. V.P. Mikat, *Das Kirchenpolitische System. Staat und Kirchen in der Bundesrepublik*, Berlin–Zurich 1967, s. 202 n.

³⁹ Badacze problematyki wskazują jednak, iż inspiracją do stworzenia oryginalnego ustroju była działalność protestantyzmu kongregacjonistycznego, który (zwłaszcza w wydaniu kalwińskim) podkreślał wagę indywidualnego sumienia. Jest ono podstawą indywidualistycznej teorii prawa naturalnego. Zob. F.X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, tłum. U. Poprawska, s. 82 n.; E.S. Morgan, *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, New York 1988, s. 295 n.

⁴⁰ Brzmi ona: „Religia czy powinność, jaką winni jesteśmy naszemu Stwórcy, oraz sposób jej wykonywania mogą być nakazane jedynie przez rozsądek i przekonanie, a nie siłą czy przemocą; dlatego wszyscy ludzie mają równe prawo do swobodnego praktykowania swojej religii zgodnie z nakazami ich sumienia; okazywanie chrześcijańskiej wyrozumiałości, miłości i miłosierdzia wobec innych jest wzajemną powinnością”. Zob. *Wolność religii. Wybór materiałów. Dokumenty*.

cji ustrojowej USA podstawowe znaczenie mają dwa akty prawne: Konstytucja z 17 września 1787 r. i Pierwsza Poprawka do Konstytucji z 21 września 1789 r. Konstytucja (art. 6 par. 3) gwarantowała, iż obejmowanie urzędów państwowych nie może być uzależnione od wyznania wiary. Zasada ta była rozwiązaniem pionierskim, choć – ze względu na swój ogólny charakter – wywoływała rozbieżne interpretacje⁴¹. Katalog praw i wolności obywatelskich Kongres uchwalił w formie 10 poprawek. Pierwsza z nich (*The First Amendment*) dotyczyła religii: „Kongres nie może stanowić prawa respektującego religię oficjalną lub zabraniającego swobodę praktyk religijnych”⁴². W 1868 r. XIV Poprawka rozciągnęła obowiązywalność I Poprawki na całe Stany Zjednoczone. Kwestie szczegółowe, aplikujące powyższe zasady do konkretnych sytuacji, rozstrzyga Sąd Najwyższy, który – posługując się tradycją *common law* – przyczynia się do tworzenia prawa. Na mocy I Poprawki zabroniono władzom państwowym ustanawiania wszelkich bytów o charakterze religijnym. Państwo nie jest wobec religii całkiem neutralne; traktuje bowiem religie jako korporacje prawa prywatnego, cieszące się osobowością prawną. Korporacje religijno-kościelne cieszą się przywilejami w prawie podatkowym, bowiem ich działalność gospodarcza zwolniona jest z podatku dochodowego⁴³. Prawo amerykańskie w zasadzie od-

Orzecznictwo, red. T. Jasudowicz, Toruń 2001, s. 17. Por. też J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 40. M. Novak (*Prawda o wolności religijnej*, „First Things” [ed. pol.] 1(2006), s. 6 n.) wyjaśnia, iż Karta zawiera cztery twierdzenia: 1) Bóg jest wielki; 2) stworzenia winny Stwórcę rozpoznać, być Mu wdzięczne i oddawać Mu cześć; 3) duszy ludzkiej właściwa jest wolność, w którą wyposażył ją Bóg; 4) pragnieniem Boga jest przymierze z wszystkimi ludźmi. Za szczególnie istotne uważa stwierdzenie pierwsze. Powinność rozpoznania przez rozumne stworzenie Stwórcy i oddawania Mu czci musi się dokonywać w wolności. Jest ona uprzednia w stosunku do powinności osoby wobec społeczeństwa i państwa, a skoro wiąże – bez żadnego zapośredniczenia ze strony władzy ludzkiej – człowieka ze Stwórcą, to wynika z niej prawo do jej wypełnienia, którego żadna władza nie może ograniczać. Wolność sumienia pochodzi więc od samego Boga, który jest gwarantem naszej wolności i równości. Novak zwraca uwagę, iż twórcy Karty – odwołując się do dziedzictwa judeo-chrześcijańskiego – zastosowali zasadę wolności religijnej do wszystkich ludzi, a więc także do ateistów i agnostyków.

⁴¹ Zdanie to stanowiło jednocześnie ogłoszenie równości praw politycznych, niezależnie od wyznania obywateli, a także zakaz stosowania kryterium religii przy obsadzaniu stanowisk państwowych. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 40.

⁴² Zob. L. Manning, *The Law of Church-State Relations*, St. Paul 1981, s. 2 n. Pierwsza klauzula Poprawki (*no establishment of religion*) odmawia władzy świeckiej kompetencji w zakresie uznania jakiegokolwiek religii za religię państwa. Druga gwarantuje *free exercise of religion*, czyli swobodę wykonywania praktyk religijnych.

⁴³ Orzeczenie Sądu Najwyższego w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 r. stwierdza, iż pierwsza klauzula do I Poprawki oznacza, że ani władze stanowe ani federalne nie mogą ustanowić Kościoła. Wynika stąd, że nie mogą stanowić prawa, które dawałoby subsydia jednej lub wszystkim religiom, ani też nakładać jakiegokolwiek podatku na instytucje religijne bądź działalność religijną. W sprawie *Walz v. Tax Commision* z 1970 r. Sąd Najwyższy uznał za zgodną z Konstytucją instytucję zwalniania nieruchomości kościelnych z opodatkowania, o ile dochody przeznaczone są na cele kultu. Racją takiego rozstrzygnięcia jest uznanie, iż korporacje religijne

mawia subsydiowania szkolnictwa wyznaniowego i jego instytucji charytatywno-opiekuńczych. Jednak z biegiem czasu poczyniono pewne koncesje w tym zakresie⁴⁴. Kwestia ta co jakiś czas wywołuje jednak kolejne skargi kierowane do Sądu Najwyższego⁴⁵. Wskutek znacznego rozwoju szkolnictwa publicznego (zwłaszcza na poziomie elementarnym i gimnazjalnym) w 2. połowie XX w. (co było następstwem m.in. kryzysu szkolnictwa wyznaniowego) zgłaszane są inicjatywy wprowadzenia do niego modlitwy i symboli religijnych. Sąd Najwyższy jednak te próby oddalił, uzasadniając to niezgodnością takich praktyk (włącznie z minutą ciszy na modlitwę) z pierwszą klauzulą I Poprawki. Jednak orzeczenia Sądu Najwyższego z lat 1981 i 1990 zezwalają na zakładanie przez uczniów publicznych szkół średnich i studentów uniwersytetów stowarzyszeń religijnych i odbywania ich spotkań w budynkach szkolnych⁴⁶. Ronald Reagan ogłosił rok 1983 „rokiem Biblii”, zaś w grudniu 2004 prezydent Georg W. Bush wyraził poparcie dla dwóch sądów powiatowych w Kentucky domagających się prawa do umieszczenia w sali sądowej kopii X Przykazań Bożych. W obydwu wypadkach przywoływano I Poprawkę, wyjaśniając, iż oficjalne uznanie Dekalogu jako źródła ładu prawnego USA doskonale z nią harmonizuje⁴⁷.

Nie jest sprzeczna z zasadą rozdziału religii od państwa obecność kapelanów w instytucjach publicznych: w wojsku, więzieniach, Białym Domu, Kongresie, domach opiekuńczych, szpitalach. Separacja nie przeszkadza też wykonywać aktów religijnych w życiu publicznym, np. przysięgi *Tak mi dopomóż*

mają pozytywny wpływ na życie społeczne, a także troska o to, by nie doszło do uwikłania państwa w sprawy religijne. Zob. L. Manning, *The Law of Church-State Relations*, s. 134 n.

⁴⁴ Sąd Najwyższy uznał, iż można subsydiować dowóz dzieci do szkół wyznaniowych, dofinansowywać zakup książek i pomocy naukowych, uprawniać rodziców posyłających dzieci do tych szkół do odliczania kosztów (czesne i inne) od dochodu podlegającego opodatkowaniu. Jeśli cel szkoły wyznaniowej jest świecki, może ona otrzymać dotacje publiczne na swe utrzymanie. Zob. R.M. Małajny, *Konstytucjonalizacja, zasady rozdziału Kościoła od państwa i jej ewolucja w USA*, w: *Konstytucja USA 1787–1987. Historia i współczesność*, red. H. Gulczyńska, Warszawa 1987, s. 323 n.

⁴⁵ Co kilka lat Sąd Najwyższy USA zmuszony był podejmować tę kwestię. Po sprawie *Lemon v. Kurtzman* (1971 r.) Sąd określił wymagania, jakie muszą spełniać rządy stanowe, jeśli chcą w jakikolwiek sposób subsydiować szkolnictwo wyznaniowe: postępowanie rządowe musi posiadać uprawniony cel świecki; skutkiem działania nie może być poparcie lub szkoda religii; działanie nie powinno wiązać rządu z religią. Zob. G.Y. Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance and the Meanings and Limits of Civil Religion*, „Journal of the American Academy of Religion” 2007 (March) t. 75 nr 1, s. 126.

⁴⁶ Zob. R.M. Małajny, *Konstytucjonalizacja, zasady rozdziału Kościoła od państwa...*, s. 324 n.

⁴⁷ Zob. T. Fessenden, *The Nineteenth-Century Bible Wars and the Separation of Church and State*, „Church History” 74(2005), s. 784. D.L. Jeffrey (*Civic Religion and the First Amendment*, w: *One Nation Under God? Religion and American Culture*, red. M. Garber, R.L. Walkowitz, New York 1999, s. 21 n.) zwraca uwagę na niezwykłość powoływania się zwolenników „więcej religii w życiu publicznym” na *establishment clause*, nie zaś – jak bywało tradycyjnie – na argument z *free exercise*.

Bóg, składanej na Biblię przy obejmowaniu funkcji publicznych i składaniu zeznań sądowych. Wywołująca dyskusję *civil religion* opiera się na założeniu, iż świeckość państwa nie oznacza jego sterylnej neutralności. Ciągłe przeważa pogląd, iż demokracja amerykańska – zgodnie z intencjami jej Ojców – odnosi się do chrześcijaństwa jak do „zasobnika” fundamentalnych wartości, na których opiera się ład społeczny⁴⁸. Konstytucyjny „rozdział” dotyczy instytucji, nie oznacza tedy „tamy” dla wzajemnego przenikania się religii i społeczeństwa⁴⁹. Obywatele mają prawo nie tylko do swobodnego praktykowania religii w sferze prywatnej, ale także do przywoływania jej w zakresie spraw publicznych i kierowania się sumieniem religijnym na tym forum⁵⁰. Wykształcony w Europie (jako dziedzictwo Rewolucji Francuskiej) laicyzm, zdaniem wielu myślicieli, zagraża podstawom demokratycznego społeczeństwa, prowadzi bowiem do (podporządkowanego indywidualnym preferencjom jednostki) relatywizmu i nihilizmu moralnego oraz zastąpienia rządów prawa dyktatem silniejszego⁵¹.

Philip Hamburger uważa, iż współczesna, sekularystyczna interpretacja konstytucyjnej zasady separacji jest w radykalnej opozycji do idei, które przyświecały poprzednim pokoleniom. Gdy Thomas Jefferson w 1802 r. odpowiedział – powołując się na *wall of separation* czyli I Poprawkę – negatywnie na skargi baptystów w Danbury na dominację innych protestantów, prawdopodobnie zignorował ich prawdziwe dążenia. Pragnęli oni, by ich religijne poglądy miały odzwierciedlenie w rządzeniu krajem. Zdaniem historyka, separacja pojęta

⁴⁸ M. Novak (*Prawda o wolności religijnej*, s. 7 n.) uważa, iż terminy „rozdział” czy „separacja” nie są w odniesieniu do relacji religii i państwa w USA adekwatne. Ponieważ obie instytucje (Kościół i państwo) świadczą sobie w przestrzeni publicznej uznanie i szacunek, a dostojnicy państwowi oficjalnie biorą udział w uroczystościach religijnych oraz w swej publicznej służbie odwołują się do Boga, lepiej mówić o „współgraniu” obydwu.

