

Berndt Ostendorf

Religia i sfera publiczna w USA

Na pytanie, co jest ważniejsze: wolność czy równość – w 1992 roku 20% Amerykanów wskazało na równość i 72% na wolność. W tych samych badaniach 39% Niemców wybrało równość i tylko 37% wolność. Na pytanie o związek z jakimś Kościołem lub religią – 57% Amerykanów i 13% Niemców odpowiedziało pozytywnie. Jednocześnie swoją dumę i przywiązanie do państwa deklaruje aż 96% Amerykanów, a tylko 59% Niemców¹. Pomimo „amerykanizacji” zachodniej części Niemiec po 1945 roku istnieje więc bardzo wyraźna różnica w podejściu do podstawowych wartości, dzieląca Amerykanów i Niemców. Ma ona, jak się zdaje, związek z odmiennym stosunkiem do religii i życia publicznego.

Niemcom szczególną trudność sprawia zrozumienie wyjątkowej roli, jaką religia pełni w amerykańskim społeczeństwie i polityce². Jednocześnie dla wielu Amerykanów nie do przyję-

cia wydaje się „pożenienie” niektórych celów państwa i Kościoła w Niemczech. Z oburzeniem reagują na wiadomość, że od kiedy monsignore Kaas podpisał 20 lipca 1933 roku konkordat z ówczesnym narodowo-socjalistycznym reżimem, niemieckie państwo pomaga Kościołom katolickiemu i ewangelickiemu w egzekwowaniu religijnego podatku, a do tego Kościoły są współfinansowane z pieniędzy publicznych, a więc także z pieniędzy ateistów. Państwo czyni na rzecz Kościoła także innego rodzaju daleko idące koncesje, na przykład wspiera funkcjonowanie katedr teologii na wyższych uczelniach (np. w naukach ekonomicznych lub historycznych) i daje Kościołom prawo weta przy ich obsadzaniu.

Niemcy nie mogą natomiast uwierzyć, że amerykańscy prezydenci gęsto szpikują swoje polityczne wystąpienia cytatami z Biblii; że fundamentalistyczne grupy religijne traktowane są

¹ Za: The Economist z 5 września 1992 roku. Na pytanie: „Czy religia jest ważna?” – prawie 90% Amerykanów odpowiedziało twierdząco. Z kolei na pytanie: „Czy państwo powinno zająć się zmniejszaniem różnic w dochodach, powstałych w wyniku wolnej konkurencji ekonomicznej?” – aż 60% Niemców odpowiedziało pozytywnie, ale tylko 29 % Amerykanów.

² Zob.: A. James Reichley, *Religion in American Public Life*, Washington D. C., Brookings Institution 1985; Jürgen Gebhardt, *Amerikanismus – Politische Kultur und Zivilreligion in den USA*, w: Politik und Zeitgeschichte, 30.11.1990; Samuel Huntington, *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge (Mass.), Belknap Press 1981.

poważnie jako polityczne *lobbies* i mogą w ten sposób zyskać znaczący wpływ np. na politykę kulturalną; że wobec kandydatów na urzędy publiczne stosuje się purytańskie kryteria zachowań seksualnych; i że pomimo tak często przypominanego rozdziału państwa i Kościoła – na każdym banknocie dolarowym czy cencie można przeczytać *In God We Trust*. Niemcom wydaje się to wszystko nieprawdopodobne, wręcz obłudne. Obie strony czują się więc utwierdzone w swych stereotypach i uważają, że stosunek religii i sfery publicznej w drugim kraju jest absolutnie nie do zaakceptowania.

Chodzi tutaj o różnice w podstawowych wartościach – całkiem odmienne rozumienie roli religii i państwa jako konsekwencja różnego historycznego rozwoju stosunków między tymi dwoma sferami. Dla Niemców zażyły instytucjonalny i biurokratyczny związek między niektórymi celami państwa i Kościoła, wyrastający z dawnego związku między religią i monarchią feudalną, jest czymś normalnym. Do tej pory spełnia on istotną rolę zarówno na korzyść politycznych, jak i kościelnych struktur³. Z drugiej strony jednak Niemcy obstają zdecydowanie przy wyraźnym rozdzieleniu treści moralności publiczno-politycznej i moralności prywatno-religijnej, i dlatego uważają za co najmniej niestosowne, jeśli dziennikarze roz-

trząsają kwestie seksualnego życia polityków. W Stanach Zjednoczonych istnieje natomiast od 1789 roku jasny, by nie rzec: obsesyjny rozdział instytucjonalny Kościoła i państwa – zgodnie ze słowami Jeffersona: między nimi przebiega wysoki „mur graniczny” – ale jednocześnie mamy tam do czynienia z wyraźnym przenikaniem się treści polityczno-doczesnych z religijnymi.

Samuel Huntington zdefiniował American Creed, wykorzystując wyznanie wiary w następujący sposób: „Wierzę w Stany Zjednoczone Ameryki jako rząd powstały z ludu, przez lud i dla ludu; którego uprawnienia pochodzą ze zgody rządzonych; jako suwerenny naród złożony z wielu suwerennych stanów; jako doskonałą unię, zjednoczoną i niepodzielną; zbudowaną na zasadach wolności, równości, sprawiedliwości i człowieczeństwa, dla których amerykańscy patrioci ofiarowali swoje życie i swoje majątki. Dlatego wierzę, że moim obowiązkiem jest kochać moją ojczyznę, popierać konstytucję, być posłusznym prawom, szanować flagę i bronić jej przed każdym wrogiem”.

