

Leszek Nowak

## Kłopotliwy sprzymierzeniec. Konserwatyzm amerykański i religia<sup>1</sup>

### SŁOWA KLUCZOWE:

*konserwatyzm, religia, kryzys, chrześcijaństwo, prawica, Ameryka*

### Wstęp

Konserwatyści zwykle zgadzają się z twierdzeniem, iż społeczeństwo potrzebuje religii. Co to właściwie znaczy? Prześledzimy ten problem, analizując poglądy konserwatystów amerykańskich. Zgodnie z charakterystyczną dla konserwatystów optyką, pojęciem, które będzie nam towarzyszyć, jest kryzys. Kryzys można porównać do choroby organizmu<sup>2</sup>. Takie okresy są czasem wzmożonej aktywności konserwatystów. Tam, gdzie ład polityczny jest stabilny, a życie społeczne zdrowe, nie ma miejsca dla rozprawiania o kryzysie. To jego zagrożenie zmusza ich do refleksji. Jak zauważa J. Szacki: „(...) wiekiem złotym konserwatyzmu jest, paradoksalnie, czas kryzysu, niepokoju, rewolucji, szerzącego się zwątpienia w naturalność istniejącego ładu (...)”<sup>3</sup>.

Oczywiście, tak szeroko zakreślony temat wymaga doprecyzowania: pisząc o religii ograniczymy się do wybranych zagadnień dotyczących poglądów konserwatystów na temat chrześcijaństwa w trakcie ostatnich

<sup>1</sup> Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2009–2012 jako projekt badawczy Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne?*, [w:] K. Michalski (red.), *O kryzysie*, Warszawa 1990, s. 37–38.

<sup>3</sup> J. Szacki, *Konserwatyzm*, [w:] P. Mazurkiewicz, S. Sowiński (red.), *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, Wrocław 2003, s. 16.

dziesięcioleci. Poza polem zainteresowania zostawimy np. judaizm, który ma wielkie znaczenie dla pokaźnego grona konserwatystów. W historii idei daty nie odgrywają pierwszorzędnej roli, idee bowiem nie są przypisem do historii zdarzeniowej. Za tło historyczne dla tej historii można jednak uznać tak zwane „ożywienie religijne”. Znalazło ono swój wyraz m.in. w zwiększeniu obecności religii w życiu publicznym, zwłaszcza w nowych formach jak organizacje zrzeszające konserwatywnych ewangelików, powstanie wielu stacji telewizyjnych i radiowych o charakterze religijnym czy wzrost roli intelektualistów katolickich w życiu publicznym. Wydarzeniem, które zwykle uznawane jest za kluczowe w procesie formowania nowych koalicji i podziałów była niewątpliwie decyzja Sądu Najwyższego w sprawie *Roe v. Wade* z 1973 legalizująca aborcję. Obok innych konsekwencji, decyzja ta stała się impulsem dla powstania tzw. prawicy religijnej, dla której walka z aborcją, a także, później, z propozycjami małżeństw osób tej samej płci czy modlitwa w szkołach stały się osią ich działalności publicznej<sup>4</sup>. Jednocześnie w ciągu ostatnich dziesięcioleci widoczny był zwrot tzw. kościołów głównego nurtu i biskupów Kościoła Katolickiego w stronę lewicy.

Dyskusja dotycząca spraw wyżej wymienionych, a także wielu innych, odnowiła spór dotyczący związków między polityką a religią. Religia, z jednej strony, traktowana jest jako lekarstwo na kryzys, z drugiej, dla części konserwatystów – sama jest dotknięta kryzysem.

## Tradycje

Przypomnijmy, że rozdzielenie kościołów od państwa zawarte jest już w I poprawce do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. W pokoleniu amerykańskich Ojców Założycieli istniało silne przekonanie o konieczności istnienia – jak to wyraził Thomas Jefferson – „muru separacji”, oddzielającego religię od państwa (przynajmniej na poziomie władzy federalnej).

Amerykańscy Ojcowie Założyciele byli przedstawicielami wieku Oświecenia z charakterystyczną dlań wiarą w ludzki rozum i z pewną dozą nieufności spoglądali na zinstytucjonalizowaną religię. Byli jednak wytworem Oświecenia anglosaskiego, które w odróżnieniu od francuskiego, wolne było od utopijnych mrzonek i przesadnej wiary w ludzką naturą. Także w odróżnieniu od swoich francuskich, bardziej radykal-

---

<sup>4</sup> O historii prawicy religijnej zob.: W. Martin, *With God on Our Side. The Rise of the Religious Right in America*, New York 1997.

nych odpowiedników, nie tylko nie odnosili się do religii z wrogością, ale nawet dostrzegali jej pozytywną rolę w życiu społecznym<sup>5</sup>. „Jeśli ludzie, mając religię, są tak podli, jak ich teraz widzimy, to jacy byliby bez niej?” – pytał Benjamin Franklin. Religia była postrzegana jako instrument okiełznania ludzkiej natury skłonnej do nieprawości. W wymiarze masowym stanowiła jedyną siłę zdolną do edukowania ludzkich uczuć. George Washington w mowie pożegnalnej w Kongresie mówił: „Bez względu na wpływ, jaki na różne dziwaczne umysły wywiera doskonale wykształcenie, zarówno rozsądek, jak i doświadczenie nie pozwalają się nam spodziewać, by moralność istniała z pominięciem zasad utwierdzonych religią”. Wtórował mu drugi Prezydent Stanów Zjednoczonych, John Adams: „Nasza Konstytucja powstała z myślą o ludziach moralnych i religijnych. Całkowicie nie sprawdza się w odniesieniu do innego typu ludzi”<sup>6</sup>.

Tak więc, Ojcowie Założyciele, niezależnie od żywionego przez nich sceptycyzmu, wierzyli w ważną rolę, jaką ma do spełnienia religia. W odróżnieniu od Francuzów, którzy w trakcie rewolucji chcieli stworzyć nową, „racjonalną” religię o obywatelskim charakterze, nie żywili tak utopijnych złudzeń, i pozostawali na gruncie przywiązania do chrześcijaństwa.

Konserwatyści, w odróżnieniu od innych interpretatorów okresu założycielskiego, podkreślają znaczenie religii w powstaniu Stanów Zjednoczonych. Okres rewolucji to także czas pierwszego wielkiego ożywienia religijnego<sup>7</sup>.

Szukając punktu odniesienia dla pojmowania roli religii w demokracji przez konserwatystów amerykańskich nie będą nam pomocni europejscy tradycjoniści, jak Louis de Bonald, głoszący, że tradycja zachowuje prawdę objawioną przez Boga. Obok Ojców Założycieli autorem najważniejszym pozostaje Alexis de Tocqueville. Autor *O Demokracji w Ameryce* stworzył podwaliny dla sposobu myślenia, który stoi w opozycji wobec popularnej wersji teorii sekularyzacji. Głosi ona – ujmując rzecz najogólniej – że wraz z modernizacją (demokratyzacją, rozwojem oświaty, nauki, techniki, rozwojem ekonomicznym itd.) słabnie oddziaływanie religii w życiu społeczeństw. Tocqueville pisze: „(...) Ameryka mimo wszystko jest tym miejscem na ziemi, gdzie religia chrześcijańska zachowała jeszcze najwięcej rzeczywistego rządu dusz; i nic lepiej nie dowodzi, jak jest

<sup>5</sup> Zob. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity: the British, French, and American Enlightenments*, New York 2004.

<sup>6</sup> Cyt.za: G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007, s. 102–103.

<sup>7</sup> Jeden z historyków pisze o „symultanicznych rewolucjach”. Cyt za: G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, s.106.

pożyteczna i przyrodzona człowiekowi, gdyż kraj, gdzie w naszych czasach ma największe wpływy, jest zarazem najbardziej oświecony i panuje w nim największa wolność”<sup>8</sup>. Tak więc, nie ma zależności o charakterze przyczynowo-skutkowym między nowoczesnością a sekularyzacją. Można nawet – idąc tropem myśli Tocqueville’a – zaryzykować twierdzenie, że ważne miejsce religii w społeczeństwie jest koniecznym warunkiem dla właściwego funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa.