⁴⁹ C.T. McIntire (*The Shift from Church...*, s. 155 n.) zwraca uwagę, iż schematyczna terminologia, „opisująca” relacje państwo–Kościół jest bipolarna. Zafałszowuje ona i słyca rzeczywiste odniesienia. Zestawienia: Kościół–państwo; duchowe–doczesne; duchowe–materialne; religijne–świeckie; prywatne–publiczne; nieracjonalne–racjonalne; autorytet–wolność są dalece nieadekwatne do faktycznej sytuacji. Na terenie amerykańskim myślicielem, który nawiązał do schematu bipolarnych przeciwstawień, jest H.R. Niebuhr (*Christ and Culture*, New York 1951). Autor stosuje ów schemat w relacjach Chrystusa do kultury, prezentując pięć opcji: Chrystus przeciw kulturze; Chrystus „kulturowy”; Chrystus ponad kulturą; Chrystus i kultura „w paradoksie”; Chrystus jako transformator kultury. Autor zdaje się zakładać, iż kultura jest czymś innym niż Chrystus (Kościół).

⁵⁰ Por. M. Novak, *Prawda o wolności religijnej*, s. 7.

⁵¹ M. Novak (*Prawda o wolności religijnej*, s. 7–9), nawiązując do Benedykta XVI, twierdzi, iż laicyzm, „wynaleziony” jako remedium na wojny religijne, współcześnie promuje agnostycyzm jako postawę rzekomo najbardziej odpowiednią dla pluralistycznego społeczeństwa demokratycznego. W praktyce jednak obala jedną z fundamentalnych zasad demokracji, gdy (jak w przypadku legalnej aborcji) przyznaje silniejszemu (kobiecie) prawo do unicestwienia słabszego (dziecko w jej łonie); stawia siłę ponad prawem. Laicyzm, w imię „wolności” jednostki systematycznie wykorzenia prawo naturalne, rozsądek moralny i religię, promując relatywizm, a w konsekwencji nihilizm moralny.

jako zasada interpretacji Konstytucji była Amerykanom obca aż do czasu, gdy w połowie XIX w. protestanci użyli jej jako środka do powstrzymania wpływu katolików na życie publiczne. Konsekwencją takiego „użycia” I Poprawki był – znajdujący szerokie oparcie w zlaicyzowanych kręgach – atak na chrześcijaństwo w ogóle oraz dążenie do całkowitej separacji religii od życia publicznego⁵². Niepowodzenie tych dążeń sprawiło, iż w wykładni prawa powrócono do pierwotnego znaczenia metafory Jeffersona – *wall of separation*. Z poglądem tym polemizuje Tracy Fessenden, wskazując, iż w XIX-wiecznym sporze z protestantami katolikom nie chodziło bynajmniej o udział ich wyznania w „zawłaszczaniu” przestrzeni życia publicznego, ale o taką realizację zasady separacji, która respektowałaby równość wszystkich wyznań wobec prawa⁵³.

Prawna separacja instytucji państwowych od organizacji wyznaniowych (Kościołów) nie oznacza więc, iżby na styku religia–państwo panowała idealna harmonia. Świadkiem gwałtownych polemik o zakres i znaczenie zasady separacji religii od państwa (którego postacią jest konfliktogenna interpretacja *civil religion*) jest – o dziwo – 2. połowa XX w. i początek wieku XXI. Spór ten pośrednio dowodzi, że w społeczeństwie amerykańskim „kwestia religijna” uważana jest – mimo narastającego indyferentyzmu religijnego – za sprawę bardzo ważną.

III. PROBLEMY Z *CIVIL RELIGION*

Praktycznie od swych początków demokracja amerykańska ustami swych liderów związana jest z Bogiem. Dzieje „religijnych” wypowiedzi polityków państwa oddzielonego od religii zaczął przemówieniem inauguracyjnym George Washington⁵⁴. Od tej pory akcenty religijne pojawiają się w wystąpieniach prezydentów nieprzerwanie. Sam termin *civil religion* wylansował w 1967 r. socjolog Robert Bellah⁵⁵. Określenie to obejmuje – przez prawie 200 lat uzna-

⁵² Dążenia te miały zakamuflowany charakter antykatolicki, zaś ich szczytem była decyzja Sądu Najwyższego w sprawie *Everson v. Board of Education* (1947 r.). Autor jest zdania, iż zasadę separacji – ponieważ nigdy faktycznie nie była w Ameryce respektowana – należy uznać za przebrzmiałą. Zob. P. Hamburger, *Separation of Church and State*, s. 462 n.

⁵³ Zob. T. Fessenden, *The Nineteenth-century Bible Wars...*, s. 810 n.

⁵⁴ Prezydent, odwołując się do Boga, określił Go jako „Almighty Being who rules over the universe”. Przemówienie wygłosił 30 kwietnia 1789 r. Zob. www.americanpresidency.org

⁵⁵ Zob. R. Bellah, *Civil Religion in America*, „Daedalus” 96(1967 [Winter]), s. 1–21; tenże, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975. Socjolog (nawiązując przede wszystkim do idei J.J. Rousseau – traktat o umowie społecznej) zdefiniował ten fenomen jako zespół przekonań, symboli i rytuałów, przez które społeczeństwo interpretuje swe historyczne doświadczenie w świetle rzeczywistości transcendentnej. Zjawisko to analizują też (przede wszystkim w perspektywie symbolicznej) także inni historycy. Zob. *Modern American Protestantism and*

wane za niekwestionowany – element dziedzictwa kulturowego i tożsamości „narodu” amerykańskiego, zwroty i symbole o konotacji religijnej. Oprócz quasi-religijnych wypowiedzi polityków (zwyczajowe zakończenie przemówienia słowami „God bless America” czy fraza wypowiedzana na początku sesji Sądu Najwyższego przez przewodniczącego: „God save the United States and this Honorable Court”), chodzi przede wszystkim o „In God We Trust” oraz „One Nation Under God”⁵⁶. *Civil religion* używa tropów biblijnych (naród wybrany, przymierze, ziemia obiecana, exodus, śmierć ofiarna, odrodzenie) w interpretacji historii narodowej, instytucji państwowych, aktualnych wydarzeń i ostatecznych przeznaczeń narodu amerykańskiego. Ameryka, ujmowana jako „nowy Izrael”, jest w niej postrzegana w perspektywie społeczności pozostającej w doskonałej harmonii z wolą Bożą (na ile człowiek może ją poznać i wypełnić). W rezultacie naród ten może być „światłem dla narodów”⁵⁷. Robert Bellah podkreśla, że w rozstrzygających momentach dziejowych i obywatelskich rytuałach występuje nie tylko poczucie patriotyzmu i narodowej solidarności. Przenika je teologiczne przekonanie, że naród i państwo nie są same w sobie absolutem, ale podlegają władzy boskiej. Komentując orędzie inauguracyjne Johna F. Kennedy’ego stwierdza, że w amerykańskiej teorii politycznej suwerenem jest naród, ale *implicite* ostateczną władzę przypisuje się Bogu⁵⁸. Można więc zdefiniować *civil religion* jako symboliczny system, który spaja członków wspólnoty politycznej poprzez podzielane przez jej członków narracje historyczne, mity, rytuały i jakieś pojęcie transcendencji. Postrzegana funkcjonalnie religia ta dostarcza legitymacji porządkowi społecznemu, integrując obywateli, mobilizując ich do działania na rzecz wspólnego dobra, wzmacniając instytucje polityczne i autorytet władzy. *Civil religion* nie jest jednak religią państwa ani „religią publiczną”. Operuje ona bowiem niezależnie od konkretnych wspólnot religijnych (wyznaniowych) i ich instytucji⁵⁹. Richard J. Neuhaus rozróżnia dwa rodzaje-poziomy identyfikacji religijnej Amerykanów. Pierwszy funkcjonuje na poziomie ogólnonarodowym w postaci *civil religion*, drugi – głęboko osobisty i wspólnotowy (lokalny) – na poziomie „wybranego kościoła”. Afiliacja religijna jest więc w USA raczej

Its World. Civil Religion, Church and State, red. M.E. Marty, New York 1992; G. Parsons, *Perspectives on Civil Religion*, Burlington VT 2002; R.V. Pierard, R.D. Linder, *Civil Religion and the Presidency*, Grand Rapids [MI] 1988.

⁵⁶ Zob. G.Y. Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance...*, s. 142. Wśród przejawów tej religii autorzy wymieniają także pieśni patriotyczne i celebrację narodowych świąt, np. Bożego Narodzenia i Święta Dziękczynienia (Thanksgiving Day).

⁵⁷ Zob. R. Bellah, *Civil Religion in America*, w: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley [CA] 1991, s. 168 n.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 171.

⁵⁹ Zob. G.Y. Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance...* s. 125.

„wybierana” niż przypisana; dotyczy to także Kościołów o wyraźnej eklezjologii, czyli katolicyzmu i prawosławia⁶⁰.

Jednym z „punktów zapalnych” w sporze o akcenty religijne w życiu publicznym jest tekst przysięgi czyli *Pledge of Allegiance*. Recytują go miliony uczniów i nauczycieli podczas dorocznych promocji i w innych uroczystych chwilach; przysięga kończy nadanie obywatelstwa imigrantom; senat rozpoczyna swe sesje jej wspólnym odmówieniem; przysięga towarzyszy oficjalnym zebraniom rad miejskich i wielu organizacji społecznych. Kilkakrotnie modyfikowana od jej wprowadzenia w 1892 r., w 1942 r. została prawnie ustalona przez kongres (22 VI 1942)⁶¹. W 1954 r. z inicjatywy Knights of Columbus kongres dodał do tekstu przysięgi frazę „under God”; została ona zaskarżona – jako naruszenie treści I Poprawki – w roku 2002. Jednak obie izby Kongresu USA i opinia społeczna stanęły w obronie wzmianki o Bogu⁶². Począwszy od lat 70. XX w. obowiązek przysięgi, zwłaszcza zaś wyrażenie „pod Bogiem” był przedmiotem skarg sądowych i kontrowersji społecznych⁶³.

Częstokroć interpretacja sądowa (oceniając takie rozumienie pozytywnie lub negatywnie) traktowała przysięgę jako proklamację religijną. Z jednej więc strony treść narodowej przysięgi wyjaśniano jako przyczynę religijnej dyskryminacji lub wręcz „początek teokracji”, z drugiej twierdzono, że nadaje ona zaangażowaniu patriotycznemu „poczucie transcendencji”⁶⁴. Można też wyjaśniać przysięgę jako typowy rytuał świecki. Taką strategię przyjmowała w czasie prezydentury Geорга W. Busha administracja federalna, przypisując jej słowom sens deskryptywny: jest faktem, że naród został założony przez indywidua, które wierzyły w Boga. Świecka interpretacja nie daje jednak odpowiedzi, czy tekst

⁶⁰ Zob. R.J. Neuhaus, *Secularizations*, s. 24–25.

⁶¹ Tekst brzmi następująco: „I pledge allegiance to the Flag of the United States of America and to the Republic for which it stands, one Nation indivisible, with liberty and justice for all”.

⁶² Zob. G.Y. Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance...*, s. 121–123. Na uchwalenie poprawki w 1954 r. miało wpływ płomienne kazanie prezbiteriańskiego kaznodziei Geорга Macpherson Doherty, którego słuchał prezydent Eisenhower z małżonką. Zaskarżenie rozpatrywał (sprawa *Newdow v. U.S. Congress*, 313 F.3d 500 (CA 9 2002) Sąd Najwyższy Kalifornii. W 2004 r. (*Elk Grove v. Newdow*) Sąd Najwyższy uchylił się od jednoznacznej decyzji co do treści zaskarżonej przysięgi. Badania robione przez Associated Press stwierdziły, że aż 87% Amerykanów pragnie zachowania frazy „under God”. W 2005 Sąd Najwyższy orzekł (sprawa dotyczyła stanu Wirginia), że słowa „under God” nie naruszają Establishment Clause, ponieważ nie zmieniają sensu przysięgi jako aktu patriotycznego.