Niemieckie rozwiązanie tej kwestii wydaje się, przynajmniej z punktu widzenia cyników i realistów, o wiele łatwiejsze do zrozumienia i przyjęcia. Bowiem za wzajemnym instytucjonalnym wsparciem bądź administracyjnym odciążeniem, w działaniu państwa i Kościoła kryje się realna, polityczna kalkulacja. Natomiast rozwiązanie amerykańskie wydaje się nam prawdziwą ideologiczną zagadką. Negatywna, schematyczna ocena tego aspektu amerykańskiej religii cywilnej należy do stałego retorycznego inwentarza niemieckich intelektualistów. Szczególnie niemiecka lewica nigdy nie podjęła poważnego wysiłku, aby zinterpretować

ten szczególny, wyrosły z historii Ameryki stosunek religii i państwa. To zaniechanie jest między innymi przyczyną niezdolności do zrozumienia niektórych cech amerykańskiej kultury politycznej. Postaram się na podstawie 14 tez przedstawić istotę tego szczególnego i zagadkowego stosunku religii

³ Premier Bawarii Edmund Stoiber podczas swej wizyty w Watykanie z okazji 70. rocznicy podpisania konkordatu między Stolicą Apostolską i Bawarią oświadczył publicznie, że nacechowane wzajemnym uznaniem stosunki między Watykanem i Bawarią należy przede wszystkim przypisać doskonałemu funkcjonowaniu postanowień konkordatu i że on sam czuje się w Watykanie „jak u siebie w domu” (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.04.1994). Tego typu wyznanie ze strony amerykańskiego polityka równałoby się popełnieniu przez niego politycznego samobójstwa.

Religia i sfera publiczna w USA

Berndt Ostendorf

i sfery publicznej u Amerykanów.

1. Mity założycielskie i ich trwanie

Motywy i impulsy, prowadzące do zasiedlenia Ameryki przez ludność europejską w XVI i XVII wieku, kryły w sobie silne elementy religijnej tęsknoty za rajem na ziemi, profetyczne i milenarystyczne wyobrażenia. Dość pomyśleć o religijnej misji rekonkwisty, o idealach reformacji oraz o misjonarskiej pasji i wierze wielu radykalnych społeczności, postrzegających się jako spadkobiercy Izraela, wybrany lud Boga. Owe elementy utopii i nadziei znalazły się u podstaw amerykańskiej ideologii, i przyczyniły się do stworzenia szczególnego założycielskiego mitu Ameryki, w którym istotną rolę odegrała wizja narodu wybranego. John Cotton głosił członkom swej bostońskiej gminy, że „tam, gdzie dane jest tak wiele, wiele się także wymaga”. Gmina powinna więc wobec całego świata stanowić zgodny z Boską wolą swoisty eksperyment w ramach swej profetycznej misji jako *city upon a hill*; eksperyment, który objawia się i jest realizowany w historycznej praktyce. Normy współżycia mieszkańców zatoki Massachusetts zostały zawarte w przymierzu (*covenant*), „zawartym przez wolną zgodę”. Jednak już następna generacja „nowych Amerykanów” miała poczucie, że ich rzeczywistość różni się z tymi założeniami, że stają się grzeszni. Poczucie grożącego upadku po obiecującym akcie założycielskim wspólnoty wiązało się także z nadzieją na powstrzymanie negatywnych tendencji. To napięcie stanowi do dzisiaj podstawowy motor napędzający ruchy reformatorskie w Stanach Zjednoczonych. Dlatego też wiele politycznych i religijnych ruchów reformatorskich dąży do powrotu do dawnych, lepszych czasów, lub mówiąc inaczej – chcą one zawrócić fatalne skutki zmian i tym samym dać początek odnowie. I tak na przykład niektóre fundamentalne ruchy religijne chciały powstrzymać i zawrócić liberalizację, jaką przyniosły lata sześćdziesiąte, a Ronald Reagan wprost obiecywał swym wyborcom, że zdemontuje *New Deal*. Tekstem, który najlepiej oddaje nastrój tego typu myślenia, są Jeremia-szowe lamentacje – i dlatego nie dziwi fakt, że

wiele książek z zakresu krytyki społecznej w Ameryce przypomina w tonie lamenty Jeremia-sza. Pomimo że często nie jest to literatura łatwa w czytaniu, książki te zwykle znajdują się na szczycie listy bestsellerów. Ostatnio w krótkich odstępach czasu pojawiły się takie pozycje jak Christophera Lascha *The Culture of Narcissism*, Roberta Bellah *Readings on the Themes of Habits of the Heart*, Neila Postmana *Amusing Ourselves to Death* i Allana Blooma *The Closing of the American Mind*. Wszystkie one są nie tylko wyrazem troski spowodowanej przez ogarniający Amerykę „kryzys”, który niweczy możliwość wypełnienia „amerykańskiej misji”, ale także szczególnego optymizmu, że przy właściwym zachowaniu można jednak oczekiwać zrealizowania tej misji w przyszłości.

