

FUNDAMENTALIZM W STANACH ZJEDNOCZONYCH: WSPÓŁCZESNY ANTY-MODERNIZM

Na początku

Pojęcie „fundamentalista” pojawiło się w roku 1920. Wtedy to bowiem Curtis Lee Laws w baptystycznym tygodniku *Watchman-Examiner* określił w ten sposób „tych, którzy trzymają się wciąż ściśle wielkich fundamentów i są gotowi stoczyć królewską batalię o wiarę” Te „wielkie fundamenty” zostały faktycznie określone w *The Fundamentals*, serii złożonej z dwunastu tomów, wydanych w latach 1910—1915. W 1910 r. Zgromadzenie Ogólne Prezbiterianów przyjęło deklarację obwieszczającą pięć istotnych punktów doktrynalnych: 1. bezbłądność Biblii, 2. dziewicze poczęcie Chrystusa, 3. krwawą ofiarę Chrystusa i jej wartość zastępczą, 4. Jego cielesne zmartwychwstanie oraz 5. autentyczność cudów opisanych w Ewangeliach. Po zastąpieniu tego ostatniego punktu powtórным przyjsciem Chrystusa na tysiącletnie panowanie (milenaryzm) i pomimo tego, że wszystkie te punkty razem wzięte nie stanowią jeszcze wyczerpującego wyznania wiary, świadczącego o chrześcijańskiej prawowierności, przytaczano je odtąd często jako „pięć punktów fundamentalizmu”. W odpowiedzi na przybierający szybko na sile rozwój naturalistycznego i historyczystycznego podejścia do Biblii w wyznaniach protestanckich, tych „pięć punktów” podkreśla, że chrześcijaństwo — religia objawiona — ma fundament nadprzyrodzony. Cztery punkty dotyczą przecież wprost Chrystusa w Jego fizycznej realności. Jego ciało i krew nabierają tutaj aspektu typowo „faktycznego” w znaczeniu odziedziczonym bezpośrednio po nauce z XVIII wieku lub po Baconie.

Historycy wiążą początki fundamentalizmu z „odrodzeniem” ewangelicznym, jakie się pojawiło w Ameryce protestanckiej w XIX wieku. G. Marsden opisuje fundamentalizm XX wieku jako „ukrytą postać amerykańskiego odrodzenia”¹. Przy braku solidnych, dawnych tradycji oraz rozwiniętych instytucji religijnych w Stanach Zjednoczonych, „odrodzenie” to rozwijało się bez żadnych przeszkód. „Wielkie Przebudzenie” wieku poprzedniego

¹ Por. G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, New York 198, 224.

(1740—1742) zapoczątkowało długą serię masowych „odrodzeń” Kaznodzieje „odrodzeniowi” stawiali sobie za cel nawracanie dusz zagubionych i ponowne ożywianie ludzi letnich, obojętnych religijnie. Hymn ewangelicznego protestantyzmu *Amazing Grace* oddaje dobrze atmosferę „odrodzenia”:

Ongiś się zagubiłem, a teraz się odnalazłem.

Byłem ślepy, teraz zaś widzę.

Swym specyficznym naciskiem kładzionym na teatralne wprost nawrócenie z zatracenia na zbawienie, amerykańskie „odrodzenie” przyczyniało się do rozwoju „zdecydowanie anty-współczesnej wizji dziejów”², powstrzymującej się od myślenia w pojęciach takiej historycznej ciągłości, która widzi w terażniejszości rozwój tego, co przeszłe. Wszelkie teologie, które przy końcu XIX wieku włączały w swe rozważania pojęcia historii i rozwoju, były skazane na gwałtowny sprzeciw ze strony „odrodzeniowców”, bardzo wrażliwych na te właśnie sprawy.

Fundamentalizm nie był jednak jakimś dodatkowym przebudzeniem. Nie można go także traktować tak po prostu jako ruchu konserwatywnego. Fundamentalizm różni się od tradycjonalizmu, ortodoksji, a także od zwyczajnego ruchu „odrodzenia” tym, że znajduje się w świadomej i dobrze zorganizowanej opozycji wobec przekraczania tych tradycji i tych ortodoksji. W czasach, gdy Curtis Lee Laws wynalazł rzeczownik „fundamentalista”, czyli w 1920 r., chrześcijańscy moderniści w Kościołach, a laicyści w społeczeństwie, przewyżczali świecką i silnie ugruntowaną wizję świata protestantyzmu ewangelickiego. Fundamentalisci byli dla Lawsa chrześcijanami gotowymi „stoczyć królewską bitwę o wiarę” Słowa te dobrze ukazują wyostrzone poczucie kryzysu, jaki dotykał mocno amerykański protestantyzm o nastawieniu ewangelickim po zakończeniu pierwszej wojny światowej. Głównymi wrogami, z którymi fundamentalisci rozpoczęli „królewską walkę o wiarę”, byli teologowie o nastawieniu modernistycznym, działający w łonie ich własnych wyznań.