⁶³ Istotę sporu o tekst przysięgi stanowi fakt, że jest ona – w odróżnieniu od innych form *civil religion*, które można zignorować – obowiązkowa. Od wypowiadających słowa *The Pledge* wymaga się osobistej afirmacji jej treści. Zob. W.F. Sullivan, *Neutralizing Religion; Or, What is the Opposite of 'Faith-Based?'*, „History of Religions” 41/4(2002), s. 376.

⁶⁴ Zob. F.M. Geddicts, *The Establishment Clause Gag Reflex*, „Brigham Young University Law Review” (2004) nr 3, s. 995–1004; G.Y. Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance...*, s. 128. Ci ostatni sądzą, że wszyscy interpretatorzy przysięgi przypisują jej znaczenie teologiczne i polityczne.

zakłada istnienie Boga i zależność Ameryki od Niego. Wydaje się, że odpowiedź musi być twierdząca. Podpisując znowelizowaną przysięgę w 1954 r., prezydent Eisenhower stwierdził, że miliony dzieci, składając ją, będą codziennie wyrażać oddanie narodu Najwyższemu⁶⁵. W interpretacji *Pledge of Allegiance* stosuje się czasem rozwiązanie pośrednie. Powiada ono, że przysięga jest świeckim, patriotycznym obrzędem, którego „moc” jest przez odniesienie do transcendencji niejako „wzmacniana”. Taką wykładnię prezentował kilkakrotnie Sąd Najwyższy USA. W uzasadnieniu swego *votum separatum* (sprawa *Lynch v. Donnelly* z 1984 r.) sędzia Brennan uznał odwołanie się do Boga za „obrzędowy deizm”. Takiemu wyjaśnieniu przeczy wykładnia prezydenta Geорга W. Busha, który wprost stwierdzał, że przysięga nawiązuje do amerykańskiej tradycji „pokornego szukania mądrości i błogosławieństwa u Boskiej Opatrzności”⁶⁶.

Traktując tekst przysięgi jako integralną część *civil religion*, czyli partycypację różnych grup obywateli w „świętej legitymizacji” porządku społecznego, można wyróżnić – odzwierciedlające się w aktualnej dyskusji – cztery zasadnicze podejścia. Pierwszym z nich jest pragnienie konserwacji i zachowania spuścizny kulturowej społeczeństwa amerykańskiego, a przez to zapewnienie narodowej tożsamości i stabilności głównych instytucji państwa. Orientacja ta jasno określa tożsamość Amerykanów jako chrześcijańską (lub judeo-chrześcijańską). Uzasadniając taki pogląd Samuel Huntington przyznaje, że wyznawcy ateizmu i religii pozachrześcijańskich mogą czuć się zmarginalizowani. Jednakowoż, gdy społeczeństwo jasno określa pryncypia i źródła porządku politycznego, outsiderzy wiedzą, w jaki sposób stać się jego pełnoprawnymi członkami. Gdyby całą *civil religion* z życia publicznego usunąć, nastąpi moralna i polityczna dezintegracja, której skutki trudno przewidzieć⁶⁷. Jak wykazują badania, to niezgodne z *political correctness* stanowisko cieszy się we współczesnej Ameryce dużym poparciem⁶⁸. Warto zauważyć, że tendencje do amerykanizacji „innych” (patrzac *ex post* skuteczne) występowały w całych dziejach Stanów Zjednoczonych⁶⁹.

⁶⁵ Zob. G.Y. Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance...*, s. 129–130.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 130. Cytat pochodzi z listu prezydenta z 13 listopada 2002 r. do lidera amerykańskich buddystów Mitsuo Murashige. Zob. tamże, s. 131 n.

⁶⁷ Zob. S. Huntington, *Who are We? Challenges to American National Identity*, New York 2004, s. 81 n.

⁶⁸ R. Wuthnow (*America and the Challenges of Religious Diversity*, Princeton [NJ] 2005, s. 200 n.) w oparciu o siedmioletnie badania socjologiczne stwierdza, że 50% Amerykanów mocno wierzy, że USA zostały założone na chrześcijańskich podstawach, 52% uważa, że siłą kraju jest wiara w Boga, zaś 24% sądzi, że osiedlający się przybysze powinni przyjąć obyczaje typowe dla Ameryki.

⁶⁹ W XVIII w. wykluczano kwakrów, w XIX mormonów, zaś katolików i żydów aż do połowy XX w. Zob. G.Y. Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance...*, s. 134.

Narastająca pluralizacja religijna społeczeństwa zrodziła ideę „rozszerzenia” i takiego przeformułowania *civil religion* (w tym *Pledge of Allegiance*) na religie spoza kręgu judeo-chrześcijańskiego, by inkluzywnie obejmowała wszystkich⁷⁰. W praktyce inicjatywy takie były podejmowane (wobec islamu) już w latach 90. XX w., później zaś także w odniesieniu do hinduizmu i sikhizmu. Spotykały się jednak z głosami sprzeciwu⁷¹. Nie oznacza to jednak, że z biegiem czasu nie nastąpi amerykanizacja innych religii, tak jak stało się to z judaizmem i katolicyzmem⁷². Trudno jednak oczekiwać, że tak rozszerzona interpretacja, związana z multikulturalizmem, będzie się mieścić w klasycznym pojęciu *civil religion*. W dyskusji nad nią mówi się o jej funkcji kapłańskiej i profetycznej. Angażując religijną retorykę i teologiczne symbole gwarantuje ona i potwierdza porządek polityczny. Samuel Huntington uważa, że *civil religion* łączy świecką politykę z religijnym społeczeństwem, sprawia „małżeństwo” między Bogiem i krajem, nadaje patriotyzmowi sankcję religijną, porządkuje ewentualny konflikt lojalności (religia albo kraj)⁷³. Akcentuje się też jej znaczenie profetyczne. Jest bowiem wezwaniem skierowanym do obywateli, ale odwołującym się do autorytetu i porządku wyższego niż naród, który nie jest absolutem. O ile więc ujęcie kapłańskie podkreśla transcendencję obecną „w” narodzie, o tyle ujęcie profetyczne odsyła do „wyższego porządku”, by pokazać, czym naród być powinien. Taki ton wybrzmiał w słynnym kazaniu dra Martina Kinga „I Have a Dream” oraz w kontrowersyjnych kazaniach ewangelikalnych liderów po ataku z 11 września 2001 r.⁷⁴ Wymiar kapłański *civil religion* wydaje się jednak

⁷⁰ Orędowniczką takiej koncepcji jest M. Nussbaum („*Radical Evil in Liberal Democracies*”. Public Presentation at the „Initiative on Religion, Politics, and Peace: The New Religious Pluralism and Democracy”. Georgetown University, <http://berkleycenter.georgetown.edu/8986.html> 2005, s. 16 n. [18.12.2006].

⁷¹ Po raz pierwszy w dziejach imam odmówił inwokację w Izbie Reprezentantów w roku 1991, zaś w Senacie w roku 1992. W armii mianowano islamskich kapelanów w 1993 r., trzy lata później w Navy, zaś w Air Force w roku 2000. Islamskie symbole pojawiły się w Białym Domu w 1997 r. (obok narodowej choinki i menory), zaś Pentagon serwował posiłek dla muzułmanów w czasie Ramadanu w 1998 r. W trzy dni po ataku na World Trade Center (11 IX 2001) podczas National Day of Prayer and Rememberance Service prepozyt katedry w Waszyngtonie wzywał w modlitwie „Boga Abrahama i Mahometa oraz Ojca naszego Pana Jezusa Chrystusa”. Kazanie miał dr Billy Graham, jedno z czytań rabin, zaś imam przeczytał wyjątek z Koranu i skierował do Boga modlitwę za Amerykę. 7 listopada 2006 r. pierwszy w dziejach muzułmanin – członek Kongresu składał przysięgę na księgę Koranu. Inkluzywne podejście do *civil religion* spotkało się z licznymi aktami sprzeciwu, zwłaszcza ze strony chrześcijan ewangelikalnych. Zob. G.Y.Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance...*, s. 134–136.

⁷² Zob. J.B. Elshtain, *Faith of Our Fathers and Mothers: Religious Belief and American Democracy*, w: *Religion in American Public Life: Living with Our Deepest Differences*, red. Al-Hibri Azizah, Y.J.B. Elshtain, Ch.C. Haynes, M.M. Marty, New York 2001, s. 51.

⁷³ Zob. S. Huntington, *Who are We?*, s. 103.

⁷⁴ Pat Robertson i Jerry Falwell interpretowali atak terrorystyczny jako karę Bożą dla „bezbożnej” Ameryki, która wyrzuca Boga z życia publicznego, legalizuje aborcję, promuje „alternatywne

dominować; wzmacnia bowiem propaństwowe nastroje i postawy i sugeruje – przynajmniej *implicite* – że Bóg „jest po stronie” Ameryki⁷⁵. Trzeba zaznaczyć, że wskazane wyżej „zastosowanie” publicznej religii nie jest w stanie zadowolić wszystkich. Przysięga odwołująca się do Boga budzi zastrzeżenia nie tylko ze strony zdeklarowanych ateistów; jest kontrowersyjna także dla wyznawców religii niechrześcijańskich⁷⁶. Co więcej, dystansuje się wobec niej wielu gorliwych chrześcijan, którzy – żyjąc w konkretnych wspólnotach wiary – nie podzielają założycielskiego mitu Ameryki jako „nowego Izraela”⁷⁷.

Ocena fenomenu religijności Amerykanów prowadziła socjologów do sformułowania hipotezy, iż *The American Way of Life* stała się poniekąd jedyną i powszechną „religią” wieloreligijnego społeczeństwa⁷⁸. Przekonywano, iż „religia obywatelska” lub *civil religion* przyjęły postać dominującej mentalności, w znacznej mierze niwelując różnice między denominacjami chrześcijaństwa⁷⁹. Wyznania, konkurując ze sobą, uznają zarazem wspólne dziedzictwo chrześcijańskie. W latach 60. XX w. podnoszono też kwestię unikalności sytuacji religijnej w USA, która oparta jest na koncepcji denominacji⁸⁰. Denominacja jest zrzeszeniem wyznawców, które powstaje z ich wyboru, ale jednocześnie „wchłania” i przyjmuje zastaną strukturę kościelną. A więc, gdy ktoś mówi, że jest „baptized Methodist”, ma na myśli tożsamość instytucjonalną, nie zaś – jak w przypadku katolików czy prawosławnych – koherentną eklezjologię⁸¹.

style życia”. Wypowiedzi te wskazują na profetyczną formę z zawartością tradycyjnej moralności biblijnej. Zob. B. Lincoln, *Holy Terrors. Thinking About Religions After September 11*, Chicago 2002, s. 104 n.

⁷⁵ Zob. G.Y. Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance...*, s. 139 n.

⁷⁶ Przysięgi i salutowania fladze odmawiają m.in. świadkowie Jehowy, mennonici, członkowie Church of God, którzy bywają z tego powodu represjonowani. Zob. T.J. Gunn, *Religious Freedom and Laicite. A Comparison of the United States and France*, „Brigham Young University Law Review” 2004 nr 2, s. 589, http://lawreview.byu.edu/archives/2004_2.htm

⁷⁷ Wielu liderów denominacji chrześcijańskich zwraca uwagę, że jeśli przysięgę traktuje się serio (a taki jest jej sens), musi pojawić się pytanie, o jakiego Boga (jakiej religii) chodzi. Gdy zaś przysięgę składają osoby religijnie indyferentne, można mówić o nadużywaniu Bożego imienia. Zob. G.Y. Kao, J.E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance...*, s. 141 n.

