

*Ks. Bogdan Pelc*

**PAMIĘĆ O CUDZYM CIERPIENIU.  
KOREKTURA AMERYKAŃSKIEJ RELIGII CYWILNEJ  
Z PUNKTU WIDZENIA NOWEJ TEOLOGII POLITYCZNEJ**

Amerykańska religia cywilna przedstawia nie tylko próbę odniesienia egzystencji narodu w relacji do szeroko rozumianej transcendencji, do uniwersalnego źródła bytu i sensu. Jest to jej funkcja pierwotna, ale nie jedyna. Drugi wymiar amerykańskiej religii cywilnej jest znacznie mniej widoczny i długo pozostawał w cieniu tej pierwszej, dominującej funkcji. Chodzi mianowicie o to, że jak zauważył Andrew Shanks, religia ta jest jednocześnie szczególnym sposobem połączenia terażniejszości narodu z jego historią, jakie zachodzi w świadomości przeciętnego Amerykanina. Podkreśla on w odróżnieniu od Rousseau, Böckenforde'a czy Bellaha, którzy koncentrowali się na aspekcie legitymacji władzy świeckiej przy pomocy sakralnych motywów, że dzięki religii cywilnej zachodzi spojenie człowieka z przeszłością<sup>1</sup>. Analizując główne przejawy amerykańskiej religii cywilnej, należy przyznać mu słuszność. Wydarzenia historyczne stanowią wszak w oczach ludzi pozostających pod wpływem tejże religii potwierdzenie prawdziwości ich przekonań, lub przyczyniają się do włączenia nowych elementów myślowych do istniejącego już systemu. Posłużmy się kilkoma przykładami dla ilustracji tej tezy i wykazania jej zasadności.

---

<sup>1</sup> Por. A. Shanks, *Civil Society, Civil Religion*, Oxford - Cambridge 1995, s. 3-5. W jego pracy znajdziemy najobszerniejsze uwagi o tym aspekcie amerykańskiej religii cywilnej, ale nie jest on w swym zdaniu odosobniony. Już wcześniej pisał Gehrig: „American civil religion is the religious symbol which relates the citizen's role and American's society's place in space, time, and history (podkreślenie moje, B.P.) to the conditions of ultimate existence and meaning”. G. Gehrig, *The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 20 (1981), s. 51-63, tu s. 52.

Historyczny proces emigracji z Europy do Ameryki i zasiedlania niecywilizowanych terenów stał się dla pierwszych purytańskich osadników impulsem do zrodzenia się przekonania o tym, że dziki i dziewiczy kontynent jest nowym rajem, „ziemią mlekiem i miodem płynącą”. Inspirowani faktem, że w krajach, które opuścili byli religijnie prześladowani, osadnicy dostrzegli w Ameryce ziemię obiecaną, w Europie - Egipt, a siebie samych zaczęli traktować jak nowy naród wybrany, co dało początek trwającemu do dzisiaj przekonaniu o szczególnym powołaniu Amerykanów<sup>2</sup>. Umocnienie w tym przekonaniu o własnej wyjątkowości przyniosło uzyskanie niepodległości, kiedy to wielkie znaczenie w samoświadomości narodu znalazło przeświadczenie, że wraz z pierwszą na świecie nowożytną demokracją pojawił się wzór do naśladowania dla wszystkich narodów, które na wzór Amerykanów mają dążyć do wolności. Funkcja egemplaryczna niepostrzeżenie przerodziła się w pogląd, że Amerykanie mają nie tylko być przykładem dla innych, ale też aktywnie działać na rzecz szerzenia demokracji i wolności na całym świecie, że powstanie tego państwa jest wręcz częścią Bożego planu mającego na celu uszczęśliwienie ludzkości<sup>3</sup>. Przekonanie to ożyło w czasach wymagających wyjścia z zaoceanicznej izolacji i zaangażowania się w sprawy dotyczące całego globu – jakimi były obie wojny światowe, następnie konflikt zimnowojenny, wreszcie lata osiemdziesiąte dwudziestego wieku, kiedy przy pomocy idei zaczerpniętych z religii cywilnej uzasadniano w USA konieczność popierania mudżachedinów w Afganistanie i wszelkich ruchów antykomunistycznych w ogóle<sup>4</sup>. Podobnie i prezydent George W. Bush usprawiedliwiał niezbędną ataku na Irak czy interwencji w Afganistanie m.in. tym, że Ameryka ma szerzyć w świecie wolność i demokrację. Co więcej w jego przemówieniach da się dostrzec krypto manichejskie przekonanie o toczącej się na świecie nieubłaganej walce dobra ze złem, jak o tym może świadczyć choćby termin „oś zła”, ukazujący istniejący w mentalności Amerykanów dualistyczny model świata. Już wojna w Korei i początkowo w Wietnamie były usprawiedliwiane

<sup>2</sup> Por. R. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post – Traditional World*, New York 1970, s. 175; D. Anthony, T. Robbins, *Civil Religion and Recent American Religious Ferment*, w: D. Anthony, T. Robbins (red.), *In Gods we Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, New Brunswick – London, wyd. 2, 1991, s. 475-502, tu s. 476; P. Williams, *Popular Religion in America: Symbolic Change and the Modernization Process in Historical Perspective*, Urbana – Chicago, wyd. 2, 1989, s. 169.

<sup>3</sup> Por. R. Bellah, *Beyond Belief*, s. 172; R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, Princeton 1988, s. 245-246, 262.

<sup>4</sup> Por. G. Gehrig, *The American Civil Religion*, s. 53.

podobnie – Ameryka musi wypełniać swe posłannictwo szerzenia w świecie demokracji<sup>5</sup>. W tej walce o wolność i demokrację ponosi się ofiary. Gotowość do złożenia nawet najwyższej ofiary na ołtarzu republikańskich ideałów jest najważniejszą cnotą obywatela, a przekonanie o tym zrodziło się dzięki konkretnym historycznym wydarzeniom. Wymienić tu należy przede wszystkim słynne przemówienie prezydenta Abrahama Lincolna po bitwie pod Gettysburgiem w 1863 r. (była najkrwawszą i rozstrzygającą w Wojnie Secesyjnej), w której to mowie prezydent zinterpretował śmierć wszystkich żołnierzy poległych w całej wojnie po stronie Unii i Konfederatów jako wielką ofiarę poniesioną w walce o demokratyczne ideały. Dodatkowym umocnieniem tej idei była jego rychła śmierć, która już została odczytana jako kolejna ofiara złożona na ołtarzu amerykańskich ideałów. Zrodził się wielki szacunek, graniczący wręcz z religijnym kultem prezydenta - męczennika. Mauzoleum Lincolna należy do najważniejszych „miejsc świętych” amerykańskiej religii cywilnej, podobnie zresztą jak cmentarz pod Gettysburgiem<sup>6</sup>. Nie wymaga chyba bliższych wyjaśnień, że motyw ofiarniczy pojawia się ze wzmoczoną intensywnością w czasie wojen, jakie prowadziły USA, oraz podczas obchodów rocznic historycznych wydarzeń. Memorial Day – dzień poświęcony pamięci poległych żołnierzy należy do dzisiaj do najpopularniejszych świąt w Ameryce i w znaczący sposób wpływa na kształtowanie świadomości zwłaszcza młodego pokolenia.

