

PIOTR GRABOWIEC

Wyższa Szkoła Bankowa we Wrocławiu

ELEMENTY TEOLOGII POLITYCZNEJ W RELIGII OBYWATELSKIEJ AMERYKAŃSKICH EUGENIKÓW

„Czy nie taka właśnie jest logika epoki nowożytnej naszych czasów? Ogłośmy, że Bóg umarł, a wtedy my staniemy się bogami! Przystajemy wreszcie być własnością Drugiego, jesteśmy właścicielami siebie samych i świata. Możemy wreszcie robić to, co się nam podoba. Pozbywamy się Boga: nie ma nad nami żadnej normy, my sami jesteśmy dla siebie miarą. »Winnica« należy do nas. Zaczynamy już dostrzegać, co wtedy dzieje się z człowiekiem i ze światem”.

Joseph Ratzinger

Wprowadzenie

Historia amerykańskiej eugeniki negatywnej ukazuje nam całą złożoność ludzkiej natury w jej, jak to ujmował Erich Fromm: „destrukcyjności”¹. Jest też wyrazem ludzkiej tęsknoty za doskonałością, wiary w możliwość zbudowania królestwa Bożego na ziemi lub jak u millenarystów — jego przybliżenia. Przypadek amerykański łączy w sobie to wszystko, co wynika z fundamentów *ideologia Americana*² i jej składowych: kalwinizmu, oświecenia i rzymskiej tradycji republikańskiej. Przesiąknięta kalwinizmem — jak twierdzi Robert Bellah — kultura amerykańska, sprzęgnięta z oświeceniowym progresywizmem zrodziła na przełomie

¹ E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*. Tłum. J. Karłowski. Poznań 2007.

² T. Żyro, *Ideologia Americana*. Warszawa 2002.

XIX i XX wieku gorzki owoc: eugenikę negatywną opartą na silnym przekonaniu o wybraństwie narodu amerykańskiego i nowej Ziemi Obiecanej, jaką Bóg powierzył w ręce pielgrzymów, białych anglosaskich protestantów (*white anglo-saxon protestants* — WASP). Tak jak teologia purytańska uzasadniała prawo do Nowej Ziemi, stwarzając podwaliny pod amerykańską religię obywatelską, tak samo zwolennicy eugeniki posłużyli się nią do uzasadnienia praktyk przymusowej sterylizacji. Wiedza naukowa połączona z religijnym przesłaniem, jakie rzekomo człowiek otrzymał z rąk Boga, by jak najsukuteczniej trudzić się w „winnicy Pańskiej” dla Jego chwały, zaczęła w pewnym momencie przypominać historię z przypowieści, jaką znamy z Ewangelii św. Marka (12,1–12). Amerykańscy eugenicy postanowili przejąć na własność Winnicę Pańską, a z siebie uczynić bogów.

Teologia polityczna a religia obywatelska

W gąszczu terminologii próbujących od wieków opisać relacje pomiędzy *sacrum* a *profanum*, pomiędzy religią a polityką, tym, co boskie, a tym, co ludzkie, odnajdujemy dwa szczególne pojęcia: teologii politycznej i religii obywatelskiej. Historia obu idei wskazuje na wspólną genezę, jaka leży u ich podstaw. Współczesna dystynkcja między nimi nie oznacza braku części wspólnej obszarów znaczeń bliskich obu ani możliwego przenikania się ich treści. Analiza relacji między religią a polityką od czasów starożytności przywiodła Maureen Henry do przekonania o istnieniu konsubstancjalnej zależności między nimi. Religia od początku tworzyła z porządkiem politycznym niemal intymne relacje. Religia i porządek polityczny były jednocześnie różnymi aspektami lub przejawami tej samej rzeczywistości, tej samej prawdy, tego samego kosmicznego porządku³. Istniejąca w przeszłości nierozzerwalność porządku politycznego i religijnego służyła kształtowaniu wspólnoty politycznej, jej spójności i zdolności przetrwania. Ta historycznie uwidoczniła konsubstancjalność

nabrała szczególnego znaczenia wraz z pojawieniem się miasta, jakościowej zmiany w rozwoju społeczności ludzkich, zmiany wyznaczającej nowe cele i kierunki. Miasto w odróżnieniu od wsi umożliwiło wyjście człowieka poza wyłączne realizowanie potrzeb biologicznych [...]. Samo założenie miasta miało od samego początku charakter religijny i polityczny. Religijne rytuały służące fundacji miasta, jego obronie wytworzyły cały szereg praktyk, których geneza, choć religijna, stanowiła zasadę funkcjonowania instytucji publicznych i politycznych [...]. Błędem nie jest zatem stwierdzenie, iż religia obywatelska jest synonimem teologii politycznej miast czasów starożytnych⁴.

³ M. Henry, *The Intoxication of Power*. London 1979, s. 1.

⁴ P. Grabowiec, *Religia obywatelska jako propozycja aksjologiczna dla integracji Wspólnoty Europejskiej*. W: *Współczesne państwo. Idee i rozwiązania instytucjonalne*. Red. E. Ganowicz, A. Lisowska. Toruń 2012, s. 69.

Na podobne relacje zwraca uwagę Gerald Parsons, analizując historię religii obywatelskiej Sieny⁵. W tym przypadku mamy, jak zauważa autor, trwający do dziś system mitów, rytuałów i wartości, które są głęboko powiązane z włoskim katolicyzmem⁶, porządkiem politycznym i historią miasta. Dotyczy to dawnych państw-miast we Włoszech, które wytworzyły własne, odrębne religie miejskie. Na przykład w historii Wenecji taką rolę pełnił kult św. Marka, który, zespolony z religią obywatelską, przyczyniał się do politycznego wzmocnienia państwowości i był manifestowany w dorocznych procesjach przez arystokrację podkreślającą oligarchiczność republiki.

Henry zwraca uwagę na fakt, że konsubstancjalność ulega rozpadowi, kiedy tzw. prawda religii i prawda polityki zaczynają różnić się od siebie w tłumaczeniu rzeczywistości. Ponieważ, jak twierdzi, ludzka psychika potrzebuje spójnego obrazu świata, tworzą się trzy scenariusze relacji między religią a polityką. Pierwszy opiera się na dominacji, podporządkowaniu — czy to religii polityce, czy to polityki religii. Drugi wariant relacji oznacza interpretowanie prawdy religijnej za pomocą polityki bądź odwrotnie. Trzeci prowadzi do zniesienia jednego kosztem drugiego. Dla Henry religia obywatelska będzie zatem „pojęciem ogólnym dla wszystkich możliwych wariantów samointerpretacji społeczeństwa”⁷. Nie wyjaśnia to jednak ewentualnej różnicy, jaka może istnieć między tak rozumianą religią obywatelską a teologią polityczną. Jeśli bowiem przyjmujemy wariant interpretacji bądź dominacji religii nad porządkiem politycznym, to czy mamy do czynienia z teologią polityczną? Inny teoretyk, Andrew Shanks, wprowadza kolejne rozróżnienie, rozszerzając język pojęć o teologię społeczną⁸ (*civil theology*). Uważa on, że termin „teologia polityczna” jest pojęciem ogólnym na określenie partykularnych interpretacji, jakie w teologii chrześcijańskiej reprezentują poszczególne wyznania. Teologia społeczna bada wzajemne odniesienia polityki i religii, niejako w konkurencji do teologii wyznaniowych. Zdaniem Shanksa tak rozumiana teologia społeczna jest pewnym sposobem myślenia w kulturze chrześcijańskiej, która wyłoniła się z teologii konfesyjnej, lecz w większym stopniu zajmuje się refleksją nad historią, nie wykluczając w swym namyśle wiary, a jednocześnie w swej zasadniczej formie nie jest przez tę wiarę zdeterminowana⁹. Według Shan-

⁵ G. Parsons, *Siena, Civil Religion and the Siense*. Burlington 2004.

⁶ Centralną postacią jest tu kult Dziewicy Maryi, patronki Sieny. Już w XIII wieku odnajdujemy inskrypcje określające znaczenie tego kultu dla miasta: *Sena Vetus Civitas Virginis* (Starożytna Siena, Miasto Dziewicy); G. Parsons, *Siena, Civil Religion and the Siense*. Burlington 2004, s. 1.

⁷ M. Henry, *The Intoxication...*, s. 1.