⁷⁸ Zob. W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, New York 1960, s. 263.

⁷⁹ Zob. R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, s. 1–21. Autor twierdzi, iż religia obywatelska ma swą własną treść, swych proroków i męczenników, rytuały i symbole, dostarczając wartości oraz ideałów, na których można budować wspólnotę.

⁸⁰ Zawarowana w Konstytucji równość grup religijnych w relacji do władzy świeckiej i stały wysiłek dystansowania się rządzących od jakiejkolwiek religijnej „ortodoksji” (czyli oparcia się na którymś z wyznań) wytworzyły unikalną – na tle doświadczeń europejskich – sytuację w Ameryce. Wspólne dziedzictwo (ukryte pod różnością wyznań) tworzy podstawę porządku instytucjonalnego społeczeństwa, ale jednocześnie pozwala oceniać, reformować i krytykować państwo. Zob. D.J. O’Brien, *The Renewal of American Catholicism*, New York 1972 s. 77 n. Autor przywołuje poglądy Sidney Mead.

⁸¹ Zob. R.J. Neuhaus, *Secularizations*, s. 25.

Gwałtowne zmiany kulturowe, które dokonywały się w USA w latach 60. i 70. XX w., nie pozostały bez wpływu na społeczne postrzeganie *civil religion*. Coraz częściej dochodziła do głosu – formułowana z pozycji ateistycznych – publiczna krytyka „religijnych” wypowiedzi władz publicznych. Pojawiały się postulaty „oczyszczenia” przestrzeni publicznej z symboli i zwrotów, sugerujących jakikolwiek związek państwa z religią. Postulat radykalnej separacji (tzw. *the naked public square* lub *naked forum*) państwa i religii uzasadniano też przybierającym na sile pluralizmem religijnym⁸². Przejawem dążeń do sekularyzacji przestrzeni publicznej (ich adwokatami stały się przede wszystkim uniwersytety) były w USA decyzje Sądu Najwyższego: pierwsza o usunięciu wszelkiej aktywności religijnej ze szkół publicznych (1957) i druga o dopuszczalności aborcji (1973). Istotnym czynnikiem w dyskusji o związkach religii z życiem publicznym Ameryki byli intelektualiści o korzeniach żydowskich. O ile po II wojnie światowej dominowały wśród nich trendy laicyzujące, o tyle później wielu amerykańskich Żydów postulowało konserwatywny sojusz judaizmu z tradycją chrześcijańską⁸³. Lata 80. XX w. przyniosły – trwającą praktycznie do dziś – kontrofensywę orientacji konserwatywnej, ostrzegającej przed aksjologicznym nihilizmem państwa radykalnie odciętego od wartości religijnych⁸⁴. Już w latach 70. liderzy radykalnych wyznań chrześcijańskich podjęli publiczną polemikę z „bezbożnym świeckim humanizmem”, który pod pozorem obrony demokracji promuje demoralizację⁸⁵. Prowadzona otwarcie debata publiczna,

⁸² Autorem, który zaalarmował opinię publiczną zjawiskiem ofensywy sekularyzmu, był R.J. Neuhaus, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Grand Rapids [MI] 1984. Jego wnioski okazały się jednak przedwczesne.

⁸³ Przeciwnikami odradzania się religii w sferze publicznej byli m.in. Abe Foxman (szef Ligi przeciw Zniesławieniu), Leo Pfeffer z Amerykańskiego Kongresu Żydowskiego czy Michael Lerner (magazyn „Tikkun”). Zwolennikami publicznej obecności chrześcijaństwa byli m.in. czasopismo „Public Interest” z redaktorem Irvingiem Kristolem, rabin David Lapin i ruch „Toward Tradition” oraz pisarze Michael Medved, Don Feder, Dennis Prager, David Klinghoffer. Natomiast zdecydowanym sojusznikiem ofensywy chrześcijańskich neokonserwatystów jest rabin David Novak i sygnatariusze Dabru Emet z 2000 r. Zob. R.J. Neuhaus, *Dechrystianizacja Ameryki*, w: *Richard John Neuhaus. Prorok z Nowego Jorku. Wybór publicystyki i wywiadów*, red. G. Górny, R. Jankowski, Warszawa 2010, s. 381 n.

⁸⁴ Zob. R.J. Neuhaus, *Niezłomna wiara Ameryki*, w: *Richard John Neuhaus. Prorok z Nowego Jorku*, s. 151. Jak podają D. Domke, K. Coe (*The God Strategy: The Rise of Religious Politics in America*, „Journal of Ecumenical Studies” 2007 nr 42(1) [Winter], s. 54 n.), poczynając od prezydentury R. Reagana w Ameryce stało się modne zaangażowanie polityczne liderów i organizacji religijnych, np. skupiającej ponad 30 milionów chrześcijan National Association of Evangelicals czy Konferencji Episkopatu USA. Autorzy twierdzą, że liczba i ton religijnych wypowiedzi samych tylko prezydentów (R. Reagan, B. Clinton, G.W. Bush) nie mają precedensu w całej historii USA.

⁸⁵ Zob. S. Blumenthal, *The Religious Right and Republicans*, w: *Piety and Politics. Evangelicals and Fundamentalists Confront the World*, red. R.J. Neuhaus, M. Cromartie, Washington DC 1987, s. 271–286; M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill [NC] 1993, s. 139 n.; H. Duncan, *Secular Humanism. The Most Dangerous Religion*

w której używa się argumentów i pojęć religijnych (teologicznych) nasila się w okresie kampanii wyborczej, inauguracji prezydentury i momentach zwrotnych dla życia kraju⁸⁶. David Domke i Kevin Coe wyróżniają dwa zasadnicze typy „wypowiedzi religijnych”: *God-talk* (gdy mówiący odnosi się wprost do Boga: Chrystus, Stwórca, Najwyższy, Opatrzność) oraz *faith-talk* (chodzi o subtelniejsze, „miękkie” terminy, np. modlitwa, Pismo, niebiosy, wiara, misja, krucjata, nadzieja)⁸⁷. Autorzy, analizując przemówienia prezydentów w latach 1933–2006 (F.D. Roosevelt, H. Truman, D.D. Eisenhower, J.F. Kennedy, L. Johnson, R. Nixon, G. Ford, J. Carter, R. Reagan, G.H.W. Bush, W. Clinton, G.W. Bush), zauważają, że nasilenie akcentów religijnych miało miejsce w okresie wojny i kampanii wyborczych. Republikanie „przewyższają” demokratów w tym zakresie o 29%. Jednak bezprecedensowy jest przyrost prezydenckiego *God-talk* i *faith-talk* w latach 1981–2006. W odniesieniu do wcześniejszych 50 lat wynosi on aż 116%⁸⁸. Zdaniem badaczy, we współczesnej Ameryce kandydaci na prezydenta z obawy, by nie zostali uznani za „apostatów”, przemawiają „językiem wiary”. Jest to niekwestionowany sukces religijnych konserwatystów, którzy osiągnęli istotny cel: przywrócić Boga i religijną wiarę amerykańskiemu życiu publicznemu i dyskusji politycznej⁸⁹.

Radykalizm wypowiedzi o publicznym znaczeniu religii zauważa się także w społeczności katolickiej. W łonie Kościoła katolickiego w Ameryce pojawił się – zauważalny już w latach 50. – wyraźny podział (zwłaszcza wśród publicystów i intelektualistów) na liberałów i konserwatystów. Polaryzacja stanowisk narastała wraz z kolejnymi falami dyskusji wokół Soboru, później zaś miała przybrać postać bliską schizmy⁹⁰. Podobny kryzys (choć z innych niż dla katolicyzmu powodów) dotknął – w latach 60. ujawniły się jego symptomy – Kościoły i wspólnoty niekatolickie⁹¹. Wcześniej dążyły one do „ukościelnienia” wszystkich mieszkańców kraju, a zarazem – w opozycji do przybierającego na sile

in America, Lubbock [TX] 1979, s. 15. Ten ostatni określa świecki humanizm jako „anty-boży”, „Antychryst”, „antyamerykański”.

⁸⁶ Zob. C. Brooks, J. Manza, *A Great Divide? Religion and Political Cleavage in US National Elections, 1972–2000*, „Sociological Quarterly” 45(Summer, 2004), s. 421–450.

⁸⁷ Zob. D. Domke, K. Coe, *The God Strategy*, s. 56. Drugi rodzaj niekoniecznie budzi u każdego odbiorcy skojarzenia religijne, niemniej słownictwo wzięte z języka religijnego „trafia” do ludzi, którzy są religijnie rozbudzeni. Badania z 2005 r. wykazują, że 66% Amerykanów sądzi, iż politycy dyskutują o sprawach wiary i modlitwy „we właściwej mierze” lub „za mało”. Zob. *Public Divided on Origins of Life*, <http://people-press.org/reports> [20.06.2006].

⁸⁸ Zob. D. Domke, K. Coe, *The God Strategy*, s. 59–74.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 75.

⁹⁰ Podział stał się ewidentny także na poziomie periodyków i wydających je środowisk. W latach 60. *National Review*, *Triumph*, *Commonweal* stały się agendą konserwatystów ostrzegających przed demontującymi Kościoł reformami. Zob. D.J. O’Brien, *The Renewal of American Catholicism*, s. 153 n.

⁹¹ Zob. R.R. Palmer, *A History of the Modern World*, New York 1960, s. 603 n.

sekularyzmu – do „przemiany” całego społeczeństwa w „lud Boży”. Narastający rozpad na sekty interpretowano jako zanik Kościołów na rzecz „chrześcijańskiego narodu”⁹².

Specyfikę amerykańskich odniesień religii i państwa bardzo silnie podkreślano w dyskusji lat 90. XX w. Wielu obserwatorów sceny politycznej i życia publicznego w USA konstatowało nie tylko – po okresie dominacji prądów laickich – społeczny nawrót do religii i kościelnych praktyk religijnych, ale także wyraźną obecność *civil religion*⁹³. Okres ten zaznaczył się także przez ekumeniczną (prowadzoną przez koalicję wyznań protestanckich i katolików) kampanię w obronie świętości życia.

Dyskusja nad relacjami religia–państwo w społeczeństwie amerykańskim ciągle powraca. Jedną z głośniejszych inicjatyw jest *Radical Orthodoxy Movement*, która usiłuje formułować (z pozycji katolickich) tzw. teologię polityczną. Sypnie ona swego rodzaju eklezjologię polityczną, podkreślając społeczno-polityczną misję Kościoła. Wspólną podstawę, jaką zwolennicy tego rodzaju teologii zaangażowanej (i chrześcijaństwa aktywnie kształtującego współczesne społeczeństwo demokratyczne) uznają, da się sprowadzić do czterech twierdzeń: 1) opozycja między objawieniem a rozumem (racjonalnością) jest fałszywa, a równocześnie sprzeczna z chrześcijańską tradycją; 2) świeckie społeczeństwo współczesne jest teologiczną herezją; 3) bez wiary w Boga ludzkość zmierza do nihilizmu; 4) wartości współczesnego społeczeństwa pozbawione wiary w Boga są zagrożone⁹⁴. Wśród koryfeuszy ruchu pierwszoplanową rolę odgrywa John Milbank⁹⁵. Usiłuje on przezwyciężyć marginalizację teologii w świecie intelektualistów, konstatując, iż Zachód odrzucił „wielką narrację chrześcijaństwa” i przeszedł na pozycje sekularyzmu jako teorii społecznej „prywatyzującej” chrześcijaństwo i zabraniającej mu udziału w dyskursie publicznym⁹⁶. Między

⁹² W ten sposób społeczeństwo ludzi wolnych, opierających się na indywidualnym sumieniu, ale odnoszonym do prawdy, zdolne byłoby przekraczania granic rasowych, ekonomicznych i etnicznych, i stawałoby się i stawałoby się „narodem – amerykańskim Kościołem”. Zob. D.J. O’Brien, *The Renewal of American Catholicism*, s. 73 n.

