

STANISŁAW BURDZIEJ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

OD „RELIGII OBYWATELA” JANA JAKUBA ROUSSEAU  
DO „CIVIL RELIGION” ROBERTA N. BELLAHA  
WOKÓŁ KONCEPCJI RELIGII OBYWATELSKIEJ\*

Przesycony treściami religijnymi język przemówień prezydentów Stanów Zjednoczonych budzi w Europie wiele zastrzeżeń bądź niezrozumienie. Przywódcy Stanów Zjednoczonych są posądżani o instrumentalizację religii w celu uzyskania społecznego poparcia dla swych kontrowersyjnych decyzji, zwłaszcza w kontekście międzynarodowym. Sami Amerykanie są podzieleni co do właściwej roli, jaką religia powinna odgrywać w życiu publicznym ich kraju. Przejawem tych dyskusji są toczące się, lub niedawno rozstrzygnięte, sprawy sądowe, w których skarżący dowodzili faktu naruszenia konstytucyjnej zasady separacji Kościoła i państwa. Przedmiotem tych dyskusji były między innymi ekspozycje tablic z Dekalogiem na terenie posesji federalnych, stanowych i municypalnych, wzmianka o Bogu w przyrzeczeniu wierności fladze narodowej (tzw. *Pledge of Allegiance*), jakim amerykańskie dzieci co dzień rozpoczynają zajęcia w szkołach publicznych, a także napis „In God We Trust”, który od 1956 r. jest narodowym mottem i widnieje na monetach oraz banknotach dolarowych. Mimo istnienia tych kontrowersji znakomita większość Amerykanów nie tylko broni *status quo*, ale chętnie widziałaby wzmożenie obecności religii w życiu publicznym<sup>1</sup>.

Adres do korespondencji: stanislaw.burdziej@wp.pl

\* Artykuł powstał dzięki wsparciu Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, a także dzięki grantowi John F. Kennedy Institute przy Freie Universität Berlin. Obu instytucjom autor wyraża serdeczne podziękowanie.

<sup>1</sup> Z sondaży przeprowadzonych przez Pew Forum on Religion and Public Life wynika, że ok. 70% Amerykanów uważa, iż prezydent Stanów Zjednoczonych powinien mieć wyraźne przekonania religijne (Religion and Politics, 2000). Wyborcom łatwiej zaakceptować na stanowisku prezydenta Afro-Amerykanina, osobę pochodzenia żydowskiego, kobietę (gotowość taką deklaruje 90% respondentów) czy homoseksualistę (59%) niż ateistę (49%) (Important Trends, 2005, s. 2–3). Z badań Barna Group przeprowadzonych w 2004 r. wynika, że 79% Amerykanów sprzeciwia się

Socjologowie na rozmaite sposoby tłumaczą żywotność religii w amerykańskiej sferze publicznej, najczęściej wskazując na pluralizm wyznań oraz wynikającą zeń konkurencję na religijnym „rynku” jako jej główne przyczyny (zob. Finke 1997; Finke, Stark 1998). Tymczasem stałą obecność religijnych odniesień w amerykańskim dyskursie politycznym należy tłumaczyć raczej trwałością systemu symboli, mitów i wierzeń, który można określić mianem religii obywatelskiej<sup>2</sup>. Postaram się tu omówić najważniejsze koncepcje religii obywatelskiej, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu amerykańskiego. W polskiej literaturze przedmiotu można wymienić zaledwie kilka publikacji, w których choćby skrótowo potraktowano to zagadnienie. Należy do nich hasło w wydanej przez PWN encyklopedii religii, opracowane przez Irenę Borowik (2001), oraz obszerniejsze omówienie autorstwa Ryszarda M. Małajnego (1992, s. 323–329). Pierwsza z wymienionych prac streszcza podstawowe tezy znanego artykułu Roberta N. Bellaha z 1967 r., w którym autor przypomniał koncepcję Jana Jakuba Rousseau i zapoczątkował wokół niej intensywną debatę w Ameryce; przedstawia także główne nurty badań nad *civil religion*, również w polskim kontekście (zob. Borowik 1997). Praca Małajnego jest z kolei fragmentem szczegółowego i wyczerpującego omówienia stosunków państwo–Kościół w Stanach Zjednoczonych z punktu widzenia prawnika-konstytucjonalisty. Małajny przedstawia fenomen *civil religion* jako ilustrację tezy o istnieniu w Stanach Zjednoczonych „przyjaznego rozdziału” Kościoła od państwa, czyli takiej sytuacji, w której — mimo formalnej separacji obu instytucji — współdziałają one w życiu publicznym, nawzajem się wspierając. O religii obywatelskiej wspomina również przelotnie Władysław Piwowarski (1996, s. 73–83), wyrażając wątpliwość, czy istnieje ona rzeczywiście jako konkretny i dający się zaobserwować system wierzeń i norm postępowania. Zadaniem moim będzie udzielenie odpowiedzi na tę wątpliwość przez przypomnienie koncepcji, która może rzucić nowe światło na zagadnienie roli religii w amerykańskim (i nie tylko) życiu publicznym.

#### KLASYCZNE KONCEPCJE ROUSSEAU I DURKHEIMA

Termin „religia obywatelska” (*religion civile*) pochodzi od Jana Jakuba Rousseau, który poświęcił jej VIII rozdział traktatu pt. *Umowa społeczna* z roku 1762.

---

decyzjom Sądu Najwyższego zakazującym ekspozycji Dekalogu w miejscach publicznych. Podobnie 84% respondentów sprzeciwia się propozycjom usunięcia inskrypcji „In God We Trust” z monet i banknotów, a taki sam odsetek odrzuca propozycje usunięcia formuły „under God” z *Pledge of Allegiance*. Niemal jedna trzecia ankietowanych (32%) popiera natomiast pomysł uczynienia chrześcijaństwa religią oficjalną kraju (How „Christianized”, 2004).

<sup>2</sup> Określę „religia obywatelska” oraz *civil religion* będą tu używać zamiennie.

Wyróżnił on tam dwa główne rodzaje religii, „religię człowieka” oraz „religię obywatela”<sup>3</sup>, które scharakteryzował następująco:

„Pierwsza bez świątyń, bez ołtarzy, bez obrządków, ograniczona do czysto zewnętrznego kultu Boga najwyższego i do wiecznych obowiązków moralności, jest czystą i prostą religią Ewangelii, prawdziwym teizmem, który można nazwać boskim prawem naturalnym. Druga, ustanowiona w jednym kraju, daje mu osobnych bogów, osobnych patronów opiekuńczych; posiada swoje własne dogmaty, własne ceremonie, własny kult zewnętrzny, ustanowiony prawem, a poza jednym narodem, który ją wyznaje, wszystko jest dla niej niewierne, obce, barbarzyńskie” (Rousseau 2002, s. 102).