Wielka Wojna z modernistami

Walka fundamentalistów z modernistami przybrała z biegiem czasu postać „Wielkiej Wojny” Wielu millenarystów nie godziło się już wcześniej na włączenie się Stanów Zjednoczonych do wojny. W 1915 r. William Jennings Bryan, który miał stać się wkrótce jednym z głównych przywódców pewnego odłamu fundamentalizmu, złożył rezygnację z urzędu sekretarza stanu prezydenta

² Tamże, s. 226.

Woodrowa Wilsona, aby zaprotestować w ten sposób przeciw stanowisku Wilsona wobec wojny. Na nieszczęście dla liberalnych protestanów nastawionych patriotycznie, prowadzona w Europie wojna przyczyniała się w ten sposób do popularyzowania millenaryzmu w Stanach Zjednoczonych.

W roku 1917 Shailer Mathews, dziekan wydziału teologicznego uniwersytetu w Chicago, będącego schronieniem dla modernistów, zaatakował mocno stanowiska millenarystyczne oświadczając, że są one nieuzasadnione biblijnie i anty-patriotyczne. Jego kolega, Shirley Jackson Case ukazywał ze swej strony millenaryzm jako przeszkodę na drodze do powodzenia wojny amerykańskiej oraz sugerował, że pieniądze niemieckie służyły finansowaniu rozpowszechniania się doktryny millenarystycznej. Millenaryści z Instytutu biblijnego Moody w Chicago zdementowali oskarżenie Case'a i nie zamierzali nawet czekać na jego odpowiedź: „Jest to niezaprzeczalne, że niszczycielski duch krytyczny, jaki panuje na uniwersytecie w Chicago, ma rodowód niemiecki” W konsekwencji millenaryści zespolili niemiecki militarizm z teologią niemiecką i — w sposób zaskakujący — z teorią ewolucji jako najbardziej wówczas aktualną.

W kulturowej konfrontacji cywilizacji z barbarzyństwem teoria ewolucji została symbolicznie usytuowana obok barbarzyństwa. Bryan, nazwany „człowiekiem ludu”, był populistycznym reformatorem, który walczył wciąż na rzecz chłopów i robotników. Demaskował przy tym „teorię Darwina”, widząc w niej jedynie „prawo nienawiści — bezlitosne prawo, w imię którego silni tworzą zorganizowane zgraje, aby wybić najsłabszych”³. Millenaryści zaczęli więc popierać wojnę w Europie, uważając ją za tożsamą z wyprawą krzyżową, jaką przygotowywali u siebie przeciwko modernistom z ich własnych Kościołów, a także racjonalistom i ewolucjonistom, działającym w społeczeństwie. Przed zakończeniem wojny William Bell Riley założył Światowe Chrześcijańskie Stowarzyszenie Fundamentalistów (*World Christian Fundamentals Association*), które zgromadziło około sześciu tysięcy chrześcijan na swym pierwszym zjeździe w 1919 roku. W tym to właśnie kontekście Curtis Lee Laws nazwał „fundamentalistami” tych, którzy się przygotowywali do „prowadzenia królewskiej bitwy o wiarę”

Poczucie przeżywania kryzysu kulturowego cementowało fundamentalizm jako ruch religijny. Różnorodni chrześcijanie o na-

³ Cyt. za: E. J. Larson, *Summer for the Gods. The Scops Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion*, (Harvard University Press) 1997, s. 39.

stawieniu ewangelicznym łączyli się ze sobą celem tworzenia szerokiej koalicji religijnej, gotowej do walki. Około roku 1920 byli oni już gotowi wypędzić modernistów z Kościołów i ewolucjonistów ze szkół. Konserwatyści doktrynalni, millenaryści różnego pokroju zespalali się w tej krucjacie „ewangelizmu protestanckiego z walczącym anty-modernizmem”⁴. Pomimo różnic teologicznych dążenia te miały coś wspólnego ze sobą: ewangeliczne pragnienie zbawienia dusz. Ich nastawienie wobec czasów ówczesnych było niejasne. Niektórzy przyjmowali millenarystyczną postawę oddzielenia się od świata. Jednak pierwsza wojna światowa przekonała ich wszystkich o konieczności uratowania także społeczeństwa amerykańskiego. Od roku 1920 byli więc oni gotowi do prowadzenia „walki o wiarę raz tylko przekazaną świętym” (Jud 3).

