

# **Religia i polityka w USA**

*Faith-based initiatives*  
**w okresie prezydentury G.W. Busha**

Prace Amerykanistyczne



Uniwersytetu Jagiellońskiego

**Redaktor naukowy serii  
prof. dr hab. Andrzej Mania**

**Paulina Napierała**  
**Religia i polityka**  
**w USA**

*Faith-based initiatives*  
**w okresie prezydentury G.W. Busha**

**Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego**

Seria: **Prace Amerykanistyczne Uniwersytetu Jagiellońskiego**

Redaktor naukowy serii: *prof. dr hab. Andrzej Mania*

RECENZENT

*Prof. dr hab. Dorota Praszalowicz*

PROJEKT SERII

*Maciej Kwiatkowski*

OPRACOWANIE GRAFICZNE OKŁADKI

*Marcin Bruchnalski*

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków  
Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych oraz Fundacji Bratniak



© Copyright by Paulina Napierała & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2013

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3614-3

WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
JAGIELLOŃSKIEGO

[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83  
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98  
tel. kom. 506-006-674, e-mail: [sprzedaz@wuj.pl](mailto:sprzedaz@wuj.pl)  
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

# Spis treści

Wstęp .....	11
Rozdział I. Relacje państwo – Kościół w USA.....	21
1. Relacje państwo – Kościół w koloniach amerykańskich .....	21
2. Geneza wprowadzenia zasady rozdziału państwa od Kościoła w USA.....	26
2.1. Pierwsze Wielkie Przebudzenie .....	26
2.2. Racjonalizm, deizm i „religia racjonalna” .....	27
2.3. Deklaracja Niepodległości .....	28
2.4. Relacje państwo – Kościół a poglądy Ojców Założycieli .....	29
3. Rozdział państwa od Kościoła w USA.....	33
3.1. Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki .....	33
3.2. I Poprawka .....	35
4. Spory dotyczące interpretacji religijnych klauzul I Poprawki .....	38
5. Uczestnicy debaty dotyczącej interpretacji religijnych klauzul I Poprawki ...	44
5.1. Prawica religijna .....	46
Rozdział II. Amerykański system opieki społecznej oraz rola organizacji religijnych w jego tworzeniu i funkcjonowaniu.....	57
1. Początki amerykańskiego systemu opieki społecznej oraz rola organizacji religijnych w jego funkcjonowaniu .....	58
2. Nowy Ład.....	69
2.1. Liberalizm amerykański a Nowy Ład.....	69
2.2. Reformy Nowego Ładu .....	72
2.3. Rola organizacji religijnych w realizacji programu opieki społecznej....	75
3. Rozwój systemu opieki społecznej.....	77
3.1. Reformy systemu opieki społecznej do lat sześćdziesiątych XX wieku...	77
3.2. Program Wielkiego Społeczeństwa ( <i>Great Society</i> )	
Lyndona B. Johnsona .....	79
3.2.1. Rola świeckich organizacji społecznych oraz organizacji religijnych w okresie realizacji programu Wielkiego Społeczeństwa.....	81
Rozdział III. Polityka republikanów w zakresie opieki społecznej.	
Geneza polityki <i>faith-based initiatives</i> .....	85
1. Konserwatyzm amerykański wobec rozwiązań dotyczących opieki społecznej w USA.....	85
1.1. Rozwój konserwatyizmu amerykańskiego .....	86
1.2. Konserwatywna krytyka założeń państwa dobrobytu .....	90
1.2.1. Nowa Prawica .....	95