Tocqueville z aprobatą pisał o oddzieleniu religii od państwa, które nastąpiło w Ameryce. Uważał, że jest to pożyteczne zarówno dla państwa jak i samej religii. Nie łącząc tej ostatniej z interesami doczesnej władzy, zwiększa się jej możliwość oddziaływania na społeczeństwo w dłuższej perspektywie. Wycofanie się kościołów z pierwszego planu politycznego daje im możliwość prawdziwie głębokiego kształtowania życia jednostek. Tocqueville widział rolę religii w oddziaływaniu pośrednim: „(...) gdy w ogóle nie mówi ona o wolności, najlepiej uczy Amerykanów sztuki bycia wolnymi”<sup>9</sup>.

Religia jest wielkim wychowawcą społeczeństw. „Nie można (...) rzec, że w Stanach Zjednoczonych religia wpływa na ustawy czy szczegółowe poglądy polityczne, zajmuje się natomiast obyczajami i, wprowadzając ład w życie rodziny, wprowadza ład w sprawy państwa”<sup>10</sup>. Tocqueville był przekonany o korzyściach płynących z istnienia religii w społeczeństwie – w szczególności w demokracji, gdzie jednostce towarzyszy poczucie niepewności, związane z ciągłą zmianą. To w ustroju despotycznym łatwiej sobie poradzić bez religii. W społeczeństwie demokratycznym religia jest sposobem na uporządkowanie wolności, z którą jednostka często sobie nie radzi. Dzięki religii „w świecie moralności wszystko jest pewne i jasne, mimo że w świecie polityki wszystko wydaje się zdane na dyskusje i próby podejmowane przez ludzi. Tak więc umysł ludzki nigdy nie widzi przed sobą obszaru bez granic: mimo całej swej odwagi, od czasu do czasu czuje, że musi się zatrzymać przed nieprzekraczalnymi barierami. Zanim zacznie wprowadzać zmiany, musi przyjąć pewne podstawowe przesłanki i podporządkować swe najśmielsze poglądy pewnym ograniczającym je formom”<sup>11</sup>. I dalej: „prawo zezwala amerykańskiemu narodowi na wszystko, a jednocześnie religia przeszkadza projektować wszystko i zabrania na wszystko się ośmielać. Stąd też religię, która

---

<sup>8</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, Warszawa–Kraków 1996, s. 298.

<sup>9</sup> Tamże, s. 297.

<sup>10</sup> Tamże, s. 298.

<sup>11</sup> Tamże, s. 299.

u Amerykanów nigdy się bezpośrednio nie wtrąca do rządu społeczeństwem, należy uważać za pierwszą z ich instytucji politycznych; jeśli bowiem nie wpaja im zamiłowania do wolności, niezwykle ułatwia korzystanie z niej”<sup>12</sup>.

Konserwatystów często oskarża się o instrumentalne traktowanie religii. W świetle tego, co zostało napisane powyżej, podobny zarzut można by również postawić Tocquevillovi. Zarzut ten okaże się jednak nieuzasadniony, jeśli uwzględnimy głębszy wymiar jego poglądu na miejsce religii w życiu człowieka. Postrzega on mianowicie człowieka jako istotę, w której naturę wpisana jest potrzeba religijna. Komentatorzy słusznie piszą o głębokim wpływie Pascala na myślenie Tocqueville’a<sup>13</sup>. Przywołajmy dłuższy fragment, jeden z najważniejszych w dziele Tocqueville’a, w którym do głosu dochodzi jego „Pascaliańska” wizja ludzkiej kondycji. „Człowiek, jako jedyna spośród wszystkich istot, okazuje przyrodzony wstręt dla istnienia a zarazem ogromne jego pragnienie; gardzi życiem i boi się niebytu. Te różne instynkty nieustannie skłaniają jego duszę do rozmyślenia o innym świecie, a prowadzi go do tego religia. Religia jest więc tylko szczególną formą nadziei, i jest dla ludzkiego serca równie naturalna jak sama nadzieja. Ludzie odchodzą od wiary religijnej przez coś w rodzaju zboczenia inteligencji i w wyniku gwałtu moralnego zadanego swej własnej naturze; wiedzie ich do tego skłonność, nad którą nie mogą zapanować. Niedowiarstwo jest czymś przypadkowym; tylko wiara jest stałym stanem ludzkości”<sup>14</sup>. Tak więc, mamy tutaj do czynienia z pewną nieredukowalną potrzebą. Tocqueville, antycypując analizy religii politycznych w XX wieku, przestrzegał: jeśli jednostka nie znajdzie „ukojenia” w wierze będzie go szukać w substratach religii w sferze polityki.

## Rola religii w demokracji

Wprawdzie do Tocqueville’a odwołują się przedstawiciele różnych tradycji politycznych, to dla konserwatystów amerykańskich jest on jednym z mistrzów. Filozof polityki Harvey C. Mansfield – nazywany „księciem konserwatystów” – pisze, że *O demokracji w Ameryce* to jednocześnie

<sup>12</sup> Tamże, s. 300.

<sup>13</sup> Dzięki temu wpływowi Tocqueville był „liberałem z głębią”. Zob. H.C. Mansfield, D. Winthrop, Introduction, [w:] A. de Tocqueville, *Democracy in America*, Chicago–London 2000, s. xxxi.

<sup>14</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji...*, s. 304.

najważniejsza książka, jaka kiedykolwiek została napisana o demokracji i o Ameryce<sup>15</sup>.

Echa poglądów Tocqueville'a odnajdujemy w słowach współczesnych konserwatystów. „Tocquevilloska wizja polityki, kultury i religii – uważa Neuhaus – jest wciąż analizą tego, czym winien być eksperyment amerykański”<sup>16</sup>. Niektórzy konserwatyści uważają nawet, że owa korygująca funkcja religii (ograniczenie roli polityki w życiu ludzi) jest dziś jeszcze bardziej potrzebna niż w czasach Tocqueville'a. Niekiedy postrzegają problem w dramatycznych kategoriach: „Polityka – twierdzi Neuhaus – (...) bardzo łatwo staje się fałszywą religią. Zaryzykuję wręcz twierdzenie, że tylko człowiek, który należy do niepolitycznej wspólnoty, w której lokuje swoje uczucia i swą lojalność, a więc do Kościoła, ma szansę wiarygodnie pełnić służbę publiczną. Inaczej pokusa czynienia z polityki idola zbyt łatwo może się okazać za silna i politycy w tworzonych ruchach oraz partiach będą starać się osiągnąć tę wielką i bardzo bogatą satysfakcję, która płynie z poczucia ludzkiej więzi i z wspólnego dążenia do celu. A wtedy ujawnia się zawsze demoniczny wymiar polityki”<sup>17</sup>.

Ujmując problem w historycznej perspektywie, można zauważyć, że doszło w pewnym sensie do zamiany ról. Od czasów wojen religijnych, religia była przez wielu myślicieli postrzegana jako źródło fanatyzmu i konfliktów politycznych. Nieumiarkowane cele polityczne – jak sądzono – miały swoje źródło w religii, która inspirowała do działania, z którego wyrugowano poczucie umiarkowania. W tym m.in. należy się doszukiwać podstaw koncepcji rozdziału Kościoła i państwa. Obecnie konserwatyści twierdzą, iż to brak religii, która jest odpowiedzią na palącą potrzebę absolutu, rozbudza utopijne nadzieje, które dostarczają polityce inspiracji dla dążenia do nieumiarkowanych celów.

Odwołajmy się ponownie do Neuhaus: „Jeżeli serce ludzkie nie jest zakorzenione w żadnej wspólnocie ponadpolitycznej, a rozum ludzki nie ma ponadpolitycznej perspektywy, to istnieje ogromna szansa, że zaspokojenia swych najgłębszych tęsknot oraz pragnień, swego dążenia do prawdy oraz poczucia jedności z innymi ludźmi człowiek będzie szukał w polityce. To właśnie jest demoniczny wymiar polityki jako fałszywej religii”<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> H.C. Mansfield, D. Winthrop, Introduction, s. xvii.

<sup>16</sup> R.J. Neuhaus, *Prorok z Nowego Jorku. Wybór publicystyki i wywiadów*, Warszawa 2010, s. 102.

<sup>17</sup> Tamże, s. 32.

<sup>18</sup> Tamże, s. 32–33.