⁸ W tłumaczeniu pracy Meria Scatolli *Teologia polityczna* Paweł Borkowski tłumaczy ten termin jako „teologia cywilna”.

⁹ A. Shanks, *Civil Society, Civil Religion*. Oxford — Cambridge (USA) 1995, s. 1.

ksa można definiować teologię społeczną jako teorię właściwą praktyce religii obywatelskiej. Zastrzega on jednak, że stosując to pojęcie, dystansuje się od rozumienia go w duchu Jeana-Jacques'a Rousseau, czyli jako deistycznego kultu poświęconego wyłącznie utrzymaniu sakralizacji porządku politycznego dzięki sile¹⁰. Dystansuje się również od interpretacji Bellaha i jego kontynuatorów, którzy patrzą na religię obywatelską przede wszystkim przez pryzmat doświadczenia amerykańskiego. Religia obywatelska jawi się tu przeto jako pewien niezrealizowany do tej pory projekt. Jest czymś, co nie rywalizując z tradycyjnymi religiami, mogłoby na nie wpływać, przenikać ich granice. Shanks upatruje w religii obywatelskiej wspólnego sposobu poradzenia sobie z traumą przeszłości, jaka rodziła się wraz z budowaniem tożsamości religijnych, klasowych, narodowych i rasowych. Religia obywatelska, wynikająca z doświadczeń obywateli wielu społeczeństw, byłaby dyscypliną służącą tworzeniu nowych więzi solidarności i leczeniu stwarzających podziały wspomnień, sposobem budowania mostów między grupami, klasami i narodami. Religia obywatelska, tak jak jej teoretyczna nadbudowa, teologia społeczna, muszą wyjść poza wymiar religii konfesyjnych, ku — jak to określa Shanks — myśleniu przedteologicznemu, czy też temu, co nazywa *hierology* — nauce o tym, co „całkowicie święte” (*properly sacred*)¹¹. Jak widać, chodzi tu o jakąś formę więzi międzyludzkich, zbudowanych na pamięci negatywnych doświadczeń, przez jakie przeszła ludzkość, odnoszących się jednocześnie do nieokreślonych jasno fundamentów teologicznych, leżących bardziej w kulturach niż konkretnych religiach. W zasadzie — wbrew krytyce, jaką Shanks kieruje wobec Rousseau — mamy tu do czynienia również z jakąś śladową formą kultu deistycznego. Nie ma on z pozoru charakteru politycznego, tj. nie ma sakralizować porządku instytucjonalnego, ale ma przecież wprowadzać nowe relacje społeczne i transspołeczne, w zasadzie je unifikować pod hasłami tolerancji, solidarności i pokoju. Trudno sobie jednak wyobrazić, by relacje te mogły się rzeczywiście rozwijać, nie będąc ostatecznie wyrażone przez określony system prawno-polityczny sankcjonujący nowy stan rzeczy i dyscyplinujący tych, którzy się mu nie podporządkują. Intencja doskonalenia relacji międzyludzkich, doświadczonej traumą nacjonalizmu, antysemityzmu i innych okrucieństw dwudziestowiecznych ideologii, leży u podstaw teologii politycznej Johanna Baptysty Metza. Mimo podobnego celu propozycja Shanksa jest z tej perspektywy „rodzajem fenomenu wyjścia z niesmaku wobec teologii i Kościoła dzisiaj, rodzajem nowego obszaru działań dla sfrustrowanych chrześcijan”¹². Dla Metza bowiem „teo-

¹⁰ *Ibidem*, s. 2.

¹¹ *Ibidem*, s. 3–20.

¹² J.B. Metz, *Teologia polityczna*. Kraków 2000, s. 97.

logia polityczna jest próbą wyrażenia eschatologicznego przesłania chrześcijaństwa w erze nowożytnej w formie rozumu krytyczno-praktycznego¹³. Pragnie on pogodzenia teologii z „demokratyczną polityką” nowoczesności i ukazania jej „z korektywną przesadą — w »dialektyce Oświecenia«”¹⁴. Poglądy teologiczno-polityczne Metza, jak sam wskazuje, kształtowały się w duchu dialogu z przedstawicielami szkoły frankfurckiej, uwrażliwiając go na problem cierpienia w wymiarze społecznym. Krytycznie oceniając małe dotychczas zainteresowanie teologii Kościoła problemem sprawiedliwości społecznej i historią cierpienia ludzkości, Metz dostrzegł potrzebę nowego spotkania teologii z polityką. Jak sądził:

kształt polityki na granicy modernizmu, poszukiwany i żądany przez rozum anamnestyczny, znalazłby wyraz w polityce, która nie zapomina o cierpieniu obcego człowieka, nawet wroga, we wszystkich sytuacjach konfliktu i wrogości, lecz bierze je pod uwagę przy podejmowaniu własnego działania. To rozumienie polityki jest i pozostaje nacechowane moralnie¹⁵.

Nie proponuje więc żadnej religii obywatelskiej, lecz rodzaj twórczego współoddziaływania nowoczesnego świata demokracji politycznej z teologiczną wrażliwością chrześcijaństwa.

Posługując się dokładną analizą historyczną, Merio Scatolla ukazał — sądzę, że jak dotąd najrzetelniej — genezę omawianych tu pojęć. Rozpoczął oczywiście od poszukiwania w tekstach starożytnych. Podstawowe źródło stanowi *Państwo Boże* św. Augustyna. W dziele tym Augustyn dokonuje krytycznej analizy wprowadzonego najpierw przez Kwintusa Mucjusza Scewolę, a następnie przejętego i rozwiniętego przez Marka Terencjusza Warrona¹⁶ podziału na trzy rodzaje teologii. Jak czytamy u Augustyna:

Warro mówi, że są trzy rodzaje teologii, to jest nauki traktującej o bogach: pierwszy rodzaj nazywa się mityczny (*mythicon*), drugi fizyczny (*physicon*) i trzeci państwowy (*civile*). Po łacinie pierwszy ten rodzaj nazwalibyśmy, gdyby ten wyraz był w powszechnym użyciu — bajkowy (*fabulare*), bo nazwa *mythicon* od bajek pochodzi [...]. Dla drugiego rodzaju nazwa „naturalny” jest już w powszechnym użyciu. Trzeci rodzaj sam autor łacińską obdarzył nazwą, *civile* — państwowy (urzędowy)¹⁷.

A zatem model trójdzielny, znany już stoikom greckim, przeniknął do Rzymu i posłużył do opisu złożonej rzeczywistości politeizmu. Dla starożytnych było

¹³ *Ibidem*, s. 118.

¹⁴ *Ibidem*, s. 290.

¹⁵ *Ibidem*, s. 293.

¹⁶ Pierwszy poczynił to rozróżnienie stoik Panajtios z Rodos (180–110 r. p.n.e.); J. Bartyzel, *Teologia polityczna*. <http://haggard.w.interia.pl/teolpol.html> [dostęp 05.06.2013].

¹⁷ Św. Augustyn, *Państwo Boże*. Tłum. W. Kubicki. Kęty 1998, s. 231.

oczywiste, co zdecydowanie krytykował Augustyn, że trzy typy teologii rzadko tworzą razem spójny obraz świata. Często są ze sobą sprzeczne, co sprawia, że upublicznianie tych odmienności musiałoby przynieść szkodliwe skutki społeczne.

Ale cóż to za rzeczy, [pyta Augustyn], które gdy się do tłumów dostaną, szkodę przynoszą? „A to te — powiada Scewola, że Herkules, Eskulpiusz, Kastor i Polluks nie są żadni bogowie: bo uczeni dowodzą, że byli to ludzie i po ludzku z tego świata zesłi”. A cóż jeszcze więcej? — „Że prawdziwe obrazy tych bogów, co są prawdziwymi bogami, nie istnieją w żadnym mieście, bo prawdziwy Bóg nie ma ani płci, ani wieku, ani określonych członków ciała”. Arcykapłan nie chce, aby lud o tym wiedział, choć sam nie uważa tego za fałsz. Czyli że jego zdaniem dobrze jest oszukiwać lud w rzeczach religii¹⁸.