1.2.2. Połączenie spraw religijnych i społecznych – sojusz z prawicą religijną w walce z państwem dobrobytu .....	97
2. Reformy Ronalda Reagana.....	99
3. Reformy George'a H. Busha Seniora.....	105
4. Konserwatywna reforma systemu opieki społecznej z 1996 roku .....	106
4.1. Plan reform Billa Clintona.....	106
4.2. Zwycięstwo konserwatywnej wersji reformy .....	108
4.3. Przepisy <i>Charitable Choice</i> .....	111
Rozdział IV. Polityka <i>faith-based initiatives</i> . Proces tworzenia podstaw prawnych .....	115
1. Polityka <i>faith-based initiatives</i> w kampanii wyborczej G.W. Busha .....	115
1.1. Koncepcja „współczującego konserwatyzmu” ( <i>compassionate conservatism</i> ) jako teoretyczne uzasadnienie polityki <i>faith-based initiatives</i> .....	118
2. Prezydenckie rozporządzenia wykonawcze z 29 stycznia 2001 roku.....	121
2.1. Rozporządzenie wykonawcze <i>Agency Responsibilities with Respect to Faith-Based and Community Initiatives</i> .....	121
2.2. Rozporządzenie wykonawcze <i>Establishment of White House Office of Faith-Based and Community Initiatives</i> .....	122
2.3. Analiza i krytyka założeń przyswiecających wydaniu rozporządzeń wykonawczych.....	124
3. Droga ustawodawcza.....	126
3.1. Spory wokół kształtu proponowanej ustawy .....	127
3.2. Wersja ustawy przyjęta przez Izbę Reprezentantów .....	131
3.3. Odrzucenie ustawy przez Senat USA .....	132
3.4. Przyczyny legislacyjnych niepowodzeń .....	136
3.4.1. Problem zgodności proponowanych przepisów z klauzulą <i>establishment</i> .....	137
3.4.2. Inne kontrowersje prawne .....	153
4. Wprowadzenie polityki <i>faith-based initiatives</i> za pomocą rozporządzeń wykonawczych .....	156
4.1. Rozporządzenia wykonawcze z 12 grudnia 2002 roku.....	156
4.2. Kolejne próby wprowadzenia polityki G.W. Busha na drodze ustawodawczej .....	159
4.3. Rozporządzenia wykonawcze z 1 czerwca 2004 roku i z 7 marca 2006 roku .....	159
Rozdział V. Implementacja polityki <i>faith-based initiatives</i> oraz jej skutki .....	161
1. Realizacja reform wprowadzonych przez administrację G.W. Busha.....	161
1.1. Funkcjonowanie biura White House Office of Faith-Based and Community Initiatives.....	161
1.2. Funkcjonowanie biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych w poszczególnych departamentach .....	169
1.3. Funkcjonowanie <i>Compassion Capital Fund</i> .....	183

1.4. Funkcjonowanie nowych programów promujących współpracę z religijnymi organizacjami charytatywnymi.....	186
1.4.1. Projekt <i>President's Emergency Plan for AIDS Relief</i> .....	186
1.4.2. Program <i>Access to Recovery</i> .....	187
1.4.3. Program <i>Mentoring Children of Prisoners</i> .....	188
1.4.4. Program <i>Prisoner Reentry Initiative</i> .....	188
1.5. Efektywność reform wprowadzonych przez administrację G.W. Busha.....	189
2. Skutki polityki G.W. Busha w zakresie religijnych organizacji charytatywnych.....	203
2.1. Realizacja celów politycznych Partii Republikańskiej.....	203
2.2. Realizacja celów prawicy religijnej.....	209
Podsumowanie.....	219
Bibliografia.....	229



## Podziękowania

Zebranie i opracowanie materiałów do niniejszej pracy byłoby niemożliwe bez finansowego wsparcia wielu instytucji. Na etapie wstępnym kwerendę biblioteczną przeprowadzono dzięki stypendium w John F. Kennedy Institute for North American Studies, Freie Universität Berlin (2006). Główna część badań została przeprowadzona w ramach projektu sfinansowanego przez Polsko-Amerykańską Komisję Fulbrighta. Uzyskany grant umożliwił badania na Harvard University i w Boston College (2007–2008). Uzupełnienie materiałów oraz ich wstępne opracowanie zasadniczo ułatwiło stypendium im. Ks. Józefa Tischnera, przyznane przez Institut für Wissenschaften vom Menschen w Wiedniu (2009). Ostateczna interpretacja zebranych informacji wymagała licznych dyskusji w gremiach międzynarodowych. Prezentacja wstępnych wyników badań i ich weryfikacja na prestiżowych konferencjach międzynarodowych stała się możliwa dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (grant promotorski K/PBP/000212: 24.03.2009–23.03.2011). Bez tej pomocy przygotowanie pracy w jej obecnym kształcie byłoby nierealne.