Przykładem religii człowieka jest prawdziwie ewangeliczne chrześcijaństwo, które — zdaniem filozofa — ma charakter społeczny, ponieważ „nie tylko nie przywiązuje serc obywateli do państwa, lecz odrywa je od wszystkich rzeczy ziemskich” (Rousseau 2002, s. 103). Choć Rousseau uznaje je za religię wzniosłą, uważa, iż jest nie tylko nieprzydatne, ale wręcz szkodliwe z punktu widzenia państwa, gdyż pogarda chrześcijan dla rzeczy materialnych prowadzi do obojętności wobec losów zbiorowości. Posuwa się nawet do stwierdzenia, że „chryścianizm głosi tylko niewolnictwo i zależność”, a „prawdziwi chrześcijanie są stworzeni na niewolników” (Rousseau 2002, s. 104). Religia obywatela natomiast, choć skażona instrumentalnym traktowaniem religii, stanowi źródło legitymizacji porządku państwowego: „łączy kult boski z ukochaniem ustaw i [...] czyniąc ojczyznę przedmiotem uwielbienia wśród obywateli, uczy ich, że kto służy państwu, służy opiekuńczemu bogu. Jest to rodzaj teokracji, w której nie powinno się mieć innego kapłana prócz panującego ani też innych księży prócz urzędników” (Rousseau 2002, s. 102). Jej treścią powinno być, zdaniem Rousseau, kilka prostych i zrozumiałych dla każdego dogmatów: „istnienie bóstwa potężnego, mądrego, dobroczynnego, przewidującego i troskliwego, życie przyszłe, szczęśliwość sprawiedliwych, ukaranie złych, świętość umowy społecznej i prawa”, a także potępienie nietolerancji (Rousseau 2002, s. 105). Kto nie podziela tego *credo*, powinien zostać wygnany z państwa nie za bezbożność, lecz za brak uspołecznienia.

Spektakularną próbę urzeczywistnienia projektu Rousseau podjęto w czasie rewolucji francuskiej (1789–1799). Choć w początkowym okresie stosunek rewolucjonistów do Kościoła bywał różny, katolicyzm szybko stał się obiektem prześladowań. Francję objęła fala dechrystianizacji: zamykano świątynie, przemieniając je na magazyny, księży mordowano, zmuszano do przysięgi lojalności wobec władzy lub złamania celibatu, rozwiązywano zakony, zagrabiono ziemie i dobra Kościoła (Vovelle 1988). W okresie terroru jakobinów, mię-

<sup>3</sup> Rousseau (2002, s. 102) wspomina także przelotnie o trzecim rodzaju religii, który nazywa „religią księży” (jej przykładem ma być między innymi rzymski katolicyzm). Uznaje ją za dziwaczną, gdyż „dając ludziom dwa prawodawstwa, dwie głowy, dwie ojczyzny, poddaje ich powinnościom sprzecznym i nie pozwala im być jednocześnie pobożnymi i obywatelami”.

dzy kwietniem 1793 r. a lipcem 1794 r., podjęto dwie próby wprowadzenia — w miejsce złamanego katolicyzmu — nowego kultu, który miał utrwalać ideały rewolucji i służyć legitymizacji władzy. Pomysłodawcami pierwszego z nich, kultu Rozumu, byli ludowi przywódcy rewolucyjni, ateści Jacques Hébert i Pierre Chaumette. Uroczyste obchody święta Rozumu (*la Fête de la Raison*) odbyły się 10 listopada 1793 r. w sprofanowanej katedrze Notre-Dame w Paryżu, przemianowanej na świątynię Rozumu. Dokonano wówczas intronizacji bogini Rozumu, której rolę odgrywała żona jednego z przywódców rewolucji. Po eliminacji hebertystów w kwietniu 1794 r. Maksymilian Robespierre zastąpił ateistyczny kult Rozumu deistycznym kultem Istoty Najwyższej (*l'Être Suprême*). Zachowując dechrystianizacyjny zapał poprzedników, odrzucił jednak ich ateizm, który — jego zdaniem — nie służył władzy i polityce państwowej, przysparzając rewolucji wrogów za granicą. Na wniosek dyktatora Konwencja Narodowa przyjęła dekret, w którym określono dwa dogmaty nowej religii: wiarę w Istotę Najwyższą oraz nieśmiertelność duszy. Obchody święta Istoty Najwyższej odbyły się 8 czerwca 1794 r. na Polach Marsowych i w Ogrodach Tuileryjskich; po przemówieniu, zawierającym wykład nowych prawd, Robespierre podpalił figury Ateizmu, Niezgody, Egoizmu i Ambicji, z płomieni zaś wyłoniła się postać Mądrości. W oprawie uroczystości ważną rolę odgrywały elementy patriotyczne, takie jak barwy narodowe oraz pieśni rewolucyjne. Krótki epizod tego kultu zakończył się wraz z egzekucją Robespierre'a i jego zwolenników w lipcu 1794 r. Ani kult Rozumu, ani kult Najwyższej Istoty nie przyjęły się w społeczeństwie francuskim (Baszkiewicz, Meller 1983, s. 410–417; Łakomy 1999, s. 8–25; Vovelle 1988).

Émile Durkheim, właściwe źródło koncepcji religii obywatelskiej w jej współczesnej wersji, uważał, iż każde względnie stabilne społeczeństwo w sposób samoistny posiadać będzie zbiór podzielanych powszechnie wierzeń, wartości i symboli, wyrażających aspiracje zbiorowości i będących źródłem społecznej spójności. W *Elementarnych formach życia religijnego* z roku 1912 pisał: „nie może istnieć społeczeństwo pozbawione okresowej potrzeby podtrzymywania i wzmacniania zbiorowych uczuć i idei stanowiących o jego jedności i osobowości” (Durkheim 1990, s. 407), przy czym nie ma większego znaczenia, czy chodzi o spotkanie chrześcijan, jednoczących się wokół wspólnego kultu Chrystusa, czy też o zebranie obywateli, na przykład w celu obchodów narodowego święta. Choć sam Durkheim nie używał określenia „religia obywatelska”, to jego charakterystyka społecznej genezy i funkcji religii jest bliska koncepcji *civil religion*, przyjętej później na gruncie socjologii pod wpływem Roberta N. Bellaha. Zdaniem francuskiego socjologa (który określał siebie jako ateistę), religia jest pierwszą i podstawową instytucją życia społecznego, z której wyrosły wszystkie pozostałe (np. nauka, sztuka, prawo). Religia była także źródłem najważniejszych kategorii pojęciowych, czyli czasu, przestrzeni, rodzaju, liczby, przyczyny itp. (Durkheim 1990, s. 9). Każda re-

ligia jest prawdziwa w tym sensie, iż pełni istotne społecznie funkcje, w tym zwłaszcza funkcję integracyjną. Podział na *sacrum* i *profanum* odpowiada ściśle podziałowi na to, co społeczne, i to, co jednostkowe. Właściwym przedmiotem kultu religijnego, według Durkheima, jest samo społeczeństwo: w religii czci ono samo siebie, a „siły sakralne to jedynie zhipostazowane siły zbiorowe, a więc moralne” (Durkheim 1990, s. 310). Ubóstwienie społeczeństwa, będące w tej koncepcji istotą każdej religii, objawiło się w sposób najbardziej wyraźny w czasie rewolucji francuskiej; choć próba ta zakończyła się niepowodzeniem, Durkheim uważał, że w przyszłości ludzkość powróci do pierwotnego entuzjazmu religijnego i połączy się w kulcie uniwersalnym. Zarys takiej globalnej religii obywatelskiej przedstawił w kilku mniej znanych artykułach, które omawia Ruth A. Wallace (1977). W 1898 r. pisał o „kultcie człowieka” i „religii ludzkości”, później zaś o „religii prawa”. Jego zdaniem, szkoły publiczne powinny wpajać uczniom poszanowanie autorytetu i umiłowanie dyscypliny, a także uczyć współdziałania. Choć nadrzędnym celem wychowania miała być wielkość moralna Francji, pod wpływem wybuchu pierwszej wojny światowej Durkheim położył większy nacisk na ponadnarodowy charakter pożądanej i niezbędnej religii ludzkości (Wallace 1977, s. 288–290).