Jak więc widać na przykładzie kilku najbardziej reprezentatywnych przypadków, dzieje własnego narodu nie są dla Amerykanów martwą historią bez większego znaczenia, lecz mają one wpływ na wytworzenie konkretnych przekonań i postaw. Połączenie teraźniejszości z przeszłością następuje często właśnie podczas świątecznych dni lub na miejscach, które są związane z religią cywilną. Jak jednak Amerykanie podchodzą do swej przeszłości w ramach ich religii cywilnej? Czy jest to stosunek krytyczny, czy też nie? Zanim jednak przejdziemy do poszukiwania odpowiedzi na te pytania, musimy zwrócić uwagę na zasadniczy fakt, że omawiana religia cywilna jest fenomenem wysoce heterogenicznym. Wskutek jej luźnego związku z licznymi wspólnotami wyznaniowymi, pozostawania pod wpływem różnorodnych idei politycznych i filozoficznych oraz braku jakiegokolwiek zobowiązującego kanonu ortodoksji, jest ona wysoce zróżnicowana w przejawach, nauczaniu, reprezentowanych ideałach, stopniu wpływu na życie jednostki. Należy tę wielką różnorodność uwzględnić w naszych roz-

<sup>5</sup> Por. P. Williams, *Popular Religion*, s. 173.

<sup>6</sup> Por. R. Bellah, *Beyond Belief*, s. 177.

ważaniach. Nie jesteśmy zdolni w tym miejscu poświęcić się szczegółowemu roztrząsaniu zasygnalizowanego tu problemu. Przekroczyłyby to ramy tej publikacji. Aby jednak nie pozostawić zjawiska różnorodności amerykańskiej religii cywilnej zupełnie bez uwzględnienia, zwróćmy uwagę na podstawowy podział wewnątrz niej, jak go stwierdza Philip Hammond, dzieląc ją na nurt prorocki i kapłański<sup>7</sup>. Podobne zdanie mają Rhys Williams i Susan Alexander, którzy swe twierdzenie rozwijają w oparciu o teorię M. Webera<sup>8</sup>, oraz Raymond Bulman<sup>9</sup>.

Nurt kapłański bez wątplenia przeważa w amerykańskiej religii cywilnej. Jest bardziej popularny i częściej się uzewnętrznia w życiu politycznym i społecznym. Głównym jego elementem jest celebrowanie, swoista narodowo-patriotyczna liturgia. Przejawia się przede wszystkim przy okazji świąt narodowych, podczas obchodów ważnych rocznic, w dniu objęcia urzędu przez nowego prezydenta, podczas imprez sportowych, w przemówieniach większości polityków<sup>10</sup>. Jego najbardziej rzucającą się w oczy charakterystyczną cechą jest manifestowanie uczuć patriotycznych, uwielbienia i bezwarunkowej lojalności wobec ojczyzny, wyrażanie radości i dumy płynącej z faktu bycia Amerykaninem, uzewnętrznianie przekonania o niezwyklej roli USA w świecie, wspomnianie bohaterkich czynów przodków, które legły u podstaw istnienia narodu. W skrajnych przypadkach przeradza się to w samouwielbienie narodowe<sup>11</sup>. Obserwacja przejawów nurtu kapłańskiego amerykańskiej religii cywilnej posłużyła Andrew Greely do wysunięcia hipotezy, że religia ta to po prostu stosunkowo prymitywny zachwyty nad „american way of life” – amerykańskim sposobem życia<sup>12</sup>. Z takim stwierdzeniem nie można się jednak zgodzić, ponieważ prezentuje ono zbyt powierzchowne podejście do zagadnienia, nie uwzględniając przyczyn zjawiska, a zadowolając się jedynie opisaniem najbardziej spektakularnych jego przejawów, które nie zawsze są dlań reprezentatywne. Dzięki pracy wcze-

<sup>7</sup> Por. P. Hammond, *The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographic Essay*, „Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion”, 37 (1976), s. 169-182, tu s. 173.

<sup>8</sup> Por. R. Williams, S. Alexander, *Religious Rhetoric In American Populism: Civil Religion As Movement Ideology*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 33 (1994), s. 1-15, tu s. 4.

<sup>9</sup> Por. R. Bulman, „Myth of Origin“, *Civil Religion, and Presidential Politics*, „Journal of Church and State”, 33 (1991), s. 525-539, tu s. 532, 536.

<sup>10</sup> Por. P. Williams, *Popular Religion*, s. 172.

<sup>11</sup> Por. R. Bulman, „Myth of Origin”, s. 536; R. Williams, S. Alexander, *Religious Rhetoric*, s. 4.

<sup>12</sup> Por. A. Greely, *Religious Change in America*, Cambridge – London, wyd. 3, 1996, s. 118.

śniej wymienionych i innych uczonych możemy podać przykłady, że w nurcie kapłańskim znajdują się wypowiedzi i zachowania takich wybitnych osobistości z dziejów USA jak Dwight Eisenhower, Billy Graham i Richard Nixon<sup>13</sup>, Ronald Reagan<sup>14</sup> czy częściowo Bill Clinton<sup>15</sup>.

Nurt prorocki przejawia się w amerykańskiej religii cywilnej znacznie rzadziej. Jego istnienie zaobserwować można przede wszystkim w przemówieniach niektórych polityków, a jego charakterystyczny rys spoczywa w tym, że mówca nie zadowala się zwyczajowym przypominaniem minionych wydarzeń i gloryfikacją bohaterów, lecz stara się uaktualnić problem i wezwać słuchaczy do konkretnych działań, do jakich ich zobowiązuje wierność dziedzictwu przodków. Ideały wolności i demokracji nabierają tu nieco konkretniejszego kształtu – imperatywu moralnego. Alexander i Williams definiują ten nurt następująco: „The rhetoric assumed that the nations religious heritage gives it a responsibility for moral action and holds out the potential for judgment if the nation does not reform”<sup>16</sup>. W nurcie prorockim możemy lokalizować bez wątpienia Jerzego Waszyngtona, Tomasza Jeffersona, Williama Fullbrighta<sup>17</sup>, czy wspomnianego już Abrahama Lincolna<sup>18</sup>, który starał się prowadzić powierzony jego przewodnictwu naród ku działaniom zgodnym z ideałami oświeceniowej wolności i równości, z których inspiracji po części zrodziły się USA. Z postaci bliższych terażniejszości i nam współczesnych wymienić by trzeba przede wszystkim Jimmy Cartera. Często podkreślał w swych wystąpieniach publicznych konieczność „powrotu do korzeni” w postaci ożywienia amerykańskich cnót, które przyświecały założycielom narodu<sup>19</sup>. Mówił niejednokrotnie o wartościach, na których fundowano Amerykę, takich jak wolność, równość, samostanowienie, prawda, gotowość do ofiary na rzecz wspólnego dobra, wiara. Pokole-

<sup>13</sup> Por. P. Hammond, *The Sociology*, s. 173.

<sup>14</sup> Por. D. Adams, *Ronald Reagan's „Revival”: Voluntarism as a Theme in Reagan's Civil Religion*, „Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion”, 48 (1987), s. 17-29, tu s. 26-27; R. Linder, *Universal Pastor: President Bill Clinton's Civil Religion*, „Journal of Church and State”, 38 (1996), s. 733-749, tu s. 734-735.

<sup>15</sup> Por. tamże, 744.

<sup>16</sup> R. Williams, S. Alexander, *Religious Rhetoric*, s. 13.

<sup>17</sup> Por. P. Hammond, *The Sociology*, s. 173.

<sup>18</sup> R. Linder, *Civil Religion in Historical Perspective: The Reality That Underlies the Concept*, „Journal of Church and State”, 17 (1975), s. 399-421, tu s. 417.