Dlatego właśnie Cynceron, zatroskany słabnącym „zapalem Rzymian dla ich religii obywatelskiej”¹⁹, zdawał sobie sprawę z tego, że wiedza filozoficzna nie może prowadzić do podważenia dogmatu o doskonałości rzymskiego ładu. Tradycja doskonałego ustroju, polityczny mit założycielski, musiał być kultywowany w teologii państwa, w rzymskiej religii obywatelskiej. Oddzielał więc „religię filozoficzną, której sam hołdował, od religii ludowej, która miała — jego zdaniem — do spełnienia ważne zadanie społeczno-polityczne”²⁰. Według rzymskiej tradycji państwowy kult bogów został zapoczątkowany przez Numę Pompiliusza. On ustanowił tzw. triadę kapitolijną, wyznaczając kapłanów dla Jowisza, Marsa i Kwirynusa. Mit założycielski wyłaniający się z historii Numy stanowi fundament rzymskiej religii obywatelskiej²¹.

Krytykowana przez Augustyna trójdzielność teologii miała w świecie politeistycznym inne jeszcze wyjaśnienie obok politycznego. Jak zauważa Scatolla:

religia filozoficzna i państwowy politeizm mogły się łączyć bez sprzeczności, ponieważ pierwiastek religijny był immanentnie obecny w świecie ludzkim; istniał jedyny wymiar, w którym mieścił się zarówno czynnik ludzki, skończony, jak i boski, wieczny. Toteż w tym samym porządku racjonalne wytłumaczenie filozofa musiało współistnieć z przesądem człowieka prostodusznego, o czym przypominał pontyfik Scewola²².

Wkroczenie w tak uporządkowany świat chrześcijaństwa z jego pojęciem transcendencji musiało ten świat zburzyć. Dobrze zdawał sobie z tego sprawę Kelsos

¹⁸ *Ibidem*, s. 171–172.

¹⁹ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*. Tłum. P. Śpiewak. Warszawa 1992, s. 82.

²⁰ J. Justyński, *Listy polityczne Cyncerona*. Warszawa 1970, s. 96.

²¹ M. Henry, *The Intoxication...*, s. 3.

²² M. Scatolla, *Teologia polityczna*. Warszawa 2011, s. 17.

z Aleksandrii (Celsus), który — jak stwierdza Voegelin — „rozumiał [...] doskonale egzystencjalne problemy politeizmu i wiedział, że chrześcijańskie odbóstwienie świata przyniesie kres cywilizacyjnej epoki i w sposób radykalny przekształci etniczne kultury jego doby”²³.

Odium, jakie spadło na teologię polityczną po krytyce Augustyna, sprawiło, że pojęcie to zniknęło na długo z oficjalnego języka nauki. Nie oznacza to, że teologia polityczna nie była obecna w refleksji teoretycznej, choć nie stosowano wprost tego określenia. Już samo *Civitas Dei* Augustyna jest przecież traktatem o teologii politycznej.

Renesans, jak zauważa Scattola, wprowadzie otwiera na nowo dyskusję nad rolą religii państwowej odwołującej się do idei rzymskiej, ale wciąż wydaje się niemożliwe zastosowanie samego terminu „teologia polityczna” w pierwotnym znaczeniu. Choć w okresie wojen religijnych i później, w wieku XVII, posługiwano się łacińskim terminem *theologico-politicus*, to traktowano go nie jako pojęcie filozoficzne, ale przede wszystkim techniczne, dotyczące prawoznawstwa: „nie oznaczało refleksji nad związkami między tym, co boskie, a tym, co ludzkie, lecz wskazywało stosunek prawny zachodzący między dwoma obszarami, których odrębne istnienie uznawano za oczywisty fakt”²⁴.

W tym miejscu trzeba jednak zatrzymać się na idei religii państwowej, jakiej poszukiwał Niccolo Machiavelli. W *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza* pisał:

Zwierzchnicy królestw i republik winni przeto chronić religię wyznawaną w ich krajach — ludy ich pozostaną wtedy religijne, a co za tym idzie, żyć będą w pokoju i w zgodzie. Winni też władcy popierać wszystko to, co sprzyja religii, łącznie z rzeczami, które uważają za fałszywe. A im bardziej są roztropni i im lepiej poznali życie, tym chętniej będą tak postępować²⁵.

Powraca więc krytykowana przez św. Augustyna teologia polityczna, która — jak pouczał pontyfik Scewola — winna osłaniać lud przed prawdą, pozwalając zachować porządek społeczno-polityczny. Ale dominująca rola chrześcijaństwa wciąż nie pozwalała na rzymskie zastosowanie religii do celów państwa. Jak uważa Wiesław Bokajło:

w systemie aksjologicznym Machiavellego najwyższą wartością nie jest — tak jak w religiach monoteistycznych — Bóg, ale państwo; nie prawo Boże, ale prawa państwowe. Jeżeli dobrym chrześcijaninem jest ten, kto dobrze służy Bogu, poświęca się Mu jako

²³ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 97.

²⁴ M. Scattola, *Teologia...*, s. 19–20.

²⁵ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*. Tłum. K. Żaboklicki. Warszawa 1972, s. 170–171.

swemu najwyższemu władcy, stosując się do Jego praw, to dobrym obywatelem jest ten, kto dobrze służy państwu: jest całkowicie oddany Bogu-państwu, stosuje się do jego praw i — nieskrępowany żadnym innym celem, żadną inną moralnością — działa, by umocnić jego panowanie na ziemi²⁶.

Idea religii państwowej wymagała więc zbudowania tożsamej z nią religii obywatelskiej. Ta zaś musiała mieć charakter czysto polityczny, podporządkowując dobro osoby-obywatela dobru republiki. „Bóg-państwo” w imię racji stanu, miało prawo żądać pełnego posłuszeństwa, odrzucającego etyczne wskazania chrześcijaństwa. Religia obywatelska, religia republiki, to w istocie religia polityczna, którą odnajdujemy później u Rousseau.

Zdaniem Scattoli ważny wpływ na losy teologii politycznej miało dzieło Benedykta de Spinozy. W swoim *Traktacie teologiczno-politycznym* pragnął między innymi wykazać,

że religia staje się prawomocna wyłącznie za postanowieniem tych, którzy władają prawem rozkazywania, i że Bóg nie posiada wśród ludzi żadnego królestwa osobnego, lecz panuje właśnie przez tych, którzy sprawują rządy, a poza tym że kult religijny oraz praktyka moralna winny się stosować do spokoju i pożytku państwa i skutkiem tego winny je wyznaczać wyłącznie władze najwyższe, które dlatego muszą też być ich tłumaczami²⁷.

Podległość religii wobec państwa dotyczyła przede wszystkim publicznej obywatelskości. To, co stanowiło duchową, indywidualną ścieżkę prowadzącą do zbawienia, nie podlegało nadzorowi władzy politycznej i stanowiło wyraz postulowanej przez Spinozę tolerancji. Nie miało więc dla niego większego znaczenia, jaki rodzaj rytuału i symboliki religijnej będzie legitymizowany przez władzę państwową. Jak wskazuje Roger Scruton: „wiele fragmentów świadczy o tym, że Spinoza był gotów poprzeć — oczywiście w innych okolicznościach niż te, które charakteryzowały siedemnastowieczną Holandię — całkiem inną religię instytucjonalną, pod warunkiem że byłaby ona w zgodzie z wymogami tolerancji”²⁸.

Spinoza jako „rzecznik liberalnej demokracji” sądził, jak przypuszcza Strauss, że dla jej prawidłowego funkcjonowania powinna istnieć jakaś religia publiczna bądź państwowa. Jednocześnie „jest rzeczą znaczącą, że religia państwowa, która nie jest z pewnością religią rozumu, nie ma być ani chrześcijańska, ani żydowska. Ma być neutralna, jeśli chodzi o różnicę pomiędzy judaizmem i chrześcijań-

²⁶ W. Bokajło, *Cywilizacyjne i polityczno-kulturowe filary jedności Europy*. W: *Podstawy europeistyki*. Red. idem, A. Paczeński. Wrocław 2008, s. 223.

²⁷ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*. W: idem, *Traktaty*. Tłum. I. Halpern-Myśliński. Kęty 2000, s. 309.

