

Bartosz Modzelewski

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0003-1915-8417

Religia obywatelska i etyka protestancka w dobie prezydentury George'a W. Busha

Civil religion and Protestant ethics during George W. Bush's presidency.

ABSTRACT

The presidency of George W. Bush was full of events that justify the question about the influence of religion for politics. This problem is particularly interesting because it concerns a multicultural American society that is associated with many denominations. At the same time, attention should be paid to the developing civil religion, which is a type of binder cementing social bonds. The author of this article, presenting selected political decisions, social facts and scientific theories, polemicizes with the thesis about the decisive influence of Protestant ethics on the White House. At the same time, he emphasizes the danger associated with such an approach to civil religion, which actually becomes a belief in American messianism.

Keywords: religion, civil religion, politics, the United States

Pierwszy od 189 lat akt agresji skierowany przeciwko Stanom Zjednoczonym Ameryki na ich własnym terytorium stanowił nie tylko tragiczny w skutkach akt barbarzyństwa, ale również symboliczny początek epoki, w której społeczeństwu przychodzi się zmierzyć z nowymi zagrożeniami i faktami społecznymi. Data 11 września 2001 r. stała się cezurą w amerykańskiej historii wywołując zjawisko religijnej i patriotycznej odnowy¹, która znacząco wpłynęła na politykę zagraniczną największego globalnego gracza². Administracji G. W. Busha – dla którego wspomniane wydarzenia będą osią całej prezydentury, udało się przekonać społeczeństwo amerykańskie do poparcia dwóch wojen na Bliskim Wschodzie w

¹ S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych*, Kraków 2009, s. 10.

² K. Czornik, *Irak w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych w okresie pozimnowojennym*, Katowice 2011, s. 218.

przeciągu osiemnastu miesięcy od ataków³. Powoli przekształcił się wypracowany w poprzednich dekadach model międzynarodowych działań wielostronnych w unipolarną formułę⁴. Tymczasem po tragicznych zamachach dochodzi wewnątrz kraju do wielu ciekawych ze społeczno–kulturowego punktu widzenia zjawisk. Obok proklamowanego przez prezydenta w październiku Tygodnia Znaczenia Charakteru Narodowego, pojawiają się w przestrzeni publicznej rozliczne elementy tzw. religii obywatelskiej, z których znamieny wydaje się plakat sikhijskich dzieci w geście modlitewnym pod amerykańską flagą z podpisem: *God bless America*⁵.

Pojawia się zatem pytanie o wpływ religii na społeczeństwo amerykańskie, a w szczególności na decyzje polityczne podejmowane w okresie prezydentury G. W. Busha oraz o realne rozmiary amerykańskiej *civil religion*. Odpowiedź na nie jest szczególnie ważna, w kontekście zmiany strategii międzynarodowej Stanów Zjednoczonych, dojścia do głosu nowej prawicy i neokonserwatystów oraz nowego programu opieki społecznej, który spowoduje reinterpretację I Poprawki do Konstytucji. Należy zapytać czy wszystkie te elementy są jednak faktycznie pochodnymi wpływu wartości moralnych i religijnych na amerykańską politykę w omawianym okresie? Wydaje się, że etyka protestancka już dawno nie wywiera tak znaczącego wpływu na Białą Dom. Także podczas prezydentury G. W. Busha wiodącą rolę odgrywała polityczna kalkulacja i rosnące rozmiary religii obywatelskiej w społeczeństwie amerykańskim.

Jeffersonowski „mur separacji pomiędzy państwem a kościołem”

Z europejskiego punktu widzenia rola i miejsce religii w Stanach Zjednoczonych nie są jednoznacznie oczywiste. Przyjmowany na starym kontynencie paradygmat sekularyzacyjny zakładający stopniowe zmierzanie od irracjonalizmu do epoki rozumu i tym samym stopniowe zanikanie roli religii w życiu społecznym nie przyjął się w tak oczywistym kształcie w USA. Już bowiem w latach osiemdziesiątych religia wkroczyła na arenę publiczną w roli siły moralnej, pomimo jednoznacznego przypisywania jej miejsca wyłącznie w sferze prywatnej⁶. Przed przystąpieniem do analizy genezy i zbadania znaczenia takich zjawisk, jak przysięga na wierność sztandarowi (*Pledge of Allegiance*), czy wszelkiego rodzaju odwoływań do Boga i Biblii (*God talk*) przez praktycznie wszystkich prezydentów Stanów Zjednoczonych, warto

³ F. Fukuyama, *Ameryka na rozdrożu. Demokracja władza i spuścizna neokonserwatyizmu*, Poznań 2006, s. 68.

⁴ K. Czornik (rec.), W. Szymborski, *Doktryna Busha*, Bydgoszcz 2004 r., „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 2006, Nr 2, s. 244-245.

⁵ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 122.

⁶ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 21.

zatrzymać się przy amerykańskiej przyczynie rozdziału kościoła od państwa oraz podłożu upadku teorii sekularyzacji zakładającej, że wraz z modernizacją społeczeństw religia przestaje odgrywać istotną rolę.