<sup>19</sup> Por. R. Flowers, *President Jimmy Carter, Evangelism, Church – State Relations and Civil Religion*, „Journal of Church and State”, 25 (1983), s. 113-132, tu s. 124.

nia Amerykanów pracowały i walczyły o to, aby te wartości nie zostały zagubione. Współcześnie żyjące pokolenie jest przez to zobowiązane do postępowania według tychże wartości<sup>20</sup>. Mimo deprecjacji republikańskich cnót, jaka miała miejsce w związku z aferą Watergate i niechlubną rolą, jaką w niej odegrał prezydent Nixon, należy – wg Cartera – nie zrażać się i powrócić do sposobów zachowania, które sprawdziły się przed okresem korupcji i skandali<sup>21</sup>. Te wypowiedzi świadczą o tym, że Carter, aczkolwiek nie wytworzył wyraźnej własnej koncepcji religii cywilnej, dobrze orientował się w jej zagadnieniach i umiejętnie używał jej terminologii. Akcentując etyczny wymiar religii cywilnej sam się niejako zaszeregował do nurtu prorockiego<sup>22</sup>. Dla dopełnienia obrazu warto w tym miejscu wspomnieć krytyczny głos Gehriga, twierdzącego, że amerykańska religia cywilna nie wypełnia funkcji prorockiej. Jego zdaniem twierdzenie Bellaha, że religia ta ukazując pierwszeństwo wiary (stosunek człowieka do Boga) przed „byciem obywatelem” (stosunek człowieka do państwa) wypełnia misję prorocką, nie jest słuszne. Jest to jeszcze za mało, ponieważ poza ogólnym wskazaniem na Boga czy jeszcze szerzej rozumianą Transcendencję nie ukazuje wartości moralnych i nie krytykuje błędów, grzechów i nadużyć<sup>23</sup>. Krytykę Gehriga podziela jak się wydaje G. Kelly, zwracając uwagę, że w koncepcji Bellaha nie jest widoczne transcendentalne kryterium sądu, o którym się często mówi. Naród amerykański czuje się wg Bellaha odpowiedzialny przed Bogiem. Ale jakie kryteria rozstrzygają o tym, czy pewne zachowanie narodu jest w zgodzie z Bożą wolą?<sup>24</sup>. Pamiętać musimy, że słowo „Bóg” oznacza tu ogólnie Istotę Najwyższą, Transcendencję, co wynika z samej natury amerykańskiej religii cywilnej, a więc „odbiorca” idei głoszonych przy „cywilnoreligijnych” okazjach może sobie dowolnie wybrać te kryteria na zasadzie interpolacji z religii, której jest wyznawcą.

Podział na nurt prorocki i kapłański nie jest jedynym z istniejących. Richard Hughes wyróżnia inne dwa nurty – partykularny i uniwersalistyczny.

---

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 126.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 127.

<sup>22</sup> W tym kontekście Flowers napisał: „Finally, American civil religion has a prophetic dimension in that these values provide an ethical standard by which the nation should live and by which the government must be judged if it denies its people their rights”, *President*, s. 124.

<sup>23</sup> Por. G. Gehrig, *The American Civil Religion*, s. 59.

<sup>24</sup> Por. G. Kelly, *Politics and Religious Consciousness in America*, New Brunswick - London 1984, s. 234.

Partykularny, który możemy też określić mianem millenarystycznego, ma swe początki w dziedzictwie purytańskim, w którym – jak już wspomniano – silne było przeświadczenie o wybraniu narodu amerykańskiego, o przymierzu łączącym Boga z tym narodem, na mocy tego zaś przymierza mieli by Amerykanie odegrać szczególną rolę w budowaniu królestwa Bożego na ziemi. Nurt uniwersalistyczny ma zaś korzenie w filozofii Oświecenia. Podkreśla równość wszystkich ludzi a w efekcie postuluje, aby Amerykanie nie zasklepiali się w jakimś religijno-politycznym narcyzmie, ale szerzyli swe osiągnięcia – wolność i demokrację pośród innych narodów<sup>25</sup>. Derek Davis z kolei przedstawia podział na skrzydło liberalne i konserwatywne wewnątrz amerykańskiej religii cywilnej<sup>26</sup>. W innym swym artykule prezentuje obszerny opis obu prądów<sup>27</sup>, aby później zdefiniować je w sposób następujący: „The conservative version claims for America a divinely bestowed uniqueness unlike that enjoyed by any other nation in the world, and seeks to preserve the values it believes warranted its blessing in the first place. The liberal version appreciates the nations blessing and privileged place in the world rejoices in the diversity of people enjoying its benefits, and seeks to extend its enjoyments to the rest of the world”<sup>28</sup>. Jak wynika z porównania tych trzech propozycji wewnętrznego podziału religii cywilnej (kapłańska i prorocka, partykularna i uniwersalistyczna, konserwatywna i liberalna) koncepcje te wykazują spore podobieństwa, jeśli chodzi o to, jakie cechy rozstrzygają o podziale zjawiska amerykańskiej religii cywilnej na dwa nurty czy skrzydła. Z pobieżnego porównania można by było wnioskować, że bliskość tych koncepcji pozwala na ich ujednoczenie, „sprowadzenie do wspólnego mianownika”. Wydaje się to jednak być zabiegiem dość ryzykownym, ponieważ omawiane trzy koncepcje podziału koncentrują się na trzech różnych zagadnieniach. W pierwszej środek ciężkości zda się spoczywać w opisie przejawów, w drugiej w zwróceniu uwagi głównie (nie wyłącznie!) na źródła inspiracji i powstania religii cywilnej, wreszcie w trzeciej koncepcji na celu przyświecającym zwolennikom danej jej formy. W każdym bądź razie zagadnienie stosunku zachodzącego między trzema wyżej przedstawionymi koncepcjami wymaga dalszych szczegółowych badań.

<sup>25</sup> Por. R. Hughes, *Civil Religion, the Theology of the Republic, and the Free Church Tradition*, „Journal of Church and State”, 22 (1980), s. 75-87, tu s. 77.

<sup>26</sup> Por. D. Davis, *Civil Religion as a Judicial Doctrine*, „Journal of Church and State”, 40 (1998), s. 7-23, tu s. 20.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Law, Morals, and Civil Religion in America*, „Journal of Church and State”, 39 (1997), s. 411-425, tu s. 413-416.

<sup>28</sup> Tamże, 424.

Powróćmy teraz do postawionego wcześniej pytania, jak Amerykanie podchodzą do swej przeszłości w ramach ich religii cywilnej? Czy jest to stosunek krytyczny, czy też nie? Czy wspominają historyczne wydarzenia każdego rodzaju (to znaczy te chlubne i radosne, ale i te smutne, czy też te napełniające wstydem), czy też poświęcają swą uwagę tylko określonemu rodzajowi wydarzeń, a jeśli tak, to jakiemu? Czy zachodzi różnica w podejściu do przeszłości, do wspomnień narodowych w nurcie kapłańskim i prorockim?