Pragnę wyrazić serdeczne podziękowania wszystkim wymienionym instytucjom. Chciałabym także podziękować za czas poświęcony na konsultacje naukowe: Profesorowi Davidowi Gerberowi ze State University of New York w Buffalo, Profesorowi Alanowi Wolfowi z Boisi Center for Religion and American Public Life na Boston College, Profesorowi Brianowi Hehirowi z Harvard University, Profesorowi Jose Casanovie z Georgetown University, Profesorowi Johnowi DiIulio z University of Pennsylvania, Profesorowi Hartmutowi Keilowizowi z Leipzig Universität, Profesorowi Zbigniewowi Paskowi z Wydziału Humanistycznego Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie oraz Profesorowi Andrzejowi Mani z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Szczególnie podziękowania składam Pani Profesor Dorocie Prasałowicz, przede wszystkim za poświęcony czas, cenne wskazówki oraz okazaną mi pomoc i wsparcie.

Książka jest skróconą i częściowo zmienioną wersją rozprawy doktorskiej obronionej w 2011 roku na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Recenzentami dysertacji byli Profesor Andrzej Mania oraz Profesor Jadwiga Kiwerska, za których cenne uwagi chciałabym w tym miejscu wyrazić wdzięczność. Zostały one uwzględnione w niniejszym opracowaniu. Jego wydanie stało się możliwe dzięki wsparciu finansowemu Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ.



# Wstęp

## CELE I OGÓLNE ZAŁOŻENIA PRACY

Stany Zjednoczone Ameryki są krajem wyjątkowym pod wieloma względami; jedną z cech decydujących o tej wyjątkowości jest specyficzny stosunek do religijności. Amerykanie to naród z jednej strony niezwykle religijny, z drugiej bardzo zsekularyzowany<sup>1</sup>. Ścieranie się poglądów zwolenników ścisłego rozdziału państwa od Kościoła oraz osób postulujących większą rolę religii w życiu publicznym przez wieki kształtowało specyfikę amerykańskiej kultury. Amerykańska konstytucja wprowadziła wzorcowe rozwiązanie dotyczące rozdziału państwa od Kościoła, religia jednak zawsze była jednym z najistotniejszych czynników wpływających na życie społeczne, polityczne i kulturalne w USA. Szczególną rolę w kształtowaniu amerykańskiej kultury odegrał protestantyzm, który obok przynależności etnicznej czy narodowej był ważnym elementem budującym tożsamość pierwszych osadników w koloniach<sup>2</sup>.

Walka o rolę religii w życiu politycznym kraju toczy się nadal i, co ciekawe, już od XIX wieku rozgrywa się ona nie tyle między ludźmi religijnymi a „niereligijnymi”, ile raczej między konserwatystami religijnymi należącymi do różnych wyznań a grupami utożsamiającymi się z bardziej liberalnymi nurtami religijnymi. Spośród pierwszej grupy warto wymienić zwłaszcza konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych (w pracy poświęcono im dużo miejsca), a spośród grup teologicznie liberalnych przede wszystkim protestantów głównego nurtu (*mainline Protestants*). Spory o rolę religii w życiu publicznym USA toczą się na wielu płaszczyznach. Od połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku jedną z takich płaszczyzn stała się polityka dotycząca roli religijnych organizacji charytatywnych w opiece społecznej.

Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest analiza wprowadzonej przez George’a W. Busha polityki *faith-based initiatives*, przyczyn jej sformułowania oraz jej skutków, w tym wpływu, jaki wywarła zarówno na funkcjonowanie systemu opieki społecznej w USA, jak i na relacje państwo – Kościół.

Głównym celem polityki G.W. Busha, w języku angielskim określanej jako *faith-based initiatives*, było zwiększenie roli organizacji religijnych w amerykańskim systemie opieki społecznej oraz ułatwienie im dostępu do funduszy federalnych. Sformułowanie *faith-based initiatives*, czyli dosłownie „inicjatywy motywowane wiarą”, używane jest jednak w zależności od kontekstu – bądź do opisanego polityki

<sup>1</sup> G.M. Marsden, *Religion and American Culture*, Orlando 1990.