Jeszcze przed uniezależnieniem się trzynastu kolonii od Imperium Brytyjskiego, wytworzył się w Ameryce szczególny mit założycielski, zawierający w sobie elementy nadziei, że pierwsze społeczności zakładają swoje kolonie w Nowym Izraelu na wzór biblijnego „miasta na wzgórzu”⁷. Ronald Reagan inspirował się kazaniem pierwszego gubernatora Massachusetts Johna Winthropa nazwał Amerykę właśnie takim „błyszczącym miastem”⁸. Umowa *Mayflower Compact* z 11 listopada 1620 r., którą zawarło 41 „Ojców Pielgrzymów”, założycieli pierwszej angielskiej kolonii, była swoistego rodzaju umową społeczną ustanawiającą m.in. religijną organizację gmin dla szerzenia wiary chrześcijańskiej⁹. W podobnym duchu kształtowania teokratycznej społeczności przybywały do Ameryki kolejne grupy purytanów (*de facto* religijnych odstępców)¹⁰, którzy nie stanowili jednak większości w populacji. Pomimo tego liczne miejscowości amerykańskie otrzymywały wówczas typowo biblijne nazwy jak chociażby Salem, czy New Caanan¹¹. Trafne wydaje się spostrzeżenie W. Sokolewicz, że podczas kolonizacji stosunki konfesyjne kształtowały się nie tylko pod wpływem tendencji zapewniania wolności religijnej, ale także w duchu dążenia do wyłączności określonego wyznania – co powodowało, że represjonowani stawali się represjonującymi¹². Fakt może wyjaśniać dlaczego kolonizacja jawiła się jako cywilizacyjna misja stworzenia takiej organizacji kraju, która byłaby najbardziej optymalna z punktu widzenia Pisma Świętego¹³. Sytuację wyznaniową stymulował również fakt, że rażąca była dysproporcja pomiędzy dużą liczbą związków konfesyjnych, a niewielką liczbą ich wyznawców¹⁴. Każda kolonia posiadała znaczącą autonomię w kwestiach wprowadzania obowiązujących religii w granicach swoich terytoriów, a rodząca się religijna samorządność w rzeczywistości zwiększała siłę lokalnych kongregacji a nie jednolitego Kościoła narodowego¹⁵. Po Rewolucji Amerykańskiej geografia konfesyjna nie pozwalała na oparcie się na Kościele, który nie zdołałby się utrzymać¹⁶. W świetle powyższego, wydaje się, że Ojcowie Założyciele debatując nad kształtem Karty

⁷ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 29.

⁸ D. Junke., *Transcendencja i sekularyzacja. Motywy religijne we współczesnych amerykańskich serialach telewizyjnych*, Kraków 2018, s. 22.

⁹ P. Napierała, *In God we trust. Religia w sferze publicznej USA*, Kraków 2015, s. 54.

¹⁰ B. Ostendorf, *Religia i sfera publiczna w USA*, „Teologia Polityczna” 2005, Nr 2, 2005 s. 59.

¹¹ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 57.

¹² R. Małajny, *„Mur separacji” - państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Katowice 1992, s. 16.

¹³ *Ibidem*, s. 18.

¹⁴ *Ibidem*, s. 46.

¹⁵ B. Ostendorf, *op. cit.*, s. 60.

¹⁶ R. Małajny, *op. cit.*, s. 55.

Praw nie mogli – nie narażając się na rozpad federacji, przyjąć koncepcji innej niż deistyczna i tym samym nie ustanowić w I Poprawce do Konstytucji zarówno zakazu uchwalania przez Kongres praw ustanawiających religię (*establishment clause*), jak również zakazu ograniczania jej praktykowania (*free exercise clause*)¹⁷. Tak ujmowany „religijny racjonalizm” był popularny wśród najbogatszych mieszkańców koloni, na których oddziaływała filozofia Johna Locke'a dotycząca umowy społecznej¹⁸.

Dla kształtu I Poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki – stanowiącej, że: „Żadna ustawa Kongresu nie może wprowadzić religii ani zabronić swobodnego praktykowania jej, ograniczać wolności słowa lub prasy ani prawa ludu do spokojnych zgromadzeń lub do składania naczelnym władzom petycji o naprawienie krzywd”¹⁹, duże znaczenie miał „Statut o wolności religijnej w Wirginii” z 1779 r. autorstwa Thomasa Jeffersona będącego w latach 1779 – 1871 gubernatorem tego stanu. Jako antyfederalista dążył on do zabezpieczenia swobód jednostki. Trzeci prezydent Stanów Zjednoczonych mówiąc o Bogu używał różnych pojęć np. „twórca wszystkich rzeczy” i krytykował zorganizowane chrześcijaństwo za przeinaczenia racjonalnych nauk moralnych „najbardziej czciwego reformatora ludzkich błędów”²⁰. Nie należał on także do żadnego zorganizowanego kościoła²¹ i nie wierzył w bezpośrednią boską interwencję, ale dokonującą się poprzez prawa natury, które człowiek miał obowiązek poznawać drogą pracy nad swym intelektem²². Jego list do kongregacji baptystów z Danbury z 1802 r. zawiera metaforę muru, który „wznosi się (...) pomiędzy państwem a Kościołem”. Metafora ta od 1878 r. weszła na stałe do orzecznictwa SN i zrobiła prawdziwą karierę polityczną²³. To właśnie ona jest najczęściej przywoływana przez zwolenników ścisłej separacji władzy od religii, którzy w ten właśnie sposób interpretują treść I Poprawki z 1791 roku. Należy jednak przypomnieć, że Jefferson zaaprobował finansowanie misji ewangelizacyjnych wśród Indian ze środków federalnych, stąd wciąż żywy spór odnośnie znaczenia wspomnianej metafory dla interpretacji rozdziału Kościoła od państwa²⁴.