Koncepcje Rousseau i Durkheima dały początek dwóm odrębnym podejściom do religii obywatelskiej. O ile dla pierwszego z nich religia obywatelska była pożytecznym narzędziem sprawowania władzy, które panujący powinien świadomie wytworzyć i podtrzymywać, o tyle dla drugiego istnienie takiej religii było naturalną konsekwencją istnienia społeczeństwa, raczej wyrazem występującej już integracji i jedności niż ich źródłem (Hammond 1980, s. 138). Zdaniem Phillipa E. Hammonda koncepcja Durkheima zawierała istotny błąd zbyt dużej koncentracji na całości społecznej, podczas gdy w rzeczywistości poszczególne grupy i warstwy posiadają swoje własne, odrębne systemy wartości. Wizja społeczeństwa homogenicznego byłaby więc raczej pobożnym życzeniem niż opisem rzeczywistości. Takie zresztą było tło refleksji Durkheima nad funkcją religii. Uważał on, iż współczesne mu społeczeństwa zachodnie trawi kryzys moralny, którego przyczyną jest upadek zinstytucjonalizowanej religii, jako siły zdolnej do dyscyplinowania jednostek i powściągnięcia ich egoizmu. Pisał: „dawni bogowie się starzeją albo umierają, nowi jeszcze się nie narodzili” (Durkheim 1990, s. 408). Marcela Cristi (2001) zwraca uwagę, że dominacja podejścia Durkheima, który akcentuje spontaniczny charakter *civil religion*, przesłania fakt, że religia obywatelska może stanowić narzędzie panowania nad społeczeństwem. Jako przykład autorytarnego reżimu, który z rozmysłem tworzył i podtrzymywał taką religię obywatelską, Cristi podaje Chile pod rządami gen. Augusto Pinocheta w latach 1973–1989. Jej zdaniem, koncepcja Rousseau lepiej ukazuje ideologiczny charakter *civil religion* jako narzędzia legitymizacji własnej pozycji elit władzy w społeczeństwie.

## RELIGIA OBYWATELSKA NA GRUNCIE AMERYKAŃSKIM

Na gruncie amerykańskim (choć za sprawą przybysza z Francji) idea religii obywatelskiej pojawiła się już na długo przed publikacją słynnego eseju Roberta N. Bellaha z 1967 r. W 1831 r. Alexis de Tocqueville zaobserwował istnienie w Ameryce „religii republikańskiej”, będącej połączeniem podstawowych założeń protestantyzmu z ideałami demokratycznymi. W pracy *O demokracji w Ameryce* zauważał: „Można więc powiedzieć, że w Stanach Zjednoczonych nie istnieje żadna doktryna religijna, która byłaby wrogiem instytucji demokratycznych i republikańskich. Wszyscy duchowni głoszą to samo. Przekonania pozostają w zgodzie z charakterem praw i wszystkie umysły są, by tak rzec, jednakowo nastawione” (Tocqueville 1996, t. 1, s. 296). A także: „Wszyscy chrześcijanie amerykańscy, choć podzieleni między mnóstwo sekt, tak samo pojmują religię” (Tocqueville 1996, t. 2, s. 31). Duchowni odnoszą się pozytywnie do materialnych aspiracji swych wiernych; nie mieszają się także do polityki, dzięki czemu cieszą się autorytetem. Rola religii jest tak znaczna, że Tocqueville nie waha się określić jej mianem „pierwszej spośród instytucji politycznych”, pisząc: „Nie wiem, czy wszyscy Amerykanie wierzą w swoją religię, kto bowiem może czytać w sercu człowieka? Ale uważają, że jest niezbędna do utrzymania instytucji republikańskich” (Tocqueville 1996, t. 1, s. 300). Kilkadziesiąt lat później James Bryce pisał w podobnym duchu: „[w Stanach Zjednoczonych] chrześcijaństwo jest uznawane nie tyle za religię panującą na mocy prawa, ile za religię narodową. Powszechną akceptację chrześcijaństwa uważa się za jedno z głównych źródeł narodowej pomyślności, naród zaś za otoczony szczególną łaską Boga” (cyt. za: Jones 1988, s. 1398).

W połowie XX wieku Talcott Parsons (1968) pisał o zakorzenionym w dziedzictwie ascetycznego protestantyzmu kanonie amerykańskich wartości, a Peter Berger (1961) amerykańską „religię kulturalną”, czy też „religię demokracji”, przyrównał do religii państwowej starożytnych Rzymian. Idee bliskie koncepcji *civil religion* pojawiały się jednak głównie w pracach historyków religii: Martin E. Marty (1959) pisał o „religii republiki” (*religion of the republic*), Sydney E. Mead (1975), przywołując określenie Gilberta K. Chestertona, mówił o „narodzie z duszą Kościoła” (*nation with a soul of a church*), William Lee Miller (1964) o „pobożności nad Potomakiem” (*piety along the Potomac*), a Will Herberg (1960) o „wspólnej wierze” (*common faith*) amerykańskich protestantów, katolików i żydów, o „demokracji jako religii”, „wierze demokratycznej”, „wspólnej religii”, „wierze obywatelskiej” (*civic faith*), czy wreszcie — „religii obywatelskiej amerykańskiego stylu życia” (*civic religion of the American Way of Life*). Donald Jones (1988, s. 1398–1399) wymienia jeszcze wielu innych autorów, którzy zajmowali się podobną tematyką. Używano także innych określeń, jak na przykład teologia publiczna (*public theology*) czy nacjonalizm religijny, z punktu widzenia tradycji judeochrześcijańskiej niebezpiecznie bliski bałwochwalczemu kultowi narodu.

Odkrycie istnienia religii obywatelskiej w Stanach Zjednoczonych przypisuje się najczęściej Robertowi N. Bellahowi. Wydaje się jednak, że główną jego zasługą było nie tyle samo odkrycie fenomenu — jak widzieliśmy, podobne myśli wyrażano już przedtem wielokrotnie — lecz przede wszystkim przypomnienie koncepcji Rousseau oraz zainicjowanie wokół niej dyskusji w kręgach naukowych. Pojęcie *civil religion* pozwoliło zebrać rozproszone głosy teologów, socjologów, historyków i politologów w jedną debatę.

W artykule z 1967 r. Bellah napisał:

„Choć niektórzy twierdzili, że chrześcijaństwo jest narodową wiarą [Amerykanów — S.B.], a inni, że kościoły i synagogi celebryją jedynie uogólnioną religię amerykańskiego stylu życia, niewiele zdaje sobie sprawę, że obok kościołów i w sposób wyraźnie od nich odrębny, istnieje w Ameryce skomplikowana i silnie zinstytucjonalizowana religia obywatelska [*civil religion*]” (Bellah 1967, s. 21).

Religię tę zdefiniował następująco — jako „ten wymiar religijny, który [...] występuje w życiu każdego społeczeństwa, poprzez który interpretuje ono swoje historyczne doświadczenia w świetle rzeczywistości transcendentnej” (Bellah 1974, s. 26–27, cyt. za: Gehrig 1981, s. 53). To ogólne stwierdzenie, można, śladem Johna A. Colemana (1970) przełożyć na cztery twierdzenia składowe: 1) amerykańska religia obywatelska to religijny system symboli, który rolę obywatela i całego społeczeństwa interpretuje w odniesieniu do rzeczywistości ostatecznej; 2) jest ona strukturalnie różna od wspólnoty politycznej i religijnej; 3) pełni specyficzne funkcje, których nie pełnią ani państwo, ani Kościoły; 4) jej wyodrębnienie się spowodowane było zachodzącym w nowoczesnych społeczeństwach procesem dyferencjacji (por. Gehrig 1981, s. 52). Jednocześnie, co podkreśla Bellah (1998, s. 197), amerykańska religia obywatelska pozbawiona jest formalnego oparcia w prawie państwowym i nie ma charakteru obowiązującego w sensie prawnym.