„Królewska Batalia”

Fundamentalisci koncentrowali wszystkie swe wysiłki na wyrzuceniu modernistów z wyznania prezbiteriańskiego i baptystycznego na Północy. Baptystyczny teolog liberalny Harry Emerson Fosdick (1878—1969) został wzięty w dwa ognie. Chociaż był baptystą, był również kaznodzieją Pierwszego Kościoła prezbiteriańskiego w Nowym Jorku. Wygłosił tam 21 maja 1922 roku przemówienie pod tytułem: „Czy fundamentalisci wygrają?” W imię tolerancji zachęcał fundamentalistów do powrotu do trzech „fundamentów”: dziewiczego poczęcia Jezusa, bezbłędności Biblii i dosłownego rozumienia powtórnego przyjścia Chrystusa. W dwa lata potem, kiedy Ogólne Zgromadzenie Prezbiteriańskie zażądało od niego wstąpienia do Kościoła prezbiteriańskiego, w którym zostałby prawdopodobnie oskarżony o herezję, Fosdick zrezygnował ze stanowiska kaznodziei w tym Kościele.

W *Christianity and Liberalism* (1923) J. Gresham Machen z Princeton, gdzie trzymano się ściśle nauki o bezbłędności Biblii, wyjaśniał, że liberalizm, choćby taki, jak w wydaniu Fosdicka, wraz ze swym negowaniem podstawowych, nadprzyrodzonych fundamentów chrześcijaństwa, „tak dalece różni się od chrześcijaństwa, że po prostu nie ma z nim nic wspólnego”⁵. Sailer Mathews z Chicago odpowiedział w roku następnym książką: *The Faith of Modernism*, („najważniejszym dziełem teologii liberalnej lat dwudziestych” jeśli wierzyć historykowi W. R. Hutchisonowi). Na zarzut

⁴ G. Marsden, dz. cyt., s. 4.

⁵ Cyt. za: W. R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, s. 262.

Machena Mathews odpowiedział, że moderniści są niewątpliwie chrześcijanami ewangelicznymi, z Jezusem w centrum, chcą jednak posługiwać się „metodami historycznymi, naukowymi i społecznymi, aby rozumieć i stosować ewangeliczne chrześcijaństwo do żywotnych faktycznie potrzeb”⁶.

Kiedy walka teologiczna przybierała na sile w książkach, pamfletach i na zgromadzeniach wyznaniowych, Bryan oraz jego sojusznicy zdwoili wysiłki w krucjacie anty-ewolucjonistycznej. Gubernator Tennessee podpisał dekret zakazujący nauczania teorii ewolucji w szkołach państwowych. Na początku roku 1925 John Scopes, młody nauczyciel licealny w niewielkim miasteczku Dayton w Tennessee, zgodził się na poddanie w wątpliwość konstytucjonalności tego prawa przed sądem. W tej sytuacji W. J. Bryan zdecydował się pośpieszyć z pomocą społeczeństwu w Dayton. Od końca maja wzywano Scopesa do stawienia się przed sądem. W celu jego obrony Amerykańskie Zjednoczenie Wolności Obywatelskich (*American Civil Liberties Union*) powołało na adwokata najbardziej znanego, błyskotliwego i surowego zarazem w owym czasie, agnostyka Clarence Darrowa.

Proces stulecia

Proces stał się szybko wielką areną działalności środków społecznego przekazu, tak że w ciągu paru tygodni lipca 1925 roku uliczki miasteczka Dayton stały się widownią karnawałowej igraszki defilady. Zależnie od różnych punktów widzenia, traktowano Bryana jako obrońcę Bożej sprawy przeciwko bezbożnikowi Darrowowi, bądź też tego ostatniego jako obrońcę wolności przeciw nietolerancyjnemu Bryanowi. W trakcie rozwoju „procesu stulecia” dwustu dziennikarzy, nie licząc ekip radiowych i osób z obsługi telegrafów zakłócało spokój tego miasteczka w Tennessee.

Spośród tych sprawozdawców z Dayton Michael Williams (1877—1950) był założycielem i redaktorem naczelnym laickiego dziennika katolickiego *The Commonweal* (Dobro Publiczne), wydawanego od listopada 1924 roku. Pomiedzy 22 lipca a 5 sierpnia 1925 roku Williams wysłał z Dayton trzy wielkie artykuły, a także pochwałę zmarłego podczas snu kilka dni po procesie W. J. Bryana. Jako katolik, Williams był w pewnym sensie obserwatorem zewnętrznym tej walki oddającej dobrze ówczesnego ducha protestanckiej Ameryki. Jego pióro potrafiło oddać atmosferę wodewilu. Otaczając to, co przeszło do historii pod nazwą „procesu małpy”

⁶ Tamże, s. 277-278.