<sup>2</sup> Według Maxa Webera, był on również istotny dla rozwoju systemu gospodarczo-politycznego USA. Więcej na temat teorii Maxa Webera: P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 222–224.

G.W. Busha w zakresie ułatwienia organizacjom religijnym dostępu do funduszy federalnych przeznaczonych na programy pomocy społecznej, bądź w odniesieniu do samych organizacji religijnych zajmujących się pomocą społeczną (czyli organizacji motywowanych wiarą, w tym zarówno do organizacji charytatywnych, jak i kongregacji i Kościołów). W niniejszej pracy stosowany jest termin 'polityka *faith-based initiatives*', który w oryginalnym brzmieniu najpełniej oddaje istotę założeń G.W. Busha.

Polityka *faith-based initiatives* jest godna uwagi z kilku względów. Przede wszystkim wpisuje się w skomplikowane relacje państwo – Kościół<sup>3</sup> w Stanach Zjednoczonych i nie tylko zwraca uwagę na rolę religii w amerykańskim życiu publicznym, lecz również obrazuje ewolucję w interpretacji religijnych klauzul I Poprawki do Konstytucji. Jest ona ponadto istotna z punktu widzenia funkcjonowania amerykańskiego systemu opieki społecznej. Na przykładzie polityki *faith-based initiatives* łatwiejsze wydaje się zrozumienie założeń polityki społecznej republikanów, które koncentrują się wokół dość szeroko zakrojonej decentralizacji i prywatyzacji systemu pomocy. Dlatego też w niniejszym opracowaniu polityka G.W. Busha została omówiona nie tylko w kontekście relacji państwo – Kościół w Stanach Zjednoczonych, lecz zwłaszcza w kontekście reform polityki społecznej.

Warto podkreślić, że polityka *faith-based initiatives* wiąże się też z zaangażowaniem politycznym amerykańskiej prawicy religijnej, która reprezentuje głównie interesy konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych i która w kampanii prezydenckiej 2000 i 2004 roku odegrała istotną rolę. Przedstawiciele prawicy religijnej poparli G.W. Busha w wyścigu prezydenckim w 2000 roku, choć część z nich początkowo nie była przekonana co do słuszności tej decyzji, zwłaszcza, że G.W. Bush unikał na przykład kontrowersyjnego tematu aborcji. Niemniej ze względu na swe deklarowane zaangażowanie religijne był kandydatem bliższym prawicy religijnej niż Al Gore. Przedstawiciele prawicy religijnej oczekiwali od Busha Juniora, że wprowadzi on do debaty publicznej tematy, które są centralne w programie prawicy religijnej, między innymi sprawę aborcji, badań nad komórkami macierzystymi oraz małżeństw homoseksualnych. Do końca jednak kampanii prezydenckiej w 2000 roku G.W. Bush odnosił się do tych kwestii dość ostrożnie. Często natomiast wypowiadał się na temat zwiększenia roli religii i moralności w amerykańskim życiu publicznym. Osłą debaty na ten temat uczynił jednak nie aborcję czy problem małżeństw homoseksualnych, a potrzebę zwiększenia roli religii w zwalczaniu problemów społecznych przez zaangażowanie większej liczby Kościołów i religijnych organizacji charytatywnych w realizowanie programów pomocy społecznej. Zagadnienie to było bowiem istotne nie tylko dla zwolenników większej obecności religii w życiu publicznym, lecz także dla wszystkich zainteresowanych reformą systemu opieki społecznej oraz problemem biedy w USA.

---

<sup>3</sup> Mimo że w USA dokładniejszym określeniem stosunków między państwem a licznymi związkami religijnymi byłoby sformułowanie: „relacje państwo – Kościoły”, to jednak w literaturze przedmiotu utarło się tradycyjne sformułowanie „relacje państwo – Kościół”. Określa ono relacje między państwem a szeroko pojętymi instytucjami religijnymi.