Ów demoniczny wymiar polityki w sposób dramatyczny odsłoniły doświadczenia totalitaryzmów XX wieku. Pomimo ich klęski, nie zniknęła pokusa traktowania polityki jako narzędzia kształtowania doskonałego świata. W związku z tym ujawnia się nowe zadanie religii. „Nasze stulecie – pisze Neuhaus – rozbudziło wśród polityków ogromne aspiracje, a wśród ich wyborców ogromne oczekiwania, utopijne oczekiwania. Polityka nie jest rzeczą tak ważną ani nie ma tak wielkich możliwości, jak chce nam to wmówić współczesny świat. I tu widzę podstawową polityczną rolę Kościoła jako, podkreślmy to bardzo wyraźnie, niepolitycznej wspólnoty. Kościół bowiem przez samą swoją instytucjonalną obecność w państwie głosi prawdę, która relatywizuje aroganckie ambicje polityków. Jest to jedno z ważnych zadań Kościoła: relatywizować wszystko to, co polityczne”<sup>19</sup>.

Innym nadal aktualnym problemem poruszonym przez Tocqueville’a jest wpływ religii na moralność i obyczaje społeczeństwa. Pytanie to obecnie nabiera szczególnego znaczenia w związku z dyskusją nad dziedzictwem Oświecenia i jego ambicjami stworzenia racjonalnie uzasadnionego systemu moralnego. To Oświecenie było – by posłużyć się znaną formułą Alasdaira MacIntyre’a – „projektem niezależnego i racjonalnego uzasadnienia moralności”<sup>20</sup>. Słyszymy z wielu stron głosy o klęsce projektu Oświecenia rozumianego w ten sposób. Konserwatyści należą do tego chóru, dzieląc pogląd o klęsce Oświecenia. Wyciągają jednak z tej diagnozy odmienne wnioski niż inni krytycy. Dla nich porażka Oświecenia jest argumentem na rzecz wzmocnienia roli religii. „Świecki racjonalizm – pisze Irving Kristol – okazał się niezdolny do stworzenia uzasadnionego i nie budzącego zarzutu kodu moralnego. Filozofia zdolna jest do interesującej analizy moralności, ale sama nie potrafi jej stworzyć. Wraz z tą klęską, całe przedsięwzięcie świeckiego humanizmu – idea, że człowiek może sam określić własne człowieczeństwo i ukształtować przyszłość, używając do tego tylko rozumu i woli – zaczyna tracić własną prawomocność”<sup>21</sup>. Co gorsze, klęska świeckiego humanizmu, otworzyła drogę dla triumfu dla „moralnego relatywizmu i/lub nihilizmu”<sup>22</sup>.

Robert H. Bork, słynny konserwatywny sędzia i mentor amerykańskiej prawnicy, uważa, że nie powinniśmy pokładać przesadnych nadziei dotyczących roli „naturalnego zmysłu moralnego”. Nie przeczy wprawdzie

<sup>19</sup> Tamże, s. 33.

<sup>20</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 88.

<sup>21</sup> Cyt. za: R. Bork, *Slouching Towards Gomorrah. Modern Liberalism and American Decline*, New York 2003, s. 276.

<sup>22</sup> Tamże.

jego istnieniu, twierdzi jednak, że nie jest on wystarczający dla zapewnienia „poziomu moralności” niezbędnego dla „zachowania kultury”<sup>23</sup>. Bork odrzuca także wiarę w to, że doświadczenie może być wystarczającym przewodnikiem w dziedzinie moralności. Człowiek jest istotą zdolną do czerpania wiedzy z doświadczenia i jest rzeczą „prawdopodobnie możliwą (...) zrekonstruowanie większości z dziesięciu przykazań w ten sposób. Jednak przypuszczenie, że całe społeczeństwo można uczynić moralnym tą drogą jest zwyczajnie śmieszne”<sup>24</sup>. Okazuje się zatem, że jedyną prawdopodobną alternatywą dla „intelektualnego i moralnego relatywizmu i/lub nihilizmu”<sup>25</sup> jest wiara religijna.

W tradycyjnym społeczeństwie – uważa Kristol – małe społeczności zdolne są do podtrzymania moralności dzięki tradycji. Jednak, kiedy społeczeństwo staje się duże i wewnętrznie zróżnicowane, tradycja nie wystarcza dla podtrzymania moralności i „zdrowej kultury”. „W nowoczesnym społeczeństwie – wtóruje mu Robert H. Bork – tylko religia może osiągnąć to, czego tradycja, rozum i empiryczna obserwacja nie są w stanie”<sup>26</sup>.

## Teokonserwatyści i „nagie forum publiczne”<sup>27</sup>

Wzrastająca rola religii w debacie publicznej znalazła swoje odzwierciedlenie także w pojawieniu się w obrębie intelektualnego konserwatyizmu grupy myślicieli odwołujących się do nauczania Kościoła katolickiego, takich jak Michael Novak, Robert P. George, George Weigel czy przywołany już R.J. Neuhaus, a skupionych wokół wydawanego przez tego ostatniego czasopisma *First Things*. Dla autorów tych ukuto nową nazwę – „teokonserwatyści”, dla podkreślenia religijnego charakteru ich poglądów. Czerpią oni inspirację i argumenty z nauczania Kościoła katolickiego, przede wszystkim z encyklik Jana Pawła II (warto wyróżnić dwie: *Centesimum Annus* i *Evangelium Vitae*).

Teokonserwatyści znaleźli płaszczyznę współpracy z konserwatywnymi ewangelikanami w takich sprawach, jak walka z prawem do aborcji, eutanazji czy zawierania małżeństw przez osoby tej samej płci. Jednocze-

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 275.

<sup>24</sup> Tamże, s. 277.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 278.

<sup>27</sup> Pojęcie to spopularyzował R.J. Neuhaus w książce: *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Grand Rapids 1984.



śnie te grupy dzieli istotna różnica. Liderzy konserwatywnych ewangelików posługują się natchnioną retoryką, która czerpie z frazeologii Bibliijnej, nie starając się nawet formułować własnego stanowiska w języku, który mogłyby zaakceptować osoby świeckie. Posługując się terminologią z zakresu teorii polityki, można rzecz ująć następująco: nie mieszczą się w ramach filozofii rozumu publicznego, starającej się znaleźć takie kryteria racjonalności, które byłyby do zaakceptowania dla każdej rozumnej istoty. Jedynym autorytetem dla nich jest prawda objawiona przez Boga.

Teokonserwatyści nie identyfikują się z takim sposobem obecności religii w życiu publicznym, ale go nie potępiają, przeciwnie – widzą w nim sojusznika. Uważają, że argumentacja moralna, odwołująca się do religii ma swoje miejsce w racjonalnej debacie publicznej i co więcej – wzbogaca ją. Chrześcijanie, odwołujący się do racji moralnych, aktywnie uczestnicząc w debacie publicznej, oddają przysługę wspólnocie. „Myślę, że pomijając nawet najbardziej elementarną kwestię ochrony życia, chrześcijańska wspólnota pełni w ten sposób swoją służbę publiczną, broniąc rozumności w życiu społecznym. Jest to obrona racjonalności, zdrowego rozsądku oraz prawa do publicznej i wspólnej dyskusji we wspólnocie politycznej”<sup>28</sup> – twierdzi Neuhaus.

W istocie mamy tu do czynienia z odwołaniem do argumentacji charakterystycznej dla zwolenników filozofii rozumu publicznego. Robert P. George, katolicki konserwatysta, deklaruje swoje przywiązanie do tej filozofii. Odrzuca roszczenia współczesnego liberalizmu (nazywanego przez niego sekularyzmem) do reprezentowania neutralnej koncepcji porządku politycznego, którą mogliby zaakceptować ludzie wyznający różne poglądy. Liberalizm, ukrywający się pod zasłoną filozofii pretendującej do bezstronności, wyrasta w rzeczywistości z przyjęcia szeregu założeń o charakterze moralnym i metafizycznym, które w żadnym razie nie są prawdami oczywistymi dla każdego<sup>29</sup>. Liberalizm (np. w wersji zaproponowanej przez J. Rawlsa), popierając prawo do aborcji, w istocie sprzyja „kulturze śmierci”. George uważa, że stanowisko to nie tylko nie przechodzi „testu wiary”, ale także – i to jest w tym przypadku najważniejsze – „testu rozumu”. Stanowisko przeciwników aborcji, czerpiących z filozofii prawa naturalnego św. Tomasza z Akwinu, jest lepiej uzasadnione – odwołuje się do prawdziwszej koncepcji ludzkiej natury. Ludzie,

<sup>28</sup> Tamże, s. 26.