Analizując odniesienia do Boga oraz biblijną metaforykę przemówień inauguracyjnych prezydentów Stanów Zjednoczonych, począwszy od George’a Washingtona po Johna F. Kennedy’ego, Bellah wyodrębnia poszczególne motywy religijne w amerykańskim życiu publicznym oraz śledzi ich rozwój. Podstawowe elementy *civil religion* — koncepcje narodu wybranego, „miasta na wzgórzu”, Nowego Izraela oraz specjalnego przymierza z Bogiem — znajduje już w okresie kolonialnym, u purytanów z Nowej Anglii. Ci pierwsi osadnicy, prześladowani w Anglii za religijny radykalizm i nonkonformizm, swoje przybycie do Nowego Świata widzieli jako misję powrotu do pierwotnej czystości chrześcijaństwa. W ich mniemaniu, Kościół anglikański zatrzymał się w połowie Reformacji, zachowując wiele ułomności odziedziczonych po Kościele katolickim. Nie będąc w stanie przywrócić swego macierzystego Kościoła do stanu pierwotnej czystości (*purity* — stąd nazwa purytanie), wyemigrowali za ocean i w 1630 r. osiedlili się w kolonii Zatoki Massachusetts. Ich celem było założenie doskonałej wspólnoty, na wzór biblijnego „miasta na wzgórzu”, które miało stać się przykładem dla Anglii oraz dla całego świata chrześcijańskiego,

jak należy zorganizować państwo zgodne z ideałami Ewangelii. Samych siebie widzieli jako „Nowy Izrael” w drodze ku Ziemi Obiecanej, związany z Bogiem specjalnym przymierzem. Idee te dobrze wyraża kazanie pierwszego gubernatora Massachusetts, Johna Winthropa, wygłoszone na pokładzie statku „Arbella” w drodze do Ameryki: „przekonamy się, że Bóg Izraela jest wśród nas, gdy dziesięciu spośród nas stawi czoła tysiącom naszych wrogów, kiedy uczyni nas obiektem pochwały i glorii, kiedy ludzie powiedzą o powstających osadach: Pan uczynił tak Nowej Anglii; bo musimy zważyć, że będziemy jak Miasto na Wzgórzu, a oczy wszystkich ludów zwrócone będą na nas” (Winthrop 1931, s. 294–295). Razem z umową, jaką zawarli między sobą Ojcowie Pielgrzymi na statku „Mayflower” w 1620 r., kazanie Winthropa pozostaje istotnym punktem odniesienia amerykańskiej religii obywatelskiej; ilustruje to fakt, iż fragment kazania odczytano w trakcie pogrzebu Ronalda Reagana w 2004 r. Choć purytanie nigdy nie stanowili większości w populacji pierwszych trzynastu kolonii, ich wpływ na kształtującą się tożsamość Ameryki okazał się nieproporcjonalnie wielki. Po dziś dzień obchodzi się Święto Dziękczynienia, ustanowione oficjalnie przez Abrahama Lincolna w 1865 r. na pamiątkę przetrwania przez purytańskich osadników pierwszej, bardzo surowej zimy.

Równie trwały ślad w amerykańskiej religii obywatelskiej pozostawiły, zdaniem Bellaha, okres walki o niepodległość Stanów Zjednoczonych, a później idee Ojców Założycieli. Spór z Anglią porównywano do prześladowań Izraelitów w Egipcie, a udaną rewolucję, do Eksodusu. Deklaracja Niepodległości (rok 1776) oraz Konstytucja (rok 1787), rozszerzona w 1791 r. o Kartę Praw (Bill of Rights, czyli pierwsze dziesięć poprawek do konstytucji), zyskały status „świętych ksiąg”. Choć konstytucja nie zawierała inwokacji do Boga, fakt ten można tłumaczyć sceptycyzmem zarówno polityków, jak i obywateli wobec powstającego rządu federalnego: uważano, iż kwestie religijne należy pozostawić w gestii poszczególnych stanów. Jednocześnie obrady pierwszej Konwencji Konstytucyjnej, jak też później obrady Kongresu otwierano modlitwą, a przemówienia pierwszych prezydentów zawierały częste odniesienia do Boga. Najczęściej formułowano je w sposób wskazujący na deistyczną wizję istoty najwyższej: w Deklaracji Niepodległości Thomas Jefferson pisze o „Stwórcy” i „Świętym Autorze naszej religii”, nigdy zaś o Jezusie Chrystusie. Bóg przywoływany był głównie jako sędzia oraz strażnik porządku. Podobny, ponadwyznaniowy sposób mówienia o Bogu utrwalił się w życiu publicznym, choć na przykład analizując przemówienia inauguracyjne amerykańskich prezydentów można zauważyć ewolucję w kierunku osobowej wizji Boga (Toolin 1983). Centralne miejsce zyskało w owym czasie pojęcie narodu: powszechne było przekonanie o tym, iż cieszy się on szczególnym błogosławieństwem, choć dalsza łaskawość Boga względem Ameryki miała zależeć od tego, czy będzie ona wierna swojej misji.

W okresie wojny domowej w religii obywatelskiej pojawiły się nowe wątki — śmierci, ofiary, poświęcenia, cierpienia i odrodzenia. Ich ucieleśnieniem stał



się prezydent Abraham Lincoln. Przygotowując się do zawodu prawnika, pracował jako drwal, a sztuki publicznego przemawiania uczył się recytując z pamięci całe ustępy z Biblii. Bellah wskazuje na liczne paralele między Lincolnem a Chrystusem, przede wszystkim zaś na motyw „odkupieńczej śmierci” obu (Lincoln został zamordowany w 1865 r.). Przemówienie Lincolna z okazji poświęcenia cmentarza poległych żołnierzy obu walczących stron wojny domowej w Gettysburgu (tzw. *Gettysburg Address*) należy — obok Deklaracji Niepodległości i Konstytucji — do najważniejszych dokumentów amerykańskiej religii obywatelskiej. Obie strony konfliktu postrzegały spór w kategoriach religijnych, czego wyrazem było między innymi uwzględnienie *invocatio Dei* w konstytucji Konfederacji oraz wzrost poparcia dla „chrześcijańskiej poprawki” (*Christian Amendment*) do konstytucji Stanów Zjednoczonych. Po stronie Północy wojnę postrzegano jako karę za grzech niewolnictwa, a krwawe jego rozwiązanie jako niezbędne zaś zadośćuczynienie. Tymczasem w stanach konfederackiego Południa rozwinęła się swoista odmiana *civil religion*, mająca upamiętniać klęskę oraz podtrzymać zakwestionowaną w czasie wojny tożsamość południowców. Przejawiała się ona w działalności stowarzyszeń weteranów wojennych, kulturowaniu pamięci o generałach i poległych żołnierzach oraz sakralizacji pól bitewnych, które stały się celem pielgrzymek. Południowa odmiana *civil religion* silniej niż jej ogólnonarodowa wersja była związana z protestantyzmem i otwarcie afirmowała ideał „chrześcijańskiej Ameryki” (Wilson 1980).