2. Dissens jako ideologia założycielska

Dynamika zasiedlania nowego kontynentu w latach 1607-1760 wiązała się z przeniesieniem na nowy kontynent europejskiego religijnego radykalizmu i tkwiących w nim tendencji do podziałów. Ojcowie założyciele Ameryki są w istocie religijnymi odstępcami, którzy porzucili z własnej woli łono macierzystego Kościoła. Nie jest im obcy duch sekciarstwa, puryzmu, dążą przecież do czystszej formy religii (i lepszej formy republiki). Uciekli przed skorumpowaną feudalną władzą w Europie, znęcani perspektywą wolności (także religijnej). Główną siłą napędzającą stają się odstępstwo religijnych „indywidualistów” poszukujących Boga. Tradycja nawiązująca do słynnego: „tu jestem i nie mogę inaczej” – bardzo wczesnie wzmacniała w Ameryce świadomość indywidualizmu, antyautorytarnego partykularyzmu, tradycje prawa i zróżnicowania poglądów, oraz obowiązek osobistej odpowiedzialności. Oczywiście w obrębie grup sekciarskich pojawiały się także postawy skrajnej nietolerancji wobec odmiennych przekonań: radykalne przekonanie o własnej racji może prowadzić wręcz do myślenia w kategoriach zero-jedynkowych, charakterystycznego dla manichejskiej wizji świata. Ten typ ideologicznego rygoryzmu zachował się do dzisiaj i może

w pewnym stopniu tłumaczyć także zjawisko *political correctness*. Samuel Huntington nazywał trafnie ten typ energii jako *creedal passion*, pragnienie wyznania. Można być albo całkiem dobrym, albo całkiem złym, całkiem zintegrowanym ze swym środowiskiem lub całkiem poza nim, opowiedzieć się absolutnie za jakąś sprawą lub przeciwko niej. Można być komunistą lub antykomunistą, palaczem lub zagorzałym przeciwnikiem palenia – zgodnie z zasadą: *America love it or leave it*. Dla owych letnich, agnostycznych postaw pośrednich, tak charakterystycznych dla Europy, nie ma tutaj miejsca.

3. Strukturalne odgraniczenie

Dla Europy, której polityka w wyniku długotrwałych religijnych wojen podporządkowana została zasadzie: *cuius regio, eius religio* (fuzja powstała między feudalną władzą i religią staje się z tej perspektywy oczywista), Ameryka stała się siedliskiem różnych „innych religii”. Radykalne demokratyczne i separatystyczne grupy religijnych reformatorów albo dobrowolnie wybierały dla siebie nowe miejsce w peryferyjnych, odległych koloniach, albo były tam siłą wypierane z Europy jako nieprawomyślnie, radykalne prądy religijne. Purytanie, pielgrzymi, diggersi, amisze, menonici, kwakrzy i wiele innych grup religijnych znajdowało miejsce dla siebie gdzieś w odległej Ameryce Północnej, niekiedy podążając tam okrężną drogą przez Rosję. W tym doświadczeniu kryje się źródło demokracji. Owe religijne grupy ukształtowały się z reguły w wyniku zjednoczenia się ludzi o jednakowych przekonaniach, ich podłoże jest więc woluntarystyczne. W swym rdzeniu amerykańska religijność nie stoi w sprzeczności z podstawą demokratycznej polityki. Na kontynencie amerykańskim różnorodne grupy religijne nie definiują swej tożsamości za pomocą potencjalnie wrogiej wobec demokracji doktryny, ustanowionej w sposób hegemonalny, lecz dzięki „stosowaniu” chrześcijaństwa oraz za sprawą sukcesów w pozyskiwaniu nowych „konwertytów” dla swego społecznego pro-

gramu. Na tym historycznym tle należy oceniać także istniejące dzisiaj w Ameryce fundamentalistyczne grupy.

4. Między metropolią a kolonią

Sytuacja geograficzna kolonii znajdujących się na peryferiach zachodniego świata prowadzi do stopniowego oddzielenia się Kościoła (np. w Wirginii) od angielskich centrów władzy, i do przzerwania łańcucha instytucjonalnej zależności. Autorytet episkopatu, a więc rozumianej centralnie i narodowo angielskiej *Ecclesia* – zanika, a wraz z tym zanika także lokalny kler; wierni sami biorą zarządzanie sprawami religijnymi we własne ręce, a lokalna kongregacja staje się relatywnie mocniejsza od narodowego Kościoła. To zjawisko prowadzi, w wypadku nawet tych najbardziej tradycyjnych i ugruntowanych Kościołów, do powstania kościelnej, oddolnej demokracji i do osłabienia kleru, episkopatu, także instytucjonalnej eklezji. Religijna samorządność staje się drogą amerykańskiego rozwoju, ukształtowała wszystkie kręgi wyznaniowe i światopoglądowe w Ameryce (*denominations*). Nawet w wypadku amerykańskiego katolicyzmu samorządność ta nadała szczególny charakter eklezji, czyniąc go grupą wyznaniową.

5. Podział na wschód i zachód

W sytuacji otwartego charakteru zachodniej granicy, już w koloniach powstaje wyraźna różnica między wschodnią i zachodnią częścią kontynentu. O ile bowiem na terenach najwcześniej zasiedlonych wzdłuż atlantyckiego wybrzeża wspólnoty religijne stabilizują się stopniowo, o tyle radykalne, populistyczne postawy przesuwały się wyraźnie ku zachodnim rubieżom. Otwartość zachodniej przestrzeni staje się tu wręcz mityczna. Można nawet dostrzec pewną zależność: silnie ustrukturyzowany wschód cechuje większy konserwatyzm religijny, podczas gdy nieustrukturyzowany zachód jest innowacyjny i radykalny. Typowe są dwie fale ruchów przebudzenia (*awakenings*), od 1730 i 1800 roku, zrodzone przede wszystkim na zachodnich rubieżach i tam

Religia i sfera publiczna w USA

Berndt Ostendorf

święcące triumfy. Nawet dzisiaj, pomimo słabnącego nacisku norm, formy kultu i rodzaje sekt stają się tym bardziej egzotyczne, im bardziej przemierzamy się na zachód. Nie można zapominać, że geograficzny obszar USA, a więc dysponowanie ziemią, było praktyczną realizacją religijnych utopii. Dość przytoczyć przykład mormonów, budujących własne państwo, czy sektę *bhagwan*, która opanowuje cały region w Oregonie, czy wreszcie tak zwanych *Davidsbündler*, którzy osiedlili się na teksańskim ranczo w Waco.