<sup>29</sup> R.P. George, *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion and Morality In Crisis*, Wilmington 2002, rozdz. 2.

którzy w sposób nieuprzedzony posługują się własnym rozumem będą w stanie zrozumieć zasadność ich argumentów.

Nie wchodząc w szczegóły tej argumentacji, chodzi nam o wyeksponowanie poglądu, iż wyrastająca z chrześcijaństwa koncepcja natury ludzkiej wedle teokonserwatystów broni się przed trybunałem rozumu. Pełniejsza, bogatsza koncepcja natury ludzkiej, którą przynosi religia, jest lekarstwem na choroby świeckiego rozumu.

R.J. Neuhaus, broniąc batalii prowadzonej przez przeciwników aborcji, zauważa, że poza bezpośrednim celem, który chcą oni osiągnąć, wypełniają także ważną funkcję pośrednią. „Ruch Ochrony Życia nie chce więc tylko zmienić prawa i ludzkich zachowań, ale jest też ruchem starającym się nakłonić społeczeństwo do refleksji, do rozumnej refleksji o moralności”<sup>30</sup>. Fakt, iż ludzie posługujący się argumentacją moralną i religijną w sferze publicznej traktowani są z niechęcią i uznawani za zagrożenie interpretowany jest przez Neuhaus’a jako świadectwo niepokojących zmian, które nastąpiły w debacie publicznej. „W takim zdewastowanym intelektualnie i moralnie środowisku każde stwierdzenie odwołujące się do moralności uważane jest za nietolerancję lub za anachronizm”<sup>31</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na ważną zmianę, jaka nastąpiła w myśli konserwatywnej: w przeszłości konserwatyści krytykowali demokrację, widząc w niej m.in. ucieleśnienie pychy oświeceniowego rozumu, który odrzucił autorytet religii. Obecnie, przynajmniej niektórzy z nich, przedstawiają siebie jako najbardziej wiarygodnych obrońców demokracji. Z jednej strony, bronią prawa większości do przedstawiania w pełni swojego poglądu w sferze publicznej. Skoro ponad 85% Amerykanów uważa, że źródłem moralności jest Biblia, Dekalog i nauczanie Kościoła – twierdzą – to wyłączenie ich poglądów poza nawias jest końcem demokracji. Z drugiej strony, bronią właściwie pojmowanych praw człowieka, które w każdej demokracji winny stanowić ograniczenie nakładane na wolę wszelkich grup i instytucji. Prawa człowieka w myśli teokonserwatystów nabierają innego znaczenia od tego, które obecne jest w retoryce liberalnej. Dla nich najbardziej wiarygodnym ich obrońcą był Jan Paweł II, który posługiwał się tym pojęciem, broniąc praw osób nienarodzonych.

Walka z aborcją przedstawiana jest jako batalia o prawa osób najsłabszych, które same nie mogą się o nie upomnieć. Religia w sferze publicznej w istocie jest sprzymierzeńcem najsłabszych. Tak to ujmuje Neuhaus: „W zachodnich demokracjach liberalnych obowiązują zasada

---

<sup>30</sup> R.J. Neuhaus, *Prorok z Nowego Jorku*, s. 26.

<sup>31</sup> Tamże.

nagiego forum publicznego, огоłoczonej publicznej areny, z której usunięto religijną i moralną argumentację. Jest to rzecz bardzo niebezpieczna, bardzo groźna dla tych, którzy nie są przy władzy, nie mają ani bogactwa, ani siły i którym tłumaczy się jedynie, że każdy człowiek jest niezależną jednostką. Możemy mówić, ile się da, o indywidualnej wolności, ale po odrzuceniu racji moralnych zmierza ona do wolności dla bogatych i mocnych – kosztem wolności słabszych!”<sup>32</sup>. Zagrożenie dla demokracji płynie więc z eliminacji z przestrzeni publicznej argumentów religijno-etycznych. Zagrożenie to pochodzi ze strony „wojowniczego laicyzmu, wspartego potęgą sądownictwa”<sup>33</sup>.

Jeżeli przyjmiemy, że „kapłanami współczesnego liberalizmu są prawnicy” (A. MacIntyre), to ich Kongregacją Nauki Wiary jest Sąd Najwyższy. Stąd duża część krytyki skierowana jest pod kierunkiem orzecznictwa SN. Od czasu słynnego orzeczenia w sprawie *Roe v. Wade* według konserwatystów Sąd Najwyższy w gruncie rzeczy zmienił ustrój Stanów Zjednoczonych, przywłaszczając sobie uprawnienia, które wcześniej mu nie przysługiwały.

Dla teokonserwatystów wzrost roli religii w życiu publicznym jest odpowiedzią na kryzys świeckiego liberalizmu. Często z satysfakcją eksponują oni statystyki dotyczące religijności Amerykanów, które mają potwierdzać wysoką pozycję religii w ich życiu. Jako kontrast często pojawia się w konserwatywnej retoryce Europa przedstawiana jako przykład duchowej dekadencji<sup>34</sup>. Krytykują amerykańskie prawo i instytucje za to, że gruncie rzeczy mają one charakter niedemokratyczny<sup>35</sup>. Problemem dla nich nie jest stan społeczeństwa, lecz elit i tworzonych przez nie instytucji i praw. Te ostatnie rozmijają się zarówno z prawdami fundamentalnymi jak i opinią większości Amerykanów.

## Pokusa fundamentalizmu

W szeregach konserwatystów nie brakuje jednak sceptyków, którzy do kolejnego „ożywienia religijnego” odnoszą się z dużą podejrzliwością.

<sup>32</sup> Tamże, s. 29.

<sup>33</sup> Tamże, s. 59.

<sup>34</sup> Zob. np.: G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez boga*, Warszawa 2005.

<sup>35</sup> Zob. np. R. Bork, *Nasza sądowa oligarchia*, „First Things. Polska Edycja” 2007, nr 4. Bork jest jednym z najbardziej znanych krytyków Sądu Najwyższego. Na temat zob.: *The Tempting of America. The Political Seduction of Law*, New York 1991.

Wzrost siły i politycznego znaczenia religii w jej obecnej formie traktowany jest przez nich nie tyle jako odpowiedź na moralny kryzys nowoczesności, lecz jako aspekt tego kryzysu. Prezydentura George'a W. Busha zbliżyła do siebie prawicę religijną i neokonserwatystów, jednocześnie zniechęcając, negatywnie nastawionych do polityki uprawianej w duchu religijnej krucjaty, konserwatystów o usposobieniu bardziej sceptycznym.

Często w krytyce politycznego zaangażowania konserwatywnych ewangelików eksponuje się znaczenie motywów finansowych, a także rolę antysemityzmu i teorii spiskowych w ich poglądach<sup>36</sup>. Wśród konserwatystów o sceptycznej motywacji pojawia się inny problem – utopijny i nieumiarkowany charakter tego typu religijności. Dobrym przykładem takiego stanowiska jest Andrew Sullivan. Sullivan, z pochodzenia Anglik, odwołuje się do inspiracji filozofią polityczną Michaela Oakeshotta (jest autorem książki o jego myśli politycznej). Stworzone przez Oakeshotta pojęcia: „racjonalizm w polityce”, „polityka wiary”, opisujące zjawiska stanowiące zagrożenie dla konserwatywnego sposobu uprawiania polityki, Sullivan stosuje do krytyki tendencji, które ujawniły się w łonie amerykańskiego konserwatyzmu. Autor *Conservative Soul* ostrze swojej krytyki kieruje w stronę „fundamentalizmu”, stosując to pojęcie w sposób szeroki i nieco arbitralny. Obejmuje ono zarówno konserwatywnych ewangelików, jak i walczących z prawem do aborcji katolików. Przy jego pomocy Sullivan opisuje nie tyle jakąś spójną doktrynę, ile pewien typ mentalności. Wystąpienie „fundamentalistów” pod sztandarami konserwatyzmu jest dla niego „uzurpacją”, deformującą konserwatyzm i zagrażającą Ameryce.