²⁸ R. Scruton, *Spinoza*. Tłum. J. Dobrowolski. Warszawa 2002, s. 130.

stwem"²⁹. Liberalno-demokratyczna perspektywa Spinozy każe dostrzegać w jego propozycji religii państwowej jakąś formę religii obywatelskiej. U Spinozy religia obywatelska pozostaje wciąż podporządkowana teologii politycznej. Władza państwowa, jako „tłumacz prawa boskiego”³⁰ legitymizując formy praktyki religijnej, przyczynia się do porządku moralnego i społeczno-politycznego. Jak bowiem twierdził Spinoza,

nikt nie może praktykować moralności w stosunku do bliźniego zgodnie z nakazem Boga, jeżeli nie zastosowuje swojej moralności i religii do użyteczności społecznej. Jednak co jest pożyteczne dla państwa, nie może osoba prywatna wiedzieć inaczej jak z postanowień władz najwyższych, których właśnie rzeczą jest zajmować się sprawami publicznymi. A więc nie można w sposób właściwy praktykować moralności i okazywać posłuszeństwa Bogu, nie okazując posłuszeństwa wszystkim postanowieniom władzy najwyższej³¹.

Z powyższego stwierdzenia wynika jasno, że mimo liberalno-demokratycznych preferencji Spinozy mamy tu do czynienia raczej z religią polityczną niż obywatelską.

Również jednak i u Spinozy nie znajdujemy dosłownego odwołania się do Warronowego trójpodziału teologii. Dopiero Giambattista Vico, modyfikując ów podział, dostosowuje go do nowego rozumienia wiedzy. Vico, dostrzegając w poezji (teologia baśniowa czy też mityczna) nie tyle alegorie, co metafory i symbole, proponuje włączyć ją do teologii politycznej. Ma ona jego zdaniem

oznaczać metaforyczną intuicję pierwszych poruszeń wewnętrznych człowieka oraz jego pierwotnych więzi społecznych, które miały charakter uczuciowy, a nie rozmowy. Druga odmiana teologii, naturalna, pozostaje niezmienna i odpowiada metafizycznym wyjaśnieniom dotyczącym świata i społeczności. My zaś sądzimy, że trzecim rodzajem teologii jest nasza teologia chrześcijańska. A wszystkie trzy łączy kontemplacja boskiej Opatrzności³².

W okresie oświecenia następuje jednak powrót do typologii Warrona, ale tym razem w duchu deistycznym. Poddając krytyce filozofię scholastyczną, uznano teologię naturalną za najwyższą formę poznania, gdyż opartą na rozumie. Jeśli tak jest, to ten sam rozum poznaje mechanizmy życia społecznego, a tym samym nakazuje, by teologia racjonalna została podporządkowana teologii państwowej, która miała od tego momentu służyć jako „środek propagandowy dla wzmocnie-

²⁹ L. Strauss, *Sokratejskie pytania*. Tłum. P. Śpiewak. Warszawa 1998, s. 197.

³⁰ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, s. 309.

³¹ *Ibidem*, s. 314.

³² M. Scatolla, *Teologia...*, s. 23.

nia więzi społecznej”³³. W tym oto duchu rozwija się koncepcja religii obywatelskiej Rousseau. Jak zauważa Scattola: „religia cywilna, według Rousseau, w swojej szczytowej postaci wyznania wiary nie stanowi już oddzielnego rodzaju, ale jest po prostu wyciągiem z religii naturalnej zastosowanej do państwa i wskazuje warunki, które umożliwiają istnienie społeczności politycznej”³⁴.

Ostateczne zastąpienie teologii naturalnej kultem politycznym, zaproponowane przez Rousseau, w dobie rewolucji francuskiej przybrało postać teologii cywilnej (obywatelskiej) mającej wyprzeć wciąż silny w społeczeństwie katolicyzm.

Już na początku XIX wieku — zdaniem Scattoli — możemy mówić o istnieniu dwóch „linii konceptualnych”: teologii cywilnej i teologii politycznej. Rozdział ten był, jak sędzę, przede wszystkim wynikiem przekształceń, jakie charakteryzowały nowożytność. Podporządkowanie religii krytycznemu rozumowi, coraz silniejsze rozdzielenie sfery *sacrum* od sfery *profanum*, ale co chyba ważniejsze: owa „immanentyzacja eschatonu”, jak to sformułował Voegelin, przyczyniająca się do nadania zbiorowościom ludzkim znaczenia transcendentnego — wszystko to sprawiło, że mamy do czynienia z dwoma perspektywami teoretycznymi. Dlatego też „teologia cywilna bada polityczny fundament teologii, pytając ogólnie o funkcję religii w konstrukcji państwa; natomiast teologia polityczna zwraca się ku teologicznemu fundamentowi polityki i rozpatruje warunki z porządku metafizycznego, które czynią możliwymi rozmaite formy wspólnoty”³⁵. Z kolei „teologia cywilna” dzieli się na dwie części: krytyczną „religię polityczną” i pozytywną „religię obywatelską”³⁶.

Religia polityczna znajdowała się w centrum zainteresowania Voegelina. W założeniach swojej *Nowej nauki polityki* ukazywał religie polityczne jako wyraz odmian gnozy politycznej, które w XX wieku zawładnęły umysłami milionów ludzi. Religie polityczne to ideologie totalitarne, „które ubóstwiają zbiorowość — czy to klasę, czy państwo, czy rasę — i wynoszą ją do rangi czynnika transcendentnego, który rości sobie prawo do tego, żeby być jedynym źródłem sensu dla działań jednostek”³⁷.

³³ *Ibidem*, s. 24.

³⁴ *Ibidem*, s. 26.

³⁵ Jacek Bartyzel proponuje ciekawą typologizację teologii politycznej. Jego zdaniem możemy wyróżnić następujące typy: instytucjonalną teologię polityczną (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, R. Filmer i in.), apelatywną teologię polityczną (J. de Maistre, L. de Bonald, J.M Hoene Wroński, J.B. Metz i in.), jurystyczną teologię polityczną (C. Schmitt, G.W. Leibniz i in.). Bartyzel włącza w zakres apelatywnej teologii politycznej jej zsekularyzowane formy, do których zalicza demokratyzm — religię obywatelską Rousseau, jak też liberalizm — religię naturalną deistów (wigów); J. Bartyzel, *Teologia polityczna*. Problematykę teologii politycznej podejmuje Michał Gierycz w pracy poświęconej roli religii w procesie integracji europejskiej; M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska*. Warszawa — Kraków 2008.

³⁶ M. Scatolla, *Teologia...*, s. 28.

³⁷ *Ibidem*, s. 29.

Pojęcie religii politycznej stało się ważną kategorią analityczną dla Emilia Gentilego, który wykorzystał ją w swoich badaniach nad naturą i historią ideologii faszystowskiej. On również, podobnie jak Voegelin, wskazywał na rolę nowoczesności w kształtowaniu się nowych, nieznanych dotąd świadomości zbiorowych i sakralizacji polityki³⁸. Dowodził, że faszyzm (religia polityczna) był przejawem modernistycznego nacjonalizmu, którego

najważniejszą, charakterystyczną cechą była akceptacja nowoczesnego życia jako wyrazu nieodwracalnych zmian, które ogarniały społeczeństwo, świadomość, wrażliwość, które przygotowywały warunki do powstania nowych form życia zbiorowego — nowej cywilizacji. Był on ożywiany entuzjazmem dla nowoczesności, rozumianej jako rozwinięcie ludzkiej energii, i bezprecedensową historycznie intensyfikacją życia³⁹.

Sakralizacja polityki, podobnie jak za czasów Numy Pompiliusza, ma prowadzić do sakralizacji wspólnoty. Jednakże w nowoczesności nabiera to szczególnie groźnego sensu. Według Raymonda Arona to nie „zaburzenie porządku teologicznego”, jak chciał Voegelin, ale silne poczucie przynależności zrodzone i podtrzymywane przez mitologię społeczną wspólnoty zrodziło totalitaryzmy. Sposobem na powstrzymanie takich religii politycznych „byłaby jakaś forma religii »świeckiej«, podtrzymującej rozróżnienie immanencji i transcendencji, sakralności i laickości, kultu i społeczeństwa”⁴⁰. Aron więc postrzega, podobnie jak Shanks, religię obywatelską jako szansę na zbudowanie społeczeństwa tolerancyjnego, społeczeństwa pluralistycznego, w którym — w odróżnieniu jednak od wizji Shanksa — można będzie łatwo dostrzec granicę między *sacrum* a *profanum*.