6. Pluralizm i terytorialny podział

Pomimo występujących lokalnie silnych zjawisk nietolerancji, na przykład w zatoce Massachusetts, bardzo wcześnie i niejako z konieczności powstaje w koloniach zjawisko religijnego pluralizmu i terytorialnych podziałów. Jeszcze przed rewolucją purytanie, pielgrzymi, baptyści, katolicy, kwakrzy i anglikanie żyją obok siebie na „wyspach równości”⁴. Możliwość nieograniczonego dysponowania ziemią pozwalała różnym grupom nie wchodzić sobie w drogę i tolerować się wzajemnie z dystansu. Tarcia zachodziły raczej z „całkiem innymi”: Indianami i Afrykanerami, co w wypadku tak różnorodnych prądów protestanckich prowadziło do swoistej solidarności w rasizmie. Prawo do indywidualnego religijnego wyboru, podjęte przy okazji pierwszej fali „przebudzenia”, stało się częścią młodej, przedrewolucyjnej ideologii, która w zsekularyzowanej formie politycznej została na nowo podjęta w Deklaracji Niepodległości.

7. Instytucjonalny rozdział państwa i Kościoła

Różne elementy, przyswojona w czasach kolonialnych praktyka demokracji oddolnej, realne doświadczenie historyczne tolerancji, wpływające z uwarunkowanego geograficznie życia obok siebie, oraz oświeceniowa filozofia polityczna ojców założycieli spotykają się w okresie między 1750 i 1776 rokiem. Spuścizna myśli

wolnościowej francuskiego Oświecenia oraz koncepcja indywidualnej własności wypracowana przez szkockie Oświecenie znajdują silne echo w nowym doświadczeniu amerykańskim. Nawet kler uznaje tę szczególną amerykańską drogę i interpretuje rewolucję jako spełnienie Boskiej Opatrzności i jako „postęp” na drodze ku Nowemu Jeruzalem. Trzeba też przypomnieć raz jeszcze, że w przeciwieństwie do Kościołów w Europie, oddolne religijne ruchy w Ameryce nie miały charakteru antyrewolucyjnego – także dlatego, że w XVIII wieku pojawiła się prawdziwa mieszanina metaforyki z dziedziny polityki, religii i historii zbawienia, a *covenant* (przymierze) coraz częściej było rozumiane w kategoriach umowy społecznej. Amerykańscy rewolucjoniści stają więc przed praktycznym problemem: jak politycznie połączyć tak zróżnicowane regionalnie grupy religijne. Z tego dylematu wyrasta motywowany przez oświeceniową teorię i polityczną praktykę rozdział Kościoła i państwa, przy jednoczesnej wolności religijnej.

W latach 1776-1789 Kościół jako zinstytucjonalizowana władza (eklezja) zostaje politycznie zneutralizowany. Konstytucja zorientowana na zagwarantowanie praw indywidualnych i własnościowych zdradza wyraźną niechęć do instytucjonalnej władzy Kościoła. To tłumaczy utrzymujące się bardzo długo zastrzeżenia czy wręcz wrogość wobec instytucjonalnej władzy katolicyzmu, kierowanej z Rzymu. Zastrzeżenia te właściwie znikają w pełni dopiero po wyborze na prezydenta Kennedy’ego, który zdystansował się wobec Kościoła. Politycznemu federalizmowi, wyrosłemu z żywiołowej praktyki politycznego życia, odpowiada podział na różne sekty i grupy w ramach szeroko i nie do końca precyzyjnie zdefiniowanej wspólnoty protestanckiej. Nie Kościół (eklezja) i nie religia (doktryna i dogmatyka), ale tzw. *denomination* – różnorodność organizujących się grup wyznaniowych stanowi amerykańską drogę

⁴ Por.: Wolf Wagner, *USA – ein Land aus Inseln der Gleichheit und Happiness*, w: *Leviathan*, nr 1, 1977. Nawet dzisiaj Amerykanie żyją w swoich podzielonych według zarobków, przynależności etnicznej i religii grupach (*clusters*). Michael Weiss w swej książce *The Clustering of America* (New York: Harper & Row 1988) dzieli społeczeństwo amerykańskie na 48 typów grup sąsiedzkich. Dewiza Weissa jest: podaj mi swój kod pocztowy, a powiem ci, kim jesteś.

do społecznego porządku obejmującego religijne różnice. Pierwsza poprawka do konstytucji ostatecznie utwierdza tę tendencję, bowiem broni indywidualnych praktyk religijnych jako elementu indywidualnej wolności, zabrania jednak budowania religijnej, instytucjonalnej władzy (*establishment clause*), bowiem republika nie toleruje obok siebie żadnej władzy, żadnej *Ecclesia*. Polityka i religia są instytucjonalnie rozdzielone⁵. Jednocześnie ojcowie założyciele żywią przekonanie, że religijna moralność jest dla państwa niezbędna; dlatego polityka młodej republiki wywodzi moralny szkielet z szeroko definiowanego protestantyzmu. Tak więc nie ma tu żadnego instytucjonalnego wsparcia, jak w Niemczech, lecz wsparcie moralne.