Sullivan jest sceptykiem, miłośnikiem Montaigne'a; uważa, że tak jak za czasów autora *Prób* religia znowu rozpala niebezpieczne namiętności. Nieufność budzą w nim ludzie z poczuciem pewności rozprawiający o „prawdzie”. Do niedawna polityka inspirowana fanatycznym przeświadczeniem o odkryciu ostatecznej formuły ładu politycznego była cechą takich świeckich ideologii, jak faszyzm czy komunizm. Obecnie – uważa Sullivan – ludzie tacy czerpią poczucie słuszności, co do swoich przekonań, z uproszczonego pojmowania religii, wiary rozumianej jako gwarant ich wizji rzeczywistości. Dla Sullivana, którego można nazwać nieortodoksyjnym katolikiem, doświadczenie religijne jest zbyt złożone i niepewne, aby mogło posłużyć za przewodnik w życiu politycznym. Powinno skłaniać do zaakceptowania kruchości ludzkiej egzystencji, jej złożoności i nieusuwalnej niedoskonałości. Autentyczna wiara jest wymagająca, sta-

---

<sup>36</sup> Zob. M. Lind, *Up from Conservatism. Why Right is Wrong for America*, New York 1997.

nowi prawdziwe wyzwanie, a w żadnym wypadku nie może być zbiorem łatwych odpowiedzi na trudne pytania. Zwycięstwa „fundamentalizmu” w ramach religii (Sullivan koncentruje swoją uwagę na chrześcijaństwie, ale dostrzega także podobne zjawiska w islamie i judaizmie) tłumaczy prostotą i pozorną oczywistością interpretacji świata, której dostarcza. Wysiłek w zmaganiu ze skomplikowaną rzeczywistością zastępuje podporządkowaniem autorytetowi. „Fundamentalizm” szermujący pojęciem „prawdy” jest jednocześnie kapitulacją rozumu.

Sullivan traktuje zjawiska religijne opisywane przy pomocy tego pojęcia jako niebezpieczną deformację autentycznej wiary. W przypadku „fundamentalizmu” „żywa wiara” przemienia się w ideologię. Dostarcza poczucia pewności i stwarza uproszczony system myślowy, posiadający aspirację do całościowej interpretacji rzeczywistości. Sullivan nie waha się przed zestawieniem „fundamentalizmu” z nazizmem i komunizmem, świeckimi ideologiami, które dostarczyły podobnie uproszczonego obrazu i niezachwianego przeświadczenia o własnej słuszności.

„Fundamentalizm” nie zatrzymuje się na zapanowaniu nad umysłem jednostki, zmierza ku stworzeniu „kultury wiary”<sup>37</sup>. Ma wbudowane dążenie do panowania i nawracania, wzbudzając fanatyzm i uciekając się do przemocy. Za charakterystyczny dla mentalności fundamentalistycznej uznaje Sullivan fenomen „powtórnie narodzonych” – ludzi, którzy doświadczyli nawrócenia, zerwali z przeszłością i rozpoczęli nowe życie. Zjawisko to jest bardzo dobrze znane w Stanach Zjednoczonych, a do tego grona należy wiele znanych postaci życia publicznego, wśród nich były prezydent G.W. Bush. Dla autora *Conservative Soul* tego typu mentalność dzieli przepaść z konserwatywnym temperamentem. „Narodzony powtórnie” zrywa z własną przeszłością, odwraca się od swojego doświadczenia, życie traktuje w kategoriach radykalnej dyskontynuacji. Przeszłość jest dla niego złem, od którego się uwolnił dzięki nawróceniu. W odróżnieniu od niego, konserwatysta ujmuje swoje życie w formę opowieści, której różne wątki zespolone zostają w jedną całość. Więź z przeszłością jest dla niego kluczowym wymiarem własnej tożsamości. Upływ czasu traktuje jako stratę. Praca konserwatywnej wyobraźni polega na dążeniu do oswojenia upływu czasu, zachowania ciągłości wśród przemian. Posługując się jedną z ulubionych metafor miłośników Oakeshotta, można powiedzieć, że życie jest nieustającą rozmową, która nie ma z góry określonego celu, lecz tylko ten, który nadają mu jej uczestnicy.

<sup>37</sup> A. Sullivan, *Conservative Soul : Fundamentalism, Freedom, and the Future of the Right*, New York 2007, s. 61.

„Fundamentalizm” odmienił amerykańskie życie polityczne do tego stopnia, że sceptycyzm religijny Ojców Założycieli wydaje się obrazoburczy. Sullivan cytuje Thomasa Jeffersona, porównującego niektóre dogmaty chrześcijańskie do bajek, i zauważa, że obecnie polityk, który by sobie pozwolił na wypowiedzenie takich słów, natychmiast zakończyłby karierę. „Kluczem do (...) polityki i życia w ogóle jest uznanie [ich] niedoskonałości”<sup>38</sup> – pisze Sullivan. Konserwatyści, którzy ulegli „fundamentalistycznej” pokusie, traktują politykę jako krucjatę, w której ścierają się siły dobra i zła. Zdradzili oni wedle Sullivana konserwatywną koncepcję uprawiania polityki, traktując instytucje i prawo jako narzędzia „remoralizacji” społeczeństwa. Pod pewnym względem więcej ich łączy ze skrajnie lewicowymi przeciwnikami niż z umiarkowanymi konserwatystami spod znaku Burke’a. Tak jak ich konkurenci na lewicy, traktują władzę jako narzędzie przekształcania społeczeństwa. Różni ich to od Oakeshotta, który widział w polityce funkcję służebną: ochronę ładu wytworzonego przez społeczeństwo w długim procesie trwania. Oakeshott krytykował „racjonalistów”, którzy uprawiali politykę „według książki”, za upraszczanie nieskończone złożonej rzeczywistości do postaci „doktryny”. Wierzyli oni, że nad skomplikowaną rzeczywistością można zapanować, a przewodnikiem dla działania może stać się „bryk”<sup>39</sup>. Sullivan dostrzega tę samą skłonność w mentalności „fundamentalistów”. Utopijny socjalista i religijny fundamentalista – uważa – mają ze sobą więcej wspólnego niż im się wydaje.

Sullivan broni mądrości pochodzącej z doświadczenia i przekazywanej przez tradycję. Ta wiedza, nigdy dokładnie nie wyartykułowana, jest kluczem do życia moralnego. Jest ona zbyt złożona, aby można ją ująć w formie doktryny; ta zawsze jest uproszczeniem, prowadzącym do deformacji. Oakeshott zidentyfikował niegdyś zagrożenie w postaci „racjonalisty”, który chce wszystko uprościć. Obecnie – uważa Sullivan – tę pokusę reprezentuje „fundamentalista”. Związek konserwatystów z tym nowym typem radykalizmu, który tym razem wystąpił pod postacią religii, okazuje się dla nich zabójczy.

## **Deformacje religii**

Do przeciwników upajania się statystykami dotyczącymi religii należy także Robert H. Bork. Badania ilościowe dotyczące uczestnictwa w praktykach religijnych i werbalne deklaracje nie mówią całej prawdy o religij-

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 180.

<sup>39</sup> Zob. M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, [w:] *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999.

ności Amerykanów. Bork jest pesymistą jeśli chodzi o rzeczywistą rolę religii w życiu Amerykanów: „Amerykanie – uważa – są bardzo świeckim narodem, który w swojej większości nie traktuje religii poważnie”<sup>40</sup>. Kontrast między deklaracjami Amerykanów a faktyczną rolą, jaką religia odgrywa w ich życiu, jest miarą degradacji religii. Nie chodzi o zwyczajny kontrast między ideałem a praktyką, który można by zrzucić na karby niedoskonałości ludzkiej natury. „Religia znajduje się w stanie upadku, ponieważ ci, którzy się z nią identyfikują w istocie w nią nie wierzą”<sup>41</sup>.

Religia została przekształcona przez kulturę, w obrębie której istnieje. Połączony wpływ technologii, egalitaryzmu i indywidualizmu odmienił ją w sposób zasadniczy. Wierni ukształtowani przez współczesną kulturę są mniej skłonni do słuchania głosu duchowieństwa i podporządkowania autorytetowi. W świeckiej kulturze wyemancypowanych jednostek Bóg traktowany jest jako zbyt wymagający.

Oprócz tych ogólnych tendencji, które są źródłem erozji postawy religijnej, Bork zwraca uwagę na lewicowe zaangażowanie liderów kościołów tzw. głównego nurtu. Ludzie ci przynależą do klasy intelektualnej, z którą łączy ich wyznawanie tych samych lewicowych uprzedzeń. Bork pisze: „Prezydent Notre Dame (jezuickiego uniwersytetu – L.N.) bardziej dba o aprobatę ze strony prezydentów Yale czy Harvarda niż papieża. (...) Katolicy biskupi często wyglądają jak Partia Demokratyczna w sutanach”<sup>42</sup>.