Większość pozytywnych koncepcji religii obywatelskiej nie odrzuca jednak wpływów teologicznych, dostrzegając bowiem w etyce podstawową rolę dla tworzenia „istotnego wymiaru obywatelstwa”⁴¹, właśnie w porządku teologicznym odnajdują niezbędne dla istnienia wspólnoty wartości i ich uzasadnienie. Dobrze oddaje to definicja religii obywatelskiej, jaką proponuje Vittorio Possenti. Jest ona dla niego

różna od religii kościelnej, obejmuje całość przeświadczeń kulturowych i duchowych, tradycji obywatelskich, etosu nawarstwiającego się w czasie, zbiorowej pamięci przeszłych wydarzeń; to wszystko, budując komunikację symboliczną i publiczne samorozumienie w określonym społeczeństwie, powoduje wysoki poziom integracji (do-

³⁸ F. Gentile, *Zasada pomocniczości i pedagogia prawa naturalnego*. „Społeczeństwo” 1999, t. 36, nr 4, s. 693–707.

³⁹ E. Gentile, *Początki ideologii faszystowskiej (1918–1925)*. Tłum. T. Wituch. Warszawa 2011, s. 31.

⁴⁰ M. Scatolla, *Teologia...*, s. 29.

⁴¹ *Ibidem*, s. 30.

dam, że wierzenia i „mity założycielskie” stanowiące religię cywilną mogą zawierać odniesienie do bytu transcendentnego i do absolutnych wartości moralnych)⁴².

Od początku ponownego odkrycia tego pojęcia w drugiej połowie XX wieku jego definicje nawiązywały do transcendencji. Bellah w swoim określeniu znaczenia amerykańskiej religii obywatelskiej wskazuje na istotny jej fundament, to jest przekonanie, „że istnieje transcendentna istota najwyższa, że naród amerykański otrzymał prawa od Boga i że Opatrzność kieruje dziejami USA, strzeże ich oraz gwarantuje takie wartości, jak wolność, sprawiedliwość, miłosierdzie i osobista cnota”⁴³. Niewątpliwie więc w treści wielu religii obywatelskich możemy odnaleźć odwołanie do transcendencji, co nie jest jednak nieodzownym warunkiem jej występowania.

Warunkowanie kulturowe amerykańskiej eugeniki

Kontekst kulturowy jest w tym okresie dość złożony. Ameryka modernizuje się i liberalizuje. To okres tzw. drugiego oddzielenia, którego efektem końcowym jest „sekularyzacja amerykańskiego szkolnictwa wyższego i utrata przez protestantyzm kulturowej kontroli nad sferą publiczną amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego”⁴⁴. Jego początek pokrywa się z końcem wojny domowej i nierozzerwalnie wiąże ze zmianami społecznymi, jakie zachodzą pod wpływem gwałtownej industrializacji kraju. Stało się oczywiste, że przybyli emigranci nie dawali się asymilować na „protestanckich warunkach”, natomiast organizacje świeckie i nieprotestanckie rozpoczęły rywalizację o wpływ na sferę publiczną. Mimo złożoności⁴⁵ i skonfliktowania protestantyzm w reakcji na „drugie oddzielenie”

⁴² V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*. Tłum. K. Jeżewska. Warszawa 2005, s. 151.

⁴³ M. Scatolla, *Teologia...*, s. 31.

⁴⁴ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. T. Kunz. Kraków 2005, s. 236.

⁴⁵ Trzeba zdawać sobie sprawę z faktu, że — jak dowodzi Casanova — „amerykański protestantyzm musiał żyć pod presją wynikającą z różnych prób integrowania jego czterech podstawowych składników. Purytański kalwinizm Nowej Anglii wniósł z sobą polityczną teologię przymierza z władzą świecką i postmillenarystyczny zapal do przemienienia świata i ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi. Na przeciwnym biegunie znajdowała się odszczepieńcza, separacyjna tradycja baptystów, która mogła się zwrócić w kierunku antynomicznym, radykalnie sekciarskim i wrogim wszelkiej władzy świeckiej albo, gdy próbowała unikać wszelkich związków ze światem, mogła zmienić się w prywatną, pietystyczną religię. Szkocki presbiterianizm i jego przemiana w teologię Princeton wносиły skłonność do intelektualnej racjonalizacji i reformowanej teologicznej ortodoksji, czasami w twórczym dialogu, czasami zaś w gwałtownym sporze z myślą współczesną. Wreszcie swój ewangeliczny, pragmatystyczny, indywidualistyczny, perfekcjonistyczny i uniwersalistyczny wkład w amerykański protestantyzm wniósł także metodyzm. Dzięki swemu lekceważącemu stosunkowi do teologicznej spekulacji, powszechnemu wezwaniu do świętości, arminiańskiej optymistycznej wierze w duchowe możliwości zwykłych ludzi, ilościowym kryteriom duszpasterskiego sukcesu, skłonności do racjonalizowania technik rewitalistycznych i do kościelnej biurokratycznej centralizacji metodyzm współgrał najlepiej z życiem osadników i duchem epoki”, *ibidem*, s. 238–239.

zwierał szyki w fundamentalistycznej reakcji przeciwko liberalno-modernistycznemu ewangelikalizmowi Północy, nauczaniu darwinizmu w szkołach publicznych i zwiększającej się obecności katolicyzmu w miastach⁴⁶. Szczególną niechęć wobec protestanckiej ortodoksji w otwartej na odkrycia naukowe oświeceniowej Ameryce przyniósł atak na ewolucjonizm, który wszakże otworzył jednocześnie drogę liberalnym Kościołom protestanckim, sprawiając, że religia powoli przechodziła do sfery prywatnej, a sfera publiczna przestała być zdominowana przez protestantów. Mimo to

najistotniejsze i najtrwalsze dziedzictwo purytanizmu — etyka protestancka — wciąż odgrywało rolę w kształtowaniu moralności publicznej, amerykańskiego stylu życia i — można by dodać — „amerykańskiego »ja«”. Ewangelikalny protestantyzm upowszechnił nie tylko myśl kalwińską, ale także kalwińską kulturę samokontroli, pracowitości i wstrzemięźliwości. „Umiarkowanie” — najstarsza z cnót, definiowana jako „trwałe opanowanie skłonności do ulegania żądzom i namiętnościom” — było zawsze jedną z czterech chrześcijańskich cnót kardynalnych obok roztropności, sprawiedliwości i męstwa. Purytański ascetyzm zmienił je w naczelną cnotę kardynalną⁴⁷.

Zapewne dlatego tak łatwo emigranci z Europy oskarżani byli o niemoralność i stawali się ofiarami prześladowań. Bezrobotny, żebrzący, utrzymujący się z opieki socjalnej szybko mógł stać się w oczach „samokontrolujących się” protestantów wyrzutkiem i człowiekiem drugiej kategorii. Kalwińska predestynacja tłumaczyła wciąż skutecznie ekskluzję społeczną. Czytelność kontekstu, choć pośrednio, może przybliżyć nam działania podejmowane przez duchownych Nowej Anglii w sprawie nadużywania alkoholu. Przypadek ten ukazuje to samo środowisko kulturowe, w którym biorą swój początek również praktyki eugeniki negatywnej.

W roku 1926 zostało powołane Amerykańskie Towarzystwo Wstrzemięźliwości, mające na celu promowanie umiarkowania w spożywaniu alkoholu. Jak jednak zauważa Casanova, postulat umiarkowania zmienił się w postulat całkowitej abstynencji i stał się

moralnym wyróżnikiem ewangelikalnego chrześcijanina. Spośród wszystkich grzechów cielesnych i wszystkich występków moralnych brak umiarkowania stał się najbardziej widoczną oznaką zatwardziałości serca i „inności”. Najdobitniejszym znakiem zepsucia była zaś profanacja purytańskiego dnia Pańskiego. Katolicy i Żydzi niejako w naturalny sposób zaliczeni zostali do kategorii „innych”. Nawet jednak praco-

⁴⁶ *Ibidem*, s. 242.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 247.

wici niemieccy luteranie nie mogli zostać przyjęci do rodziny ewangelikalnych chrześcijan, dopóki raczyli się piwem i urządzali swoje niedzielne biesiady⁴⁸.

Wprowadzenie ustawy prohibicyjnej było więc zwieńczeniem tak rozumianej moralności i efektem zmobilizowania wszystkich nurtów protestanckich w obrotnie „amerykańskiego stylu życia”⁴⁹.