⁹³ Znakiem „mody” na manifestowanie przez polityków ich przekonań religijnych były publiczne deklaracje Hillary R. Clinton i jej męża (późniejszego prezydenta) Williama Clintona. Zob. T. Szulc, *Jan Paweł II. Papież nieśmiertelny. Biografia i testament*, Warszawa 2005, s. 450 n. Autor wiąże ożywienie religijne i powrót *civil religion* w Ameryce z wpływem Jana Pawła II.

⁹⁴ Zob. M. Doak, *The Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique*, „Theological Studies” 68(2007), s. 368 n.

⁹⁵ Najważniejsze jego publikacje to: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Malden 1990; *Radical Orthodoxy: A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, New York 1999.

⁹⁶ Zob. J. Milbank, *Theology and Social Theory* s. 9 n. Autor wyprowadza sekularyzm z nominalizmu, odrzucającego typowe dla chrześcijaństwa myślenie analogiczne, które (w opozycji do indywidualizmu) podkreśla partycypację, jedność pośród różnic i niewykluczające relacje między tym, co boskie, i przyczynami celowymi. Skutkowało to odejściem rozumu od objawienia, zaś sferę

chrześcijańskim sprzeciwem wobec usuwania „działającego” Boga z przestrzeni publicznej a świeckim społeczeństwem działającym w oparciu o przymus istnieje, jego zdaniem, nieusuwalny konflikt. Próby dialogu między nimi są kompletnie jałowe⁹⁷. Teologia chrześcijańska powinna stawać się siłą społeczną, zdolną przeciwstawić się nihilistycznej herezji sekularyzmu. By to osiągnąć, Milbank tworzy „model” chrześcijaństwa, którego zadaniem nie jest transformacja państwa poprzez uczestnictwo w jego strukturach, ale budowanie Kościoła jako „miasta” pokoju i sprawiedliwości. Chodziłoby więc o jakąś „społeczność alternatywną”, która służy „odkupieniu” grup społecznych i struktur państwa⁹⁸. Koncepcja Milbanka w wielu punktach koresponduje z dokumentami *Vaticanum II*, jednocześnie jednak sprawia wrażenie odnowionego ujęcia Kościoła jako *societas perfecta*⁹⁹. W jego ujęciu religia powinna „wejść” na najgłębszy poziom symbolicznej organizacji społeczeństwa, stając się „metanarracją” całej kultury¹⁰⁰. Takie ujęcie rodzi problemy w relacjach religii z państwem, wydaje się także kwestionować zawartą w *Dignitatis humanae* koncepcję wolności religijnej¹⁰¹.

Przeprowadzone analizy dowodzą, że w społeczeństwie amerykańskim *civil religion* jest – szczególnie w ostatnim 30-leciu – bardzo żywa. Wielką w tym zasługą konserwatywnych liderów chrześcijańskich (w tym także katolickich),

świecką zaczęto rozumieć jako niezależną od Boga. Teoria społeczna, dążąc do wolności, rozwijała się w opozycji do Boga i jego działania w świecie, zaś chrześcijaństwo zostało „odesłane” w sferę prywatną i odcięte od wymiaru społeczno-politycznego.

⁹⁷ Zdaniem J. Milbanka (tamże, s. 210 n.), jest to dialog pozorny. Od teologii oczekuje się bowiem przyjęcia modernistycznych założeń co do teorii społecznej (nieobecność Boga), co jest radykalnie sprzeczne z twierdzeniem, iż łaska nie jest czymś „dodanym” człowiekowi z zewnątrz, lecz działa wewnątrz, przemieniając ludzi i wspólnoty. Co więcej, postulaty sekularyzmu społecznego wykluczają religię jako wehikuł społecznego wyzwolenia i przemiany.

⁹⁸ Nie chodzi jednak o koncepcję Kościoła „równoległego” do państwa. Milbank (zob. *Theology and Social Theory*, s. 408 n.) postuluje „rozluźnienie” granic między społecznością Kościoła a państwem.

⁹⁹ M. Doak (*The Politics...*, s. 374) odnotowuje, iż Kościół jest przez niego identyfikowany z Królestwem Bożym. Sobór woli określać Kościół jako „sługę” Królestwa. Milbank, jak się wydaje, nie akceptuje też uprawnionej autonomii rzeczy doczesnych (*Gaudium et spes*, nr 36), odrzucając nie tylko sekularyzm (co uczynił Sobór), ale także sekularyzację, która oznacza funkcjonowanie segmentów społeczeństwa bez bezpośredniego odniesienia do objawienia.

¹⁰⁰ Zob. J. Milbank, *Theology and Social Theory*, s. 109. Zdaniem M. Doak (*The Politics...*, s. 375), omawiany autor odwraca totalitarne tendencje kultury postmodernistycznej. Gdy Sobór mówi o autonomii rzeczy doczesnych (KDK 36, 76), nie ma na myśli sekularyzacji, która pozytywnie „wyklucza” obecność transcendencji. Uznanie sekularyzacji przez Kościół rozróżnia między pryncypiami organizacji społeczeństwa a objawieniem Bożym, które je transcenduje.

¹⁰¹ Deklaracja potwierdza szeroką wolność religijną, która zabezpiecza pełne i równe prawa do uczestnictwa w życiu publicznym, bez względu na wyznanie. Milbanka idea „absorpcji” przez Kościół funkcji państwa (i dążenie do większościowego Kościoła) zakłada chyba marginalizację nie-chrześcijan. Zob. M. Doak, *The Politics...*, s. 376 n.

którzy na powrót włączyli religię do dyskusji o kształcie życia publicznego i politycznego. Ważnym czynnikiem, który pełni funkcję „społecznego zaplecza” dla obecności wartości chrześcijańskich w polityce, są wyznania chrześcijan ewangelikalnych.

IV. WITALNOŚĆ RELIGIJNA AMERYKANÓW

Obecność religii w życiu publicznym w postaci odziedziczonej po protestantyzmie (niektórzy wolą mówić o purytyzmie i jego micie) konwencji *civil religion* sprawia, iż Amerykanie są w jakimś sensie „społeczeństwem teologicznym”. Dysputa o roli religii (do niedawna tylko chrześcijaństwa i judaizmu) jako elementu tożsamości amerykańskiej ciągle „wybucha” przy okazji wyborów prezydenckich i do kongresu. Jest ona przedmiotem niezwykle bogatej refleksji historycznej, politycznej i historycznej. Wielu badaczy życia społecznego usiłuje odpowiedzieć na pytanie o przyczyny tak żywej religijności w Ameryce¹⁰². Paul Boyer, podejmując próbę scharakteryzowania (w perspektywie całej historii Stanów) religijności amerykańskiej, wydobywa kilkanaście zasadniczych cech, wspólnych dla prawie wszystkich jej nurtów¹⁰³. Jest to religijność witalna, zasadniczo różniąca deklaracje Amerykanów od mieszkańców Europy Zachodniej¹⁰⁴. Znakiem tej witalności jest wyznaniowa edukacja, poczynając od przedszkolnej aż po uniwersytecką. Większość amerykańskiej młodzieży do dziś korzysta właśnie z takiej formy kształcenia. Jest jednak faktem, że znaczna część wyznaniowych szkół wyższych w 2. połowie XX w. uległa (w sferze przekazy-

¹⁰² Książką poświęconą tej problematyce jest m.in. *Perspectives on Modern America: Making Sense of the Twentieth Century*, red. H. Sitkoff, New York 2001.

¹⁰³ Zob. *Two Centuries of Christianity in America: An Overview*, „Church History” 70(2001), s. 544–545. Autor, zastrzegając, że wychodzi z perspektywy protestanckiej, stwierdza, iż poważne studium porównawcze – ze względu na mnogość denominacji oraz ich historyczne meandry chrześcijaństwa w USA – jest zadaniem niewykonalnym. Przykładem takiej eklektycznej, a jednocześnie nieudanej próby jest książka *New Directions in American Religious History*, red. H.S. Stout, D.G. Hart, New York 1997.

¹⁰⁴ Na pytanie „Czy Bóg jest dla ciebie ważny?” twierdząco odpowiedziało 13% Francuzów, 19% Brytyjczyków i 58% Amerykanów. Badania praktyk religijnych dowodzą, iż 67% Amerykanów prowadzi życie religijne, podczas gdy w Europie zachodniej liczba ta wynosi około 30%. Zob. M. Gogan, *The Decline of Religious Beliefs in Western Europe*, „International Social Science Journal” 47(1995), s. 405–418; G. Gallup Jr, J. Castelli, *The People's Religion: American Faith in the Nineties*, New York 1989, s. 14, 46. Jak podaje R.J. Neuhaus (*Secularizations*, s. 24), na początku XXI w. ponad 40% Amerykanów deklaruje regularne praktyki religijne. Wyrażając swój sceptycyzm wobec tych deklaracji, autor dodaje, że przeciętny Amerykanin deklaruje udział w praktykach religijnych, bo sądzi, że „powinien” chodzić do kościoła. W Europie natomiast uczęszczanie do kościoła „przynależy” do „bycia” – często kontrkulturową – mniejszością.

wanych treści i wzorców życia) sekularyzacji¹⁰⁵. Nieodłączną cechą religijności amerykańskiej jest różnorodność i bogactwo form, przejawiające się nie tylko w zwyczajach i rytach, ale także w działaniach społecznych. Poszczególne wyznania, także w historii najnowszej, niezwykle elastycznie – odpowiadając na znaki czasu – wykreowały znaczące inicjatywy społeczne¹⁰⁶.

Chrześcijaństwo w Ameryce ma charakter patriotyczny; dlatego nieodłączną częścią retoryki publicznej pozostaje – choćby *implicite* – idea „narodu wybranego”. Jej kwintesencją (jako fuzja pobożności i patriotyzmu) jest mormonizm¹⁰⁷. Chrześcijaństwo amerykańskie odznacza się także dynamizmem misjonarskim przekonanie o szczególnym przymierzu „nowego narodu” z Bogiem powiązane z nakazem misyjnym Chrystusa zrodziło wielki zryw misyjny. Zapał misjonarski sprawia, że także współcześnie tysiące głosicieli Ewangelii (zwłaszcza z ruchów pentekostalnych i ewangelikalnych) przemierza Amerykę Południową, Afrykę, Azję i Europę. Zaangażowanie misyjne ożywia i motywuje także wspólnoty macierzyste misjonarzy¹⁰⁸. Amerykanie – praktycznie od początku – wyznawali „teologię zdroworozsądkową”; uważali bowiem, że zakotwiczenie w wierze i łasce objawia się przez dobre czyny i cnotliwe życie. Dlatego zaangażowanie na rzecz wspólnego dobra ma bezpośredni związek z religią, a funkcje publiczne winni pełnić ludzie religijni¹⁰⁹. Olbrzymią rolę w zakresie integracji społecznej

¹⁰⁵ Zob. G. Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, New York 1994.

¹⁰⁶ P. Boyer (*Two Centuries of Christianity in America*, s. 547) pisze m.in. o zaangażowaniu poszczególnych wyznań w walkę z niewolnictwem, a później z drapieżnym kapitalizmem. Chrześcijaństwo podjęło krytykę kapitalizmu, wylansowało ruch antydarwinizmu, inspirowało sprzeciw społeczny przeciw zbrojeniom czasu zimnej wojny, teologię feministyczną i ruchy fundamentalistyczne. Autor podkreśla niezwykłą zdolność chrześcijaństwa do adaptacji. Jednocześnie jest ono otwarte na bezlitosną krytykę. Por. *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself*, red. D.W. Blight, Boston 1993 [reprint], s. 105.