W obrębie kościołów obecne są także potężne siły, które chcą przekształcić je od środka. Bork zwraca uwagę na niebezpieczeństwa płynące ze strony feminizmu oraz ruchów lesbijskiego i gejowskiego. Nurty te działają na rzecz wprowadzania zmian dotyczących spraw najbardziej fundamentalnych jak rozumienie grzechu (w przypadku homoseksualizmu) czy zmiany języka Biblii, która ma na celu wyeliminowanie pojęć mających rzekomo charakter dyskryminacyjny (w przypadku feminizmu). Bork przestrzega w tonie alarmistycznym, że feministyczne spotkania odbywające się pod egidą kościołów coraz bardziej przypominają pogańskie obrzędy i w sposób stopniowy zastępują chrześcijańską wiarę nową formą kultu<sup>43</sup>.

Oprócz aktualnych tematów, które rozpalają wyobraźnię uczestników debaty, jak aborcja czy związki homoseksualne, coraz bardziej staje się

<sup>40</sup> R. Bork, *Slouching...*, s. 279.

<sup>41</sup> Tamże, s. 280.

<sup>42</sup> Tamże, s. 281.

<sup>43</sup> Tamże, s. 287.

widoczna wrogość współczesnej kultury wobec zasad, na których ukonstytuowane są kościoły, a dotyczy to w sposób szczególny – ze względu na jego organizację i charakter – Kościoła katolickiego. Zasady hierarchii i autorytetu kłócą się w sposób coraz bardziej widoczny z egalitarną mentalnością człowieka demokratycznego. Obawa Borka polega na tym, że kościoły chrześcijańskie tę konfrontację przegrywają. Uważa on, że schlebiają one coraz bardziej uczuciom współczesnego człowieka. Przypominanie o grzechu czy wiecznym potępieniu jest źle widziane, dlatego duchowni wolą mówić o dobroci, miłości i wiecznym zbawieniu. Religia chrześcijańska, z jej surowymi wymaganiami wobec życia, przemienia się w „religię ludzkości, której credo brzmi: wolność, równość, braterstwo”<sup>44</sup>.

Gertrude Himmelfarb zwraca uwagę na to, że aspektem „religijnego ożywienia” jest także pojawienie się różnych synkretycznych i eklektycznych form religijności. Religia stała się dobrem konsumpcyjnym – można ją wybierać, kierując się własnymi preferencjami, i coraz więcej ludzi, wybierając religię, zachowuje się jak konsumenci, którzy chcą spróbować czegoś nowego. Pojawił się fenomen zwany „supermarketem duchowości”.

Wtapianie się religii w otaczającą kulturę jest powodem niepokoju dla wielu z nich. „Ten proces dostosowawczy – pisze Himmelfarb – tak bardzo przybrał na sile, że dziś wiele kościołów głównego nurtu prawie wcale lub wcale nie przeciwstawia się panującej kulturze. Wręcz przeciwnie, stały się integralną częścią współczesnej kultury, są dumne ze swego kosmopolityzmu, wyrafinowania, antydogmatyzmu i braku mentorskich zapędów. Duchowieństwo tych kościołów w kazaniach unika starego języka moralności, słów „grzech”, „wstyd” czy „zło”, preferuje zaś nowy neutralny język z określeniami typu „nieodpowiedni”, „niestosowny” czy „nie na miejscu”<sup>45</sup>. Przypomnijmy, według Tocqueville’a religia winna kształtować moralność i dobre obyczaje – w ten sposób oddaje przysługę człowiekowi demokratycznemu. Przemiany słownika moralnego, w czym mają swój udział także kościoły, sprawiły, że Amerykanie znajdują się w sytuacji poważnej konfuzji. Problem wszak nie polega na tym, że językowi moralności przeciwstawiony został język niemoralności, lecz na współistnieniu różnych „moralności”, zgłaszających sprzeczne roszczenia<sup>46</sup>. Zwłaszcza pojawienie się języka „wartości”, w którym zachcianki,

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 294.

<sup>45</sup> G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, s. 116.

<sup>46</sup> Problem ten Himmelfarb poddała analizie w książce *The De-Moralization of Society. From Victorian Virtues to Modern Values*, New York 1995.



osobiste preferencje i pragnienia można przedstawić jako własny system wartości, pogłębiło konfuzję, wpisując moralność w klimat kultury relatywistycznej. Jediną rzeczą zabronioną staje się zgłaszanie roszczeń do prawdy absolutnej. W analizie współczesnej kultury pojawiło się określenie „absolutofobia”.

## Religia a rozrywka

Krytycy wyżej przywołani zwracają uwagę na charakter przekształceń dotyczących treści religii. Warto jednak poświęcić także uwagę formie. W religii forma posiada pierwszorzędne znaczenie. Chodzi tu zarówno o obrzędy, liturgię, rytuał, sakramenty, a także o rzecz fundamentalną – znaczenie słowa. Otóż „ożywienie religijne” ostatnich dziesięcioleci związane jest m.in. z powstaniem tzw. „megakościołów”, wielkich widowisk religijnych i kanałów religijnych, które zmieniły radykalnie charakter nabożeństw i odmieniły, można rzec, sam charakter doświadczenia religijnego. Postacią, która na trwale zamieszkała w wyobraźni Amerykanów, stał się kaznodzieja telewizyjny. Popularność takich liderów religijnych jak Pat Robertson, Jim Falwell czy Jim Swaggart związana jest z ich umiejętnością posługiwania się medium telewizyjnym. Religia zyskała wymiar masowego widowiska, charyzmatyczni kaznodzieje gromadzą na swoich wystąpieniach i przed ekranami telewizorów milionowe audytorium.

Dla niektórych konserwatystów przeniesienie aktywności religijnej do przestrzeni medialnej nie jest zmianą o zasadniczym znaczeniu. I tak na przykład Gertrude Himmelfarb twierdzi: „Dzisiejsze radiowe i telewizyjne spotkania ewangeliczne (...) można uważać za technologicznie udoskonalone wersje kaznodziejskich podróży misyjnych Whitefielda, równie mocno nagłaśnianych, perfekcyjnie zorganizowanych i przyciągających wielkie zgromadzenia”<sup>47</sup>.

Inaczej widzi to Neil Postman, konserwatywny krytyk kultury, którego rozważania na temat telewizji należą do najciekawszych głosów w debacie nad jej rolą we współczesnej kulturze. Postman, analizując zmianę, jaka nastąpiła w kulturze pod wpływem telewizji, odwołuje się do teorii Marshalla McLuhana, którą streszcza słynny aforyzm: „środek przekazu jest przekazem”. Forma przekazu według niego jest ściśle zespolona z treścią, a zmiana medium pociąga za sobą także zmianę, co do istoty przekazu. Postman przede wszystkim zwraca uwagę na różnicę

<sup>47</sup> G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, s. 110.

między przekazem, którego nośnikiem jest słowo pisane, a tym, które używa medium obrazkowego. Słowo jest subtelnym i wyrafinowanym medium, zdolnym do przekazania niezwykle złożonych treści. Obraz jest uproszczeniem. Chcąc zwizualizować treści oddane przy pomocy słowa, nieuchronnie deformujemy je. Błędem jest przeświadczenie, że zmiany formy przekazu nie odmieniają także treści tego, co jest przekazywane<sup>48</sup>.

Specyfiką przekazu telewizyjnego jest dążenie do bawienia odbiorców. Telewizja wedle Postmana przemienia wszystko w rozrywkę. Jest ona swego rodzaju „nadideologią” telewizji. Nie wynika to z intencji twórców programów telewizyjnych – po prostu taki „format” preferuje przekaz o charakterze rozrywkowym, niezależnie od przekazywanej treści. Religia nie stanowi pod tym względem wyjątku, znakomicie wpisała się w nowy kod kultury, gdzie wszystko jest podporządkowane potrzebie bawienia.

„Religia w telewizji – pisze Postman – tak jak wszystko inne przedstawiana jest po prostu i bez apologii – w formie rozrywki. Wszystko, co nadaje religii charakter historycznej, głębokiej i kultowej ludzkiej działalności, zostaje tu odrzucone, nie ma żadnego obrządku, dogmatu, tradycji, żadnej teologii, a przede wszystkim – żadnej duchowej transcendencji. W tych widowiskach znakomitością pierwszej wody jest kaznodzieja, Pan Bóg zaś – aktorem drugoplanowym”<sup>49</sup>.