Obok kalwińskiego ducha na amerykańską kulturę coraz silniejszy wpływ zaczęły wywierać ruch feministyczny, dla którego zasadniczą kwestię stanowiła kontrola urodzeń i planowanie rodziny. Miasta, jako źródło modernizacji, były również miejscem ogromnych nierówności społecznych, a dla amerykańskich feministek stały się ważną przestrzenią głoszenia ich ideologii i budowania nowego społeczeństwa równości. Jedną z przyczyn ubóstwa była zdaniem ówczesnych feministek niekontrolowana wielodzietność rodzin o niskich dochodach lub pozostających pod opieką organizacji charytatywnych. Wielodzietność wynikała zarówno z kulturowej pozycji kobiety, która nie mogła decydować o swojej rozroczności, jak i z braku wiedzy o sposobach zapobiegania ciąży. Feminizm występował więc przeciwko wciąż silnej pozycji protestantyzmu broniącego tradycyjnej roli kobiety w społeczeństwie, propagował zaś postępową politykę wobec równości płci. Droga do tej równości miała jednak bardzo często prowadzić przez eugenikę. Jeszcze przed działaniami podjętymi przez Charlesa Davenporta, głównego twórcy amerykańskiej eugeniki, feministyczna autorka Victoria Woodhull wyraziła opinię, że niezbędnym warunkiem poprawy społeczeństwa jest wspieranie rozrodu ludzi o pozytywnych cechach i zapobieganie mnożeniu się osobników o cechach negatywnych. W opublikowanej w 1891 roku broszurze *The Rapid Multiplication of Unfit* (*Szybkie mnożenie się niepełnowartościowych*) pisała:

Najwybitniejsze umysły współczesnej epoki zaakceptowały fakt, że jeśli pożądanymi są ludzie wyższego gatunku, należy ich hodować, jeśli zaś imbecyle, przestępcy, nędzarze i inni niepełnowartościowi nie są pożądanymi obywatelami, nie powinno się ich rozmnażać⁵⁰.

Sojusz postępowego rzekomo feminizmu i protestanckiej predestynacji odnalazł ostatecznie swój specyficzny collage w eugenice.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 248.

⁴⁹ Casanova wskazuje, że ustawa prohibicyjna „była ostatnią wszechprotestancką krucjatą zdolną zmobilizować religijnych i świeckich, konserwatywnych i postępowych, fundamentalistycznych i modernistycznych protestantów, zarówno tych z prowincji, jak z miast, do obrony amerykańskiego stylu życia. Po raz ostatni w historii protestancka, pietystyczna koalicja republikańska odniosła wspólne zwycięstwo w 1928 roku w kampanii prezydenckiej przeciwko, katolickiej, »liturgicznej« koalicji demokratycznej”, *ibidem*.

⁵⁰ E. Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa 2005, s. 206–207.

Równie ważnym zjawiskiem, które tworzyło kontekst dla rozwoju eugeniki i skategoryzowania jej ofiar, było podzielenie protestantyzmu ewangelikalnego ze względu na rasę i wskutek tego istnienie obok siebie „denominacji białych i czarnych obywateli”⁵¹. Kultura rasizmu wciąż silnie oddziaływała na stosunki społeczne, przez co wydawała się apostołom czystości rasowej naturalnym środowiskiem realizacji ich planów.

Jak można zauważyć w przypadku interakcji społecznych związanych z dążeniem do zmiany zastanej rzeczywistości kulturowej i strukturalnej, rola wybitnych jednostek miała duże znaczenie dla procesu budowania nowej rzeczywistości. Dlatego też warto przyjrzeć się środowisku, jakie ukształtowało kulturowo Charlesa Benedicta Davenporta, i poznać jego portret własny. Urodził się 1 czerwca 1866 roku na farmie niedaleko Stanford w stanie Connecticut. Farma była zamieszkiwana przez Davenportów w okresie wiosenno-letnim, resztę czasu rodzina spędzała w Brooklynie, gdzie znajdował się dom i firma należąca do Amziego Benedicta Davenporta. Ojciec Charlesa, Amzi, był potomkiem rodu, który w stworzonym przez niego drzewie genologicznym sięgał roku 1086. Cenione przez ojca purytańskie zasady wychowania i hierarchii wprowadzały w domu „atmosferę lęku przed ogniem piekielnym, a także kult wartości wolnego rynku. [Domagał się też od rodziny] literalnego stosowania się do zasad zawartych w Biblii i bezkompromisowo gardził wszelkimi przejawami radości życia”⁵². Surowe wychowanie rekompensowała relacja z liberalną religijnie matką, która podtrzymywała u Charlesa zainteresowanie historią naturalną i biologią. Studiowanie nauk ścisłych było dla młodego Davenporta początkiem realizacji jego przekonania o tym, „że dzieło Boga nie jest nieskończone, że da się wyrazić w postaci liczb”⁵³, ale jednocześnie wyrażało sprzeciw wobec woli surowego ojca, który miał nadzieję, że jego syn zostanie teologiem. Napięcie, jakie wynikało z tego nieposłuszeństwa, towarzyszyło Davenportowi przez wiele lat⁵⁴ i obok purytańskiego stylu życia wpływało na jego relacje ze światem zewnętrznym. Davenport był dzieckiem swego czasu — nowego etapu w historii kultury amerykańskiej. Zwolennik teorii ewolucji i praw Mendla, wychowany pod wpływem kalwinizmu, który zaczął podlegać w tym czasie procesowi powolnej sekularyzacji, łączącemu go z naukowym światopoglądem, który pretendował do decydującej roli w kształtowaniu nowoczesnego społeczeństwa i jego instytucji — oto nowy bohater amerykańskiej mitologii, próbujący podobnie jak pierwsi anglosascy pionierzy stworzyć nowy i lepszy świat,

⁵¹ J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 237.

⁵² E. Black, *Wojna przeciw słabym...*, s. 72.

⁵³ *Ibidem*, s. 73.

⁵⁴ *Ibidem*.

wolny od wadliwej plazmy zarodkowej. Poczucie więzi genealogicznych z minionymi pokoleniami nabyte wraz z surowym purytańskim wychowaniem domagało się od Davenporta szacunku i dbałości o dziedzictwo *de facto* białej rasy nordyckiej, której wyjątkowymi depozytariuszami są WASP. Kultura scjentyzmu wspierała ową dbałość, konstruując ostatecznie człowieka bezkompromisowego, jakim był Davenport w swojej pracy nad eugeniką i jej zastosowaniem praktycznym. Ta wyjątkowa mieszanka amerykańskiego indywidualizmu, progresywyizmu i misjonizmu dała światu człowieka bezsprzecznie odpowiedzialnego nie tylko za rozwój eugeniki negatywnej i jej silny wpływ na politykę społeczną w Stanach Zjednoczonych, ale również jej triumfalny pochód przez nordycką część Europy i zdobycie przez nią szczególnej roli w takich państwach, jak Szwecja, Dania i Norwegia oraz oczywiście nazistowskie Niemcy.

Inny ciekawy kontekst kulturowy wskazuje Bielawski. Zastanawiając się nad tym, jak amerykańska ideologia wolności jednostki dała się pogodzić z eugeniczną praktyką, odwołuje się do badań amerykańskiego historyka prawa, Jamesa Q. Whitmana, który „surowość kar i poniżające traktowanie więźniów w amerykańskich więzieniach [...] tłumaczy faktem, że w amerykańskiej kulturze prawa nie występuje pojęcie ludzkiej godności (*human dignity*) ani też zakaz kar poniżających (*humiliation*), tak podstawowych w powojennej kulturze prawa w Europie”⁵⁵. To oznaczałoby, że kwestia sterylizacji więźniów (czyniono to bez znieczulenia) lub przedmiotowe traktowanie chorych psychicznie bądź uznanych za niedorozwiniętych umyślowo były pozbawione perspektywy kulturowej w postaci pojęcia ludzkiej godności, która to perspektywa mogłaby stanowić podstawową barierę dla eugeniki negatywnej.

Davenport i inni zwolennicy eugeniki negatywnej, nowej religii naukowej⁵⁶, zdawali sobie sprawę z potrzeby zmian kulturowych, które przyspieszyłyby realizację ich planów i przede wszystkim zapewniły jej skuteczność. Ponieważ amerykańska kultura osadzona była w protestantyzmie, starano się tą drogą wpływać na eugeniczną świadomość Amerykanów. Towarzystwo Eugeniczne Davenporta wydało w roku 1926 katechizm, w którym czytamy:

Pytanie: Czy eugenika pozostaje w sprzeczności z Biblią? Odpowiedź: Eugenika dużo czerpie z Biblii. Mówi nam, że na głogu nie wyrosną winne grona ani ostry nie urodzą fig. Pytanie: Czy eugenika oznacza współczucie nieszczęśliwym? Odpowiedź: Oznacza dużo lepsze ich zrozumienie i wspólną próbę ulżenia ich cierpieniu poprzez do-

⁵⁵ M. Zaremba Bielawski, *Higienści. Z dziejów eugeniki*. Wołowiec 2011, s. 85.