Jednak Williams nie zatrzymywał się na fantastycznej i groteskowej stronie tego wydarzenia, lecz umiał dostrzec w Dayton ślady „czegoś, co nie było z tego świata, ani z zakresu jego spraw politycznych”⁷. Bryan oskarżył mianowicie Darrowa i jego kolegów o to, że nie przybyli do Dayton jedynie w celu bronięcia Scopesa, lecz „by przeprowadzić proces nad religią objawioną”. Sam był zresztą także zdecydowany „bronić Słowo Boże przeciwko największemu ateście lub największemu agnostykowi Stanów Zjednoczonych Ameryki”⁸. Jako chrześcijanin, Williams sympatyzował z wyczuciem Bryana odnośnie do jego misji w Dayton. Jednak w kontekście narastającego w Stanach Zjednoczonych w latach dwudziestych anty-katolicyzmu Williams nie chciał, aby to, co nazywano „pozycjami typowymi dla fundamentalizmu protestanckiego”, nabrało mocy prawa, jak to miało miejsce w przypadku dekretu z Tennessee przeciwko teorii ewolucji. Dla niego bowiem, jako katolika żyjącego w narodzie kulturowo jeszcze protestanckim, istotny problem procesu wyrażał się faktycznie w słowach: czy w Stanach Zjednoczonych Kościół i państwo mają nadal pozostać odłączone od siebie?⁹

Jakkolwiek by nie było, Williams zgadzał się z Bryanem, że w grę wchodziła religia objawiona. Proces dotykał bowiem u samych swych podstaw „odnośnych sił religii chrześcijańskiej oraz zespołu tych tendencji, herezji i czczych, ale gwałtownych i niszczycielskich filozofii, które zjednoczyły swe siły przeciwko religii objawionej”¹⁰. Williams żywił nadzieję, że tragedia związana z nagłą śmiercią Bryana oczyści ten proces z typowych dla niego „elementów farsy”. Pochwalił, jaką poświęcił zmarłemu, kończy się słowami: „W. J. Bryan umarł szlachetnie pośród ostatnich sztyderstw parteru, wiedząc i wierząc, że walczył o Boga. Niech spoczywa w pokoju”¹¹.

Walka z Bryanem nie była jednak równa. Sam szczyt procesu polegał na uderzającym naruszeniu procedury prawnej. Bryan, jako jeden z adwokatów partii obywatelskiej, zgodził się na to, by Darrow, adwokat oskarżonego, przepytывał go jako świadka eksperta w obronie Biblii. Sędzia, z obawy przed załamaniem się

⁷ M. Williams, *At Dayton Tennessee*, w: *The Commonweal*, t. II/11, z 22 lipca 1925, s. 262.

⁸ Cyt. za: E. J. Larson, *Summer for the Gods*, s. 187 i 190.

⁹ Por. M. Williams, *Summing-Up at Dayton*, w: *The Commonweal*, t. II/13, z 5 sierpnia 1925, s. 305.

¹⁰ Tamże, s. 263.

¹¹ Tenże, *William Jennings Bryan*, w: *The Commonweal*, t. II/13, z 5 sierpnia 1925, s. 303.

podłogi sądu w Dayton pod ciężarem tłumy, przeniósł proces na trawnik pałacu sprawiedliwości, na którym zgromadziło się około 3000 widzów. Darrow był bezlitosny. Dosłowne tłumaczenie Biblii, za jakim opowiadał się Bryan, wywoływało nieuchronnie sztubackie pytania Darrowa na temat pochodzenia żony Kaina i ilości dni, których nie można było policzyć przed stworzeniem słońca. Darrow zmusił więc Bryana do przyjęcia tezy, że zamiast brać Biblię w sensie naturalnym czy własnym, trzeba ją raczej wyjaśniać. I na tej właśnie podstawie Darrow wnioskował, iż Bryan nie może odmawiać tego prawa innym, podobnie zresztą jak sobie samemu.

Obwiniono Scopesa o naruszenie prawa przeciwnego teorii ewolucji i skazano na grzywnę 100 dolarów. Zakłopotany tą sytuacją sąd apelacyjny w Tennessee odesłał wyrok pod pretekstem braku formalnego. Pozbawiając go możliwości jakiegokolwiek apelacji, stan Tennessee unikał niebezpieczeństwa wmanewrowania się w jakiś inny „proces małpy” Bryan wygrał więc proces, chociaż Darrow upokorzył publicznie tego wielkiego bojownika fundamentalizmu.

Rozpad, odłączenie i ponowne odrodzenie

Zakłopotanie Bryana wobec pytań stawianych mu przez Darrowa nie było jednak wówczas postrzegane jako ostateczna klęska fundamentalizmu. Trzeba było jeszcze sporo czasu, aby zabrzmiał dzwon kontrowersji pomiędzy fundamentalizmem a modernizmem. Po śmierci Bryana baptystyczny pastor z Minneapolis, William Bell Riley (1861—1947), a także inni kontynuowali nadal krucjatę przeciwko teorii ewolucji. Tennessee czekało aż do roku 1967 na odwołanie prawa, które potępiło Scopesa. Fundamentalisci toczyli nadal swój bój o wydalenie modernistów ze swoich wyznań.