¹⁷ Z. Lewicki, *Wybrane zagadnienia relacji religia-kościół-państwo-prawo w Stanach Zjednoczonych*, „Zeszyty prawnicze” Nr 1, 2014, s. 55.

¹⁸ P. Napierała, *In God...*, s. 80.

¹⁹ Biblioteka sejmowa: <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/usa.html> [dostęp: 14.03.2020 r.].

²⁰ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 58.

²¹ L. Pastusiak, *George W. Bush. Jaki człowiek, jaki prezydent*, s. 443.

²² P. Napierała, *In God...*, s. 81.

²³ R. Małajny, *op. cit.*, s. 113–114.

²⁴ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 59.

**Wpływ nowej polityki społecznej G. W. Busha na zmianę interpretacji konstytucyjnej
klauzuli *establishment* – pytanie o faktyczne rozmiary odejścia
od laickiej wykładni I Poprawki**

Obie wspomniane klauzule: *establishment* oraz *free exercise* mają zapobiegać prześladowaniom ze względu na wiarę. Pierwsza z nich jest skupiona na działaniach instytucji państwowych i dotyczy zakazu dyskryminacji jednych religii poprzez uprzywilejowanie innych. Klauzula swobodnego praktykowania stanowi natomiast postulat pozytywnego działania państwa na rzecz zapewnienia obywatelom swobody wyznawania. Szeroka interpretacja jednej z nich często wymaga zawężonej interpretacji drugiej, co rodzi szereg problemów wykładniczych. Zaskakująca ilość 15 projektów treści I Poprawki świadczy o tym, że kłopoty te były od początku do przewidzenia²⁵. Pod wpływem tzw. wielkich przebudzeń, przez długi czas ewangelikalny populizm miał na tym polu przewagę nad ideałami oświeceniowymi²⁶. Przeważali bowiem wspierający religię akomodacjoniści postulujący uwzględnienie potrzeb religijnych. Wskazywali oni na literalną i historyczną wykładnię klauzuli *establishment* oraz odnosili ją wyłącznie do rządu federalnego, a nie do władz stanowych. Zmiany interpretacji zaczęły następować po decyzji w sprawie *Cantwell v. Connecticut* z 1940 r., która inkorporowała klauzulę *free exercise* do praw stanowych. Podobnie stało się siedem lat później z klauzulą ustanowienia po wyroku *Everson v. Board of Education*²⁷. W swoim werdykcie sędzia Hugo Black jako pierwszy odwołał się do metafory „muru separacji”, a więc do separatystycznej wykładni I Poprawki do Konstytucji, której to znaczenie od tego czasu tylko rosło²⁸. Podkreślono wówczas, że żaden akt prawny nie powinien ani ograniczać, ani też wspierać religii, chyba że pomoc byłaby „świecka w swej treści” (*secular in content*)²⁹. Warunek ten został wzbogacony w 1971 r. o kolejne dwa: obowiązek wywołania świeckich efektów i niepowodowania zbytniego zaangażowania się rządu w sprawy religii – tworząc tzw. test *Lemon* od sprawy *Lemon v. Kurtzman*. Proces ten dotyczył finansowania z funduszy publicznych pensji nauczycieli uczących przedmiotów niereligijnych w szkołach prywatnych oraz refundowania takim szkołom świeckich książek. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że orzecznictwo Sądu Najwyższego nigdy nie zmierzało w kierunku

²⁵ P. Napierała, *In God...*, s. 105–107.

²⁶ P. Napierała, *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G.W. Busha*, Kraków 2013, s. 38.

²⁷ P. Napierała, *In God...*, s. 108–109.

²⁸ P. Napierała, *Religia i polityka...*, s. 40.

²⁹ *Ibidem*, s. 142.

absolutnego rozdziału Kościoła od państwa³⁰. Nie sposób też nie dostrzec, że polityka społeczna administracji G. W. Busha znacząco przyczyniła się do rozpoczęcia procesu odejścia od idei "muru separacji"³¹. Jej efekt nie stanowił jednak powrotu do dawnego, radykalnego *ancien régime*.

Podczas kampanii wyborczej w 2000 r. przyszły prezydent deklarował intensywne działania mające na celu rozszerzenie i rzeczywistą implementację przepisów *Charitable Choice* z 1996 r.³² będących częścią reformy społecznej Billa Clintona, która umożliwiła organizacjom religijnym ubieganie się o fundusze federalne w celach opieki społecznej nad bezrobotnymi, uzależnionymi oraz bezdomnymi³³. Administracja twierdziła wówczas, że przepis zakazujący przeznaczania wspomnianych funduszy na wyznaniowe nabożeństwa, nauki i prozelityzm zabezpiecza przed naruszeniem klauzuli *establishment*³⁴. Polityka *faith-based partnerships* prowadzona przez Busha była uzasadniana przez doktrynę współczującego konserwatyzmu proponowaną przez prof. Marvina Olasky'ego z Uniwersytetu Teksasńskiego w Austin³⁵, który podkreślał, że pomoc niesiona za pośrednictwem organizacji religijnych mogłaby zaspokajać także potrzeby duchowe³⁶. Prezydent już 29 stycznia 2001 r. wydał dwa rozporządzenia wykonawcze dotyczące stworzenia biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji społecznych w poszczególnych departamentach rządowych oraz głównego biura do spraw takich organizacji przy Białym Domu³⁷. Dla Busha niewątpliwie znacznie miała także wiara w ideę leczenia poprzez wiarę, do której po swoich „koczowniczych latach”³⁸ często się odwoływał – przypominając własną walkę z alkoholizmem³⁹. Uważał on, że doznał nawrócenia po dłuższym spacerze po plaży ze znanym kaznodziejem Billym Grahamem w 1985 r., czego skutkiem było postanowienie o abstynencji alkoholowej⁴⁰.