8. Religia obywatelska

Milenaryzm religijnych środowisk (*city upon the hill*) zostaje po rewolucji ostatecznie zsekularyzowany i staje się elementem politycznej tożsamości (*God's own country*). Republikańska ideologia opiera się na cnotach, które znane już były z kalwińskiego, purytańskiego etosu (wewnętrzświatowa asceza, odpowiedzialność). Lęk przed tendencjami libertariańskimi jest bardzo rozpowszechniony w młodym państwie, czego dowodzą *Eseje federalistów* oraz pożegnalna mowa Waszyngtona. Ta religia obywatelska, ten moralny konsens w sprawach podstawowych ma szczególną funkcję. A ponieważ obok narodu nie może pojawić się żadna inna znacząca ideologia jako zasada jednocząca, żadne wspólne tradycyjne struktury (stany, system feudalny, cechy, Kościół etc.), więc zakorzenione w teologii założycielskie mity Ameryki stopniowo przechodzą w sekularyzowaną religię obywatelską, która cementuje heterogeniczne społeczeństwo. Ta religia obywatelska z wyraźnym protestanckim akcentem staje się jedynym i tym samym najważniejszym elementem łączącym najróżniejsze grupy wyznaniowe i religijne prądy. Religia obywatelska oraz liberalny, indywidualistyczny

kapitalizm *laissez-faire* stapiają się coraz bardziej w jeden światopogląd, wyraźnie wyróżniający Amerykanów już w pierwszej połowie XIX wieku. *A Nation with the soul of a church* – jak określił Stany Zjednoczone angielski pisarz G. K. Chesterton. Szwedzki socjolog Gunnar Myrdal mówi natomiast o „amerykańskim *credo*”, o narodowym fetyszu wartości, dzisiaj nazywanym tradycją judeochrześcijańską. Stany Zjednoczone są więc jak najbardziej „ideologicznym” tworem, z całą pewnością nie „etnicznie” określonym narodem, a już z całą pewnością nie narodem – Kościołem. „Być Francuzem to fakt, być Amerykaninem to idea” – napisał Carl Friedrich, i to niezależnie od biologicznych czy kulturalnych „faktów”, takich jak rasa, religia czy etniczne pochodzenie. Miarodajne jest tylko to, czy religia cywilna *American Creed* zostaje dobrowolnie przyjęta. Ta religia cywilna jest wsparta na pięciu filarach: po pierwsze – na demokracji (wyrosłej z religijnego konsensu wolnych jednostek); po drugie – na wolności w podwójnym sensie (wolności od ucisku i wolności do indywidualnego szczęścia); po trzecie – na sprzeciwie wobec tyranii i scentralizowanej władzy, a więc na lokalizmach silnych oddolnych struktur demokratycznych; po czwarte – na indywidualizmie, i po piąte – na wierze w postęp w obrębie historii zbawienia.

9. Woluntaryzm

Oddolny, demokratyczny lokalizm i woluntaryzm, przeżywające swój prawdziwy rozkwit w młodej republice po 1820 roku, określają również swoisty sposób kształtowania się grup i wyrażania woli. Religijny woluntaryzm odnajduje swój polityczny odpowiednik w liberalnym podstawowym konsensie, a w ekonomii – w wolnej gospodarce rynkowej. Zgodnie z historycznym doświadczeniem, religijny i polityczny woluntaryzm nie tylko idą ze sobą w parze, ale także wzajemnie się stabilizują, bowiem z zasady wypływają z podobnego pra-

⁵ „Kongres nie będzie stanowił żadnych ustaw traktujących jakiegokolwiek wyznanie jak religię państwową lub zakazujących swobodnych praktyk religijnych, ograniczających wolność słowa i prasy, a także prawa ludzi do pokojowych zgromadzeń oraz kierowania do władz państwowych petycji o naprawie krzywd”.

Religia i sfera publiczna w USA

Berndt Ostendorf

gnienia politycznego postępu i rozszerzania się demokracji. Woluntaryzm staje się więc cnotą podstawową zarówno w wypadku polityki, jak i religii. Na początku XIX wieku wiele nowych grup religijnych wyrasta na przygotowanym już gruncie młodej republiki, głosząc radykalny, protestancki utopizm lub rewolucyjno-społeczne, egalitarystyczne programy. Nieprzypadkowo w tym samym czasie zaczyna się kształtować współczesny amerykański system partyjny, który odzwierciedla charakter religijnej denominacji.