Przy końcu tych szaleńczych lat ruch fundamentalistyczny rozpłynął się samoistnie. Można by uznać rok 1929 za koniec sporu, albowiem w tym właśnie roku J. Gresham Machen i jego zwolennicy uniemożliwili reorganizację seminarium w Princeton. Opuścili Princeton i założyli seminarium teologiczne Westminster w Filadelfii. Wśród tych, którzy opuścili wraz z Machenem Princeton, znajdował się młody student Carl MacIntire. To on miał się stać jedną z najważniejszych postaci fundamentalistycznych następnej generacji, w latach trzydziestych i czterdziestych.

Wyjazd Machena zapowiadał obrazowo dzieje wielu tych, którzy należeli do koalicji fundamentalistycznej lat dwudziestych. W roku 1933 Machen, przekonany o tym, że niektórzy misjonarze presbiteriańscy są nazbyt liberalni, starał się utworzyć niezależną

Radę dla prezbiteriańskich misji zagranicznych. Ogólne Zgromadzenie Prezbiteriańskie nie uznało jednak tej Rady. W tej sytuacji Machen założył *prawowierny Kościół prezbiteriański*. MacIntire dołączył do niego, ale kilka lat potem zerwał z tym nowym Kościołem, a to z racji braku zgodności na millenarystyczne oczekiwania i na skutek tego, że sam obstawał za całkowitym odłączeniem się od nie-fundamentalistów. Przypadek Machena dobrze ilustruje dosyć ciekawą zmianę. Przez całe lata dwudzieste fundamentaliści walczyli o wyzwolenie swoich Kościołów od modernistów. W latach trzydziestych natomiast sami fundamentaliści, jak MacIntire i jego nauczyciel, odłączyli się od swoich wyznań.

Fundamentalistyczna koalicja z lat dwudziestych sama się więc rozpadła. Jak ukazuje to przypadek Carla MacIntire, wielu fundamentalistów odłączyło się od tradycyjnych wyznań, tworząc nowe szkoły, seminaria i instytuty biblijne. Po roku 1929 wielu chrześcijan liberalnych oczekiwało więc na całkiem zwyczajne zniknięcie samego fundamentalizmu. Ale tak się nie stało. Co więcej, podobnie jak amerykańscy katolicy owego czasu, zajmowali się oni także tworzeniem własnej subkultury.

W dziele omawiającym nowe przebudzenie się fundamentalizmu amerykańskiego: *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism* (1997), historyk Joël Carpenter opowiada dzieje fundamentalistów z lat trzydziestych i czterdziestych, czyli pomiędzy procesem Scopesa w roku 1925 a pojawieniem się na scenie ewangelisty Billy Grahama, około 1950 roku. W ciągu tych paru dziesięcioleci fundamentaliści byli skłonni praktykować wyraźny separatyzm w nadziei na wielkie przebudzenie się odnowy ewangelicznej. Sukces nauczania radiofonicznego otworzył drogę do masowych „revivals” w Carnegie Hall w Nowym Yorku w 1939 roku i w Boston Garden w 1941 roku. Jednak to tak bardzo oczekiwane „odrodzenie” narodowe wymagało od fundamentalistów całkowitego wyjścia z separacji, jaką sami sobie nałożyli, i świadomego zaangażowania się w dialog z tymi, których dusze chcieli zbawić. Z tego właśnie stwierdzenia narodzili się „nowi ewangelicy”. Przeciwwstawiał się im wszędzie, gdzie tylko było to możliwe, wychowanek Machena, Carl MacIntire. Jednak około roku 1960 fundamentalistami nazwali się sami już tylko ściśli separatyści w rodzaju MacIntire, z czego Carpenter wnioskuje, że w latach dwudziestych aż do lat sześćdziesiątych fundamentalizm był „najbardziej dynamicznym i wpływowym amerykańskim ruchem ewangelicznym”¹².

¹² J. Carpenter, *Revive Us Again*, s. 237.