Praktyczny wymiar realizacji polityki *faith-based* przez administrację Busha napotkał znaczne problemy. Pierwszym z nich był podział na dwa wewnętrzne obozy, w którym puryści przeważali nad pragmatykami⁴¹. Ci ostatni zachęcali, aby zamiast forsowania ustawy w celu

³⁰ *Ibidem*, s. 43.

³¹ *Ibidem*, s. 217.

³² *Ibidem*, s. 115.

³³ *Ibidem*, s. 112.

³⁴ *Ibidem*, s. 113.

³⁵ *Ibidem* s. 87.

³⁶ M. N. Olasky, *Compassionate Conservatism: What It Is, What It Does, and How It Can Transform America*, New York 2000, s. 4.

³⁷ S. Fath, *Religia w Białym Domu*, Warszawa 2007, s. 109–110.

³⁸ L. Pastusiak, *op. cit.*, s. 18–19.

³⁹ P. Napierała, *Religia i polityka...*, s. 116.

⁴⁰ S. Fath, *op. cit.*, s. 86.

⁴¹ P. Napierała, *Religia i polityka...*, s. 224–225.

jak najszybszego spełnienia obietnic wyborczych, najpierw przeprowadzić odpowiednią analizę funkcjonowania już istniejących przepisów dotyczących *Charitable Choice*⁴². Drugim problemem realizacji nowej polityki społecznej były wątpliwości natury prawno–konstytucyjnej. Dotyczyły one zarówno wykładni klauzuli *establishment* jak również naruszania praw beneficjentów nowej polityki, którzy w obliczu uzależnienia od pomocy określonej organizacji wyznaniowej, mogli czuć się narażeni na presję religijną. Sporo kontrowersji budziło też zwolnienie organizacji religijnych z zakazu dyskryminacji potencjalnych pracowników ze względu na wyznanie⁴³. Wszystkie te problemy przyczyniły się do braku akceptacji nowej ustawy w Kongresie⁴⁴, przez co G. W. Bush był zmuszony realizować politykę *faith-based* za pomocą rozporządzeń wykonawczych. Zarówno wykonywanie tego programu, jak też jego efekty pozostawiły wiele do życzenia. Osoby oceniające potencjalnych odbiorców funduszy były mało zróżnicowane światopoglądowo, religijnie i politycznie. W większości składali się z ewangelikalnych chrześcijan preferujących polityczny konserwatyzm⁴⁵. Nie zwiększył się także udział różnych organizacji religijnych w opiece społecznej, nie zmniejszyły się także same społeczne problemy⁴⁶. Między rokiem 2000 a 2005 zwiększył się natomiast poziom ubóstwa o 1,3 punktu procentowego⁴⁷. Rebekka Sager stwierdziła nawet, że *faith-based partnerships* stanowi idealny przykład polityki symbolicznej, która ma z gruntu świecki cel – umocnienie sojuszków politycznych⁴⁸. Nie ulega wątpliwości, że znacznie mniej kontrowersyjną, a przy tym atrakcyjniejszą ideologicznie była zapoczątkowana przez poprzednika nowa polityka pomocy społecznej. Prawica religijna postulowała zagadnienia czysto etyczne, jak chociażby problem związków partnerskich.

Po mianowaniu przez Busha konserwatywnych sędziów Johna Robertsa oraz Samuela Alito, Sąd Najwyższy zmienił dotychczasowy trend orzecniczy w sprawie *Hein v. Freedom from Religious Foundation* z 2007 r. dotyczącej możliwości zakwestionowania prawa, w ramach którego z podatków finansuje się religię. Uznano, że taki pozew byłby zasadny, ale wyłącznie, jeśli odnosiłby się do przepisów wprowadzonych na drodze ustawodawczej⁴⁹. Dotychczasowa wykładnia separacjonistyczna I Poprawki przerodziła się w sprawach związanych z finansowaniem organizacji religijnych w wykładnie pozytywnie neutralną⁵⁰,

⁴² *Ibidem*, s. 125.

⁴³ *Ibidem*, s. 126.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 136.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 204–205.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 225.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 209.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 203.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 212.

⁵⁰ *Ibidem* s. 210.

a zatem dopuszczającą nie tylko równe traktowanie organizacji wyznaniowych i świeckich przy redystrybucji funduszy rządowych, ale także pewną ochronę tych pierwszych. Wpływ na te zmiany miała polityka społeczna przychylna nowej prawicy religijnej, która stanowiła wynik politycznej kalkulacji oraz niewątpliwego opanowania Białego Domu przez neokonserwatywne kręgi w okresie prezydentury G. W. Busha⁵¹.