Lata sześćdziesiąte XX wieku były, zdaniem Bellaha, trzecim — po rewolucji i wojnie domowej — istotnym okresem kształtowania się religii obywatelskiej. Pozycja globalnego supermocarstwa, ideologiczne starcie z ateistycznym Związkiem Radzieckim, wysoce kontrowersyjna wojna w Wietnamie, a jednocześnie niepokoje wewnętrzne — ruch na rzecz praw obywatelskich i rewolucja obyczajowa ostro postawiły pytanie o tożsamość Amerykanów, kwestionując wiele z narodowych mitów. Phillip Hammond (1980) wskazał także na rosnącą po drugiej wojnie światowej rolę prawa oraz sądów w kształtowaniu *civil religion*. W sytuacji pluralizmu religijnego oraz braku jednego dominującego Kościoła, rolę przewodnika moralnego przejął, jego zdaniem, Sąd Najwyższy. Dziewięć osób, znajdujących się *de facto* poza demokratyczną kontrolą, gdyż dożywotnio mianowanych przez prezydenta (oraz zatwierdzonych przez Kongres), interpretuje konstytucję, rozstrzygając najbardziej kontrowersyjne problemy amerykańskiej demokracji, również te, w które uwikłana jest religia. Hammond twierdzi, iż „szkoły publiczne są nowymi «szkółkami niedzielными», [...] sądy zaś to nowe ambony” (Hammond 1980, s. 161). Choć po 1945 r. Sąd Najwyższy coraz wyraźniej skłaniał się ku stanowisku ścisłej separacji Kościoła od państwa, okazjonalnie zdawał się jednak artykułować pewne elementy religii obywatelskiej. Najbardziej wyrazistym tego przykładem była opinia w sprawie *Zorach vs. Clauson* (1952), w której sędziowie stwierdzili w imieniu Amerykanów: „Jesteśmy narodem religijnym, którego instytucje zakładają istnienie Istoty Najwyższej” (zob. Małajny 1992, s. 322–323). W 1984 r. w sprawie

*Lynch v. Donnelly* publiczne odniesienia religijne (np. motto „In God We Trust”) zostały uznane za przejaw „ceremonialnego deizmu” (*ceremonial deism*), pozbawionego wszelkiej treści religijnej (Kaplin 2004, s. 398–400).

Wśród przejawów religii obywatelskiej Bellah wymienia przede wszystkim przemówienia inauguracyjne prezydentów Stanów Zjednoczonych. Sama ceremonia inauguracji nosi cechy konsekracji przywódcy do nowej roli, pokrewnej roli arcykapłana. Przysięgę na wierność konstytucji składa się tradycyjnie na Biblię, którą często trzyma żona danego prezydenta. Ważną manifestacją *civil religion* są też święta patriotyczne, na przykład mające rodzinny charakter Święto Dziękczynienia (obchodzone co roku w ostatni czwartek listopada), Memorial Day (obchodzony w końcu maja na pamiątkę poległych w boju żołnierzy amerykańskich jako dzień modlitwy o pokój) na poziomie wspólnot lokalnych, Veteran’s Day (obchodzony od zakończenia pierwszej wojny światowej w dniu 11 listopada dla uczczenia żyjących weteranów konfliktów zbrojnych), Święto Niepodległości (4 lipca, w rocznicę uchwalenia Deklaracji Niepodległości), a także rocznice urodzin Jerzego Washingtona i Abrahama Lincolna. Niektóre ze świąt, na przykład obchodzony regularnie od 1952 r. Narodowy Dzień Modlitwy (National Day of Prayer), w sposób bardziej bezpośredni łączą elementy religijne i patriotyczne (Funk 2000). Święta te tworzą kalendarz religii obywatelskiej, tak jak istotne dla historii narodu dokumenty (Deklaracja Niepodległości, Konstytucja, *Gettysburg Address* Lincolna) tworzą kanon „pism świętych”. Wśród miejsc i przedmiotów kultu znajdują się cmentarze wojenne w Gettysburgu i Arlington, a także, niewątpliwie, flaga narodowa (choć Bellah o niej nie wspomina). Inni autorzy, jak John Wilson, wskazywali, że istnienia *civil religion* można doszukiwać się także w innych miejscach, na przykład instytucjach i zwyczajach prawnych, systemie szkolnictwa publicznego, stowarzyszeniach patriotycznych czy nawet sporcie (Wilson 1979; zob. Jones 1988, s. 1403–1404).

#### TYPOLOGIA RODZAJÓW „CIVIL RELIGION”

W kontekście amerykańskim Russel Richey i Donald Jones (1974) wyróżnili pięć typów *civil religion*: 1) religijność ludową (*folk religion*), 2) nacjonalizm religijny (*religious nationalism*), 3) wiarę demokratyczną (*democratic faith*), 4) protestancką pobożność obywatelską (*Protestant civic piety*) oraz 5) transcendentną religię narodu (*transcendent religion of the nation*). Typologia ta pozwala lepiej uchwycić różnice między religią obywatelską a pokrewnymi jej pojęciami patriotyzmu i nacjonalizmu.

Pierwszy z wyróżnionych typów, religijność ludowa, ma być bliski codziennemu życiu; przejawia się między innymi w lokalnych obchodach świąt narodowych, służąc integracji wspólnot lokalnych oraz uprawomocnieniu i podtrzymaniu amerykańskiego sposobu życia. Odmienne niż normatywna religia obywatelska w koncepcjach zarówno Rousseau, Durkheima, jak i Bellaha re-

ligijność ludowa istnieje realnie, w świadomości i zachowaniu ludzi. Na takie wspólne amerykańskie *credo* składają się, zdaniem Willa Herberga, cztery główne elementy: na płaszczyźnie religijnej — światopogląd teistyczny, na płaszczyźnie gospodarczej — afirmacja gospodarki wolnorynkowej, w sferze politycznej — wiara w demokrację, a w sferze społecznej — indywidualizm i optymizm (Herberg 1960; zob. Jones 1988, s. 1400).

Nacjonalizm religijny jest kultem narodu w religijnej oprawie. Religijna otoczką służy legitymizacji wszelkich zamierzeń narodowych, nigdy zaś nie pełni funkcji krytycznej wobec władzy. Reprezentanci władzy, jej symbole (np. flaga narodowa), postaci oraz wydarzenia historyczne z dziejów narodu — wszystko to otrzymuje charakter sakralny. Interes narodu jest najwyższym dobrem i uważa się, że na jego straży stoi sam Bóg.

Wiara demokratyczna z kolei, której klasycznymi wyrazicielami byli John Dewey (autor *A Common Faith*, 1934) i Walter Lippmann (autor *Public Philosophy*, 1955), pozbawiona bywa odniesienia zarówno do Boga, jak i narodu. Koncentruje się na uniwersalnych ideałach wolności, równości i sprawiedliwości, a jej celem jest, podobnie jak u Rousseau, wychowanie dobrego obywatela. Zasadniczym instrumentem służącym do osiągnięcia tego celu jest system szkolnictwa publicznego.

Protestancka pobożność obywatelska, w przeciwieństwie do pozostałych modeli, jest z założenia specyficzna dla Stanów Zjednoczonych. Wyrasta bowiem z tradycyjnej purytańskiej etyki indywidualnej odpowiedzialności oraz kalwińskiego etosu pracy, odwołuje się do biblijnych obrazów Ziemi Obiecanej, „miasta na wzgórzu”, „Nowego Izraela” czy Narodu Wybranego. Od innych wersji *civil religion* różni się także ekskluzywnym, protestanckim charakterem.

Wreszcie, transcendentna religia narodu, w której to kategorii Richey i Jones umieszczają także propozycję Bellaha, stanowi synkretyczną syntezę ideologii demokratycznej z elementami deistycznego pojmowania chrześcijaństwa i najczęściej bywa wykorzystywana jako podstawa badań empirycznych (Gehrig 1981, s. 53). Ma ona charakter normatywny i teoretyczny, tworzy pewien idealny typ religijności obywatelskiej, który z rzadka znajduje kompletne ucieleśnienie.