W 1979 roku baptystyczny pastor Lynchburga w Wirginii pojawił się w sposób błyskotliwy na narodowej scenie politycznej, obwieszczając wszystkim donośnie i podniosłe, iż jest fundamentalistą. Jerry Falwell, podobnie jak nieco wcześniej Bryan, pragnął zorganizować „moralną większość” Amerykanów przeciw destrukcyjnym siłom „humanizmu laickiego”. W ciągu całego następnego dziesięciolecia Jerry Falwell i jego „moralna większość” znajdowali się na ustach wszystkich Amerykanów. Separatystyczny fundamentalista MacIntire ukazywał Falwella jako „najbardziej niebezpiecznego człowieka Stanów Zjednoczonych Ameryki”. Pomimo tego tak wielkiego oskarżenia Falwell kontynuował jednak coś w rodzaju wyprawy krzyżowej na rzecz cywilizacji chrześcijańskiej, która ożywiała fundamentalizm lat dwudziestych. W następnych dziesięcioleciach otoczyła Falwella cała rzesza nowych przywódców o nastawieniu fundamentalistycznym. „Prawa religijne” stały się tą siłą polityczną, z którą należało się liczyć. Poronienie (aborcja) nabrało symbolicznej roli podobnej do tej, jaką odgrywała teoria ewolucji w latach dwudziestych. Randall Terry zorganizował Operację Ratunkową, walczący wysiłek masowy, zawierający w sobie nieposłuszeństwo obywatelskie, aby ratować od śmierci dzieci nienarodzone. W ostatnich dniach wyścigu zbrojeń, tuż przed upadkiem Związku Radzieckiego w 1989 roku, prezydent Ronald Reagan flirtował z millenarystycznymi prorocत्वami dotyczącymi Armagedonu. W latach dziewięćdziesiątych cała półtuzinowa seria sprzedających te wydarzenia powieści (*Left Behind*) opisywała różne etapy siedmiu lat „ucisku” przewidywanego dzięki millenarystycznej lekturze Biblii, pomiędzy „wzięciem do nieba” świętych a powrotem Chrystusa na tysiącletnie panowanie. Sukces tej serii przyczyniał się, rzecz jasna, do popularyzowania oczekiwań millenarystów.

Z czysto ludzkiego punktu widzenia sukcesy, jakie odnosili Falwell, Pat Robertson, Randall Terry i inni, są równie niewytłumaczalne, jak powodzenie millenaryzmu czy też kolekcji *Left Behind*. Fundamentalizm winien był umrzeć już dawno temu! Przecież już w roku 1925, podczas przesłuchiwania Bryana przez Darrowa, prokurator generalny postawił zarzut temu ostatniemu, pytając go, czy zamierza się uciekać wyłącznie do takich kwestii. Darrow mu odpowiedział: „Naszym celem jest uniemożliwienie tego, by bigoci i ignoranci kontrolowali system wychowawczy Stanów Zjednoczonych”¹³. Dzięki J. Lawrence’owi i R. E. Lee, autorom sztuki teatralnej, opartej na procesie Scopesa: *Inherit*

¹³ Cyt. za: E. J. Larson, dz. cyt., s. 6.

the Wind (1955), Darrow stał się pośmiertnie autorem popularnego rozumienia słowa „fundamentalista” jako „bigot” i „ignorant”. Natomiast kinowa wersja tej sztuki (1960) spowodowała, że całe pokolenia studentów wchłaniały chciwie tę równowagę. Ukazując w Darrowie światłego obrońcę wolności, a w Bryanie i jego fundamentalistycznych zwolennikach — ciemnych, bądź też zaślepionych, oszustów, film ten sprowadzał cały proces Scopesa do niepogłębionej fabuły moralizatorskiej, poświęconej wolności opinii publicznej. Nie pojawił się w nim problem zawarty w pytaniu Williama: „A Bóg i dusza w tym wszystkim?” Istnieje więc problem, który trzeba koniecznie postawić: Jeżeli fundamentaliści są jedynie bigotami i ignorantami, to dlaczego są oni wciąż obecni w Ameryce Północnej?

Współczesny anty-modernizm

Pluralizm

Chęć wyjaśnienia paradoksalnej obecności fundamentalizmu we współczesnej Ameryce Północnej zobowiązuje prawdopodobnie do rozpoczęcia naszej refleksji od zbadania bardzo konfliktowych odniesień fundamentalistów do współczesnych uwarunkowań politycznych pluralizmu religijnego. Skoro zaś tożsamość religijna jest nieodłączna od przynależności etnicznej, narodowej i od innych jeszcze czynników, wszelkie pytanie o pluralizm religijny prowadzi nieuchronnie do zajęcia się bardziej złożonymi kwestiami dotyczącymi pluralizmu w ogólności. Niemniej fundamentaliści lat dwudziestych mieli do czynienia głównie z pluralizmem religijnym. Nie należy jednak zapominać o tym, iż nie wypowiedzieli oni ani razu słowa „pluralizm”.

Jednym z celów współczesnego planu emancypacji politycznej była właśnie wolność religijna. To dzięki niej stał się możliwy także pluralizm religijny. W Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie lat dwudziestych były dosłownie całe setki różnorodnych wyznań chrześcijańskich. Pod pewnym aspektem spór pomiędzy fundamentalistami a modernistami dotyczył granic pluralizmu w ramach „ewangelicznych” form chrześcijaństwa. Shailer Mathews uważał się za ewangelicznego chrześcijanina. Dla J. Greshama Machena, wcale on takim nie był.