10. Imigracja

Wraz z gwałtowną falą imigracji po 1840 roku całkiem nowy element etnicznego podziału zaczyna zmieniać religijny krajobraz Ameryki. Etniczne różnice destabilizują ukształtowane dotąd grupy i czynią wyłom w istniejących granicach i strukturach. Polski, irlandzki, francuski, włoski, niemiecki katolicyzm; niemiecki, szwedzki, fiński, holenderski luteranizm. Identyfikowano się więc według kryteriów religijnych i etnicznych: *Dutch Reformed*, *Irish Catholic*, *German Lutheran*, *Greek Orthodox* (Żydzi byli szczególnym przypadkiem, gdyż stanowili zarówno grupę etniczną, jak i religijną). W sytuacji tak powszechnej etnicznej fragmentaryzacji kraju, religia obywatelska, *American Creed* – z jej rytuałami, narodowymi symbolami i sztandarami, honorami oddawanymi fladze i przysięgą wierności – staje się jeszcze ważniejszą ideologią integrującą. Z drugiej strony religia obywatelska „amerykanizuje” europejskie treści religii importowanych ze starego kontynentu. Ta metamorfoza europejskich Kościołów jest szczególnie wyraźnie widoczna na przykładzie amerykańskiego katolicyzmu. Przez ostatnie sto lat amerykański katolicyzm wciąż sprzeciwiał się dążeniom Rzymu do podkreślenia swego prymatu, począwszy od sporu wokół doktryny o nieomyślności papieskiej – po niedawne ostre reakcje biskupów i zakonnic na papieskie oświadczenia w sprawie roli kobiet.

11. *Revivals* i *awakenings*

Od 1730 roku centra religijnej władzy i teolo-

giczne środowiska są wstrząsane przez kolejne fale ruchów odnowy. Dla kultury politycznej Ameryki szczególne znaczenie ma druga fala „przebudzenia” (*awakening*). *Revivals* i *awakenings* prowadzą do zjawiska ciągłej dehierarchizacji, destabilizacji i odinstytucjonalizowania tworzących się i umacniających kościelnych struktur. Za sprawą doświadczanych indywidualnie nawróceń rola instytucjonalna Kościoła oraz autorytet kleru jako pośrednika między Bogiem i wierzącymi zostają zredukowane lub całkiem postawione w wątpliwość. Właśnie przez nawrócenie jednostka ludzka odzyskuje bezpośredni związek z Bogiem (*Get your hotline to God* jest nadal dewizą współczesnych telewizyjnych kaznodziejów). Odpowiedzialność społeczna zostaje jeszcze silniej zindywidualizowana. Człowiek jako centrum wartości podstawowych zostaje na trwałe związany z postulatami odpowiedzialności. Przebudzenie i nawrócenie jednostki nie jest jednak przeżyciem prywatnym, doświadczanym w zamkniętej celi, lecz z reguły stanowi doświadczenie kolektywne – i dlatego jest społecznie zaraźliwe. Masowe ruchy odnowy są dla religii tym, czym dla polityki *realignment*. Strategie wzajemnego oddziaływania są w tych dwóch obszarach niebywale podobne. Również po 1830 roku ruchy religijne przebudzenia odgrywają centralną rolę, jako zjawisko porządkujące sferę moralną w sytuacji gwałtownej modernizacji. Korygują wszelkie odbiegające od normy zachowania i przywołują do porządku w sferze religii obywatelskiej i polityki.

W historii Ameryki mamy cztery ważne religijne *revivals*, które prowadzą do politycznego *realignment*. Ruch przebudzenia z lat 1730-1750 ma swoje apogeum w rewolucji. Odrodzenie w latach 1800-1830 prowadzi do typowych dla amerykańskiej demokracji reform Jacksona. Niepokoje religijne z lat 1890-1900 prowadzą do progresywizmu. A w latach 1965-1970 powstają ruchy na rzecz praw obywatelskich pod wodzą czarnych kaznodziejów. Motywem wszystkich kaznodziejów stojących na czele ruchów ozdrowieńczych jest marze-

nie o lepszej Ameryce (Martin Luther King mówi o marzeniu, *I have a dream*). Cele tak wyzwolonej religijnej energii nie są w pierwszym rzędzie reakcyjne – i to odróżnia je od podobnych zjawisk w Europie. Ruchy religijne dążą do politycznie ujętego postępu i pragną otwarcia demokracji dla „swych ludzi”. Dlatego również konserwatywne ruchy religijnej odnowy, jak *Moral Majority* Jerriego Falwellsa, ruch Chrześcijańskiej Krucjaty Billiego Jamesa Hargisa, Ruch na Rzecz Życia czy ruchy krzyżowe Billiego Grahama, są silnie politycznie motywowane. Odrodzeniu moralnemu przypada szczególna rola w procesie tworzenia się politycznej woli i w funkcjonowaniu całej amerykańskiej opinii publicznej. W tym kontekście pewna teatralność konwencji amerykańskich partii politycznych staje się bardziej zrozumiała.

12. Spektakl religijny

Zakres władzy i wpływu religii wynika nie tylko z dogmatów, doktryny, tradycji, czy też monopolu kleru, ewentualnie Watykanu, w ich interpretacji – a więc ze struktur instytucjonalnych, lecz także z siły ruchów odrodzenia. Związana z tymi ruchami strategia mobilizacji społecznej przenika całkowicie do sfery polityki, a w XX wieku staje się także istotnym elementem różnych kampanii reklamowych. Dlatego też spektakle religii obywatelskiej mają ogromne znaczenie dla procesu krystalizowania się woli powszechnej oraz dla ustabilizowania *American Creed* (wiece przedwyborcze, rozgrywki baseballowe, parady, uroczystości związane z nadaniem obywatelstwa – zawsze z towarzyszącym im narodowym hymnem). Inscenizacyjny wzorzec wyrastający z religijnych ruchów odnowy można później znaleźć w różnych formach świeckiej mobilizacji, na przykład w kampanii przeciwko paleniu lub w różnego rodzaju kampaniach reklamowych. *Mobilizing converts, mobilizing voters* i *mobilizing customers* wymagają podobnych strategii przekonywania. Istnieje więc wyraźne pokrewieństwo między spektaklami religijnymi i pozostałymi ich rodzajami. Nie jest dziełem przypadku, że wielu twórców