Pojawiają się zatem pytania, dlaczego w tak – wydawałoby się jasno zdefiniowanej relacji państwa i kościoła, mamy w Stanach Zjednoczonych styczność z wyraźnym zazębianiem się treści doczesnych z religijnymi oraz ile w tym zjawisku jest samej polityki. Odpowiedź na nie jest szczególnie ważna dla zrozumienia innych decyzji administracji G. W. Busha oraz stanowi *meritum* omawianego zagadnienia. Dużo łatwiejsze do zrozumienia wydają się bowiem rozwiązania europejskie, gdzie – zrodzony już w epoce feudalnej oraz ukonstytuowany zasadą *cuius regio, eius religio*, instytucjonalny i biurokratyczny związek celów państwa i Kościoła, tłumaczy udzielanie instytucjonalnego wsparcia bądź administracyjnego odciążenia. To właśnie jawna kalkulacja i wzajemnie odnoszone korzyści polityczne oraz kościelne stoją przykładowo u podstaw przyjaznego modelu rozdziału władzy i ołtarza⁵². Odpowiedź na tak zadane pytania nie jest łatwa, niemniej jednak można udzielając ich posłużyć się teorią José Casanovy o deprywatyzacji religii oraz wyraźnie dostrzegalnym zjawiskiem *civil religion*.

Deprywatyzacja religii – uzupełnienie tezy sekularyzacyjnej

Wciąż wartościowa – szczególnie w kontekście zmodernizowanych Stanów Zjednoczonych, wydaje się być teza o deprywatyzacji religii będąca socjologiczną próbą wytłumaczenia, dlaczego religia wciąż wpływa na przestrzeń publiczną, a tym bardziej z niej nie znika⁵³. José Casanova w swojej pracy *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* z 1994 r. krytykując teleologiczną teorię sekularyzacji Bergera i teorię prywatyzacji religii Luckmanna, nie zaprzecza zróżnicowaniu i wyzwoleniu się sfer świeckich od instytucji i norm religijnych. Neguje on jednak przekonanie, że owo rozgraniczenie opierać się musi na marginalizacji i prywatyzacji Kościołów⁵⁴. Deprywatyzacja przedstawiać ma wartość polemiczną do tych liberalnych teorii politycznych, które określają prywatyzację religii, jako nowoczesny strukturalny trend i jedyną historyczną opcję dla nowoczesnych religii⁵⁵. Według Casanovy

⁵¹ S. Fath, *op. cit.*, s. 85.

⁵² B. Ostendorf, *op. cit.*, s. 58.

⁵³ J. Casanova, *op. cit.*, s. 374.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 25–27.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 364–365.

Kościoły państwowe nie pasują już do współczesnych i wewnętrznie zróżnicowanych krajów, które wraz z kulturowymi sferami społeczeństwa stale rozwijają instytucjonalną autonomię. Religia jest zmuszona do akceptacji zasady strukturalnej dyferencjacji sfery świeckiej, chociaż sama także poddaje się wspomnianemu trendowi⁵⁶. Deprywatywacja religii może pełnić ważne funkcje publiczne przez zmuszenie nowoczesnego społeczeństwa do zbiorowej refleksji nad stworzonymi przez nie strukturami normatywnymi⁵⁷ lub przypominanie o tym, że moralność może istnieć jedynie jako intersubiektywna normatywna struktura – nie zaś jedynie jako sprawa prywatna⁵⁸.

José Casanova zauważa, że w latach trzydziestych XIX wieku ewangelikalny protestantyzm w denominacyjnej formie zaczął stawać się kulturowo, ale nadal nie politycznie – amerykańską *civil religion*⁵⁹. Kategorię tę rozumiał on jako religię publiczną amerykańskiego społeczeństwa⁶⁰. Tłumaczyć mogłoby to próby zamieszczenia zapisów adorujących Boga i religię chrześcijańską w tekście Konstytucji i pierwszej do niej Poprawki⁶¹. Jak zresztą przypomina historyk Mark Noll do dnia dzisiejszego to właśnie Biblia pozostaje „księgą Ameryki” i jej „ikoną”⁶². Autor „Religii publicznych w nowoczesnym świecie” przypomina, że odwieczną intencją tradycji republikańskiej było upolitycznienie religii i wykorzystanie jej siły integracyjnej przy jednoczesnym odrzuceniu dogmatów pozwalających uwolnić jednostkę z absolutnej lojalności wobec bytu politycznego⁶³. Przecenia on jednak możliwości rozpatrywania siły scalającej na poziomie społecznym równocześnie jako siły scalającej wspólnotę polityczną⁶⁴. Na potrzeby pracy pojawia się zatem pytanie o taką możliwość właśnie w kontekście amerykańskiej religii obywatelskiej.

Amerykańska religia obywatelska

Odnutowany już „Jeffersonowski projekt” zdołał połączyć republikański deizm z protestantyzmem, a zespolenie to nadal jest spajane przez rzeczywistość konstytucyjną, która zdołała się z czasem zsakralizować⁶⁵. Paradoksalnie druga fala przebudzeń prowadząca do destabilizacji i dehierarchizacji struktur Kościoła wzmocniła tę sakralizację. Uświęcenie to

⁵⁶ *Ibidem*, s. 353.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 375.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 376.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 104–105.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 232.

⁶¹ P. Napierała, *In God...*, s. 109.

⁶² S. Fath, *op. cit.*, s. 28.

⁶³ J. Casanova, *op. cit.*, s. 113.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 116.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 233.

objawiało się poprzez własne rytuały, narodowe symbole, honory oddawane fladze czy przysięgę wierności. Religia obywatelska stanowi więc spoiwo, które „amerykanizuje” czynnik zewnętrzny oraz cementuje niejednorodne społeczeństwo⁶⁶. Można by zatem za Carlem Friedrichem powiedzieć, że „być Francuzem to fakt, być Amerykaninem to idea”.