Po przeprowadzonej analizie dostępnych tekstów źródłowych i opracowań naukowych dotyczących amerykańskiej religii cywilnej stwierdzić można, że podejście Amerykanów do własnej historii jawi się w nich jako nadzwyczaj selektywne<sup>29</sup>. Obojętnie, do której kategorii zaliczylibyśmy analizowane teksty, czy do nurtu kapłańskiego czy do nurtu prorockiego, konserwatywnego czy liberalnego, uniwersalistycznego bądź partykularnego, jest widoczne, że autorzy poświęcają uwagę wydarzeniom chlubnym, dającym powód do dumy z własnej przeszłości. Są to co prawda często wydarzenia tragiczne, ale zawsze chwalebne. Mówi się o bohaterskich zmaganiach osadników z ujarzmieniem przyrody i dzikich tubylców, o walce o niepodległość jaką pod wodzą Waszyngtona wiodli obywatele młodej republiki, wspomina się ofiarę Lincolna i poległych żołnierzy w boju o demokrację, wspomina się poświęcenie żołnierzy walczących na frontach obu wojen światowych. Milczeniem pomija się natomiast wszystkie wydarzenia wstydlive, nie dające powodu do chluby. Nie pojawia się wcale problem nieludzkiego wyzysku czarnych niewolników, niechlubne wymordowanie Indian i wypędzenie ich niedobitków do rezerwatów, nie pojawia się kwestia rasizmu. Nawet o śmierci Martina Luthera Kinga, który został zaliczony w nieformalny ale istniejący poczet bohaterów narodowych pisze się bardzo ogólnikowo, pomijając przyczyny jego tragicznego zgonu i ukazując w ten sposób chcąc nie chcąc jego życie i działanie w niepełny sposób. O wojnie w Korei i w Wietnamie wspomina się również bardzo rzadko. Jedynie Bellah w swej książce *Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*<sup>30</sup> zwrócił uwagę, że wojna ta zatrzęsała tradycyjnym schematem, według którego Amerykanie zwykli byli myśleć o swej relacji do świata. Woj-

<sup>29</sup> Oprócz już cytowanych dzieł należałoby wymienić w tym miejscu następujące prace: R. Bellah, *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*, Crossroad 1987; C. Cherry, „American sacred Ceremonies”, w: *American Mosaic – Social Patterns of Religion in the United States*, red. P. Hammond, B. Johnson, New York 1970, s. 303-316; R. Richey, D. Johnes, *American Civil Religion*, New York 1974; W. Martin, *With God on Our Side. The Rise of the Religious Right in America*, New York 1996.

<sup>30</sup> New York 1975.

na w Wietnamie wspólnie z kilkoma innymi czynnikami spowodowała zresztą spory kryzys religii cywilnej i osłabiła jej funkcję tworzenia tożsamości narodowej. Także w słynnym artykule Bellaha: *Civil Religion in America*, który zapoczątkował naukową debatę o tym fenomenie, znajdujemy krytyczne słowa: „The theme of the American Israel was used, almost from the beginning as a justification for the shameful treatment of the Indians so characteristic of our history. It can be overtly or implicitly linked to the idea of manifest destiny which has been used to legitimate several adventures in imperialism since the early nineteenth century”<sup>31</sup>. Również w pracy Erica Mounta znajduje się wzmianka, że w Ameryce Murzyni, kobiety, katolicy, ubodzy, mają teoretycznie pełne prawa cywilne, ale w praktyce często nie mogą z nich korzystać, są obywatelami niższej kategorii<sup>32</sup>. Wreszcie u Petera Williama znajdziemy oględną wypowiedź, że w procesie budowania samoświadomości narodu pominięto Indian jako barbarzyńców niegodnych tego, aby o nich pamiętano<sup>33</sup>. Ci trzej autorzy są jednak osamotnionym wyjątkiem reprezentującym krytyczne podejście do narodowej historii. Znakomita większość uczonych zajmujących się problematyką amerykańskiej religii cywilnej reprezentuje pokazany wyżej bezkrytyczny stosunek do przeszłości. Dotyczy to w równej mierze zwolenników jak i przeciwników teorii Bellaha. Fakt, że ten jej niedostatek uszedł uwagi krytyków, jest wielce znamienny ponieważ zdaje się wyrazić ostrożne przypuszczenie, iż krytycy Bellaha – w ogromnej większości Amerykanie tak jak on – nie byli w stanie zdobyć się na krytyczny dystans do przeszłości, być może właśnie ze względu na ich amerykańskie pochodzenie i mentalność.

W tym miejscu należy podkreślić pewną bardzo istotną właściwość stosunku Amerykanów do ich przeszłości. Nie jest nią zupełne pomijanie milczeniem „ciemnych rozdziałów” z kart historii. Z tym spotykamy się często i w przypadku innych narodów. Specyfikę tę stanowi fakt, że i w przypadku wydarzeń, których się nie pomija zupełnym milczeniem, następuje pewnego rodzaju selekcja faktów i ich przyczyn, tak jak to miało miejsce we wspomnianym już przypadku omawiania śmierci Martina L. Kinga. Akcentuje się pewne aspekty, inne pomija milczeniem lub poddaje reinterpretacji, zubażając pamięć, okrawając wspomnienie. Posłużyć się tu możemy przykła-

<sup>31</sup> R. Bellah, *Civil Religion in America*, „Daedalus. Journal of the American Academy of Art and Sciences”, 96 (1967), s. 1-21, tu s. 14.

<sup>32</sup> Por. E. Mount, *Realism, Norm, Story, and Character: Issues in the Civil Religion Discussion*, „Journal of Church and State”, 22 (1980), s. 41-52, tu s. 44.

<sup>33</sup> Por. P. Williams, *Popular Religion*, s. 174.

dem słynnego przemówienia Lincolna pod Gettysburgiem, które jest bez wątpienia jednym z najważniejszych tekstów mających wpływ na amerykańską religię cywilną<sup>34</sup>. Stojąc nad grobami poległych żołnierzy słynny prezydent mówił o tym, że oni polegli, aby naród mógł żyć. Wojnę secesyjną traktował jak egzamin dojrzałości narodu, który zrodził się z przekonania, że wszyscy ludzie są równi. Wydaje się, że sama demokracja była dlań ważniejsza niż wolność dla Murzynów, kiedy mówił: „It is for us, the living, rather, to be dedicated here to the unfinished work which they who fought here have thus far so nobly advanced. It is rather for us to be here dedicated to the great task remaining before us that from these honored dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion, that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain, that this nation, under God, shall have a new birth of freedom, and that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth”<sup>35</sup>. Jego przemówienie nie odzwierciedla przyczyn wojny, której ofiarą padli żołnierze. Nie stawia „kropki nad i”, w tym fragmencie, gdzie się wręcz narzuca logiczne dopełnienie, że w imię tejże wolności zdecydowano się zlikwidować niewolnictwo. Lincoln jakby się zatrzymał w pół drogi. Typowy przejaw „połowicznego wspomnienia”.

Spróbujmy teraz poświęcić więcej uwagi temu właśnie pojęciu. Jego autorem jest Johann Baptist Metz. Zbiegiem okoliczności rok po ukazaniu się słynnego eseju Roberta Bellaha, który zapoczątkował dyskusję o istnieniu i naturze amerykańskiej religii cywilnej (jest to cytowany już w tej pracy tekst *Civil religion in America*), Metz opublikował jedno ze swych najważniejszych dzieł, książkę *Zur Theologie der Welt*<sup>36</sup>, zawierającą pierwsze przemyślenia, będące załączkiem nowej teologii politycznej. W tej zaś koncepcji pojęcia „wspomnienie połowiczne” czy też „niebezpieczne wspomnienie” należą do najważniejszych kategorii. Metz stwierdza, że w życiu jednostek i całych społeczeństw maleje zdolność do wspomnienia, zanika zdolność pamiętania. Fenomeny codziennego życia charakteryzują się coraz większą krótkotrwałością. Niepohamowany postęp naukowo-techniczny pociąga za sobą konieczność coraz szybszego dostosowania się do zmieniających się warunków pracy, nauki, wypoczynku itd. Wszechogarniający

<sup>34</sup> Por. R. Bellah, *Beyond Belief*, s. 178-179; tenże, *Religion and Legitimation in the American Republic*, w: *In Gods we Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, red. T. Robbins, D. Anthony, New Brunswick – London, wyd. 2, 1991, s. 411-426, tu s. 420.

<sup>35</sup> A. Lincoln, *The Gettysburg Address*, w: *A Documentary History of the United States*, red. R. Heffner, New York 1952, s. 143-149, tu s. 147.