W kontekście propozycji G.W. Busha odnoszących się do zwiększenia roli Kościołów i religijnych organizacji charytatywnych w zwalczaniu problemów społecznych USA należy odnotować, że w USA zawsze odgrywały one dużą rolę w niesieniu pomocy biednym. Religijne organizacje charytatywne posiadały ponadto, podobnie jak świeckie organizacje *non profit*, możliwość ubiegania się o fundusze federalne na realizację określonych programów pomocy społecznej. Przyznanie funduszy federalnych organizacjom religijnym obwarowane było jednak pewnymi warunkami. Przede wszystkim, ze względu na duże zróżnicowanie religijne Stanów Zjednoczonych oraz zasadę wolności religijnej i rozdziału państwa od Kościoła, wprowadzono wiele przepisów, które miały gwarantować, że publiczne pieniądze nie będą wykorzystywane na szerzenie określonych wyznań i nawracanie osób korzystających z programów pomocowych. Liczne organizacje liberalnych protestantów, katolików oraz żydów stosowały się do tych przepisów, ale dla organizacji konserwatywno-ewangelikalnych ich przestrzeżenie ze względów teologicznych stanowiło poważny problem.

Gdy w latach dziewięćdziesiątych XX wieku rozgorzała dyskusja na temat roli religii w zwalczaniu problemów społecznych, uznano, że rola, jaką ówczesnie mogły odgrywać organizacje religijne, była jednak zbyt ograniczona. W ramach reformy systemu opieki społecznej z 1996 roku Kongres USA w celu zmniejszenia ograniczeń w dostępie organizacji religijnych do funduszy federalnych uchwalił więc przepisy *Charitable Choice*. Polityka *faith-based initiatives* polegała w dużej mierze na wysiłkach mających na celu rozszerzenie tych przepisów. Prezydent G.W. Bush uważał bowiem, że administracja Billa Clintona interpretowała je zbyt wąsko.

Propagując rozszerzenie współpracy z organizacjami religijnymi, prezydent G.W. Bush opierał się w dużej mierze na teorii „współczującego konserwatyzmu” (*compassionate conservatism*) rozpropagowanej przez Marviną Olasky’ego. Zakłada ona, że organizacje religijne są dużo bardziej efektywne w niesieniu pomocy i zwalczaniu problemów społecznych niż państwo czy świeckie organizacje charytatywne.

Wprowadzenie proponowanych przez G.W. Busha przepisów okazało się jednak skomplikowanym procesem budzącym wiele kontrowersji. Problem zgodności nowych przepisów z zasadą rozdziału państwa od Kościoła, ochrony wolności religijnej beneficjentów oraz pracowników organizacji charytatywnych stały się osią dyskusji. Ostatecznie przepisy związane z polityką *faith-based initiatives* zostały wprowadzone głównie za pomocą reform administracyjnych.

W poniższym opracowaniu podjęto próbę wyjaśnienia kontrowersji otaczających politykę *faith-based initiatives*, a także jej wpływu na relacje między Partią Republikańską a prawicą religijną.

## METODY BADAWCZE

W niniejszym opracowaniu połączono kilka podejść i metod badawczych. Szczególnie pomocna okazała się analiza systemowa oraz metoda decyzyjna. W ramach

metody systemowej badane zjawisko, czyli polityka *faith-based initiatives*, została potraktowana jako swego rodzaju system funkcjonujący w związkach z otoczeniem. Istotne było przeanalizowanie kształtowania się tego systemu oraz wpływu czynników wewnątrz- i zewnątrzsystemowych. Dzięki metodzie decyzyjnej, zastosowanej zwłaszcza w rozdziale IV, omawiane zagadnienie rozpatrzono przez pryzmat procesu decyzyjnego, czyli zespołu powiązań przyczynowo-skutkowych dotyczących danego problemu, występujących wewnątrz ośrodka decyzyjnego oraz w jego powiązaniach z otoczeniem. W ramach tego ujęcia zanalizowano również implementację decyzji politycznej dotyczącej wprowadzenia omawianej polityki oraz ostateczny wynik całego procesu decyzyjnego.