Amerykanie wedle Postmana wykazali się karygodną łatwowiernością, przyjmując bez zastrzeżeń nowe medium – zwłaszcza w tak istotnym obszarze ludzkiego życia jak religia. „W przeważającej części telewizyjni kaznodzieje nie podchodzą poważnie do tej sprawy. Założyli bowiem, że to, czego dokonywano kiedyś w kościele czy pod namiotem i w bezpośrednim kontakcie, może się dokonać w telewizji bez uszczerbku dla istoty, bez zmiany jakości religijnego uniesienia”<sup>50</sup>. Komentując buńczuczne deklaracje kaznodziejskich sław, dumnych ze swoich masowych widowni, Postman zauważa: „Jest to karygodna naiwność technologiczna. Jeśli inny jest sposób przekazu, to najprawdopodobniej inne jest przesłanie. A jeśli kontekst, którym owo przesłanie jest odbierane, całkowicie różni się od rzeczywistości z czasów Jezusa, to możemy przyjąć, że społeczne i psychologiczne znaczenie tego przesłania jest także odmienne”<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Pogląd na wpływ techniki na kulturę Postman zawarł w książce *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Warszawa 1995. Zob. także: *Conscientious Objections. Stirring up Trouble About Language, Technology, and Education*, New York 1988.

<sup>49</sup> N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, Warszawa 2002, s. 167–168.

<sup>50</sup> Tamże, s. 170.

<sup>51</sup> Tamże.

Postman wyraża zasadniczą wątpliwość, co do możliwości pojawienia się autentycznego przeżycia religijnego za pośrednictwem telewizji. Nabożeństwo religijne nie może odbywać się gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób. „Zasadniczy warunek każdego tradycyjnego nabożeństwa religijnego – pisze – polega na tym, że przestrzeń, w której jest ono celebrowane, musi być nasycona pewną dawką świętości”. Telewizja nie spełnia tego warunku, ponieważ nie da się „poświęcić przestrzeni, w której telewizyjny spektakl jest przeżywany”<sup>52</sup>. Postman uważa, że „ekran telewizyjny jako taki jest niezwykle podatny na psychologię etyki świeckiej. Ekran jest tak nasycony naszymi wspomnieniami o świeckich wydarzeniach, tak głęboko związany ze światem reklam i rozrywki, że trudno go stworzyć na nowo jako ramę religijnych wydarzeń”<sup>53</sup>. I dalej: „Zarówno historia, jak i pozostające zawsze w zasięgu ręki możliwości telewizyjnego ekranu działają przeciw koncepcji, że introspekcja lub duchowa transcendencja są pożądane w jego obecności. Ekran telewizyjny pragnie nam przypominać, że jego obrazowanie jest zawsze osiągalne ku naszemu rozbawieniu i przyjemności”<sup>54</sup>.

Telewizyjni kaznodzieje kierują się zasadą, wyrażoną przez jednego z dyrektorów organizacji religijnej: „Swoj udział w widowni można zdobyć tylko poprzez dawanie ludziom tego, czego oni pragną.” Postman zauważa: „Zaden z wielkich przywódców – od Buddy przez Mojżesza, Jezusa Mahometa po Lutra – nie ofiarowywał ludziom tego, czego oni pragnęli. A jedynie to – czego potrzebowali. Telewizja zaś nie jest do tego należycie przystosowana”<sup>55</sup>. Telewizja „najbardziej ponętna jest wówczas, gdy przemawia językiem dynamicznej wyobraźni wizualnej. Nie stosuje skomplikowanego języka ani stawia surowych wymagań. Skutek jest taki, że telewizyjne oracje w niczym nie przypominają Kazania na Górze. Programy telewizyjne wypełnia dobry nastrój. Przedmiotem ich kultu jest obfitość. (...) Choć ich nauki są płytkie, widowiska mają dużą oglądalność, albo raczej widowiska mają dużą oglądalność dlatego, że ich nauki są płytkie”<sup>56</sup>.

Dla Postmana „religia telewizyjna” jest fenomenem, co do swej istoty innym od religii znanej z przeszłości. „Nie popełnię chyba błędu, jeśli powiem, że chrześcijaństwo jest wymagającą i poważną religią. Kiedy się ją przekazuje jako łatwą i przyjemną, to jest to już zupełnie inny

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże, s. 171.

<sup>54</sup> Tamże, s. 172.

<sup>55</sup> Tamże, s. 173.

<sup>56</sup> Tamże, s. 174.

rodzaj religii”<sup>57</sup>. Odrzucając argument o widowiskowości, która towarzyszy obrządkom religijnym, Postman stwierdza: „Widowiskowość, z jaką spotykamy się w prawdziwych religiach, ma na celu zauroczenie, a nie dostarczenie rozrywki. Jest to rozróżnienie o kapitalnym znaczeniu. Oczarowanie, nadające rzeczom znaczenie magiczne, jest środkiem, który umożliwi nam zbliżenie do sfery świętości. Rozrywka zaś jest środkiem, który nas od tego wszystkiego oddala”<sup>58</sup>.

Chrześcijaństwo zmieniło się za sprawą telewizji w nowy rodzaj pogańskiego kultu. „Telewizja jest (...) formą bałwochwalstwa o wiele ponętniejszą niż złoty cielec”<sup>59</sup>. Zagrożenie dla religii polega na tym, że „telewizyjne widowiska mogą stać się treścią religii”<sup>60</sup>.

Podsumujmy, z punktu widzenia Postmana religia w wydaniu kaznodziei telewizyjnych nie jest po prostu tym samym, tylko w innej formie, lecz – za sprawą zmiany formy – zjawiskiem innym, co do swej istoty. Popularność religii, masowa oglądalność, uczestnictwo w wielkich wydarzeniach religijnych wcale nie powinno cieszyć osoby z troską odnoszące się do jej przyszłości. Przeciwnie, te zjawiska powinny stać się powodem do niepokoju. Mamy bowiem do czynienia z czymś zupełnie innym niż religia znana z przeszłości. Popularność religii jest w istocie popularnością nowego typu rozrywki. Dodajmy także, że religia poddana tego typu wewnętrznemu przekształceniu nie spełnia nadziei, które pokładał w niej Tocqueville. Nie stanowi odpowiedzi na egzystencjalną niepewność człowieka, pogłębioną przez poczucie prerażenia wolnością w demokracji. Staje się odpowiedzią na inną silną potrzebę – zabawy.

## **Religia jako terapia**

Na koniec poświęcimy chwilę uwagi jednej z najważniejszych interpretacji przemian kultury XX wieku – koncepcji społeczeństwa terapeutycznego. Odwołamy się do poglądów Philipa Rieffa. Jest on autorem co najmniej dwóch niezwykle istotnych pojęć, które wzbogaciły nasz sposób rozumienia rzeczywistości: „człowiek psychologiczny” i „społeczeństwo terapeutyczne”.

---

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, s. 175.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże, s. 178.

Rieff posłużył się myślą Freuda w interpretacji przemian współczesnej kultury<sup>61</sup>. Poglądy Freuda, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, znajdowały zwykle przychylny oddźwięk wśród lewicowych zwolenników idei emancypacji jednostki spod władzy tradycji. Teoria Freuda, zapewne wbrew jego intencjom, została użyta dla uzasadnienia programu walki z represyjną kulturą. Rieff wyciągnął z jego myśli inne wnioski. Wprawdzie jego stosunek do Freuda ewaluował, ale sprzeciwiał się popularnej w Ameryce interpretacji jego myśli. Uznanie Freuda za proroka rewolucji seksualnej uważał za godne pożałowania nieporozumienie. Według Rieffa Freud był „moralistą”, bronił potrzeby istnienia kultury, utrzymującej ludzkie skłonności pod kontrolą. Jego pesymistyczna koncepcja natury ludzkiej mogłaby posłużyć jako pożyteczna korekta liberalnego złudzenia dotyczącego postępu<sup>62</sup>.