¹⁰⁷ Zob. L.J. Arrington, D. Bitton, *The Mormon Experience: History of the Latter-day Saints*, New York 1979. Współczesne lamentsy telewizyjnych kaznodziejów, nazywających współczesny upadek moralny i duchowy Amerykanów panowaniem Antychrysta, są odwróconą ekspresją klasycznego „mitu” o „narodzie wybranym”. Zob. P. Boyer, *When Time Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge 1992, s. 225 n.

¹⁰⁸ Zob. P. Boyer, *Two Centuries of Christianity in America*, s. 548 n. Monograficzne opracowanie dziejów misji amerykańskich znajdziemy w: K.S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, t. 1–7, New York 1937–1945; D.L. Robert, *From Missions to Mission to Beyond Missions: The Historiography of American Protestant Foreign Missions Since World War II*, w: *New Directions in American Religious History*, red. H.S. Stout, D.G. Hart, s. 362–393.

¹⁰⁹ P. Boyer (*Two Centuries of Christianity in America*, s. 549) stwierdza wręcz, że wspólnoty chrześcijańskie promowały na osoby publicznego zaufania ludzi pobożnych, związanych z konkretnym Kościołem i „budowały” ich społeczny autorytet. Z drugiej strony oparcie, jakie politycy mieli w swych wspólnotach parafialnych, motywowało ich działania (rozwiązania prawne) na rzecz ubogich, bezrobotnych, imigrantów. Zob. Też R.H. Abzug, *Cosmos Crumbling: American Reform and the Religious Imagination*, New York 1994; P. Boyer, *Urban Masses and Moral Order in America*,

przypisuje się parafiom różnych wyznań chrześcijańskich. Społeczeństwo „zasilane” ciągle nowymi falami imigrantów jest zagrożone destabilizacją; nadto wielka mobilność Amerykanów (zmiany miejsca pracy i zamieszkania) sprawia, że istnieje olbrzymie zapotrzebowanie na sposoby „wytworzenia więzi”, na których z kolei mogłoby się oprzeć wysoko zorganizowane społeczeństwo. Sieć parafii nie tylko „wchłania” bezradnych imigrantów, ale wytwarza stabilną tkankę społeczną. Równocześnie przynależność do wspólnoty religijnej ułatwia akceptację „nowych” obywateli w społeczeństwie.

W świadomości Amerykanów religia pełni istotną rolę w duchowym i psychicznym dobrobycie. Terapeutyczny wymiar życia religijnego wpisuje się w społeczne dążenie do szczęścia; stąd wiele wyznań mniej akcentuje prawdę o grzechu pierworodnym i potrzebie pokuty, a podkreśla uzdrawiający i szczęściorodny aspekt chrześcijaństwa. Częstokroć nie obywa się to bez nadużyć i pomieszania *sacrum* z *profanum*¹¹⁰. Chrześcijaństwo amerykańskie błyskawicznie wykorzystuje osiągnięcia techniki i psychologii. W XIX w. budowało swą potęgę (ogromne nakłady Biblii, pomocy katechetycznych, materiałów propagandowych, ulotek, gadżetów religijnych), wykorzystując słowo drukowane; później zbudowało wysoko zorganizowane stacje radiowe i telewizyjne, korzystając z satelitów i Internetu¹¹¹. Życie religijne w USA odznacza się – zwłaszcza w denominacjach protestanckich – duchem demokracji. Objawia się to znaczną rolą, jaką odgrywają wyłonieni „samorzutnie” liderzy, charyzmatyczni kaznodzieje, działacze społeczni, inicjatorzy nowych ruchów religijnych i proroków odnowy moralnej¹¹². W życiu społeczeństwa dostrzec

1820–1920, Cambridge 1978; S.J. Stein, *The Shaker Experience in America: A History of the United Society of Believers*, New Haven 1992.

¹¹⁰ Zob. P. Boyer, *Two Centuries of Christianity in America*, s. 550 n. Charakterystyczne jest połączenie chrześcijaństwa z psychologią, czego przykładem jest tzw. pozytywne myślenie. Popularni kaznodzieje charyzmatyczni zalecają „wiarę w siebie” połączoną z wiarą w Chrystusa. Zob. *The Positive Thinkers: From Mary Baker to Ronald Reagan*, red. D.B. Meyer, Middletown [Conn.] 1988. A. Porterfield (*Does American Religion Have a Center?*, „Church History” 71(2002), s. 372–273) dostrzega swoisty pragmatyzm religijności amerykańskiej. Pochodzi on z purytańskiego przekonania, że cnoty społeczne są warunkiem dobrobytu. W ten sposób Amerykanie potwierdzają związek, jaki M. Weber dostrzegał między racjonalizacją życia ekonomicznego a racjonalizacją życia religijnego.

¹¹¹ Por. P. Boyer, *Two Centuries of Christianity in America*, s. 552.

¹¹² P. Boyer (*Two Centuries of Christianity in America*, s. 552) wylicza postaci, które zainicjowały odrodzenie jakiejś wspólnoty religijnej bądź utworzyły (np. Ch.T. Russell – Świadkowie Jehowy) dynamiczne ruchy religijne. Czasem kończyło się to tragicznie (D. Koresh), niemniej jednak przekonanie, iż inicjatywa oddolna może zmienić Kościół i świat, czyni chrześcijaństwo witalnym i innowacyjnym. W tradycji katolickiej postaciami, które znacząco wpłynęły na Kościół i życie Amerykanów byli m.in. Dorothy Day (Catholic Worker Movement) oraz jezuici Daniel i Philip Berrigan, przywódcy antywojennych ruchów (w kontekście interwencji wietnamskiej) pacyfistycznych. „Demokratyczny” wydźwięk (w sensie obywatela się bez imprimatur hierarchii) ma też kult św. Judy i fascynacja „objawieniami” maryjnymi. Por. R.A. Orsi, *Thank You St. Jude: Women's Devotion to*

można wzajemne przenikanie się sfery *sacrum* i *profanum*; religia Amerykanów ciągle absorbuje idee, ideologie i techniki marketingowe z kultury „świeckiej”. Z drugiej strony mentalność religijna wnika niemal w każdy wymiar życia osobistego i społecznego¹¹³. Wszystko to sprawia, że nosi ona cechy tradycyjnej religijności ludowej. Taki wniosek potwierdza jej „materialność”, czyli zamiłowanie (w opozycji do protestantyzmu europejskiego, dążącego do eliminacji katolickich „zabobonów”, sakramentalistów, medalików i stworzenia „czystego” chrześcijaństwa) do znaków, symboli, obrazów, pozwalających na zmysłowy kontakt ze sferą świętą¹¹⁴. Pobożność amerykańska jest skoncentrowana na parafii, lokalnej kongregacji, jest więc „parafialna”; równocześnie jednak przywiązuje dużą wagę do obecności chrześcijaństwa „zorganizowanego” na forum publicznym. Tradycją chrześcijaństwa jest organizowanie ponadwyznaniowych kampanii społecznych, broniących konkretnych wartości i praw. Nie są one zwykle inicjowane przez hierarchię (zwierzchników), ale przez lokalne wspólnoty. Zdolność do zaistnienia na forum publicznym, twórczych inicjatyw, masowych ruchów społecznych stanowi o sile (także w sensie politycznym) chrześcijańskiej wspólnoty¹¹⁵.

Niezaprzeczalną cechą, jasno podkreślaną przez uczestników dyskusji o roli religii (a właściwie różnych odmian chrześcijaństwa) w życiu Amerykanów, jest przepaść pomiędzy religijnością społeczeństwa a zlaicyzowanymi elitami. C.J. Sommerville wpływy ideologii sekularyzmu wiąże z głębokim kryzysem uniwersytetów i całego życia intelektualnego. Instytucje naukowe, które niegdyś próbowały odpowiadać na najważniejsze pytania człowieka, teraz rozpadły się na wiele – coraz bardziej się specjalizujących – dziedzin. Kompletnie brak dyscypliny, integrującej wyniki nauk i dostarczającej spójnej wizji świata i człowieka. Celem studiów nie jest już poznawanie prawdy i przyswajanie wartości moralnych, lecz zdobycie zawodu – jako środka do sukcesu materialnego. Uniwersytety zatraciły (także w naukach humanistycznych) swą misję cywilizacyj-

the Patron Saint of Hopeless Causes, New Haven 1966; D. Wojcik, *The End of the World as We Know It. Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*, New York 1997, s. 60 n.

¹¹³ Zob. R.L. Moore, *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*, New York 1994.

¹¹⁴ Zob. C. McDannell, *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*, New Haven 1995; D. Morgan, *Imaging Protestant Piety: The Icons of Warner Sallman*, „Religion and American Culture” 3(1993), s. 29–47; P.W. Williams, *Houses of God: Region, Religion, and Architecture in the United States*, Urbana [Ill.] 1997.

¹¹⁵ Por. R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton 1988; R. Reed, *Politically Incorrect: The Emerging Faith Factor in American Politics*, Dallas 1994; J.D. Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York 1991. Najnowszym symptomem skuteczności inicjatyw społecznych jest sukces konserwatywnych kandydatów do kongresu i senatu USA, wspieranych przez tzw. *Tea party*. Zob. M. Rittenhause, *Patriotki przy kuchennym stole*, „Tygodnik Powszechny” 2010 nr 43, s. 22–23.

ną¹¹⁶. Autor uważa, iż postępy ideologii sekularyzmu zatrzyma wewnętrzna logika systemu nauk ścisłych; nie dają one bowiem żadnej odpowiedzi na naprawdę istotne pytania egzystencjalne: o sens życia, dobro i zło. Nadzieję na „wyczerpanie się” narzuconego społeczeństwu przez intelektualistów postoświeceniowego paradygmatu daje też fakt wyraźnej utraty znaczenia tzw. elit. „Ludowy” charakter religijności Amerykanów sprawia, iż jest ona coraz bardziej odporna na „odstępstwo” intelektualistów¹¹⁷. Autor stawia tezę, iż Ameryka posiada niemal „doskonale” zsekularyzowane instytucje, a jednocześnie jedno z najbardziej religijnych społeczeństw nowoczesnego świata. O ile XIX-wieczny sekularyzm posiłkował się siłą argumentów, usiłując (zwłaszcza na terenie filozofii i nauk społecznych) krytykować religię, o tyle współcześnie kultura postsekularyzmu jest zdominowana przez „modę”. „Rynek” idei już nie posługuje się racjonalnymi argumentami, ale – tworząc „kulturową demokrację” – lansuje „różnorodność” i relatywizującą dowolność. W ten sposób sekularyzm niejako „zjada własny ogon”¹¹⁸. Gdy chrześcijaństwo posiadało dominację intelektualną, oczekiwano od niego koherentnej propozycji światopoglądowej, systemu, który obejmowałby całość rzeczywistości. Jeśli staje się ono mniejszością, obowiązek „dostarczenia” spójnego modelu życia spoczywa na apostołach sekularyzmu. Sytuacja ta stwarza, zdaniem autora, korzystne warunki dla myśli chrześcijańskiej. Łatwiej jest bowiem pełnić funkcję krytyczną wobec systemu, niżli go kreować¹¹⁹. D.J. Hollinger stosunkowo wysoką religijność Amerykanów oraz znacznie wolniejszą niż w Europie dechrystianizację społeczeństwa uzasadnia specyfiką ustroju i dziejów kraju¹²⁰. Brak Kościoła państwowego w USA umożliwił poszczególnym wyznaniom wykreowanie takiej formy afiliacji, jaka

¹¹⁶ Zob. *Post-secularism Marginalizes the University: A Rejoinder to Hollinger*, „Church History” 71(2002), s. 848 n.

¹¹⁷ Zob. tamże, s. 852.

¹¹⁸ Zob. tamże, s. 853–854.