Wykorzystano ponadto analizę instytucjonalnoprawną i historyczną. W ramach tej pierwszej analizie poddano wiele norm prawnych mających znaczenie dla omawianego zagadnienia. Metoda historyczna okazała się z kolei szczególnie przydatna w analizie genezy omawianych w pracy zjawisk i procesów politycznych.

Podstawowe narzędzia badawcze wykorzystane podczas opracowywania materiału to analiza materiału zastanego, w tym zbiorów archiwalnych, aktów prawnych, przemówień, rozporządzeń. Oprócz jednego wywiadu pogłębionego przeprowadzonego z Profesorem Johnem DiIulio stosowano więc głównie badania niereaktywne, w tym zwłaszcza analizę treści oraz analizę zastanych danych statystycznych. W pracy połączono wykorzystanie źródeł pierwotnych oraz opracowań. Znalazły się wśród nich materiały zarówno w wersji drukowanej, jak i elektronicznej. Źródła pierwotne analizowane na potrzeby pracy to przede wszystkim dokumenty programowe, rozporządzenia prezydenckie, przemówienia, raporty oraz statystyki. Analizowane dokumenty programowe dotyczą głównie podstaw teoretycznych polityki G.W. Busha. Warto wśród nich wymienić zwłaszcza prace M. Olasky'ego na temat *compassionate conservatism*, jak również dokument o nazwie *Rallying the Armies of Compassion* z 30 stycznia 2001 roku, w którym prezydent przedstawił główne cele swej polityki. Ze względu na to, że polityka *faith-based initiatives* realizowana była głównie przez rozporządzenia wykonawcze prezydenta, nieodzowne było dokładne przeanalizowanie ich treści. Równie istotne było zapoznanie się z przemówieniami prezydenta, które umożliwiają zrozumienie argumentów prezydenta za zwiększeniem roli organizacji religijnych w amerykańskim systemie opieki społecznej. Analiza raportów zarówno rządowych, jak i realizowanych przez różnego rodzaju instytucje badawcze (niezależne bądź związane z organizacjami religijnymi), a także statystyk, była z kolei niezbędna do dokonania oceny wpływu polityki G.W. Busha na system opieki społecznej oraz na zmiany w prawodawstwie amerykańskim. Ciekawym źródłem informacji były też strony internetowe wielu instytucji w różny sposób zainteresowanych polityką społeczną G.W. Busha, które prezentują często skrajne opinie. Wśród opracowań, których poznanie i krytyczna analiza były niezbędnymi elementami do przedstawienia całości omawianej problematyki, znalazły się zarówno monografie, jak i artykuły.

Choć w pracy korzystano w dużej mierze z metody politologicznej, polegającej na zastosowaniu pojęć i teorii politologicznych do wyjaśnienia zjawisk badanych

przez inne nauki i dyscypliny<sup>4</sup>, to temat wymagał również ujęcia interdyscyplinarnego<sup>5</sup>. Dlatego stosowano zarówno metody badawcze, jak i pojęcia właściwe takim dziedzinom, jak socjologia, historia, prawo czy religioznawstwo. Pojęcia zaczerpnięte z tych dziedzin to przede wszystkim: ewangelikalizm, sekularyzacja, Kościół, sekta, denominacja, kongregacja.

Wyjaśnienie terminów należy zacząć od ewangelikalizmu, ponieważ stanowi on jedno z głównych zagadnień tego opracowania. Potocznie terminu tego używa się w odniesieniu do określanych mianem nowonarodzonych (*born-again*) chrześcijan, uznających Biblię za nieomylną we wszystkich sprawach. Dokładniej jednak ewangelikalizm to międzywyznaniowy nurt w protestantyzmie, przede wszystkim anglosaskim, mający swe korzenie w niemieckim pietyzmie, który swego odrębnego charakteru nabrał w XVIII wieku pod wpływem nauk Johna Wesleya oraz w czasie amerykańskich Wielkich Przebudzeń. Podkreśla się w nim „osobistą relację z Jezusem”, pobożne życie, energiczną ewangelizację oraz autorytet Pisma Świętego (nawet w aspektach historycznych). Najistotniejsze w ewangelikalizmie jest usprawiedliwienie przez wiarę oraz konieczność świadomego nawrócenia przez przeżycie tak zwanego „nowonarodzenia” bądź „przebudzenia”, czyli intensywnego momentu nawrócenia związanego z doznaniem działania mocy Boga. W tym momencie chrześcijanie ewangelikalni, zwani inaczej *born-again Christians*, odczuwają osobistą relację z Chrystusem. Od końca XIX wieku ewangelikalizm przechodził intensywną ewolucję w stronę tak zwanego amerykańskiego protestanckiego fundamentalizmu. Istnieje jednak wiele jego odmian<sup>6</sup>.