Inną, prostszą typologię odmian religii obywatelskiej zaproponował Robert Wuthnow. Wyróżnił dwa główne nurty *civil religion*: konserwatywny i liberalny. Nurt konserwatywny przyjmuje, iż Ameryka cieszy się szczególnymi względami Boga, że powstała jako naród chrześcijański, a podstawowe wskazania moralności chrześcijańskiej powinny znaleźć odzwierciedlenie w prawie. Stany Zjednoczone mają szczególną misję w świecie, a militarna przewaga zobowiązuje je do realizacji tej misji. W wersji liberalnej natomiast *civil religion* odrzuca przekonanie o specjalnym statusie Ameryki, choć zachowuje przekonanie o jej szczególnych obowiązkach wobec innych narodów, wynikających z dominującej pozycji politycznej i przewagi militarnej. Liberalna religia obywatelska łączy się z kwestią praw człowieka, rozbrojeniem nuklearnym, ruchem na rzecz pokoju

oraz pomocy państwom Trzeciego Świata. Obie formy różnią się też pod względem relacji do państwa: w opcji konserwatywnej państwo i prawo stają się narzędziami zmiany społeczeństwa zgodnie z założeniami religii, opcja liberalna pozostaje sceptyczna wobec możliwości takiej odgórnego legislacji moralności (Wuthnow 1988, s. 244–257).

#### KRYTYKA KONCEPCJI „CIVIL RELIGION”

Koncepcję Bellaha poddano wielostronnej weryfikacji empirycznej. Choć w ogólnych zarysach wydaje się ona trafna i jest powszechnie przyjmowana, badania nie zawsze potwierdzają tezę o istnieniu religii obywatelskiej w Stanach Zjednoczonych. Analiza treści amerykańskich czasopism ogólnokrajowych oraz lokalnych w czasie narodowego święta nie wykazała występowania istotnych dla tezy Bellaha elementów, choć badacze zgodzili się, iż przejawy religii obywatelskiej dają się wyodrębnić (Thomas, Flippen 1972). Jednocześnie Ronald C. Wimberley (1980) wykazał, że pojęcie religii obywatelskiej daje się zoperacjonalizować zgodnie z podanymi przez Bellaha elementami oraz stwierdził, na przykładzie wyborów prezydenckich z 1972 r., że poziom religijności obywatelskiej, mierzony tradycyjną metodą ankietową, jest silniejszym wskaźnikiem preferencji politycznych niż wiele wskaźników tradycyjnych. W innym studium autorzy dowiedli, że wskaźnik poziomu religijności obywatelskiej (*civil religious dimension*) jest odrębny od tradycyjnego wskaźnika religijności kościelnej (Wimberley i in. 1976).

Cynthia Toolin (1983) poddała analizie przemówienia inauguracyjne prezydentów z lat 1789–1981, poszukując w nich manifestacji religii obywatelskiej w ujęciu Bellaha. Przyjęte przez nią kategorie badawcze obejmowały: odniesienia do bóstwa (Bóg, Opatrzność, Stwórca), cnót republikańskich (jak obowiązek, wolność, służba), treści wiary zaczerpnięte z tradycji judeochrześcijańskiej (np. motyw *wilderness* — dzikiej krainy, na wzór biblijnej pustyni, przez którą Lud Wybrany wędrował do Ziemi Obiecanej — czy też Nowego Izraela), religijne interpretacje wydarzeń politycznych oraz współwystępowanie symboliki religijnej i tematów politycznych. Odniesienia do bóstwa pojawiły się w 90% z 49 przemówień (łącznie 150 odniesień), a treści religijne wystąpiły w 28 przemówieniach. Autorka nie wykryła jednak istotnej obecności dwóch z elementów amerykańskiej *civil religion* akcentowanych przez Bellaha: mianowicie motywów exodusu oraz cierpienia. Motywy przeznaczenia i międzynarodowego przykładu Ameryki wystąpiły natomiast w niemal wszystkich przemówieniach, splatając się w twierdzenie, które Toolin uznała za podstawowy dogmat *civil religion*: że Stany Zjednoczone są najdoskonalszym systemem politycznym świata, przeznaczonym na wzór do naśladowania przez wszystkie państwa. Autorka zidentyfikowała też trzy podstawowe funkcje, jakie pełni religia obywatelska w przemówieniach inauguracyjnych: a) funkcję kulturotwórczą, b) funkcję afirmacji kultury oraz, najistotniejszą, c) funkcję

legitymizacji porządku politycznego (Toolin 1983, s. 45). Te ustalenia wiodą ją do negatywnej oceny roli, jaką pełni religia obywatelska w analizowanych przemówieniach: „widzimy, że amerykańska *civil religion* jest religią autoafirmującą — mamy najlepszy rząd i dlatego stanowimy świetlany przykład dla innych narodów. Ten motyw jest tak istotny, że marginalizuje motywy exodusu i ofiary. [...] Przemówienia inauguracyjne dają nam bardzo szczególnie obraz amerykańskiej religii obywatelskiej. Mamy prezydenta, który przemawia do obywateli w sposób podobny do tego, w jaki kapłan zwraca się do członków swej parafii. Prezydent pociesza swych obywateli, mówiąc im, że kontrolujemy nasze przeznaczenie, a raczej, że kontrolujemy nasze przeznaczenie, gdyż Bóg błogosławi doskonałą formę rządów tego narodu, którą z woli Boga inne narody powinny naśladować” (Toolin 1983, s. 46–47).

Do podobnej, negatywnej oceny aspektów religii obywatelskiej dochodzi także, choć z innej perspektywy, wielu historyków i teologów amerykańskich. Martin E. Marty (1974) wyróżnił dwie role, jakie religia może pełnić w życiu publicznym: służebną wobec władzy bądź krytyczną wobec niej. Ta druga rola przypomina zadanie, jakie stało przed prorokami Starego Testamentu: byli oni często sumieniem władcy, sprzeciwiali się jego nadużyciom i pełnili funkcję rzeczników praw najuboższych, choć niejednokrotnie czekało ich za to prześladowanie, a nawet śmierć. Zdaniem Marty’ego i wielu innych, religia w życiu publicznym powinna pełnić właśnie taką, „profetyczną” rolę. Podzielając to założenie, Robert Jewett i John Lawrence (2003) analizują obecność i głęboki wpływ pewnych starotestamentowych obrazów, które — od zarania obecne w przywiązanej do Biblii kulturze amerykańskiej — zostały zaadaptowane przez kulturę masową, a za jej pośrednictwem stały się także elementem amerykańskiej religii obywatelskiej. Prezentują oni wizję dwóch nurtów *civil religion* — nurtu „profetycznego realizmu” (*profetic realism*) i nurtu „gorliwego nacjonalizmu” (*zealous nationalism*) — głęboko zakorzenionych w tradycji biblijnej i po dziś dzień walczących o prymat w kształtowaniu polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych. Po części odpowiadają one wcześniej prezentowanej typologii Wuthnowa, który pisał o konserwatywnej i liberalnej *civil religion*. Dla gorliwego nacjonalizmu charakterystyczne jest przekonanie o niewystarczającej sile prawa i demokratycznych procedur w obliczu prawdziwych zagrożeń, a także idea „zbawczej przemocy” (*redemptive violence*). U podstaw takiego myślenia leży starotestamentowa (deuteronomiczna) zasada, w myśl której nagrodą za pobożność jest materialny dobrobyt i militarne zwycięstwo, a odstępstwo i grzech pociągają za sobą biedę, choroby i klęski wojenne. Nurt profetycznego realizmu natomiast wiąże się przede wszystkim z przesłaniem Chrystusa oraz tradycją prorocką, jego głównym punktem jest bowiem przekonanie o konieczności współpracy narodów i pokojowej koegzystencji ludzi o odmiennych poglądach. Tradycja profetycznego realizmu ma także wiele wspólnego z ideą amerykańskiego konstytucjonalizmu. Główną przesłanką twórców Konstytucji Stanów Zjednoczonych była zasada ograniczonego zaufania do wszelkich ludzkich roz-

wiązań i instytucji, a do rządu w szczególności, wyrażona w regule *checks and balances*, w myśl której funkcje prawodawcze, wykonawcze i sędownicze rozdzielone są między niezależne od siebie i nawzajem się kontrolujące gałęzie, z których żadna nie jest w stanie zdobyć absolutnej przewagi. W amerykańskiej historii profetyczny realizm najdoskonalsze wcielenie znalazł w osobie Abrahama Lincolna, prezydenta czasu wojny domowej, który potrafił wezwać do narodowego pojednania ponad ideologicznymi podziałami w kraju wyniszczonym straszną wojną. Jewett i Lawrence kwestionują zatem tezę Bellaha o integracyjnej funkcji religii obywatelskiej: ich zdaniem, nie musi ona wcale pełnić funkcji jednoczącej, lecz często dzieli społeczeństwo i stanowi zarzewie konfliktów międzynarodowych.