Tworzenie się *American Creed* być może było udaną próbą narzucenia własnych pojęć, która wynikała z potrzeby wykreowania mitów w młodej federacji. Genezą Święta Dziękczynienia ustanowionego przez Abrahama Lincolna w 1865 r. było przecież mityczne przetrwanie przez purytańskich osadników pierwszej zimy. Nie bez wpływu na ostateczny kształt religii obywatelskiej miało wzbogacenie jej o treści powstałe po Wojnie secesyjnej dotyczące chociażby ofiary, poświęcenia, czy cierpienia. Weryfikacyjny dlań charakter miała z kolei Zimna wojna. Philip E. Hammond podkreślał w tym kontekście rosnącą rolę prawa oraz sądów po II wojnie światowej⁶⁷. Dzisiaj wydaje się, że także egzekutywa i legislatura biorą udział w budowaniu konsensusu w kontrowersyjnych kwestiach społecznych, co stanowi nie tylko nieprzewidziany przez Ojców Założycieli obszar funkcjonowania zasady *check and balances*, ale również potwierdza słuszność reguł leżących u podstaw Konstytucji Stanów Zjednoczonych⁶⁸.

Socjolog Robert N. Bellah wskazywał, że każda religia pełni istotne funkcje społeczne w postaci integracji. Widział on zatem także w religii obywatelskiej wartość zapewniającą trwanie i ład społeczny⁶⁹. Przyjmuje się, że to właśnie Bellah odkrył istnienie religii obywatelskiej w Stanach Zjednoczonych, chociaż oczywiście nie samo zjawisko⁷⁰. Już bowiem Rousseau w VIII rozdziale traktatu „O umowie społecznej” wyróżnił „religię człowieka” oraz „religię obywatela”. Pierwsza z wymienionych miała stanowić „czysto wewnętrzny kult Boga” mający charakter aspołeczny z powodu odciągania od rzeczy ziemskich. Sprawy zbiorowe bliższe były religii obywatela, która posiadając własne dogmaty, ceremonie czy kult zewnętrzny ustalony prawem – stanowiła źródło legitymizacji porządku państwowego. Jej głównym kapłanem miał być panujący władca⁷¹, co wydaje się szczególnie znamienne dla systemu prawnego i politycznego Stanów Zjednoczonych – jeśli weźmiemy pod lupę rolę prezydenta tego kraju. Występując jako przewodnik narodu, jest on równocześnie jego rzecznikiem i reprezentantem, ale jak się również okazuje – wykracza poza te funkcje. Tak też

⁶⁶ B. Ostendorf, *op. cit.*, s. 62–63.

⁶⁷ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 29–31.

⁶⁸ Z. Lewicki, *op. cit.*, s. 93.

⁶⁹ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 5–26.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 28.

⁷¹ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Kęty 2002, s. 102–104.

G. W. Bush próbował przedstawiać interwencję w Iraku jako uzasadnioną moralnie odwołując się do koncepcji wojny sprawiedliwej⁷². Ponadto usiłował usankcjonować swoje działania boskim autorytetem przekonując, że „ofiara” narodu amerykańskiego jest „darem Boga dla ludzkości”⁷³. Symptomatyczne wydaje się zatem zachowanie przyszłego 43 prezydenta Stanów Zjednoczonych, który podczas ceremonii objęcia urzędu gubernatora Teksasu zaprosił znanych duchownych, by na znak błogosławieństwa „położyli ręce na jego głowie”. Procedurze tej towarzyszyć miało poczucie powołania⁷⁴. Rytuał ów potwierdza niejako połączenie świeckiego urzędu z rolą wielkiego kapłana *Civil Religion*⁷⁵ oraz wydaje się być polityczną figurą.

Mesjanizm w polityce G. W. Busha – pytanie o rzeczywiste wpływy religii

W trakcie nabożeństwa żałobnego o charakterze ekumenicznym w Katedrze Narodowej w Waszyngtonie, które odbywało się 14 września 2001 r., prezydent G. W. Bush stwierdził, że odpowiedzialnością Ameryki przed historią jest m.in. „oczyszczenie świata ze zła”. Robert N. Bellah stwierdził potem, że była to „mowa wojenna”, a teolog Reinhold Niebuhr przypomniał, że nawet podczas wojny z III Rzeszą nie utożsamiano Hitlera ze złem absolutnym podobnie jak nie posługiwano się pojęciem absolutnego dobra⁷⁶. Socjolog Peter Berger stwierdził też, że Bush świadomie przyczynił się do ujęcia islamu jako kolejnego składnika religii obywatelskiej⁷⁷. Świadczyć mogły o tym nie zawsze popularne starania prezydenta, żeby uchronić muzułmanów przed dyskryminacją – takie jak chociażby wizyta 17 września 2001 r. w Centrum Islamu w Waszyngtonie⁷⁸. Generalnie tragiczne wydarzenia z tamtego okresu zapoczątkowały manicheistyczną i wojenną retorykę oraz demonizowanie przeciwnika. Retoryka religijna była prawdopodobnie świadomą strategią komunikacyjną korzystającą z tradycyjnych motywów amerykańskiej religii obywatelskiej, na korzyść której działała ogólnonarodowa trauma⁷⁹. Poparcie dla G. W. Busha wzrosło z 50 procent w końcu sierpnia do 89 procent dwa tygodnie po ataku z 11 września⁸⁰. Kreowany schemat był do tego stopnia czarno-biały, że podczas orędzia o stanie państwa w 2002 r. Bush użył pojęcia „oś zła”, do której należeć miały „państwa zbójckie”. Spowodowało to pomieszanie odbiorców przekazu

⁷² S. Burdziej, *op. cit.*, s. 91. Zob. też: R. Olszewski, *Wojna sprawiedliwa w tradycji cywilizacji zachodniej*, [w:] *Irak. Dylematy amerykańskiej interwencji*, W. Dzielski, W. Michnik (red.), Kraków 2007, s. 135–136.