Inne, istotne w kontekście badań nad polityką *faith-based initiatives* oraz działalnością prawicy religijnej jest pojęcie sekularyzacji. Jest ono wielowymiarowe i „obciążone szerokim wachlarzem znaczeń, którymi obrosło w ciągu całej swej historii”<sup>7</sup>. Sekularyzacja może być bowiem rozumiana jako stopniowy odwrót nowoczesnych społeczeństw od religii, proces dyferencjacji instytucjonalnej (czyli wycofanie się religii z uprzywilejowanej pozycji w wielu dziedzinach do swojej własnej wyodrębnionej sfery) bądź jako proces prywatyzacji religii, desakralizacji czy liberalizacji doktryny religijnej. Jose Casanova postuluje wyraźnie odróżnienie pojęcia sekularyzacji od właściwej socjologicznej teorii sekularyzacji<sup>8</sup>. Podkreśla bowiem, że „pojęcie sekularyzacji odnosi się do rzeczywistego procesu historycznego, w wyniku którego stopniowemu upadkowi ulega dualistyczny system obecny wewnątrz «tego

<sup>4</sup> Więcej na ten temat: A. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 1998, s. 74–75.

<sup>5</sup> Więcej o zaletach podejścia interdyscyplinarnego w politologii w: B. Kraus-Mozer, *Metodologia politologii w perspektywie pluralistycznej* [w:] *Demokratyczna Polska w globalizującym się świecie*, red. K.A. Wojtaszczyk, A. Mińska, Warszawa 2009, s. 159–162.

<sup>6</sup> Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids 1991. Por. też: A. Siemieniowski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997. Należy również zaznaczyć, że termin „chrześcijanie ewangelikalni” należy odróżnić od terminów „ewangelicy”, „chrześcijanie ewangeliczni” czy „chrześcijanie ewangelicy”. Niemniej, jak się okazuje, w ostatnich latach określenia te zaczynają być coraz częściej używane wymiennie. Więcej na ten temat: *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T. Zieliński, Katowice 2004.

<sup>7</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 35.

<sup>8</sup> Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 35–36.

świata», a wraz z nim sakramentalne struktury pośredniczące między tym a tamtym światem<sup>9</sup>. Oznacza więc proces funkcjonalnej dyferencjacji i emancypacji sfer świeckich. Teoria sekularyzacji natomiast, do której odwoływali się niemal wszyscy ojcowie założyciele nauk społecznych<sup>10</sup> oraz bardziej współcześni badacze, jak Peter Berger<sup>11</sup> czy Thomas Luckmann<sup>12</sup>, opiera się na hipotezie, głoszącej, że przednowoczesni Europejczycy byli bardziej religijni niż ich nowocześni potomkowie, i ukazuje proces sekularyzacji jako stopniowy zanik wierzeń i praktyk religijnych w nowoczesnym świecie<sup>13</sup>.