Jeszcze inne zastrzeżenia wobec tezy Bellaha podniósł Michael W. Hughey (1983). Stwierdził, iż teza o istnieniu religii obywatelskiej jest błędna, gdyż mylił się także Durkheim, na którym Bellah oparł się w swoim wywodzie. Jest mianowicie mało prawdopodobne, żeby wszystkie grupy i warstwy społeczne wyznawały ten sam zbiór wartości. Religia obywatelska, zdaniem Hugheya, istnieje jako konstrukcja ideologiczna, nie zaś kategoria badawcza, którą da się zoperacjonalizować i wykryć empirycznie. Bellah pisał swój esej w latach sześćdziesiątych XX wieku, w okresie widocznego schyłku dominacji etyki protestanckiej (która podupadła już w okresie Wielkiego Kryzysu, ostatecznie zaś po drugiej wojnie światowej) oraz mentalności małomiasteczkowej Ameryki, przywiązanej do tradycyjnych wartości. Wyraził także nadzieję, że pewnego dnia powstanie globalna religia obywatelska, na wzór amerykańskiej (Bellah 1967). Koncepcja *civil religion* w jego wydaniu miała więc raczej charakter dydaktyczny i moralizatorski, a za cel stawiała sobie nawoływanie do powrotu do korzeni. Zasadniczo był to, mieszczący się w tradycji jeremiad, protest przeciwko modernizacji, urbanizacji, atomizacji życia społecznego, upadkowi więzi rodzinnych i wspólnot sąsiedzkich w dobie większej mobilności, nastawienia na sukces zawodowy oraz w wysoce konkurencyjnym otoczeniu. Hughey stawia także pytania interesujące z perspektywy socjologii wiedzy: Kto kontroluje i podtrzymuje zbiór wartości i symboli, które Bellah określił mianem religii obywatelskiej? Jakie mechanizmy instytucjonalne je reprodukuje? Jakie cele władzy ta religia legitymizuje? (Hughey 1983, s. 172). Sugeruje, iż tą konserwatywną grupą są intelektualiści stojący na straży wartości konstytuujących ich własny światopogląd; wydaje się to jednak mało prawdopodobne, gdyż świat akademicki w Stanach Zjednoczonych jest liberalny i mocno sceptyczny wobec zorganizowanej religii.

\*

Teza Bellaha wywołała ożywioną dyskusję, nie tylko w Stanach Zjednoczonych. Specyficzne formy religii obywatelskiej opisywano w przypadku Wielkiej Brytanii (Champion 2003), Izraela (Liebman, Don-Yehiya 1983), Meksyku, Ja-

ponii, Włoch (Bellah, Hammond 1980; Takayama 1988). Ewa Morawska (1987) analizowała funkcje religii obywatelskiej w komunistycznej Polsce, gdzie zamiast legitymizować władzę państwa, tworzyła ona kult obywatela-dysydenta i opozycjonisty. Choć koncepcja *civil religion* była tu krytykowana, trzeba przyznać, że zawiera ona pewne niepodważalne elementy. Istnienie takiego zbioru wartości i symboli proveniencji religijnej w amerykańskim życiu publicznym widać wyraźniej, gdy porównamy je z niektórymi krajami Europy, na przykład Francją. W Stanach Zjednoczonych, w przeciwieństwie do Europy Zachodniej, większość obywateli akceptuje publiczne dyskutowanie o sprawach wiary; od swoich przywódców politycznych oczekuje zdolności do prezentowania takiej wizji narodu, która umieszcza go w perspektywie ponadczasnej.

Fakt sięgania przez demokratyczne władze po inne źródła legitymizacji niż poparcie większości jest znaczący. Według klasycznej typologii, zaproponowanej przez Maxa Webera (2002, s. 158–192), można wyróżnić trzy rodzaje panowania: tradycyjne, charyzmatyczne i legalistyczne. Pierwsze oparte jest na uświęconej czasem tradycji, a osoba władcy ma kwalifikacje sakralne: zarówno bywa obiektem kultu, jak i pełni funkcje arcykapłańskie. Władza tradycyjna opiera się na „powszechnej wierze w świętość obowiązujących od zawsze tradycji i prawomocność obdarzonych przez nie autorytetem osób” (Weber 2002, s. 160). Panowanie charyzmatyczne znajduje uzasadnienie w wyjątkowej osobowości władcy: jego sile fizycznej, mądrości, umiejętnościach leczniczych, bądź w darze przekonywania. W panowaniu typu legalistycznego mandat do sprawowania władzy wynika ze zgody rządzonych, a władza zachowuje ten mandat, jeżeli przestrzega ustalonych procedur. Zdaniem Webera, wszystkie trzy typy mają charakter idealny, to znaczy, że w praktyce nie występują w stanie czystym: każda władza ma elementy każdego z nich. Demokracja amerykańska w wyraźny sposób łączy panowanie legalistyczne (trójpodział władzy, demokratyczne wybory, kadencyjność itd.) z panowaniem charyzmatycznym (wyjątkowa pozycja prezydenta) oraz panowaniem tradycyjnym (*civil religion*, która ma wzmocnić legitymizację władzy poprzez odniesienia do transcendentacji).

Podsumowując debatę na temat istnienia i cech charakterystycznych religii obywatelskiej w kontekście amerykańskim, możemy wymienić główne kwestie sporne dzielące badaczy. Zasadniczy spór toczy się o charakter pełnionych przez religię obywatelską funkcji: Czy jest ona zjawiskiem naturalnym i pożądanym, czy też niepokojącym przejawem manipulacji religijną symboliką i retoryką? Czy religia ta przede wszystkim służy budowie narodowej tożsamości i jedności, czy ma legitymizować kontrowersyjne poczynania władzy? W jakim stopniu można ją utożsamiać z chrześcijaństwem? Czy wyrasta z jego podstawowych zasad, czy też stoi w fundamentalnej sprzeczności z duchem Ewangelii, będąc formą ubóstwienia państwa? Wreszcie — czy powstaje ona spontanicznie, jako wyraz istniejącej już integracji społecznej, czy też jest celowo i z rozmysłem wytwarzana przez władzę?

Niezależnie od odpowiedzi na te złożone pytania, możemy stwierdzić, że *civil religion* istnieje, choć jest zjawiskiem, które trudno precyzyjnie zdefiniować. Rację ma, jak się wydaje, Donald Jones (1988, s. 1406), który napisał: „wszystkie przejawy i struktury religii obywatelskiej w Ameryce, razem wzięte, zdecydowanie dowodzą jej występowania w życiu publicznym, jednak teza o istnieniu wyraźnie zarysowanej i silnie zinstytucjonalizowanej *civil religion* pozostaje kontrowersyjna”. Nie oznacza to jednak, że nie warto badać jej przejawów. Wręcz przeciwnie, w świecie, w którym religijna retoryka polityków staje się coraz częstszym zjawiskiem, konieczna jest odpowiednia perspektywa teoretyczna, która pozwoli zjawisko to zanalizować i wyjaśnić. Funkcją takiej perspektywy koncepcja religii obywatelskiej pełni z powodzeniem.