⁷³ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 17.

⁷⁴ S. Fath, *op. cit.*, s. 168.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 169.

⁷⁶ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 119–120.

⁷⁷ S. Fath, *op. cit.*, s. 101–102.

⁷⁸ L. Pastusiak, *op. cit.*, s. 132.

⁷⁹ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 133–134.

⁸⁰ L. Pastusiak, *op. cit.*, s. 133.

i niektórzy obserwatorzy zaczęli spekulować nie o jednej, a o trzech wojnach prewencyjnych⁸¹. Minister spraw zagranicznych Republiki Federalnej Niemiec Joschka Fischer ostrzegł przed unilateralizmem w polityce Waszyngtonu⁸², który niewątpliwie szkodził jego wizerunkowi w Europie⁸³. Pomimo tego teologia wojny doprowadziła do dwóch konfliktów na Bliskim Wschodzie, a administracja Busha robiła dużo, by narzucić swoją interpretację zdarzeń po 11 września.

Rodzaj zdobywczej „wiary”, która opanowała Biały Dom wpływała również na kształt religii obywatelskiej⁸⁴. Gabinet G. W. Busha składał się głównie z neokonserwatystów, a nie z chrześcijańskiego lobby⁸⁵. Doktryna ta ewoluowała z przekonania, że Stany Zjednoczone mogą wykorzystać potęgę w celach moralnych, aż do utożsamiania się z pojęciami ataku wyprzedzającego, zmiany władzy czy z unilateralizmem⁸⁶. Stąd też projekt paradoksalnie niemającej końca „światowej wojny z terrorem” i rozmiar transformacji amerykańskiej strategii, który Ivo Daalder i James Lindsay z Brookings Institution przyrównali do rewolucji⁸⁷. „Doktryna Busha” została niejako zalegalizowana przez 33 stronicową Strategię Bezpieczeństwa Narodowego Stanów Zjednoczonych z 2002 r., zakładającą możliwość ataku wyprzedzającego, także w przypadku braku mandatu Rady Bezpieczeństwa ONZ⁸⁸. Utworzono również z 22 agencji federalnych Departament Bezpieczeństwa Krajowego⁸⁹ oraz preforsowano kontrowersyjny *Patriot Act*. Pomimo marginalizowania prawa międzynarodowego, bardzo szybko Ameryce udało się zbudować szeroką koalicję międzynarodową na rzecz interwencji w Afganistanie. W kraju tym istniały jednak oczywiste powiązania talibów z al-Kaidą⁹⁰. Inaczej było w przypadku Wojny w Iraku, która była krytykowana zarówno przez zdecydowaną większość wspólnoty międzynarodowej, jak też przez same Kościoły w Stanach Zjednoczonych. Świadczyć o tym może manifest *Wyznanie Chrystusa w świecie przemocy* z października 2004 r., pod którym sygnowało się ponad 200 teologów z różnych wyznań chrześcijańskich oraz niemal 500 intelektualistów⁹¹. Administracja Busha i większość społeczeństwa amerykańskiego uznała wówczas, że dobro narodu stoi ponad

⁸¹ F. Fukuyama, *op. cit.*, s. 99.

⁸² L. Pastusiak, *op. cit.*, s. 150.

⁸³ *Ibidem*, s. 162.

⁸⁴ S. Fath, *op. cit.*, s. 152.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 169.

⁸⁶ F. Fukuyama, *op. cit.*, s. 18–20.

⁸⁷ W. Michnik, *Długa droga do wojny - USA i przyczyny II wojny w Zatoce Perskiej*, [w:] *Irak. Dylematy amerykańskiej interwencji*, W. Dzielski, W. Michnik (red.), Kraków 2007, s. 113

⁸⁸ L. Pastusiak, *op. cit.*, s. 189.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 159.

⁹⁰ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 130.

⁹¹ *Ibidem*, s. 131.

względami humanitarnymi oraz zasadami religijnymi⁹². Z badań sondażowych wynikało, że zaledwie 10 procent ankietowanych wskazało, że przekonania religijne wpłynęły na ich opinie na temat problemu irackiego⁹³. Oznaczać to może, że Amerykanie odchodząc od ideałów religijnych kierują się swoistym patriotyzmem, który nazywany przez krytycznych obserwatorów imperializmem, staje się niebezpiecznym produktem amerykańskiej religii obywatelskiej oraz wynikiem szeroko rozumianego interesu narodowego Stanów Zjednoczonych Ameryki.