Ewangeliczne nastawienie w chrześcijaństwie sięga czasów apostoelskich, ale agresywna postać ewangelizmu, przyjęta przez amerykańskie „odrodzenie”, zdaje się być skrojona na miarę tych chrześcijan, którzy się cieszą wolnością religijną. We współczes-

nych warunkach politycznych, w których udział religijny jest bardziej dobrowolny niż dziedziczny, pewien styl ewangeliczny stanowi niemal konieczność. Protestantckie chrześcijaństwo o nastawieniu ewangelicznym zachowuje „wrodzone odniesienie do współczesności”. Fundamentalizm należy więc traktować nie tyle jako śmieszne i groteskowe trwanie nadal przeszłości, co raczej jako przejaw geniuszu ustawicznych dopasowań protestantyzmu do współczesności¹⁴.

Chrześcijaństwo protestanckie o nastawieniu ewangelicznym rozwinęło się w ramach ograniczonego pluralizmu chrześcijańskiego, w którym normy ewangeliczne utożsamiały się poniekąd z normami dominującej kultury. Spór między fundamentalistami a modernistami pojawił się więc wtedy, gdy zaczęła się zmieniać w Stanach Zjednoczonych definicja pluralizmu. Osobistą wolność, umożliwiającą istnienie pluralizmu, pojmowano coraz bardziej w znaczeniu formalnym i prawnym — jako wolność wyboru. Clarence Darrow bronił prawa, o jakim myślał rzekomo Scopes. W związku z tym to, co Scopes miał faktycznie na myśli, nie miało żadnego znaczenia. Rozumiany daleko poza swym prawnym rodowodem, ten formalny sens wolności i racjonalności znajdował się więc niemal na samym progu zdobycia statusu normy kulturalnej we współczesnej Ameryce. Coraz trudniejszy do rozwiązania staje się jednak w tej sytuacji problem wyrażający się w pytaniu: dlaczego wolność jest dobrem? Pluralizm religijny, typowy dla protestantyzmu z XIX wieku, stał się pluralizmem świeckim, w którym ewangeliczne chrześcijaństwo stanowi już tylko jedną ideologię wśród wielu innych.

Przy końcu lat dwudziestych wielu fundamentalistów wycofywało się przed tym nowym rozumieniem pluralizmu i zamykało w swych własnych enklawach. Jednak ich dzisiejsi następcy ewangeliczni i fundamentalistyczni dostosowali się, przynajmniej w jakiejś mierze, do tej nowej formy pluralizmu. Nauczyli się bowiem cenić „dobrodziejstwa laickości”. Jak ukazuje to dobrze popularność tomów *Left Behind*, „strukturalna laickość” Stanów Zjednoczonych udostępnia wciąż nowe środki, dzięki którym ruchy religijne mogą przyciągać uwagę publiczności i zyskiwać nowych członków oraz odpowiednie środki finansowe. Pojawia się jednak nieuchronnie swoiste zakłopotanie na sam widok laickich form pluralizmu. Ewangeliczni chrześcijanie i fundamentaliści będą więc zawsze się sprzeciwiali idei, jakoby to, co każdy myśli lub w co wierzy, nie ma żadnego znaczenia, albowiem każdy jest wolny

¹⁴ Por. J. Carpenter, dz. cyt., s. 234n.

w wyborze tego, co ma myśleć lub w co ma wierzyć. To właśnie napięcie między naturalnym odniesieniem fundamentalizmu do współczesnego pluralizmu w ogólności, a zarazem jego sprzeciw wobec ogarniającej wszystko proceduralnej formy pluralizmu laickiego sprawia, że dzisiejszy fundamentalizm staje się współczesnym anty-modernizmem. Podobną ambiwalencję dostrzec można bez trudu w życiu intelektualnym i kulturalnym.

Życie intelektualne

Utożsamianie fundamentalistów z bigotami i ignorantami wiązało się nieuchronnie z ich nauką o bezbłędności Biblii. Zgodnie z doktryną o absolutnej bezbłędności słownej, Biblia nie zawiera żadnego błędu nie tylko w swym nauczaniu religijnym, ale także w tym wszystkim, co mówi na temat dziejów świata oraz jego stworzenia przez Boga¹⁵. W sposób dosyć wulgarny wyraża się to stwierdzeniem: fundamentaliści czytają Biblię dosłownie. Ale taka właśnie postawa fundamentalistyczna jawi się także jako dzisiejszy anty-modernizm.

Historyk G. Marsden zwrócił uwagę na rolę „filozofii zdrowego rozsądku” w kształtowaniu fundamentalistycznej doktryny o bezbłędności w Szkocji XVIII wieku. Sam termin „bezbłędność” wkroczył do teologii dopiero w XIX wieku. Marsden stąd wnioskuje, że opór fundamentalistów wobec historyczno-krytycznego podejścia do Biblii w XIX wieku opiera się na normach odziedziczonych po XVIII wieku. Nauka o bezbłędności przeciwstawia się bowiem pewnej formie współczesnej racjonalności, posługując się dawniejszą i bardziej typową dla Bacona formą racjonalności.