#### BIBLIOGRAFIA

- Baszkiewicz Jan, Meller Stefan, 1983, *Rewolucja francuska 1789–1794. Społeczeństwo obywatelskie*, PIW, Warszawa.
- Bellah Robert, 1967, *Civil Religion in America*, „Dædalus”, t. 96, nr 1, s. 1–21.
- Bellah Robert, 1974, *Civil Religion in America*, w: Russell E. Richey, Donald G. Jones (red.), *American Civil Religion*, Harper & Row, New York.
- Bellah Robert, 1998, *Religion and Legitimation in the American Republic*, „Society”, t. 35, nr 2, s. 193–202.
- Bellah Robert, Hammond Philip E., 1980, *Varieties of Civil Religion*, Harper and Row, New York.
- Berger Peter L., 1961, *Noise of Solemn Assemblies*, Doubleday and Company, New York.
- Borowik Irena, 1997, *Katolicyzm polski jako religia obywatelska*, w: Irena Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Borowik Irena, 2001, *Civil religion*, w: *Religia. Encyklopedia*, PWN, Warszawa, t. 3.
- Champion Françoise, 2003, *Religia obywatelska: angielski wyjątek*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Coleman John A., 1970, *Civil Religion*, „Sociological Analysis”, t. 31, s. 67–77
- Cristi Marcela, 2001, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo.
- Dewey John, 1934, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven.
- Durkheim Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. Anna Zadrożyńska, PWN, Warszawa.
- Finke Roger, 1997, *The Illusion of Shifting Demand: Supply-Side Interpretations of American Religious History*, w: Thomas A. Tweed (red.), *Retelling U.S. Religious History*, University of California Press, Berkeley.
- Finke Roger, Stark Rodney, 1998, *Religious Choice and Competition*, „American Sociological Review”, t. 63, nr 5, s. 761–766.
- Funk William, 2000, *National Day of Prayer*, w: Paul Finkelman (red.), *Religion and American Law: An Encyclopedia*, Garland Publishing, New York–London.
- Gehrig Gail, 1981, *The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 20, nr 1, s. 51–63.
- Hammond Paul, 1980, *Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion*, w: Robert Bellah, Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper and Row, New York.



- Herberg Will, 1960, *Protestant–Catholic–Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Doubleday, Garden City.
- How „Christianized”, 2004, *How „Christianized” Do Americans Want Their Country To Be?*, The Barna Group, <http://www.barna.org/FlexPage.aspx?Page=BarnaUpdate&BarnaUpdateID=168> [28.01.2006].
- Hughey Michael W, 1983, *Civil Religion and Moral Order: Theoretical and Historical Dimensions*, Greenwood Press, Westport–London.
- Important, 2005, *Important Trends on Religion*, American Enterprise Institute Studies in Public Opinion, [http://www.aei.org/publications/pubID.23591/pub\\_detail.asp](http://www.aei.org/publications/pubID.23591/pub_detail.asp) [7.02.2006].
- Jewett Robert, Lawrence John Shelton, 2003, *Captain America and the Crusade Against Evil: The Dilemma of Zealous Nationalism*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Jones Donald, 1988, *Civil and Public Religion*, w: Charles. H. Lippy, Peter W. Williams (red.), *Encyclopedia of the American Religious Experience*, Scribner, New York.
- Kaplin William, 2004, *American Constitutional Law*, North Carolina University Press, Chapel Hill.
- Liebman Charles, Don-Yehiya Eliezer, 1983, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, University of California Press, Los Angeles.
- Lippmann Walter, 1955, *The Public Philosophy*, Little and Brown, Boston.
- Łakomy Henryk, 1999, *Państwo a Kościół we Francji. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe WSP, Kraków.
- Małajny Ryszard, 1992, *Mur separacji. Stosunki państwo–kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Wrocław.
- Marty Martin E., 1959, *The New Shape of American Religion*, Harper and Row, New York.
- Marty Martin E., 1974, *Two Kinds of Civil Religion*, w: Richey, Jones 2000, s. 139–157.
- Mead Sydney E., 1975, *The Nation with the Soul of a Church*, Harper and Row, New York.
- Miller, William Lee, 1964, *Piety Along the Potomac: Notes on Politics and Morals in the Fifties*, Houghton Mifflin, Boston.
- Morawska Ewa, 1987, *Civil Religion v. State Power in Poland*, w: Thomas Robbins, Roland Robertson (red.), *Church–State Relations: Tensions and Transitions*, Transaction Books, New Brunswick–London.
- Parsons Talcott, 1968, *Christianity*, w: David L. Sills (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 2, Macmillan, New York.
- Piwowski Władysław, 1996, *Socjologia religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Religion and Politics, 2000, *Religion and Politics: The Ambivalent Majority*, raport Pew Research Center for the People and the Press z 20 września 2000, <http://people-press.org/reports/display.php3?ReportID=32> [7.02.2006].
- Richey Russell E., Jones Donald G. (red.), 1974, *American Civil Religion*, Harper & Row, New York.
- Rousseau Jan Jakub, 2002, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkiewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Takayama Peter K., 1988, *Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion*, „Sociological Analysis”, t. 48, nr 4, s. 328–341.
- Thomas Michael C., Flippen Charles C., 1972, *American Civil Religion: An Empirical Study*, „Social Forces”, t. 51, nr 2, s. 18–25.
- Tocqueville Alexis de, 1996, *O demokracji w Ameryce*, t. I–II, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Toolin Cynthia, 1983, *American Civil Religion From 1789 to 1981: A Content Analysis of Presidential Inaugural Addresses*, „Review of Religious Research”, t. 25, nr 1, s. 39–48.

- Vovelle Michel, 1988, *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être suprême*, Editions Complexe, Bruxelles.
- Wallace Ruth A., 1977, *Emile Durkheim and the Civil Religion Concept*, „Review of Religious Research”, t. 18, s. 287–90.
- Weber Max, 2002, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. Dorota Lachowska, PWN, Warszawa.
- Wilson John F., 1979, *Public Religion in American Culture*, Temple University Press, Philadelphia.
- Wilson Charles Reagan, 1980, *Religion of the Lost Cause: Ritual and Organization of the Southern Civil Religion*, „The Journal of Southern History”, t. 46, nr 2, s. 1865–1920.
- Wimberley Ronald C., 1980, *Civil Religion and the Choice for President: Nixon in '72*, „Social Forces” t. 59, nr 1, s. 44–61.
- Wimberley Ronald C., Clelland Donald A., Hood Thomas C., Lipsey C. M., 1976, *The Civil Religious Dimension: Is It There?*, „Social Forces”, t. 54, nr 4, s. 890–900.
- Winthrop John, 1931 [1630], *A Modell of Christian Charity*, w: *Winthrop Papers. Vol. II (1623–1630)*, The Massachusetts Historical Society, Boston.
- Wuthnow Robert, 1988, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton University Press, Princeton.

FROM ROUSSEAU'S "CITIZENS' RELIGION" TO BELLAH'S "CIVIL RELIGION".  
THE CIVIL RELIGION DEBATE

Summary

The paper discusses the concept of civil religion as a theoretical framework for the sociological study of the religious rhetoric of political leaders and of the presence of religious references in the public forum. The classic views of Rousseau and Durkheim are presented, as well as their reception in the United States. The author discusses Robert N. Bellah's essay on civil religion in America and offers an overview of its critique among American sociologists, historians and theologians. In the conclusion, the main areas of controversy in the civil religion debate are outlined.

Key words/słowa kluczowe

civil religion / religia obywatelska; typology of civil religion / typologia religii obywatelskiej; critique of civil religion concept / krytyka koncepcji religii obywatelskiej; United States of America / Stany Zjednoczone Ameryki