<sup>36</sup> Mainz 1968.

pośpiech a dodatkowo silna pokusa wykorzystania jak najwięcej nadarzających się możliwości spędzania wolnego czasu, jakie oferuje nowoczesny rynek rozrywki, powodują, że życie człowieka koncentruje się w coraz większym stopniu na teraźniejszości i staje się coraz bardziej bez-refleksyjne. Człowiek współczesny nie ma czasu ani chęci wspominać, rozmyślać, szukać sensu życia. Często jego życie przebiega utartymi koleinami w trybie i tempie, które mu zostały narzucone. Jeśli jeszcze czasem zatrzyma się i wspomina wydarzenia i fakty z życia prywatnego, społecznego, narodowego, to czyni to jedynie połowicznie, w sposób uproszczony i upiększony, eliminując z procesu wspomnienia elementy nieprzyjemne, tragiczne, budzące grozę. Jest to podobne opowiadaniom starych towarzyszy broni, w których wspomnieniach wojna często przybiera postać męskiej przygody czy też – paradoksalnie – opowieści o „starych dobrych czasach”. Z ich wspomnień zniknęła groza, strach, ból, nienawiść i gniew. Została przyjaźń, koleżeństwo, pobyt w obcych krajach, przygoda. Zupełnie znikły też wspomnienia o cierpieniu oraz niedoli wrogów i zwyciężonych. Tak dzieje się w życiu jednostek i całych społeczeństw, a jest to właśnie owo połowiczne wspomnienie. Jak Metz zwykł mawiać, „historię piszą zwycięzcy”<sup>37</sup>, mając na myśli, że niezdolność wspomnienia przeradza się z biegiem czasu w swoistą nieczułość i obojętność wobec innych, tych którzy cierpieli, byli prześladowani, stali się ofiarami postępu, z którego owoców korzystają bogate społeczeństwa krajów wysoko rozwiniętych. Zostało zapomniane, że dzisiejszy dobrobyt wielu krajów został okupiony dawnym cierpieniem i obecną nędzą mieszkańców byłych kolonii. Niezdolność i niechęć do pełnego a nie połowicznego wspomnienia, słabość pamięci stwierdzał Metz rzecz jasna i wśród chrześcijan. To właśnie ku nim kierowana była jego krytyka. Jej punktem wyjścia jest fakt, że nasza wiara ma korzenie we wierze Izraela, a ta z kolei ma silny memoratywny charakter – pamięć o historycznych wydarzeniach, w których przez Bożą interwencję członkowie narodu wybranego zostali uratowani, tworzy jej ważny element. Kulturowe wspomnienie wyjścia z egipskiej niewoli stanowi do dziś najważniejsze święto i jest jednym z elementarnych prawd wiary<sup>38</sup>. Chrześcijaństwo odziedziczyło po swych „starszych braciach w wierze” wysoką rangę pa-

<sup>37</sup> Por. J. B. Metz, *Zwischen Erinnern und Vergessen: Der Christ im Umgang mit der Geschichte*, w: *Metamorphosen des Eingedenkens: Gedenkschrift der Katholisch – Theologischen Fakultät der Karl – Franzens – Universität Graz 1945-1995*, red. M. Liebmann, E. Renhart, K. M. Woschitz, Graz - Wien - Köln 1995, s. 25-34, tu s. 31.

<sup>38</sup> Por. E. Benz, *Beschreibung des Christentums: eine historische Phänomenologie*, Stuttgart, wyd. 2, 1993, s. 42-43.

mięci i wspomniania, ale w procesie syntezy z hellenizmem owo dziedzictwo zanikło<sup>39</sup>. Pozostała jedynie kultyczna pamiątka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – Eucharystia<sup>40</sup>. Zdaniem Metz niezbędne jest przywrócić ludziom wierzącym zdolność wspomniania, przywrócić wartość pamięci, aby ożywić ich wiarę. Wspominanie doznanych Bożych dobrodziejstw budzi wszak w czyniącym to subiekcie nadzieję, że Bóg, który jest niezmienny, nie opuści go w jego potrzebach, tak jak nie opuścił swych wiernych w przeszłości. To nadaje wspomnianiu aspekt terażniejszości i przyszłości, budując intencjonalny pomost między trzema wymiarami czasu. Refleksja nad przeszłością stanowi jednocześnie prorocką wypowiedź o przyszłości, uczynioną w przekonaniu, że Bóg jest Panem czasu<sup>41</sup>. Metz optuje za wspomnianiem pełnym, nie banalnym i fragmentarycznym, jak to opisano wcześniej w przypadku wspomnień byłych żołnierzy. Należy starać się o przypomnienie całej przeszłości, nie zubożonej i fragmentarycznej, o wspomnianie o minionej grozie, nieszczęściu i cierpieniu nie tylko własnym, ale i cudzym. Taki rodzaj wspomniania Metz nazywa nie tylko całościowym, ale i niebezpiecznym<sup>42</sup>. Jest ono niebezpieczne w podwójnym znaczeniu – dla wspominającego subiekta i dla jego otoczenia. Niebezpieczeństwo dla subiekta spoczywa w tym, że pełne wspomnianie niszczy jego samozadowolenie, spokój, samodzielnie stworzoną izolację, dystans od spraw trudnych, nieprzyjemnych, niewrażliwość na los ofiar osobiście czy wspólnie (społecznie) zawinionej niesprawiedliwości. Rzetelnie wspominający człowiek jest zaniepokojony, wyrwany ze spokojnej, pełnej samozadowolenia egzystencji. Jego „święty spokój” zostaje zniszczony. Jeśli proces wspomniania przebiega w prawdzie i bez ogródek, rodzi się w aktywnym podmiocie refleksja popychająca go do zastanowienia się nad pytaniem o winę, jaką ponosi on za zaistniałe w przeszłości i obecnie istniejące cier-

<sup>39</sup> Por. J. B. Metz, *Athen versus Jerusalem? Was Christentum dem europäischen Geist schuldig geblieben ist*, „Orientierung”, 60 (1996), s. 59-60, tu s. 59.

<sup>40</sup> Por. Tenże, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, wyd. 5, s. 191. Na innym miejscu tejże książki pisze on tak: „Christlicher Glaube artikuliert sich als memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi. In der Mitte dieses Glaubens steht das Gedächtnis des gekreuzigten Herrn, eine bestimmte memoria”, s. 113.

<sup>41</sup> Por. J. B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens*, „Concilium” 8 (1972), s. 399-407, tu s. 403; tenże, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 177.

<sup>42</sup> Por. Tenże, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 112; tenże, „Politische Theologie“ in *der Diskussion*, „Stimmen der Zeit”, 184 (1969), s. 289-308, tu s. 297n.

pienie i zło. Rezultatem takiej refleksji jest konstatowanie dysproporcji zaistniałej między normą moralną, a faktycznym postępowaniem wspominającego podmiotu – człowieka. Konstatacja ta ma w idealnym przypadku prowadzić do zmiany zachowania podmiotu, narażając go na rozliczne problemy z tej zmiany wynikające, od zdziwienia i społecznej dezaprobaty poczynając, przez utratę prestiżu społecznego i korzyści ekonomicznych, aż na pozbawieniu wolności czy w ekstremalnym przypadku śmierci kończąc. Dlatego Metz nazwał ten rodzaj wspominania niebezpiecznym, a nie np. nieprzyjemnym czy niepokojącym.