⁵⁶ A. Peck, *W poszukiwaniu tożsamości. Rasizm w amerykańskich koncepcjach religijnych*. Kraków 2007, s. 36.

łożenie starań, by uczynić wszystko, aby genetycznie obciążonych było mniej. [...] Pytanie: Co jest najcenniejszą substancją na świecie? Odpowiedź: materiał genetyczny⁵⁷.

W zamierzeniu autorów katechizmu eugenika tak ujęta dla protestantów od czytujących Biblię dosłownie powinna trafić do grupy celowej, czyli WASP. Nie był to oczywiście jedyny sposób wpłynięcia na zmianę kultury, jaki przedsięwzięli eugenicy. Davenport wraz z pastorem baptystów ogłosił konkurs na najlepsze kazanie o tematyce eugenicznej. Wpłynęło ponad 300 prac, w których autorzy dowodzili niesprzeczności zasad eugeniki i Biblii. Jedna z prac wskazywała, że przecież sam Jezus urodził się w rodzinie „reprezentującej długi proces religijnej i moralnej selekcji”⁵⁸. Innym rodzajem swoistej innowacji w krzewieniu kultury eugenicznej były organizowane w latach dwudziestych przez amerykańskie Towarzystwa Eugeniczne Fitter Family Contests, które towarzyszyły targom bydła. Po zbadaniu przez lekarzy i psychologów zwycięzcy prezentowani byli w specjalnym dziale targów (*human stock*) i z rąk gubernatora odbierali dyplom, który zaświadczał, że należą do „A-grade Individuals”. Konkursy cieszyły się niemałą popularnością. Pod koniec lat dwudziestych Davenport ponad czterdzieści razy proszony było pomoc jako rzeczoznawca⁵⁹. Konkursy „dzieci doskonałych eogenicznie” odbywały się nie tylko na targach bydła, ale uczestniczyły w niej placówki medyczne. Jeszcze w roku 1949 szpital metodystów w Brooklynie przeprowadził jeden z takich konkursów⁶⁰.

Kulturze eugenicznej, mimo jej odwołań teologicznych, nie udało się skutecznie i na trwałe uformować powszechnej świadomości proeugenicznej. Oczywiście pokłosem batalii lat trzydziestych były te elementy kultury eugenicznej, które wiążą się z koncepcjami planowania rodziny, wraz z powszechnością antykoncepcji, jak też zmiana stylu życia wraz z rewolucją seksualną. Trudno jednak stwierdzić, czy eugenika negatywna w swej wymowie kulturowej wywarła wpływ na kulturę aborcji albo obecnie trwające dyskusje o prawie do eutanazji. Rozwój genetyki buduje w społeczeństwach zachodnich nową świadomość kultury życia i śmierci. Ustawy eutanazyjne w Holandii i Belgii przy zdecydowanym poparciu społecznym, ale również dobrowolna wazektomia, jakiej poddają się mężczyźni w Ameryce i Europie, to przykłady zmian kulturowych, których skutków dla przyszłych pokoleń społeczeństw cywilizacji zachodniej nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Jak twierdzi Agamben, nowoczesna biopolityka bierze swój początek z teologii ekonomicznej i tym samym „owocuje współczesnym tryumfem

⁵⁷ M. Zaremba Bielawski, *Higienności...*, s. 90.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 92.

kategorii ekonomicznych nad żywiołem politycznym”⁶¹. Baconowski duch „anty-polityki”, szukający w poznaniu świata stworzonego i jego opanowaniu najbardziej optymalnego sposobu zarządzania ludźmi, nabrał dziś szczególnego znaczenia. Już w 1606 roku Bacon wskazywał na eutanazję jako sposób łagodzenia bólu fizycznego. Dotyczyć to miało nie tylko sytuacji, kiedy leczenie, które miało doprowadzić do zdrowia pacjenta, nie powiodło się, ale również w przypadku łagodzenia śmierci⁶². Skazani w Norymberdze za realizację hitlerowskiego programu eutanazyjnego lekarze Karl Brandt i Viktor Brack prorokowali powrót problemu eutanazji do przestrzeni publicznej i politycznej w przyszłości⁶³. Zdaniem Agambena: „z perspektywy nowoczesnej biopolityki eutanazja sytuuje się raczej na skrzyżowaniu suwerennej decyzji o życiu, które można zabić, i braniem na siebie zadania opieki nad biologicznym ciałem narodu, oraz wyznacza punkt, w którym biopolityka nieuchronnie przekształca się tanatopolitykę”⁶⁴. Pozostaje tylko pytanie: Kiedy to, co jest suwerenną decyzją o życiu, nie podlega stymulacji przez biopolitykę odpowiedzialną za naród? W hitlerowskim państwie totalitarnym Schmittowska teoria suwerena führerowi dawała prawo decydowania o życiu „niewartym przeżycia”⁶⁵. Jak bowiem zauważa Agamben: „w nowoczesnej biopolityce suwerenem jest ten, kto decyduje o wartości i braku wartości życia jako takiego. Życie, które poprzez deklarację praw zostało obdarzone samo w sobie zasadą suwerenności, samo staje się teraz miejscem podjęcia suwerennej decyzji”⁶⁶.

Czy jednak to, co dzieje się pomiędzy podmiotem a strukturą i kulturą, rzeczywiście pozwala odnaleźć prawdziwego suwerena indywidualnych decyzji?

Lekcja, jaką przynosi historia sterylizacji, pokazuje nam coś istotniejszego. Kiedy przyjrzymy się mapie sterylizacji Ameryki, dostrzeżemy jej geograficzny, ale przede wszystkim kulturowy rozkład. Eugenika słabo przyjmowała się w starych historycznych stanach, jak Pensylwania, Vermont, Nowy York, Massachusetts, New Jersey. Największe triumfy święciła w Kalifornii, Kansas i Minnesocie. W takich stanach, jak Alabama, Luizjana i Floryda, odrzucono eugenikę z powodu „zacofania”, czyli „z jednej strony słabego życia akademickiego, z drugiej zaś silnych więzi rodzinnych”, które nie pozwalały na łatwe oddanie „upośledzonego

⁶¹ P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności*. Warszawa 2008, s. 162.

⁶² M. Matthews-Brzozowska, *Eutanazja w Holandii*. „Nowiny Lekarskie” 2002, t. 71, z. 2–3, s. 164–167.

⁶³ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. M. Salwa. Warszawa 2008, s. 195.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 194.

⁶⁵ Pojęcie wprowadzone przez Karla Bindinga w pracy *Zezwolenie na likwidację życia niewartego życia* wydanej w roku 1920; G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 186.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 194.

dziecka do zakładu”, i gdzie eugenikę traktowano jako „atak na tradycyjną rodzinę”⁶⁷. Jak stwierdza dalej Maciej Zaremba Bielawski:

Sterylizacja napotykała opór w silnych społeczeństwach obywatelskich, a bez dyskusji można ją było przeforsować w regionach zdeintegrowanych, jak Kalifornia. Można też na to zagadnienie spojrzeć w kontekście rozwoju: graniczące ze sobą Alabama i Floryda w latach trzydziestych reprezentowały dwie skrajności — pierwsza jeszcze tradycyjna i „nieoświecona”, druga — kosmopolityczna, wykształcona, ruchliwa, niemalże odrobinę postmodernistyczna. Odrzucają eugenikę z tych samych powodów moralnych, lecz przy diametralnie odmiennych doświadczeniach. Alabama nie jest jeszcze podatna na język technokratyczny, Floryda już to słownictwo przejrzała. Co oznaczałoby, że eugeniczne barbarzyństwo znajdowało swoją szansę, *window of opportunity*, w przestrzeni pomiędzy tymi dwoma stanami, w czasie kiedy misjonarze gospodarki planowej utrzymywali monopol zarówno na moralność, jak i na rozsądek⁶⁸.