Podsumowanie

Dla Maxa Webera – który stwierdził, że w nowoczesnych ustrojach źródłem legitymizacji staje się sam fakt obowiązywania bezosobowego porządku prawnego, a czynniki takie jak religia, czy tradycja są właściwe dla ustrojów wcześniejszych (niedemokratycznych) – fakt roli jaką odgrywa religia obywatelska w historiozofii Stanów Zjednoczonych, jawiłby się jako swoisty paradoks⁹⁴. Jego przeświadczenie, że etyka przekonań ustępuje etyce odpowiedzialności, co doprowadza do racjonalizacji zachowań religijnych⁹⁵ nie było do końca trafne. Nawet deprywatyzacja protestanckiego fundamentalizmu objawiająca się chociażby w powołaniu na przełomie lat 70 i 80 ponadkonfesyjnego ruchu społecznego „Moralna Większość” nie mogła realnie zagrozić oddzieleniu się etyki protestanckiej od amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego⁹⁶. Z tego punktu widzenia niemożliwym wydaje się przyjęcie kiedykolwiek całkowicie akomodacyjnej wykładni I Poprawki. Zapał religijny jaki można było obserwować w polityce administracji G. W. Busha ujawniający się chociażby w *faith-based initiatives* nie jest w stanie przerodzić się w kolejne wielkie przebudzenie bez takiego składnika, jakim jest religia obywatelska. Ta z kolei stanowi raczej wiarę w wielkość lub misję dziejową Stanów Zjednoczonych, a nie świadectwo procesu odbudowy tak czy inaczej rozumianej chrześcijańskiej moralności.

Po tragicznych wydarzeniach z 11 września 2001 r. rozmiary amerykańskiej *civil religion* wzrosły i sprzyjają realizacji politycznych celów Białego Domu. Wpływy religii protestanckiej wydają się być przesadzone i ograniczone przez sojusz z przedstawicielami Partii Republikańskiej. Znacznie bardziej groźne dla ładu i pokoju międzynarodowego są niektóre

⁹² S. Fath, *op. cit.*, s. 116–117.

⁹³ *Ibidem*, s. 148.

⁹⁴ S. Burdziej, *op. cit.*, s. 17.

⁹⁵ J. Kusiak, *Kto zamieszka w żelaznej klatce?*, [w:] *Dawne idee, nowe problemy*, P. Śpiewak (red.), Warszawa 2010, s. 71.

⁹⁶ J. Casanova *op. cit.*, s. 272–273.

treści głoszone przez kolejne pokolenia neokonserwatywnych uczniów Straussa oraz imperialistyczne zapędy części Amerykanów z hasłem *In God we trust* na ustach, niż fundamentalizm religijny.

ABSTRAKT

Okres prezydentury G. W. Busha obfituje w wydarzenia, które uzasadniają pytanie o wpływ religii na politykę. Problem ten jest szczególnie interesujący, gdyż dotyczy wielokulturowego społeczeństwa amerykańskiego, zrzeszającego się w bardzo wielu denominacjach. Jednocześnie należy zwrócić uwagę na rozwijającą się religię obywatelską, będącą swego rodzaju spoiwem cementującym więzy społeczne. Autor artykułu przedstawiając wybrane decyzje polityczne, fakty społeczne oraz teorie naukowe, polemizuje z tezą o decydującym wpływie etyki protestanckiej na Biały Dom. Jednocześnie podkreśla on niebezpieczeństwo związane z takim ujęciem *civil religion*, które faktycznie staje się wiarą w amerykański mesjanizmem.

Słowa kluczowe: religia, religia obywatelska, polityka, Stany Zjednoczone

Bibliografia

- Burdziej S., *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych*, Kraków 2009.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
- Czornik K. (rec.), W. Szymborski, *Doktryna Busha*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 2004, Nr 2.
- Czornik K., *Irak w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych w okresie pozimnowojennym*, Katowice.
- Junke D., *Transcendencja i sekularyzacja. Motywy religijne we współczesnych amerykańskich serialach telewizyjnych*, Kraków 2018.
- Fath S., *Religia w Białym Domu*, Warszawa 2007.
- Fukuyama F., *Ameryka na rozdrożu. Demokracja władza i spuścizna neokonserwatyzmu*, Poznań 2006.
- Kusiak J., *Kto zamieszka w żelaznej klatce?*, w: *Dawne idee, nowe problemy*, P. Śpiewak (red.), Warszawa 2010.

- Lewicki Z., *Wybrane zagadnienia relacji religia-kościół-państwo-prawo w Stanach Zjednoczonych*, „Zeszyty prawnicze” 2014, Nr 1.
- Małajny R., *"Mur separacji" - państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Katowice 1992.
- Michnik W., *Długa droga do wojny - USA i przyczyny II wojny w Zatoce Perskiej*, w: *Irak. Dylematy amerykańskiej interwencji*, W. Dzielski, W. Michnik (red.), Kraków 2007.
- Napierała P., *In God we trust. Religia w sferze publicznej USA*, Kraków 2015.
- Napierała P., *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G.W. Busha*, Kraków 2013.
- Olasky M. N., *Compassionate Conservatism: What It Is, What It Does, and How It Can Transform America*, New York 2000.
- Olszewski R., *Wojna sprawiedliwa w tradycji cywilizacji zachodniej*, [w:] *Irak. Dylematy amerykańskiej interwencji*, W. Dzielski, W. Michnik (red.), Kraków 2007.
- Ostendorf B., *Religia i sfera publiczna w USA*, "Teologia Polityczna" 2005, nr 2.
- Pastusiak L., *George W. Bush. Jaki człowiek, jaki prezydent?*, Toruń 2004.
- Rousseau J. J., *Umowa społeczna*, Kęty 2002.