Ale i dla całego społeczeństwa proces wspominania może być niebezpieczny, ponieważ prowadzi on do uświadomienia sobie winy wspólnej, społecznej, do odkrycia współodpowiedzialności za wyrządzone przez własny naród krzywdy. I w tym przypadku zachodzi konieczność przedsięwzięcia stosownych kroków, aby zlikwidować rozdźwięk między historyczną rzeczywistością, a głoszonymi ideałami. Ale nie tylko to. Generalnie rzecz biorąc wspomnianie cierpienia własnego i cudzego ustawia człowieka w opozycji do panującej wszechwładnie dyktatury sukcesu i przyjemności, jaką propaguje społeczeństwo. Wspominanie ukazuje konflikt między wolą i obietnicami Boga, a dążeniami zsekularyzowanej cywilizacji. W spojrzeniu na problem cierpienia i niesprawiedliwości ten rozdźwięk jest szczególnie wyrazisty i demaskuje złudną nadzieję, że ludzkość zdoła samodzielnie rozwiązać wszystkie swe problemy<sup>43</sup>. Całościowe wspomnianie zmienia potulnego konsumenta „recept na szczęście” w myślącego, krytycznego obywatela. Metz demaskuje w przypadku mieszkańców krajów europejskich strategię niewrażliwości wobec problemów biednych krajów rozwijających się, która polega na nieprzyjmowaniu do wiadomości faktu, że ich obecna nędza jest w dużej mierze wynikiem kolonialnego wyzysku. Przy-

<sup>43</sup> Por. J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 48-49 i 52-53; tenże, „*Politische Theologie in der Diskussion*”, s. 300; tenże, *Thesen zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*, w: *Freiheit in Gesellschaft*, red. A. Exeler, E. Kogon, J.B. Metz, R. Pesch, Freiburg - Basel - Wien 1971, s. 7-20, tu s. 8. Jeden z autorów komentujących dzieło Metza stwierdził: „Diese Erinnerung als memoria passionis wird in der neuen Politischen Theologie von J. B. Metz letztlich sogar als die Grundkategorie der Theologie entfaltet: als gefährliche Erinnerung – zum einen, weil sie sich nicht beruhigen lässt, sondern stets beunruhigt bleibt, beunruhigt zu bleiben hat angesichts gesellschaftlich unwidersprochenen und politisch hingenommenen Leids, zum anderen, weil sie auch die Erinnerung einer Hoffnung und Verheißung ist, die auf veränderndes politisches Handeln drängt”. P. Zeillinger, *Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, „schwache Kategorien“ und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie*, w: *Vom Wagnis der Nichtidentität: Johann Baptist Metz zu Ehren*, red. J. Reikerstorfer, Münster 1998, s. 79-115, tu s. 99.

znanie się do tego budziłyby z pewnością społeczne kontrowersje wokół problemów winy, zadośćuczynienia, odpowiedzialności, przyznania się do popełnionych zbrodni i niesprawiedliwości, prośby o przebaczenie. Podobnie kultury narodów pozaeuropejskich uważane są za mniej wartościowe i prymitywne. Przyznaje się im jedynie walor egzotyki i tajemniczości, ale nie uważa się je za równie wartościowe jak własna, europejsko-północno-amerykańska kultura<sup>44</sup>. W tym kontekście warto by może przypomnieć fakt, że jedynie Kościół katolicki w osobie papieża Jana Pawła II zdobył się na gest bez precedensu: na uroczyste przeproszenie za popełnione winy i za współudział przy różnych zbrodniach, jakich dokonali wierzący katolicy w ciągu dwóch tysięcy lat jego istnienia. Na podobny akt nie zdobyła się żadna inna wspólnota religijna czy narodowa, choć i one miały by dość powodów do proszenia o przebaczenie. Kontrowersje, jakie towarzyszyły papieskiemu działaniu świadczą dobitnie, że zajmowanie się problemem winy i odpowiedzialności za dawne zło nie jest łatwe i polaryzuje społeczeństwo. Dlatego sposób pełnego wspomnienia, za jakim opowiada się Johann Baptist Metz, kryje w sobie sporo niebezpieczeństw dla społeczeństw cywilnych, dla organizmów państwowych. Otwarta i publiczna dyskusja o przeszłości może przypomnieć, na nowo odkryć zapomniane lub wyparte ze społecznej świadomości mało chlubne wydarzenia lub ich aspekty, co z kolei może prowadzić do zachwiania dotychczasowym systemem symboli narodowej tożsamości. W takiej sytuacji dany naród może się znaleźć w sytuacji wymagającej gruntownej rewizji spojrzenia na własną historię i budowaną na niej tożsamość. Może być źródłem odnowy narodu, ale równie dobrze może prowadzić do wewnętrznych napięć i konfliktów.

Koncepcja niebezpiecznego wspomnienia zyskuje u Metza szczególną konkretyzację w postulatcie pamięci o cudzym cierpieniu<sup>45</sup>. Zwłaszcza ona ma w jego mniemaniu praktyczne znaczenie – prowadzić może do pojednania między zwaśnionymi ludźmi i narodami. Jak długo podmiot koncentruje się wyłącznie na doznanych krzywdach i własnym nieszczęściu, pozostaje zasklepiony w sobie, a w innych podmiotach widzi jedynie sprawców swego nieszczęścia. Gdy jednak wspominający podmiot do obszaru swej memoratywnej czynności wciągnie i pamięć o tym, że i „sprawcy” wycierpieli

<sup>44</sup> Por. J. B. Metz, *Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen gesehen*, „Concilium”, 26 (1990), s. 519-523, tu s. 520; tenże, *Religion, ja – Gott, nein*, w: *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, red. J. B. Metz, T. R. Peters, Freiburg - Basel - Wien 1991, s. 14-62, tu s. 50.

<sup>45</sup> Por. J. B. Metz, *Zum Begriff*, s. 194; tenże, *Gott und die Übel dieser Welt. Vergessene, unvergessliche Theodizee*, „Concilium” 33 (1997), s. 586-590, tu s. 589.

za jego przyczyną określone przykrości, nieszczęścia, ból i strach, odkrywa swe własne bycie „sprawcą”, co przełamuje jego samo-izolację wynikającą z przekonania o swej niewinności, a niegodziwości pozostałych ludzi albo innego narodu – jeśli poruszamy się na płaszczyźnie stosunków pomiędzy grupami ludzi<sup>46</sup>. Potwierdzenie słuszności swej teorii widział Metz w fakcie, że podpisując porozumienie pokojowe Arafat i Rabin po raz pierwszy mówili nie tylko o cierpieniu własnego narodu, ale i o nieszczęściach, jaki doznały dotychczasowych wrogów<sup>47</sup>.

Powróćmy teraz do rozważań o amerykańskiej religii cywilnej. W świetle przedstawionej powyżej w wielkim skrócie koncepcji niebezpiecznego wspomnienia i jej społeczno-politycznych konsekwencji, pytanie o sposób, w jaki do swej przeszłości podchodzą Amerykanie, nabiera jeszcze większej wagi. W tak multietnicznej i multikulturalnej rzeczywistości, w jakiej żyją Amerykanie, kwestia budowania i podtrzymania narodowej tożsamości jest szczególnie delikatna, aby nie powiedzieć drażliwa. Religia cywilna głosząc wybranie tego narodu, podnosząc go do rangi Bożego narzędzia czy posłańca, podpira swe twierdzenia – jak to już wykazaliśmy – przykładem historycznych wydarzeń. Wspominanie tychże wydarzeń nosi jednak wszelkie znamiona wspomnienia połowicznego. Przypominając czasy pierwszych pionierów i ich podbój dzikich terenów nie pamięta się o cudzym cierpieniu – że nie tylko pionierzy ginęli z rąk Indian broniących swej ojczyzny, ale że to przede wszystkim Indianie ginęli z rąk przybyszów lub marli wskutek przywleczonych przez nich z Europy chorób. Podbój nowej ziemi obiecanej jest okupiony jeszcze większą daniną krwi, niż ten, którego dokonali Izraelici po wyjściu z Egiptu. Oczywiście historii zmienić się nie da, lecz przynajmniej należałoby niedobitkom Indian wynagrodzić poniesione szkody moralne i materialne.