Oddziaływanie Rieffa oczywiście nie ogranicza się do konserwatyizmu i trudno go uznać za konserwatystę w popularnym, publicystycznym tego słowa znaczeniu. Rieff nie był z pewnością typem intelektualisty zaangażowanego, do bieżących wydarzeń odnosił się z dystansem, przyjmując nieco wyniosłą pozę krytyka kultury. Jako wieloletni profesor i słynny nauczyciel, uważał, że nauczanie, które bierze stronę w walce o władzę i agituje na rzecz jednej ze stron walki jest hańbą. Jego najbardziej znana książka *The Triumph of the Therapeutic*<sup>63</sup> traktowana jest jednak jako klasyka konserwatyizmu amerykańskiego.

Jeśli spojrzymy na analizowany tu problem z jego perspektywy, zagadnienie religii pojawi się w zupełnie innym świetle. Jeśli jego interpretacja jest trafna, to religia uległa tak radykalnej przemianie, że należy mówić o nowym zjawisku, które ją zastąpiło. Zatrzymajmy się chwilę przy analizie przemian cywilizacji przedstawionych przez niego; na tym tle znaczenia nabierze jego pogląd na temat religii. Wyróżnia on cztery typy charakterologiczne, które, sukcesywnie, dominowały w dziejach cywilizacji zachodniej<sup>64</sup>.

Pierwszy był grecki „człowiek polityczny”. Platon wprowadził podział ludzkiej natury na wyższe i niższe elementy (rozum, temperament, namiętności) i zasugerował istnienie analogii między uporządkowaniem duszy człowieka a ładem politycznym. Władza rozumu nad namiętno-

<sup>61</sup> P. Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer*, Chicago and London 1979.

<sup>62</sup> J. Beer, *Pieties of Silence*, „The American Conservative” z 23.10.2006.

<sup>63</sup> P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, Wilmington 2006 (I wyd. 1966).

<sup>64</sup> P. Rieff, *The Feeling Intellect. Selected Writings*, Chicago and London 1990, s. 3–9.

ściami miała swój odpowiednik w panowaniu ludzi mądrych nad, kierującą się namiętnościami, masą.

Chrześcijaństwo, przejmując zaczerpniętą od Greków dystynkcję na to, co wyższe i niższe w ludzkiej naturze, zmodyfikowało je, tworząc koncepcję „człowieka religijnego”. Wiara zastępuje rozum w roli przewodnika; ten ostatni, w najlepszym razie, staje się dla niej wsparciem.

Trzeci typ wyróżniony przez Rieffa to „człowiek ekonomiczny” – wytwór liberalnego Oświecenia. Za jego sprawą dokonuje się wielka przemiana w myśleniu o człowieku. „Człowiek ekonomiczny” jest egoistyczny i hołduje niższemu pragnieniu, jednocześnie wierząc, że w ten sposób działa na rzecz wyższych. „Człowiek ekonomiczny” to typ przejściowy – toruje on drogę dla „człowieka psychologicznego”. Ten jest otwartym egoistą, który myśli tylko o tym, co jest dobre dla niego. Rieff sądził, że obserwujemy triumf tego typu charakterologicznego, a jego narodziny zostały po raz pierwszy zanalizowane przez Freuda.

W odróżnieniu od swoich poprzedników nie przyjmuje on rozróżnienia na to, co wyższe i niższe w człowieku. O ile edukacja w przeszłości miała na celu właściwe podporządkowanie tego, co niższe temu, co wyższe, to edukacja „człowieka psychologicznego” zostaje zastąpiona terapią, która ma go na uczyć, jak żyć ze sprzecznymi impulsami, które dochodzą w nim do głosu. Jego nastawienie do targających nim impulsów jest „egalitarne”, to znaczy – nie hierarchizuje własnych pragnień. Kultura stworzona przez „człowieka psychologicznego” polega na odrzuceniu „ład symbolicznego”, który nakładał na ludzkie potrzeby ograniczenia i uczył jednostkę, jak spełniać własne pragnienia w sposób, który nie stanowi zagrożenia dla kultury. Skoro kultura łączy się z istnieniem ograniczeń i moralnych wymagań nakładanych na jednostkę, to ich odrzucenie oznacza zastąpienie kultury przez anty-kulturę. „Człowiek psychologiczny” myśli o życiu w kategoriach „czucia się dobrze z samym sobą”; sprzyja temu cywilizacja konsumpcyjna i nowoczesne technologie, które mnożą dobra, dzięki którym może koncentrować się na sobie.

Jakie miejsce zajmuje religia w życiu „człowieka psychologicznego”? „Człowiek religijny” należy do przeszłości, która bezpowrotnie minęła. Współczesne chrześcijaństwo Rieff postrzegał jako zbiór dekoracji, które tylko zewnątrz przypominają dawną budowlę. Jeśli istotą terapeutycznej antykultury jest odrzucenie moralnych wymagań, to oznacza, że ma ona charakter antyreligijny. Jak zatem wyjaśnić to, że jest nadal dużo ludzi, którzy uważają siebie za wierzących chrześcijan? Rieff uważa, że to, co uważane jest za religię, to substrat spreparowany na potrzeby terapii. Religia w życiu „człowieka psychologicznego” sprowadzona zostaje

do funkcji terapeutycznych. Nawet jeśli uważa on siebie za człowieka religijnego to redukuje ją do tego celu.

Charakterystyczny dla wrażliwości terapeutycznej sposób myślenia i postrzegania przeniknął do religii. Ludzie identyfikujący się z religią są osobami „odgrywającymi rolę”. „Wierzysz – twierdzi Rieff – bowiem myślisz, że jest to dobre dla ciebie, a nie z powodu czegoś, co zawarte jest w tym wierzeniu. Osoby ortodoksyjne znajdują się w pożałowania godnej sytuacji, ponieważ są ortodoksyjne z powodów terapeutycznych”<sup>65</sup>. Odnosząc się do chrześcijaństwa w Ameryce Rieff, mówił z nieskrywaną dezaprobatą, iż jest to chrześcijaństwo zredukowane do potrzeb terapeutycznej anty-kultury. „Wierzący” zadaje pytanie: Czy wiara w Jezusa jest dobra dla mnie? Rieff taki typ religijności określa jako „żałosny”<sup>66</sup>.

## Zakończenie

Przedstawione wyżej interpretacje religii pokazują, z jak bardzo skomplikowaną materią mamy do czynienia. Badania ilościowe dotyczące religijności Amerykanów, którymi upajają się niektórzy konserwatyści, pokazują albo część problemu, albo są po prostu mylące. Dla wielu konserwatystów religia jest oczywistym sojusznikiem. Nie brakuje jednak wśród nich autorów dostrzegających przekształcenia, jakim uległa, które czynią ją wątpliwym sojusznikiem. Dla wielu z nich ożywienie religijne i większa obecność religii w życiu publicznym traktowane są jako odpowiedź na kryzys współczesnej kultury. Najbardziej przenikliwym spośród nich nie umknął uwadze jednak fakt, że religia sama znajduje się w stanie kryzysu. Uległa chorobie, która dręczy całą współczesną kulturę. Niekiedy ożywienie religijne oznacza po prostu wzrost obecności jej chorobliwych przejawów.

<sup>65</sup> R.J. Neuhaus, 7.10.06 *Philip Rieff has died at age 83...*, „First Things” z 10.07.2006 r.

<sup>66</sup> *The ideas interview: Philip Rieff*, „The Guardian” z 5.12.2005.

## **STRESZCZENIE**

Tematem artykułu jest pogląd amerykańskich konserwatystów na temat religii w okresie „ożywienia religijnego” wśród chrześcijan. Autor uważa, że ich stosunek do religii jest ambiwalentny. Z jednej strony, uważają oni, że religia jest odpowiedzią na kryzys nowożytnego sekularyzmu. Z drugiej strony, niektórzy z nich myślą, że stanowi ona zagrożenie dla ładu politycznego, ponieważ chrześcijaństwo znajduje się w stanie głębokiego kryzysu. W trakcie ostatnich dekad zostało one przekształcone przez wpływy kultury demokratycznej, egalitarnej i terapeutycznej.

*Leszek Nowak*

## **TROUBLESOME ALLY. AMERICAN CONSERVATISM AND RELIGION**

The subject of this article is American Conservative's view on religion at the time of „Christian Awakening”. The Author argues that it is ambivalent. On the one hand, they claim that religion is an answer to the crisis of modern secularism. On the other hand, some of them think that it poses a threat to the political order because Christianity is in a deep crisis. Over the last decades it has been transformed by democratic, egalitarian and therapeutic culture.

**KEY WORDS:** *conservatism, religion, crisis, Christianity, right-wing, America*