¹¹⁹ W okresie kulturowej i intelektualnej dominacji chrześcijaństwa funkcję krytyczną wobec „systemu” pełniła m.in. myśl oświeceniowa, racjonalizm. Zob. C.J. Sommerville, *Post-secularism*, s. 855 n. Autor sądzi, iż zakwestionowanie sekularyzmu jest tylko kwestią czasu. Spodziewane odrodzenie religijne może jednak obywać się poza wymiarem instytucjonalnym.

¹²⁰ Zob. D.J. Hollinger, *The „Secularization” Question and the United States in the Twentieth Century*, „Church History” 70(2001), s. 134. Autor wyraża zdziwienie, iż religijna „wyjątkowość” USA nie znajduje adekwatnego odzwierciedlenia w badaniach socjologicznych i historycznych. Por. R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776–1990; Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick [N.J.] 1992; S.M. Lipset, *American Exceptionalism: The Double-Edged Sword*, New York 1996. D.J. Hollinger (*The „Secularization” Question...*, s. 137 n.) zauważa, że zarówno zwolennicy tezy o wysokiej religijności Amerykanów, jak i propagatorzy tezy o szybko postępującej sekularyzacji (zeświecczeniu) społeczeństwa mogą znaleźć – obserwując współczesną scenę – wystarczająco dużo argumentów. Sądzi jednak, iż termin „sekularyzacja” jest nieostry i dlatego mylący. Socjologowie jako nieudowodniane założenie przyjmują schemat zmagania między religią a Oświeceniem o kontrolę nad „wymiarom poznawczym”. Oświecenie ją wygrało, a skutkiem tego jest postępująca eliminacja religii. Większość badaczy nad tym ubolewa, tracąc obiektywizm,

charakteryzuje inne dobrowolne stowarzyszenia społeczności „cywilnej”. Wyznania przyjęły postać organizacji obywatelskich, pełniąc rolę pośrednią pomiędzy jednostką a narodem, pojętym jako społeczność polityczna¹²¹. Inaczej niż w większości krajów europejskich, gdzie w XIX i XX w. chrześcijaństwo było częścią państwa, amerykańska separacja wspólnot religijnych od państwa (na poziomie federalnym i stanowym) prowadziła do wzrostu aktywnej, zaangażowanej formy uczestnictwa religijnego. Prawna separacja uwolniła denominacje chrześcijańskie od patronatu państwa, jednocześnie „wyzwalając” dynamizm religijny jednostek i wspólnot, tak że Kościoły spełniały bardzo istotne funkcje społeczne¹²². „Bycie religijnym” w jednej z wielu denominacji stało się więc *a way of being American* w państwie pojmowanym jako zbiorowość, której tożsamość stanowi różnicowanie religijne. Takie ujęcie „jedności w różnorodności” wyjaśnia, dlaczego także współcześnie nowo przybyli imigranci (np. katolicy z Meksyku i Ameryki Łacińskiej) przejawiają w nowej ojczyźnie większą aktywność religijną niż w kraju pochodzenia¹²³.

Dla Hollingera nie ulega jednak wątpliwości, iż zarówno przestrzeń publiczna, jak i życie zwykłych Amerykanów ulegają współcześnie dechrystianizacji. Grupą, która wykazuje najwyższy stopień dechrystianizacji, są intelektualiści¹²⁴. Proces przechodzenia elit społecznych (w instytucjach naukowych, mediach, kulturze) na pozycje achrześcijańskie lub zdecydowanie mu przeciwne autor wiąże ze znacznym wzrostem w tej grupie liczby osób pochodzenia żydowskiego. Do II wojny światowej uniwersytety i instytucje publiczne *a priori* wykluczały zatrudnianie żydów na eksponowanych stanowiskach¹²⁵. Po 1945 r.

który przystoi nauce. Por. też W. Nord, *Religion & American Education: Rethinking a National Dilemma*, Chapel Hill 1995, s. 377 n.

¹²¹ Zob. D.A. Hollinger, *Science, Jews, and Secular Culture: Studies in Mid-Twentieth Century American Intellectual History*, Princeton [NJ] 1996, s. 35.

¹²² Autor zwraca uwagę na quasi-etniczny charakter życia wspólnot religijnych w USA. Religia stwarza silne więzi (na poziomie gminy, kongregacji, parafii) podobne do plemiennych, zaspokajając w religijnie i kulturowo zróżnicowanym społeczeństwie, zapotrzebowanie na solidarne, oparte o kulturowe symbole „jednostki socjalne” i dając silne poczucie przynależności oraz identyfikacji. Zob. D.A. Hollinger, *Why Is There So Much Christianity in the United States? A Reply to Somerville*, „Church History” 71(2002), s. 858 n.

¹²³ Zob. D.A. Hollinger, *Why Is There...*, s. 859.

¹²⁴ Autor uważa, iż ewidentna obecność symptomów tzw. *civil religion* w życiu współczesnych Stanów Zjednoczonych nie koresponduje bynajmniej z głęboką religijnością tych, którzy ją manifestują. Teza o postępującej sekularyzacji jest więc zasadna. Zob. D.A. Hollinger, *The „Secularization” Question*, s. 132 n.

¹²⁵ Autor stwierdza, iż wcześniejsza dyskryminacja żydów – choć mówi się zwykle o „uprzedzeniach społecznych” – miała podtekst chrześcijański, być może nawet teologiczny. Podaje przykład odrzucenia w 1937 r. na Yale University kandydatury M. Cohena na dziekana wydziału prawa. Szersze wejście profesury pochodzenia żydowskiego na uczelnie zbiegło się z narodzinami ruchów laickich w USA. W latach 50. intelektualiści żydowscy zdominowali ruch dążący do wyraźnego oddzielenia religii od państwa. Stworzyło to społeczne wrażenie (z którym polemizowała American

w Stanach Zjednoczonych zniesiono antyżydowskie kulturowe bariery i uprzedzenia; w rezultacie w kluczowych instytucjach kulturalnych pojawiała się coraz większa liczba intelektualistów, z definicji nie-chrześcijan¹²⁶. Często religijność Amerykanów ocenia się jako niezwykle płytką, bo opartą na zasadzie „czyń innym to, co chciałbyś, by oni tobie czynili”¹²⁷. Wierność tej zasadzie jest jednakowoż źródłem bardzo istotnej postawy (cnoty) tolerancji, którą w imię ortodoksji oskarża się o indyferentyzm¹²⁸. Nowym, ale systematycznie narastającym fenomenem jest obecność religii spoza tradycji judeo-chrześcijańskiej. Coraz więcej Amerykanów wyznaje islam i buddyzm; sporo zwolenników posiada New Age. Powiększa się też grupa chrześcijan „pozakościelnych”. „Rynek” religijny ulega więc ciągłym transformacjom, tworząc bardzo dynamiczny i wymykający się wszelkim generalizacjom obraz¹²⁹. Wydaje się jednak, iż można ciągle mówić o jakimś głównym nurcie – *mainstream* – religijnym w kulturze amerykańskiej, który stanowi szeroko pojęty protestantyzm, z mitem purytanizmu w centrum¹³⁰. Teza ta napotyka jednak na zdecydowany sprzeciw zwolenników multikultura-

Civil Liberties Union), że dechrystianizacja jest dziełem żydów. Zob. D.A. Hollinger, *The „Secularization” Question...*, s. 139 n. Por. też D.A. Oren, *Joining the Club: A History of Jews and Yale*, New Haven 1985; S. Walker, *In Defense of American Liberties: A History of the ACLU*, Carbondale [Ill.] 1999.

¹²⁶ Autor zwraca uwagę na fakt, iż ta nowa, w znacznej części zlaicyzowana elita jest kosmopolityczna i niezwiązana z religijno-parafialnym modelem amerykańskiego chrześcijaństwa. Zob. D.A. Hollinger, *Why Is There...*, s. 861 n.

¹²⁷ Socjologowie i intelektualiści żydowscy (A. Wolfe, H. Bloom, S. Fish, D. Brooks, A. Kirsch) lansują tezę, że Amerykanie w swej większości nie wiedzą, w co wierzą. Deklaracje religijności (i praktyk religijnych) są iluzją. Ci sami – bardzo wpływowi – myśliciele jednocześnie uważają, że radykalny sojusz katolików z ewangelikalnymi chrześcijanami jest groźny dla społeczeństwa i dla mniejszości żydowskiej w USA. Zob. R.J. Neuhaus, *Dechrystianizacja Ameryki*, w: *Richard Jonh Neuhaus. Prorok z Nowego Jorku*, s. 384 n.

¹²⁸ Chodzi o tzw. Golden Rule Christianity, którą czasem uznaje się za substytut „autentycznego” chrześcijaństwa. Trzeba zauważyć, że Amerykanie życie religijno-duchowe wiążą ze swoimi parafiami, zaś „złota reguła”, przejawiana także w postaci *civil religion*, umożliwia harmonijne relacje z obywatelami innych wyznań. Zob. R.J. Neuhaus, *Secularizations*, s. 24.

¹²⁹ Zob. P. Boyer, *Two Centuries of Christianity in America*, s. 555 n.

¹³⁰ Taką tezę stawia A. Porterfield, *Does American Religion...*, s. 369 n. Autorka sądzi, że universum podzielanych społecznie wartości (poświęcenie dla rodziny, zainteresowanie doświadczeniem religijnym, wolność, millenarystyczna eschatologia, szacunek dla Biblii, reformy społeczne, pragnienie zbawienia) kryje w sobie „mit Purytanów”. Mit ten – mimo ostrej krytyki ze strony multikulturalistów (zwolennicy egalitarnego systemu politycznego, który wyzwoli społeczne mniejszości spod opresji) – powraca w postaci współczesnych ruchów inspirowanych przez chrześcijaństwo, np. Christian Coalition. Liderzy tego ruchu (Pat Robertson, Ralph Reed) wprost nawiązywali do przymierza, jakie Purytanie zawarli z Bogiem, przyrzekając, iż nowy naród będzie chrześcijański. To przymierze sprawiło, iż Ameryka cieszyła się błogosławieństwem i rosła w potęgę. Ich zdaniem, od lat 60. wraz z pojawieniem się lewicowców, feministek, ruchów gejowskich Ameryka, którą Bóg kochał, odwraca się od Niego. Kryzys państwa i narodu jest więc konsekwencją odstępstwa.

lizmu¹³¹. Twierdzą oni, iż prawdziwy obraz Ameryki musi uwzględniać niesłychaną wręcz mnogość religii, wyznań, denominacji, ruchów religijnych, które nie poddają się żadnej generalizacji¹³². Oznacza to, iż wszystkie podejmowane dotychczas wysiłki historii religii w tym kraju są jakoś skażone metodologiczną jednostronnością¹³³. Próby stworzenia inkluzywnego obrazu amerykańskiej mozaiki religijnej, czyli odstąpienia od tezy, iż da się wyłonić jeden główny nurt religijności, nie są jednak pozbawione trudności¹³⁴. Małe „narracje” opisują bowiem tylko jedną z grup; możliwa jest więc tylko „mikrocentryczna” historia religii. Odrzucenie idei „głównego nurtu” wiedzie do utraty z pola widzenia kontaktów między grupami religijnymi¹³⁵. Metoda ta odnosi się bowiem tylko do kilku „danych” społecznych, które stanowią stabilny kontekst dla różnych grup religijnych. Chodzi przede wszystkim o system społeczny (wolny rynek kapitalistyczny, separacja państwa od religii, obecność *civil religion*). Wszystkie wspólnoty religijne pozostają w interakcji ze społecznym i kulturalnym środo-

¹³¹ A. Porterfield (*Does American Religion...*, s. 371 n.) zauważa, iż na poziomie argumentacji zarówno konserwatyści, jak i zwolennicy idei społeczeństwa wielokulturowego są do siebie podobni.