Jeszcze gorzej ma się sprawa z haniebnym procederem niewolnictwa. Owszem, wyrosło ono z zupełnie innej antropologii i wizji świata, której dziś w najmniejszym stopniu nie podziwiamy, a która w dobie niewolnictwa niepodzielnie panowała, ale nawet w okresie walki z niewolnictwem Murzynów i w naszych czasach ich los, ich cierpienie i wyzysk, jakiemu byli poddani,

<sup>46</sup> Por. J. B. Metz, *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, w: *Gottesrede*, red. J. B. Metz, J. Reikerstorfer, J. Werbick, Münster 1996, s. 3-20, tu s. 20.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 12; tenże, *Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. Versuch einer Neubestimmung*, w: *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, red. H. Höhn, Frankfurt 1996, s. 265-279, tu s. 272. O koncepcji niebezpiecznego wspomnienia traktuje szerzej B. Pelc, *Die Kirchenparadigmen in der neuen Politischen Theologie*, Wien 2001, zwłaszcza s. 133-235.

nie został przedstawiony całościowo, lecz wybiórczo. Gdy się wspomina poległych z Wojny Secesyjnej, mówi się i pisze abstrakcyjnie o ich ofierze za demokratyczne ideały, nie precyzując, że te ideały domagały się oswobodzenia czarnoskórych niewolników, z czym z kolei nie chciała się zgodzić znaczna część obywateli, skądinąd tak dumnych ze swej wolnej i demokratycznej ojczyzny. W przemówieniach z tamtego czasu i we współczesnej literaturze nie widać morza łez wylanego przez niewolników. Ich cierpienie zostało zapomniane. To zwycięzcy piszą historię. I choć Murzyni zostali oswobodzeni, to jednak do zwycięzców raczej nie należeli, skoro jeszcze sto lat później zginął walczący o ich prawa M. L. King. Wspominając ofiary Wojny Secesyjnej autorzy pism i przemówień koncentrują się na – skądinąd słusznym – opiewaniu ofiary żołnierzy, którzy polegli za sprawiedliwą sprawę. Milczeniem pomija się jednak fakt zaślepienia części społeczeństwa ówczesnych Stanów Zjednoczonych, które było tak wielkie, że kazało im z bronią w rękę stanąć przeciw ich rodakom. Połowiczne wspomnianie uniemożliwia właściwie danie pełnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego ginęli żołnierze Unii i z jakim przeciwnikiem mieli do czynienia.

Owa niezdolność (niechęć?) do zobaczenia winy i grzechu we własnym narodzie oraz do dostrzeżenia cudzego cierpienia ma daleko idące skutki. Do dzisiaj w wielu stanach USA Murzyni są obywatelami drugiej kategorii, będąc narażeni na rozmaite szykany czy wręcz rasistowskie prześladowanie. Nie przeszkadza to jednak politykom najróżniejszego autoramentu głosić od co najmniej stu lat, że USA to doskonały kraj, mający najlepszy system rządu i że wszyscy mają Amerykę naśladować<sup>48</sup>. Sama „political correctness” nie jest rozwiązaniem problemu, próbuje go jedynie zatuszować.

W relacji do świata zewnętrznego widoczny jest także rozdźwięk między głoszonymi hasłami a działaniem. USA popierały i nadal popierają lub traktują pobłażliwie wiele niedemokratycznych reżimów naruszających elementarne prawa człowieka. Widoczny jest tu ponownie niedostatek wynikający z niezdolności do dostrzeżenia cudzego cierpienia. Przejawił się on już pod koniec drugiej wojny światowej, kiedy to niewielka część fundamentalistycznie orientowanych protestantów usprawiedliwiła zrzucenie bomb atomowych na japońskie miasta jako swego rodzaju apokaliptyczne wydarzenie czy wręcz wypełnienie Bożej kary<sup>49</sup>. Strategia samo-izolacji, o której mówił Metz, wydaje tu

---

<sup>48</sup> Zob. Analizę tego zjawiska przeprowadzoną przez R. Wutnowa, *The Restructuring*, s. 247; oraz J. Watta, *Robert N. Bellahs Theory of Americas Eschatological Hope*, „Journal of Church and State”, 22 (1980), s. 5-22.

<sup>49</sup> Por. R. Bullman, „*Myth of Origin*”, s. 531.

swe owoce w postaci przeświadczenia o własnej doskonałości, niezakłóconego niedolą drugiego człowieka, którą się być może nawet zawiniło.

Amerykańska religia cywilna orientowana jest silnie na przyszłość. Z przekonania o niezwykłości własnego narodu, jego ważnego miejsca w Bożym zamyśle dotyczącym świata rodzi się fascynacja postępowo naukowo-technicznym jako narzędziem zdobycia i utrzymania wiodącej pozycji na arenie międzynarodowej polityki<sup>50</sup>. Być może działa tu rzeczywiście mechanizm, o którym pisze Ninian Smart, że każdy naród ma swój mit, wyjaśniający jego pochodzenie i powód, dla którego istnieje i jest inny od pozostałych narodów. Większość narodów wiąże swój mit z przeszłością. Jedynie narody o krótkiej historii – jak właśnie Amerykanie – wiążą swój narodowy mit z przyszłością, widząc dla siebie niezwykle zadanie<sup>51</sup>. Dla przeciętnego Amerykanina potwierdzeniem prawdziwości tezy o wybraniu przez Boga jego narodu i obdarzenia go niezwykle zadaniem może być zwycięstwo odniesione nad faszystowskimi Niemcami<sup>52</sup>, jak też ekonomiczna potęga amerykańskiej gospodarki – znak Bożego błogosławieństwa<sup>53</sup>. Z pewnością pozytywnym rezultatem takiego przekonania o niezwykłości swego narodu jest (dość iluzoryczna) motywacja do prowadzenia życia na odpowiednim poziomie moralnym, który odpowiada powołaniu narodu. Z drugiej jednak strony istnieje niebagatelne niebezpieczeństwo powstania religijnie podbudowanego nacjonalizmu i ekspansjonizmu. Religia cywilna jest bardzo podatna na manipulację<sup>54</sup>. Sam Bellah jest świadom, że bez silnej świadomości, że naród amerykański poddany jest sądowi „siły wyższej”, tradycja religii cywilnej może przynieść zgubne owoce w postaci szowinizmu i imperializmu<sup>55</sup>. Na inne niebezpieczeństwo zwraca uwagę R. Linder: „Like any good thing, American civil religion can be debased and even perverted. At its worst it becomes a form of boasting which identifies too easily the will of God with the American way of life”<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 530.

<sup>51</sup> Por. N. Smart, *Christianity and Nationalism*, „Scottish Journal of Religious Studies”, 5 (1984), s. 37-50, tu s. 39.

<sup>52</sup> Por. R. Wuthnow, *The Restructuring*, s. 249.

<sup>53</sup> Por. D. Anthony, T. Robbins, *Civil Religion*, s. 476.

<sup>54</sup> Por. S. Coleman, *Conservative Protestantism, Politics and Civil Religion in the United States*, w: *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, red. D. Westerlund, London, wyd. 3, 1998, s. 24-47, tu s. 28.

<sup>55</sup> Por. R. Bellah, *Beyond Belief*, s. 185.

<sup>56</sup> R. Linder, *Civil Religion*, s. 420.