W przeciwieństwie do nowszych filozofów, szkoccy filozofowie zdrowego rozsądku utrzymywali, że postrzegamy *bezpośrednio* przedmioty zewnętrzne, a nie tylko *idee* przedmiotów zewnętrznych. Tradycyjnie pojmawano Biblię poprzez analogię do natury. Teraz jednak chodziło o naturę newtońską. Podobnie jak świat newtoński, również Biblia jest zbiorem faktów podanych bez żadnego pośrednictwa, swoistym zbiorem encyklopedycznym, który wymaga jedynie zachowywania i klasyfikacji. Jasny i wyróżniający charakter słowa drukowanego podkreślał obiektywność prawdy biblijnej, porównywalnej z prawami fizyki.

Zgodnie z takim określeniem tekstu biblijnego, tłumacze mają jedynie funkcję taksynomiczną. Zbierają oni i klasyfikują wy-

¹⁵ Por. *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy* (1978), w: J. I. Packer, *God has spoken*, (Inter Varsity Press) 1978, s. 138-153.

darzenia, postępując drogą indukcji, aby uprościć w ten sposób nauczanie Biblii. Tymczasem — przeciwnie — metoda historyczno-krytyczna i biologia ewolucjonistyczna zdają się narzucać faktom hipotezy i teorie. Kiedy Bryan mówił o „teorii Darwina”, był zarazem bardzo precyzyjny i niejasny. Można by ująć krótko tę sprzeczną konfrontację norm interpretacyjnych z XVIII wieku z analogicznymi normami z XIX wieku w sposób następujący: fundamentalistyczna lektura Biblii jest dla argumentu opartego na Bożym zamyśle tym, czym dla darwinizmu jest metoda historyczno-krytyczna. Millenaryzm dostrzegał niekiedy podobne anomalie tekstu, jak krytyka historyczna. Zamiast jednak odróżniać dokładnie liczne źródła, wyróżniał skrupulatnie liczne *dyspensy*, rozliczne ekonomie w Bożym planie zbawienia.

Spuścizna po szkockim „zdrowym rozsądku” prowadzi spadkobierców tradycji fundamentalistycznej do pozostałości epistemologicznej, która stawia zdecydowany opór jakiegokolwiek integracji z postkantowskim konsensusem intelektualnym. Jako bardziej podobni do pozytywistycznych scjentyistów niż do postmodernistycznych konstruktywistów, sprzeciwiali się oni, z historycznego punktu widzenia, filozofii idealistycznej i są mniej skłonni od postkantystów do uwzględniania subiektywnych uw warunkowań powstawania i wyjaśniania takich tekstów, jak Biblia. Nie jest to fatalizm intelektualny; oznacza to jednak, że badacze wywodzący się z tradycji fundamentalistycznej będą musieli nadrobić swoje opóźnienie, jeśli tylko zechcą rozwinąć własne stanowisko krytyczne. W tym bowiem kierunku zmierza „reformowana epistemologia”¹⁶.

Kultura

Nastawienie dzisiejszych fundamentalistów do kultury ludowej i polityki amerykańskiej ukazuje dwa sprzeczne marzenia: sen o Ameryce chrześcijańskiej i marzenie o życiu odłączonym. „W chwili, gdy niektórzy fundamentaliści stanowili samo centrum Białego Domu” — wyjaśnia badacz współczesny — „inni oczekiwali niecierpliwie «porwania»¹⁷, czyli momentu, w którym zostaną

¹⁶ Por. A. Wolfe, *The Opening of of the Evangelical Mind*, w: *The Atlantic Monthly*, październik 2000, s. 55-76.

¹⁷ Według dosłownej interpretacji 1 Tes 4,16-17, okres ucisku poprzedzającego tysiącletnie panowanie Chrystusa ma się rozpocząć porwaniem do nieba świętych. — Przyp. red.

uniesieni do nieba”¹⁸. Wyjaśniając ambiwalentność fundamentalistycznego sprzeciwu w latach osiemdziesiątych wobec kultury, Marsden zauważył, że „zdawali się oni jeszcze wahać z decyzją, czy żyją w Babilonie, czy też na ziemi Izraela”¹⁹. Millenaryzm, oczekujący niecierpliwie „tysiąclecia” i traktujący modernizm jako apostazję mającą poprzedzić zaprowadzenie tysiącletniego królestwa stoi w sprzeczności z aktywizmem politycznym, który chciałby odbudować na nowo cywilizację chrześcijańską. Pomimo tej sprzeczności, współistnieją ze sobą oba te marzenia w samym sercu dzisiejszych fundamentalistów.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹⁸ N. Ammerman, *North American Protestant Fundamentalism*, w: *Fundamentalism Observed* (red. M. E. Marty i R. Scott Appleby), Chicago 1991, s. 1.

¹⁹ Dz. cyt., s. 228.