świata reklamy (Claude Hopkins, Bruce Barton, Artemus Ward) pochodziło z rodzin pastorów: wystarczyło, że sięgnęli po strategię religijnej mobilizacji i przekształcili je zgodnie z celami rynku. Z kolei z obszaru reklamy te same strategie mobilizacyjne, udoskonalane w okresie 1900–1960, powróciły do świata religii za sprawą nowego zjawiska, jakim stały się masowe media. Religijność w mediach staje się po 1960 roku coraz wyraźniej inscenizowanym pod kątem oczekiwanych efektów spektaklem, w którym zacierają się doktrynalne różnice, a główny nacisk zostaje położony na pozyskanie wiernych. Zwolenników telewizyjnych kaznodziejów, takich jak Billy Graham, Oral Roberts, Jerry Falwell czy Pat Robertson, w niewielkim stopniu interesuje, do jakiej grupy religijnej ci kaznodzieje należą. Z kolei dla tychże protestanckich telewizyjnych kaznodziejów katolicy i żydzi, dawniej obiekt autentycznej nienawiści ze strony fundamentalistów, stanowią dzisiaj istotną część publiczności. Jedynym warunkiem jest zgoda na dość mglistą doktrynę „nowego fundamentalizmu”, który zasadniczo kieruje się przeciwko zbyt daleko idącej liberalizacji i sekularyzacji otaczającej rzeczywistości. Najważniejsze jest konkretne oddziaływanie, a więc „liczba dusz” nawróconych (wyborców, konsumentów, osób niepalących etc.). Nowe formy inscenizacji (telewizyjny kicz) coraz silniej przesłaniają religijne treści, doktryna zamienia się w targowisko, a ogólny apetyt Amerykanów na symboliczne i ideologiczne bodźce wzrasta w rzeczywistości opanowanej przez media.

13. Moral majority i dissenting minority

Kultura różnicy, antynomii, podziałów jest nadal niezwykle żywa w Ameryce, pozostającej centrum krystalizowania się charyzmatycznych religijnych ugrupowań, schronieniem dla niezliczonej liczby religijnych kultów i ich świeckich mutacji, takich jak *New Age*. Nawet tzw. moralna większość była w rzeczywistości walczącą mniejszością, w myśl tradycji *dissenting protestantism*, która chce wywalczyć dla siebie dogodne miejsce przy mikrofonie opinii publicznej i jak najlepsze udziały na politycz-

Religia i sfera publiczna w USA

Berndt Ostendorf

nym rynku. W wyniku powszechnej liberalizacji w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych straciła wywalczoną pozycję. Zarówno religia, jak i polityka znajdują się pod naciskiem tzw. *creedal passions*, które przez „przebudzenie” prowadzą do „odnowy”. Nie powinno więc dziwić, że w specjalnym numerze Time Magazine wybór Reagana nazwano mianem *American Renewal*.

14. Sekularyzacja i fundamentalizm

Popularne wyjaśnienie fundamentalizmu jako reakcji na proces nieodwracalnej modernizacji, liberalizacji i sekularyzacji przede wszystkim instytucji politycznych i sfery publiczno-społecznej brzmi przekonująco. Jednostki i grupy starają się kompensować wyrządzone przez modernizację szkody przez rekonstrukcję zrozumiałego i uznanego układu religijnych odniesień. Rozmiar pustki i anomii z jednej strony, oraz hedonistyczny libertynizm z drugiej coraz silniej popychają ludzi w stronę ekstremalnie prostych i normatywnych form religijności, odciążających jednostkę zmęczoną wielością moralnych opcji i społeczną złożonością. Fundamentalizm i dosłowność Biblii trafiają przede wszystkim do tych społeczności, które szczególnie ostro doświadczają kryzysu wpływającego z modernizacji. Pozostaje również element wolnorynkowej wolności. Ta jest gwarantowana dzięki możliwości szerokiego wyboru spośród licznych religijnych, fundamentalistycznych grup czy sekt.

Samuel Huntington zdefiniował *American Creed*, wykorzystując wyznanie wiary w następujący sposób: „Wierzę w Stany Zjednoczone Ameryki jako rząd powstały z ludu, przez lud i dla ludu; którego uprawnienia pochodzą ze zgody rządzonych; jako suwerenny naród złożony z wielu suwerennych stanów; jako doskonałą unię, zjednoczoną i niepodzielną; zbudowaną na zasadach wolności, równości, sprawiedliwości i człowieczeństwa, dla których amerykańscy patrioci ofiarowali swoje życie i swoje majątki. Dlatego wierzę, że moim obowiązkiem jest kochać moją ojczyznę, popierać konstytucję, być posłusznym pra-

wom, szanować flagę i bronić jej przed każdym wrogiem”.