¹³² W USA działa współcześnie ponad 2100 różnych organizacji religijnych. Zob. J. G. Melton, *Encyclopedia of American Religions*, Detroit 1996. W.V. Trollinger (*Is There a Center to American Religious History?*, „Church History” 71(2002) s. 381 n.) twierdzi, iż posługiwanie się pojęciem „centrum” w historii religijności Amerykanów nieuchronnie wiedzie do pomijania istotnych elementów ich różnorodnego doświadczenia religijnego. Przykładem zastosowania nowej metodologii jest artykuł A. Brade (*Women’s History Is American Religious History*, w: *Retelling U.S. Religious History*, red. T. Tweed, Berkeley 1997, s. 87–100). Autorka wychodzi z założenia, iż aktywność religijna kobiet stanowi decydujący czynnik dziejów religijności w USA. P.W. Williams (*Does American Religious History Have a Center. Reflections*, „Church History” 71(2002), s. 386 n.) konstatuje niewystarczalność dotychczasowych ujęć historii religii w USA. Do połowy XX w. dominowały opracowania konfesyjne; później pojawiły się ujęcia syntetyczne (historia religijna Ameryki, religia w kulturze amerykańskiej itp.). Dziś, jak twierdzi autor, żaden uczony nie może stworzyć syntezy. Dlatego konieczna jest metoda uwzględniająca procesy i dynamizmy zachodzące w świecie religii. Elementem tej transformacji jest kontekst kulturowy.

¹³³ Zob. S.J. Stein, *American Religious History – Decentered with Many Centers*, „Church History” 71(2002), s. 374 n. Wśród opracowań, które usiłują unikać założeń (teologicznych, chronologicznych, wyznaniowych) „wykluczających” pozostała całość, są m.in. J. Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Cambridge [Mass.] 1990; R.L. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, New York 1986; P. Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge [Mass.] 1992.

¹³⁴ Na nurt ten miałyby się składać trzy elementy: tradycja protestancka, katolicyzm i judaizm. Jak twierdzi T.A. Tweed (*Retelling U.S. Religious History*, s. 2 n.) dotychczasowe ujęcia faworyzują religię „mężczyzn”; koncentrują się na anglosaskiej formacji protestanckiej stanów północno-wschodnich, ich wierzeniach, instytucjach i sile.

¹³⁵ Zob. S.J. Stein, *American Religious History...*, s. 376 n. Autor uważa, iż w dziedzinie religijnej dokonują się procesy analogiczne do rynku ekonomicznego. Polegają one na symultanicznym występowaniu procesów dywersyfikacji, globalizacji, lokalizacji i prywatyzacji. Autor zawarł te rozważania w tekście „*The Changing Economy of the Spiritual Marketplace in the United States*”. *Distinguished Lecture of the Institute and Society for Advanced Study*, Bloomington [Ind.] 2001.

wiskiem USA, co nie pozostaje bez wpływu na ich kształt. Co więcej, żadna z tych wspólnot nie istnieje w izolacji od innych; granice między nimi są labilne, zaś wzajemne wpływy – ewidentne. Ich mnogość i różnorodność nie pozwala na zastosowanie jakiegokolwiek uniwersalnego klucza interpretacyjnego¹³⁶. C.T. McIntire uważa, iż coraz szersza wśród historiografów i socjologów religii świadomość pluralizmu religijnego (oraz wszechobecności przejawów religii) sprawia, iż opis religijności społeczeństwa wymaga odejścia od dawnych schematów i podziałów. Rozpoznanie, że religia i duchowość może przybierać różne, pozainstytucjonalne formy obecności społecznej (kultura, polityka, moralność, symbole, język itd.), nie pozwala na (częste dotąd) rozdzielanie religii od życia. Trzeba więc, jego zdaniem, odrzucić doktrynę o separacji tych dziedzin, ponieważ przestała ona być (o ile kiedykolwiek była) adekwatna do rzeczywistości¹³⁷. Współczesna myśl społeczna coraz częściej zwraca uwagę na zmianę rozumienia terminu „kościół”. Umocowany prawnie Kościół państwowy (lub w jakimś kraju dominujący) przestaje być monopolistą, a staje się jedną z wielu organizacji religijnych. Zmianie ulega też pojęcie „państwa” – postrzega się je jako kompleks struktur i wspólnotę kultury jego mieszkańców¹³⁸.

Współczesne dyskusje, które mieszczą się w szeroko pojętej dziedzinie teologii politycznej, nawiązują do długiej tradycji myśli amerykańskiej. Twórcom tego państwa przyświecały bowiem bardzo wyraźne idee religijne, nawiązujące zarówno do koncepcji narodu jako „ludu Bożego”, jak i do oświeceniowych

¹³⁶ Zob. W.V. Trollinger, *Is There a Center...*, s. 383 n. Autor stwierdza, iż żadna „metafora badawcza” nie jest zdolna ogarnąć nawet samego protestantyzmu, który w Ameryce wyróżnia się niezwykle różnorodnością teologiczną, organizacyjną i kultyczną. Por. też F. Kniss, *Listening to the Disfranchised: Toward a Multiparty Conception of American Religion*, w: *Re-Forming the Center: American Protestantism, 1900 to the Present*, red. D. Jacobsen, W.V. Trollinger, Grand Rapids 1998, s. 72–90.

¹³⁷ Autor (*The Shift from Church...*, s. 159) zauważa, iż przejawy obecności religii zauważa się coraz częściej w sferze niegdyś określanej mianem „świecka”. Mówi się o *implicit religion*, *moral religion*, *secular religions*, *public religion*, a nawet o *public theology*. Terminologię tę spopularyzowały ośrodki badań nad religią: Center for the Study of Public Values at Harvard Divinity School; Project on Religion and Politics in Canada and USA (Queen University w Kingston); University of Chicago (badania prowadzone przez M.E. Marty i E.L. Blumhofer). Por. też C.T. McIntire, *Secular Religions and Religious Pluralism in European and North American Societies*, „Fides et Historia” 30(1998), s. 32–42; P. Stock-Morton, *Moral Education for a Secular Society: the Development of Morale Laïque in Nineteenth Century France*, Albany 1988; E. Baley, *Implicit Religion: an Introduction*, London 1998; E. Bailey, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen 1997; G. Keipel, *The Revenge of God: the Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, University Park [Penn.] 1994.

¹³⁸ Zob. C.T. McIntire, *The Shift from Church...*, s. 161 n. Wspólnotowy charakter państwa odzwierciedlają terminy „życie publiczne”, „wspólnota obywatelska”, „dobro publiczne”. Por. W.J. Everett, *Religion, Federalism, and the Struggle for Public Life: Cases from Germany, India, and America*, New York 1997; M.E. Marty, *The One and the Many: America's Struggle for the Common Good*, Cambridge 1997.

postulatów uniwersalnej religii rozumu (deizm). Dla amerykańskich katolików (i istniejącego tam Kościoła katolickiego w wymiarze instytucjonalnym) ta religijna koncepcja narodu stanowiła zasadniczą trudność. Napiętnowany w enuncjacjach papieskich z przełomu XIX/XX w. „amerykanizm” nie polegał bowiem jedynie na uznaniu istniejącego *de facto* pluralizmu wyznaniowego i religijnego oraz akceptacji zasady wolności religii, tudzież oddzielenia wszystkich religii i wyznań od państwa. Oznaczał on bowiem nadto – przynajmniej *implicite* – aprobatę „teologicznego” wymiaru państwa i narodu amerykańskiego. Dlatego myśliciele katoliccy w Ameryce podkreślali przede wszystkim znaczenie wolności religijnej, której podstawą jest – aczkolwiek specyficznym pojmowana – neutralność państwa. Unikali oni jednak wyraźniejszych deklaracji i analiz idei religijnych, które przyświecały założycielom Ameryki (T. Jefferson, B. Franklin, A. Lincoln). Dystansowali się też wobec pozytywnej oceny pluralizmu religijnego.

Religijność Amerykanów jawi się jako rzeczywistość bardzo dynamiczna i zarazem konkretna. Kształtuje ona – poprzez system szkół wyznaniowych – znaczącą część edukacji. Jest nastawiona patriotycznie, a jednocześnie „działa” w oparciu o zasady demokracji, czyli powszechne uczestnictwo wiernych. Dużą rolę w religijnym życiu odgrywa – przede wszystkim w radykalnych odłamach protestantyzmu – Biblia i wynikające z niej standardy moralne. Amerykanie uznają religię za integralny element życia i dążenia do szczęścia. Charakterystyczną cechą głównego nurtu chrześcijan (*mainstream*) jest pragnienie, by kwestie religijno-moralne były poważnie traktowane przez osoby pełniące najważniejsze urzędy państwowe. Masowej religijności towarzyszy daleko posunięta laicyzacja elit, zwłaszcza uniwersyteckich i mediów.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe – z konieczności tylko cząstkowe – analizy wpływu chrześcijaństwa na kulturę Stanów Zjednoczonych pozwalają na kilka wniosków. Nie ulega wątpliwości, że bardzo silnym motywem, który legł u podstaw tego kraju, było pragnienie stworzenia prawdziwie chrześcijańskiego społeczeństwa przez ludzi, którzy będą stanowić „nowy Izrael”. „Mit założycielski” znalazł odzwierciedlenie nie tylko w uchwalonej Konstytucji USA (z pionierską zasadą separacji państwa i religii), ale przejawiał się (nieustannie podsycany przez liderów protestanckich) w codziennej egzystencji szybko rozwijającego się narodu. Siłę tego mitu podtrzymywały i spontanicznie ożywiały kolejne fale europejskich imigrantów, systematycznie „amerykanizowane” przez miejscowych. Nieodłącznym elementem amerykańskiego stylu życia jest specyficzna obecność chrześcijaństwa w życiu publicznym w postaci *civil religion*. Po kryzysie związanym z ekspansją se-

kularyzmu (herezja intelektualistów po II wojnie światowej), w latach 80. XX w. nastąpiło jej odrodzenie. Złożyła się na to z jednej strony żarliwa retoryka religijna prezydenta Ronalda Reagana, z drugiej – ofensywa konserwatywnych środowisk protestanckich, które wnet sprzymierzyły się z konserwatywnymi publicystami katolickimi. Mimo więc narastania w społeczeństwie religijnego indyferentyzmu, życie polityczno-publiczne współczesnej Ameryki nasycone jest akcentami religijnymi, a deklarowanie wiary w Boga jest odbierane pozytywnie. Wyraźne odrodzenie religijne, choć obejmuje jedynie część społeczeństwa, sprawia, że Ameryka – w odróżnieniu od Starego Kontynentu (Europy) – jawi się jako kraj wyraźnie chrześcijański. Znajduje to wyraz nie tylko w publicznej retoryce o charakterze religijnym, ale przede wszystkim w codziennej egzystencji obywateli USA, niezwykle mocno osadzonej w lokalnych wspólnotach chrześcijańskich.

Christianity in American Culture

Summary

This paper constitutes out of necessity only a partial/fragmentary analysis of the influence of Christianity on the culture of the United States. There is no doubt that the wish to create a truly Christian society which could be a “new Israel” was a strong motive which became the underlying cause for the founding of the USA. The “founding myth” has been reflected not only in the proclaimed constitution with a pioneering principle of separating the state from the religion but also present in everyday life of a rapidly developing nation, continually fuelled by Protestant leaders. The power of the myth was sustained and spontaneously stimulated by the successive waves of European immigrants systematically Americanized by the local population. The inseparable element of American lifestyle is a specific presence of Christianity in the public sphere in the form of civil religion. After the crisis associated with the expansion of secularism (intellectuals’ heresy after the Second World War) there was a great revival of Christianity in the eighties of the previous century. It was influenced by a fervent religious rhetoric of President R. Reagan and by the attack of Protestant conservatives soon allied with conservatism of Catholic writers/publicists. Despite the growing attitudes of religious indifference, political and social life of contemporary America is permeated with religious elements, declaration of faith in God being perceived positively. A marked religious revival although encompassing only some part of the society makes America, in contrast to Europe, a country of a clearly Christian character.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, USA, kultura

Keywords: Christianity, USA, culture