Amerykańska religia obywatelska, którą w drugiej połowie XX wieku zdiagnozował i opisał Bellah, została przez eugeników skierowana w stronę religii politycznej, mającej służyć elicie w podporządkowaniu i nadzorowaniu biologicznemu (genetycznemu) mas. Wartości religii obywatelskiej zwyciężyły, choć nie wiemy, ile z tego „bipolitycznego”⁶⁹ sposobu patrzenia na świat społeczno-polityczny pozostało w szybko rozwijającej się w Ameryce inżynierii genetycznej i biotechnologii.

Zakończenie

Zdaniem Bellaha może dziwić wybór Izraela i Rzymu na archetyp nowego narodu i fundamenty religii obywatelskiej, wzięwszy pod uwagę cierpienie wygnania i rozproszenie Żydów oraz upadek imperium rzymskiego. Czyżby pierwsi Amerykanie nie widzieli trudnej historii narodów, z których czerpali swoją nadzieję? Nic podobnego, twierdzi Bellah. Wierzyli oni, że zbudują republikę na solidnych zasadach, dzięki czemu unikną ich losu, zachowując ich wartości. Byli też przekonani, co wynikało z historii Izraela, że jeśli przestaną żyć pobożnie i odrzucą praktykowanie cnót w życiu publicznym, to spotka ich nieubłagany los tych wszystkich narodów, które stały się prochem w rękach Boga⁷⁰. Ta konstatacja nie była wyłącznie wynikiem protestanckiego lęku przed karą boską, ale wyrażała również przekonania amerykańskich deistów, praktykujących swoją religijność

⁶⁷ M. Zaremba Bielawski, *Higienisci...*, 98.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady z Collège de France 1977/1978*. Tłum. M. Herer. Warszawa 2010.

⁷⁰ N.R. Bellah, *The Broken Covenant*. Chicago 1992, s. 25.

wśród oparów ezoteryzmu skrywającego rzeczywistość ideową łóż masońskich. Jak wiemy, pięćdziesięciu dwóch z pięćdziesięciu sześciu sygnatariuszy *Deklaracji niepodległości* było członkami łóż masońskich, ich deizm zaś „odegrał pewną rolę w rozwoju amerykańskiej religii obywatelskiej, ponieważ koncepcja Boga-Wielkiego Architekta pozostającego na uboczu i nieingerującego w mechanizm, który puścił w ruch, doskonale pasował do amerykańskiego umiłowania samodzielności, samorządności i wolności”⁷¹. Prawa naturalne, które Bóg pozostawił człowiekowi jako wskazówkę postępowania, ale również realny znak swojego istnienia, stały się punktem odniesienia dla prawa stanowionego przez człowieka. Deizm, ale również idea tolerancji religijnej, będąca jednym z fundamentów uniwersalizmu wolnomularskiego, przyczyniły się do stałej obecności pojęcia Boga w przestrzeni publicznej oraz stosowania symboliki religijnej w oficjalnych dokumentach republiki. Świadomość Boga uobecnionego w prawach naturalnych pozwalała na stworzenie specyficznego modelu państwa, w którym tolerancja religijna nie stała w sprzeczności z publicznym afirmowaniem Boga jako ostatecznej instancji praworządności władzy i obywateli. Trudne do pojęcia dla dziedziców rewolucji francuskiej powinowactwo Boga, tolerancji i porządku publicznego znalazło swoje usystematyzowanie w amerykańskiej religii obywatelskiej. Oddzielenie państwa od Kościoła dzięki oświeceniowemu deizmowi pozwoliło Amerykanom nie rozdzielać państwa od idei Boga. Ta stała afiliacja Boga (teologia polityczna) i amerykańskiej wspólnoty politycznej (religia obywatelska) pozwala w przełomowych dla narodu sytuacjach odnaleźć sens i perspektywę przyszłości. Wydarzenia z 11 września 2001 roku ukazują możliwości integracyjne religii obywatelskiej i owej afiliacji, która stanowi jej komponent. Czy jednak efektem tych działań może być stała dyspozycja do praworządności? Mity, symbole i rytuały mają podtrzymywać tę dyspozycję, stając się często niezawodnym instrumentarium dla państwa pośredniczącego między wspólnotą polityczną a Bogiem. Pośredniczenie to ma specyficzny sens. Prezydent, kapłan, prorok lub duszpasterz, realizując swoją misję wobec narodu, czynią to również w odniesieniu do Opatrzności, której oko zamknięte w trójkącie codziennie wyziera z rewersu Wielkiej Pieczęci, symbolu amerykańskiej demokracji i jednocześnie religii obywatelskiej. Rewers ten, składający się z

trzynastu ułożonych na siebie warstw cegieł, stanowi od góry ściana, lub raczej niedokończona piramida. Nad nią widnieje trójkąt zwycięstwa, a w nim oko Opatrzności — rozumiane też jako oko Boga, nazywane również Wszystkowidzącym Okiem — otoczone promieniami światła. To bez wątpienia kolejne symbole masońskie. Piramida

⁷¹ M. Potz, *Granice wolności religijnej*. Wrocław 2008, s. 208.

jest symbolem ponadczasowej trwałości, a oko Boga oznacza nadzieję na otrzymanie łask Bożych, ale również to, że Bóg, a dla masonów Wielki Architekt wszechświata, zawsze obserwuje z góry wszystkie ich uczynki⁷².

Nie dziwi więc, że w imię odpowiedzialności przed „Wszystkowiedzącym Okiem” rola państwa w historii amerykańskiej religii obywatelskiej często ma tendencję do ideologizowania jej, wtłaczając ją tym samym w koleiny religii politycznej Rousseau. Do pewnego stopnia jest to jednak nieuniknione ze względu na charakter wspólnoty politycznej, jaką jest społeczeństwo i jego prawna nadbudowa — państwo, gdyż jak zauważa Żyro: „ideologia przyczynia się do wytworzenia konsensusu przez wspólną akceptację praw, zasad i norm oraz związek z instytucjami, które wcielają prawa i zasady. Ideologia wzmacnia — zwłaszcza w sytuacjach szczególnych — powszechne poczucie jedności i tożsamości⁷³.”

Chodzi więc o to, aby ideologizacja religii obywatelskiej była sposobem reintegracji wokół wspólnych wartości, zwłaszcza zaś w okresie zagrożenia (takim zagrożeniem była wojna domowa, która dołożyła nowy mit założycielski pod gmach rodzącego się narodu). Nie jest to próba tworzenia nowych, sprzecznych zaś z poprzednimi wartości wnoszonych przez nową ideologię (np. eugenika i rasizm), ale przypomnienie sensu starych, które państwo może podtrzymywać przez rytuały, to jest święta państwowe albo ważne wydarzenia polityczne. Tendencje do nadmiernego ideologizowania religii przez państwo wynikają z dostrzeżonego przez Alexisa de Tocqueville’a mechanizmu zawłaszczania wolności obywatelskiej. A zatem tylko świadome społeczeństwo obywatelskie może właściwie kontrolować i współrzędzić we wspólnocie politycznej, gdzie religia obywatelska stanowi aksjonormatywne spoiwo jedności⁷⁴.

Elements of Political Religion in Civic Religion of American Eugenists

A b s t r a c t

The article consists of two parts. The first is a discussion of the theoretical dimension of „citizens’ religion” and „political religion”, their similarity in terms of origin and substance, the relationship between them, and their features. The result is the systematization and typologization of the terms. The two categories are accompanied by the question of political religion as interpreted by Eric Voegelin. In USA history it was political religion - understood as ideology, in contrast to civic religion — understood as culture, which supported the promotion of the ideas of eugenics together with its implicit social, political

⁷² J.A. Daszyńska, *Narodziny tradycji. Symbole amerykańskiej tradycji*. Łódź 2010, s. 62–63.

⁷³ T. Żyro, *Ideologia...*, s. 346.

⁷⁴ Artykuł powstał na podstawie książki: P. Grabowiec, *Religia obywatelska jako teoretyczna propozycja integracji politycznej Wspólnoty Europejskiej* (Wrocław 2013).

and legal practices. Due to the major social, political and legal changes that took place in America in the 19th century and the beginning of the 20th century, the supporters of negative eugenics (new scientific religion) gained more popularity. They realized that a cultural change was needed to achieve their goals sooner and — above all — more effectively. Americans' views on eugenics were influenced by Protestantism — the foundation of American culture. As a result, political religion and political theology tended to merge. It is only after Second World War that the theological arguments for „breeding people“ lost its strength. However, we can still find it today in the genetics discourse concerning the „salutary“ role of genetics for the human race.