Wielu obserwatorów uważa, że to wyznanie wiary w religii obywatelskiej, rozpowszechnione na przestrzeni dziejów Ameryki i do niedawna jeszcze wiążące dla wszystkich Amerykanów, dzisiaj zostało zagrożone przez nowe polityczne różnice i za sprawą pojawienia się konkurencyjnych multikulturalnych „wyznań”. Istotnie, wiele współczesnych kryzysów wiąże się z zakwestionowaniem historycznej tożsamości Stanów Zjednoczonych. Pomimo wolnościowej i egalitarnej retoryki – twierdzą krytycy tej tożsamości – realna władza wciąż spoczywa w rękach „białych, anglosaskich, protestanckich mężczyzn”. Zgodnie z tym *American Creed* jest demaskowana jako obłudna ideologia, uzasadniająca dominację białych mężczyzn. Szczególnie ze strony etnicznych mniejszości pada zarzut, że uniwersalistyczne *credo* amerykańskich *citoyen* (*regardless of race, creed or national origin*) prowadzi do rygorystycznej „amerykanizacji” etnicznych kultur, wyrosłych z różnych ras, religii i z różnych źródeł, a więc stara się zmarginalizować etniczne elementy. Uświęcone wyznanie wiary ojców założycieli staje się więc głównym celem protestów ze strony etnicznego *homme*, który przedmiotem politycznego sporu stara się uczynić własną odmienność wobec *American Creed*. Szczególnie grupy czarnych, Indian i Cyganów, którzy pomimo prawnego uniwersalizmu bardzo długo byli wyłączeni z udziału w życiu politycznym – nadal nie odnajdują się w tradycyjnej samoświadomości Amerykanów i domagają się rekonstrukcji amerykańskiej historiografii oraz – co jest jeszcze bardziej problematyczne – rewizji założycielskich mitów, w myśl wypełniania „białych plam” w historii. Do tych etnicznych grup dołączają dzisiaj także grupy feministyczne i mniejszości seksualne. Wszystkie te grupy razem odwołują się do swych wspólnotowych praw, wywodzących się z przedindustrialnego i przedpaństwowego okresu; praw, które uległy, ich zdaniem, destrukcji w wyniku procesu uspołecznienia w Ameryce. Ich postulatem jest nowa, pluralistyczna, polityczna kultura różnicy.

Neokonserwatyści uważają ten postulat za „partykularyzację”, rozbijanie uniwersalistycznego charakteru Ameryki; z kolei ich liberalni krytycy twierdzą, że uniwersalizm ten był zawsze tylko europocentryczną fikcją, uprzywilejowaniem męskiej kultury euro-Amerykanów. Jednak zwolennicy nowej, politycznej kultury różnicy nie dają, niestety, odpowiedzi na pytanie, w czym mają zamiar zakotwiczyć zasadę tolerancji i praw obywatelskich, jeśli nie w prawnym uniwersalizmie praw ludzkich. Pomimo uzasadnionej krytyki, którą wzbudza nowa kultura różnicy, tę nostalgiczną ideologię przedspołecznych wspólnot należy traktować raczej jako reakcję na nazbyt rygorystyczny uniwersalizm *American Creed*, aniżeli jako rodzaj „herezji” obcych amerykańskiemu duchowi. Pomimo wielu różnych sporów, które po 1965 roku spowodowały wyłom w fundamencie „starych” zasad, moim zdaniem nie da się tak łatwo unieważnić zakorzenionych głęboko w amerykańskim społeczeństwie wzorców i przekonań. Nowe wyzwania nie są więc w stanie zanegować uniwersalistycznego fundamentu, jego zasad i konieczności. Mogą jedynie doprowadzić do poszerzenia horyzontu, dzięki czemu

wykluczone dotąd grupy zostaną zaakceptowane w obrębie religii cywilnej. Ma miejsce nowy *realignment*, przywrócenie równowagi sił. Zasada *checks and balances*, na której Madison zbudował gmach amerykańskich instytucji politycznych, staje się dzisiaj zasadą porządkującą obszar ideologii i światopoglądów – ta zasada jest tak amerykańska jak *cherry pie*. To, co kiedyś było uznane za „nieamerykańskie” (dawniej katolicyzm, dzisiaj islam), zostaje stopniowo przyswojone i zrównoważone. Niezależnie od tego pozostaje potrzeba jakiejś cementującej i nadającej sens całości idei: bowiem tylko zgoda co do zasad podstawowych, nawet jeśli co pewien czas od nowa definiowanych, może utrzymać w całości tak sfragmentaryzowane i postnowoczesne społeczeństwo amerykańskie. I zgoda ta wciąż jest bardzo silna.

Berndt Ostendorf
profesor amerykanistyki na uniwersytecie
w Monachium. Autor książki *Multikulturelle
Gesellschaft. Modell Amerika?*
Powyższy esej ukazał się w piśmie
Merkur, 3/1995, Klett-Cotta, Stuttgart.

R e d a k c j a p o l e c a

·Człowiek i „komórka”
·Anonimowy sąsiad
·Człowiek sukcesu
·Po czterdziestce...
·Człowiek zniechęcony

4(29)2004
październik-grudzień

**Zeszyty
Karmelitańskie
Dom na piasku**

Wydawca:
FLOS CARMELI
ul. Działowa 25, 61-747 Poznań
tel. 061/856-08-34
wydawnictwo@floscarmeli.poznan.pl
www.floscarmeli.poznan.pl

W. BŁEŃSKA: Pokochałam ludzi i pracę
ks. R. BERZOSA: Nowy narcyzm?
ks. M. ROSIK: Dom na skale
Z. KUBIAK: Łagodność i siła
T. ÁLVAREZ OCD: Modlić się życiem
A. WORKOWSKI: Tworzenie codzienności

Religia i sfera publiczna w USA

Berndt Ostendorf