Cała wyżej wspomniana krytyka nie dotyczy właściwie pracy Roberta Bellaha, lecz opisywanej przezeń rzeczywistości. Jako socjolog religii konstatował on jedynie istnienie faktów, systematyzując je w ramach pewnej teorii. Badania empiryczne zdają się tę teorię potwierdzać, gdyż rzeczywiście spora część amerykańskiego społeczeństwa utożsamia się w wysokim stopniu z tym sposobem rozumienia pozycji USA w świecie i ich relacji do transcendencji, jaki Bellah nazwał amerykańską religią cywilną<sup>57</sup>. Korektury wymaga właśnie ten sposób rozumienia pozycji Ameryki wobec rzeczywistości transcendentnej i immanentnej. Sam Bellah widział kryzys, w jakim znajdowała się religia cywilna od końca lat sześćdziesiątych, związany w pierwszej linii z tym, że Amerykanie stracili koncept, w jaki sposób mają sprostać republikańskim ideałom i ich odpowiedzialności za losy świata, jaką sobie sami nałożyli<sup>58</sup>. Później stały się widoczne skutki wojny w Wietnamie (bardzo dla religii cywilnej niekorzystne, ponieważ podkopały bezkrytyczną wiarę w to, że Ameryka zawsze prowadzi wojny sprawiedliwe) i odkrycie, że co prawda wiele inicjatyw w tym czasie podejmowanych – walka o prawa Murzynów, o sprawiedliwość społeczną, protesty antywojenne – miały korzenie w religii, w Biblii, ale udział w nich wzięła jedynie nieliczna grupka chrześcijan. Ogół pozostał obojętny<sup>59</sup>. Mając na myśli jubileusz dwustu lat istnienia USA Bellah musiał z nutą goryczy konstatować, że w 1776 r. kraj ten nie miał żadnego znaczenia na arenie

<sup>57</sup> Wokół pytania, czy teoria Bellaha ma pokrycie w rzeczywistości, czy też jest tworem wyłącznie teoretycznym, rozgorzała wnet po jego pierwszych pracach ją prezentujących ożywiona dyskusja. A. Greely jest zdania, że teoria Bellaha nie ma pokrycia w faktach, ponieważ rzeczywiste zachowania obywateli, którzy wg Bellahowych kryteriów pozostawać by mieli pod silnym wpływem religii cywilnej, są inne od typowych zachowań charakterystycznych dla „wyznawców” religii cywilnej – zob. tenże, *Religious Change*, s. 119-120. Większość uczestników dyskusji jest jednak zdania, że teoria Bellaha ma pokrycie w rzeczywistości. Badania socjologiczne przeprowadzone min. przez Christensona, Wimberleya i Smidta ukazują wysoki stopień utożsamiania się z ideałami amerykańskiej religii cywilnej. Zob. J. Christenson, R. Wimberley, *Who is Civil Religious?*, „Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion”, 39 (1978), s. 77-83. Na początku artykułu piszą: „Civil religious ideology is allegedly shared by a vast majority of Americans”, tamże, s. 77. Zob. też C. Smidt, *Civil Religious Orientations Among Elementary School Children*, „Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion”, 41 (1980), s. 25-40. Po omówieniu wyników badań statystycznych stwierdza on: „Finally, it appears that not just a majority, but an overwhelming majority of children tend to agree with several basic tenets of American civil religion...”. Tamże, s. 31.

<sup>58</sup> Por. R. Bellah, *Civil Religion*, s. 16.

<sup>59</sup> Por. tenże, *New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity*, w: *The New Religious Consciousness*, red. Ch. Glock, R. Bellah, Berkeley - London 1976, s. 333-352, tu s. 340.

międzynarodowej, ale miał wizję przyszłości. W 1976 r. Ameryka jest supermocarstwem, ale nie wie dokąd zmierza, nie ma wizji przyszłości, która by integrowała obywateli<sup>60</sup>.

Wydaje się, że uzupełnienie religii cywilnej o element memoratywny w postaci wspominania cudzego cierpienia i całościowego wspominania własnej przeszłości może przynieść pożądaną korektę i wyjście z kryzysu. Koncepcja kultury memoratywnej nie zagraża funkcji tworzenia i podtrzymywania tożsamości narodowej, jaką pełni religia cywilna, ponieważ element wspomnień, jak je rozumie Metz, rozszerza ową tożsamość o aspekt solidarności i współodpowiedzialności. Pamięć o cudzym cierpieniu oferuje możliwość stworzenia uniwersalnego kryterium etycznego działania, jakie byłoby możliwe do zaakceptowania przez wszystkich obywateli USA. Szacunek przed cierpieniem jest wszak integralną częścią każdej kultury i religii<sup>61</sup>. Nie naruszając więc ogólnego charakteru amerykańskiej religii cywilnej, który musi zostać zachowany w imię jej społecznej integrującej funkcji, zyskuje się konkretny imperatyw moralny. Jest on zwłaszcza łatwy do zaakceptowania dla wierzących chrześcijan, ponieważ szacunek przed cudzym cierpieniem jest ściśle związany z miłosierdziem, do którego wzywa nas Bóg.

Próba częściowego choćby połączenia dwóch tak różnych koncepcji, z których jedna jest teologicznej a druga teologiczno-socjologicznej natury, powstałych na dwóch różnych kontynentach pod innymi warunkami, nie jest zadaniem łatwym. Spore jest niebezpieczeństwo niewłaściwego zrozumienia jakiegoś pojęcia lub niesłusznego zaaplikowania całego myślowego schematu. Niemniej wynik takiej pracy może się okazać bardzo owocny dla obu koncepcji, ukazując praktyczne zastosowanie nowej teologii politycznej w dziedzinie, której sam twórca tej teorii sam zapewne nie przewidywał, a z drugiej strony ukazując możliwość koniecznej korekty w amerykańskiej religii cywilnej.

---

<sup>60</sup> Por. tenże, *Religion and Legitimation*, s. 426.

<sup>61</sup> Por. J. B. Metz, *Religion und Politik*, s. 273.

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Die Erinnerung an fremdes Leiden. Korrektur der amerikanischen Zivilreligion vom Standpunkt der neuen politischen Theologie**

Die amerikanische Zivilreligion stellt unter anderem auch einen Versuch des Umgangs mit der nationalen Vergangenheit dar. Der Autor fragt, wie ist dieser Umgang – ein kritischer oder ein halbierter, selektiver. Auf der Suche nach der Antwort stellt er zuerst fest, daß die amerikanische Zivilreligion ein vielfältiges Phänomen ist und man kann in ihr etliche Hauptströmungen beobachten, wie z.B. die priesterliche und prophetische Strömung oder einen konservativen und liberalen Flügel oder letztlich eine partikuläre und universalistische Einstellung. In keiner dieser Variationen der amerikanischen Zivilreligion ist der Umgang mit der Geschichte kritisch und ganzheitlich. Bis auf wenige Ausnahmen werden prinzipiell nur glorreiche Ereignisse aus der Vergangenheit erinnert. Die beschämenden Tatsachen werden verschwiegen oder unvollständig dargestellt. Es ist eine halbierte Erinnerung, die hier zur Sprache kommt. Ihr stellt der Autor eine vollständige, gefährliche Leidenserinnerung entgegen, die eine zentrale Position in der neuen Politischen Theologie von Johan Baptist Metz einnimmt. Den Gedanken von Metz folgend, stellt der Autor fest, daß die Ergänzung der amerikanischen Zivilreligion um die Konzeption der gefährlichen Leidenserinnerung ihre Bereicherung und Verbesserung mit sich bringt. Dank der ganzheitlichen Erinnerung verliert die Zivilreligion die Züge einer Siegerideologie, die sich über die Köpfe der Besiegten und Unterdrückten erhebt, gleichzeitig aber eine solche Art der Korrektur bedroht nicht die nationale Identität, die – unter anderen auch - auf der Basis der Zivilreligion gebaut worden ist.

*Ks. Bogdan Pelc*