Kolejne pojęcia, które są stosowane w opracowaniu, to: Kościół, sekta i denominacja. Według części badaczy Kościół pojmowany jest jako zinstytucjonalizowana wspólnota wierzących, która posiada ściśle określoną strukturę, własny system doktrynalny oraz określone normy postępowania kultowego i etycznego. Poza tym, zrzeszając znaczne masy ludności i pretendując do miana organizacji wszechobecnej i wszechogarniającej, Kościół realizuje swoicie rozumianą zasadę uniwersalności<sup>14</sup>. Jego przeciwieństwo stanowi sekta. Sekty są zwykle stosunkowo małymi grupami, w których realizuje się dążenie do wytworzenia osobistych, bezpośrednich więzi między członkami. O ile w przypadku Kościoła obserwuje się zwykle działania, których celem jest objęcie kontrolą państwa, wykorzystanie wszelkich okoliczności w celu realizacji swych założeń, a w konsekwencji – zdobycie trwałego miejsca wśród wpływowych ugrupowań społecznych nawet za cenę częściowej utraty niezależności, o tyle sekty kierują się raczej w stronę warstw niższych lub takich, które wyrażają dezaprobatę dla porządku państwowego bądź społecznego. Jose Casanova podkreśla jednak, że z chwilą gdy dana wspólnota polityczna zaczyna oficjalnie tolerować heretyckie sekty i apostazję, bądź instytucjonalizuje zasady wolności religijnej, nawet Kościół państwowy przestaje być, w ścisłym tego słowa

---

<sup>9</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>10</sup> Karol Marks, John Stuart Mill, August Comte, Herbert Spencer, Edward Burnett Tylor, James Frazer, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Emil Durkheim, Max Weber, Wilhelm Wundt, Zygmunt Freud, Lester Ward, William G. Sumner, Robert Park, George H. Mead.

<sup>11</sup> Peter Berger w swej książce *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii* sformułował kilka ważnych tez dotyczących miejsca religii w społeczeństwach podlegających modernizacji. Sekularyzacja w rozumieniu Bergera jest niejako wpisana w istotę judaizmu i chrześcijaństwa przez koncepcję transcendentnego Boga, wyalienowanego od natury i od człowieka. Więcej na ten temat: P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005.

<sup>12</sup> Thomas Luckmann sformułował koncepcję w pewnym sensie konkurencyjną do koncepcji Bergera, którą nazwał koncepcją prywatyzacji religii. Według niej religia – w wyniku pluralizmu i indywidualizacji – staje się w coraz większym stopniu „własnością” jednostki, która, w sposób dostosowany do swoich potrzeb, poniekąd ową religię komponuje. Prywatyzacja w ujęciu Luckmanna ma kilka znaczeń: może być religią bez Kościoła, indywidualno-teologiczną odpowiedzialnością, religijnym subiektywizmem, rozdziałem spraw religijnych i publicznych, oddzieleniem od religii moralności, selektywnością akceptacji prawd wiary, pojawieniem się „nowych tematów religijnych”, za: I. Borowik, *O deprywatyzacji religii Jose Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji* [w:] J. Casanova, op.cit., s. 9. Więcej na ten temat: T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006.

<sup>13</sup> J. Casanova, op.cit., s. 42.

<sup>14</sup> Więcej na ten temat: E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, tłum. W. Adamek, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IK/petrus\\_2010\\_soc\\_reg\\_03.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IK/petrus_2010_soc_reg_03.html) (10.02.2011).

znaczeniu, Kościołem<sup>15</sup>. Wobec braku Kościołów państwowych rację bytu tracą też nonkonformistyczne sekty, a wszystkie organizmy religijne, zarówno Kościoły, jak i sekty, przekształcają się w denominacje<sup>16</sup>. Denominacja jest typową nowoczesną formą dobrowolnego, indywidualistycznego i pluralistycznego stowarzyszenia religijnego<sup>17</sup>. Niemniej w tym opracowaniu najczęściej będzie stosowane pojęcie Kościoła. Odgrywało ono bowiem główną rolę w debacie dotyczącej polityki *faith-based initiatives*. Trzeba jednak dodać, że często jest stosowane wymiennie z pojęciem denominacji czy nawet kongregacji, która rozumiana jest jako lokalna wspólnota religijna zakładana w ramach różnych denominacji/Kościołów<sup>18</sup>. Pojęcie Kościoła jest też powszechnie używane w literaturze prawnej dla określenia relacji między związkami wyznaniowymi a państwem. W monografii występuje też określenie organizacje religijne – będą to organizacje afiliowane przez związki wyznaniowe, mniej lub bardziej z nimi powiązane.

## STAN BADAŃ

Omawiana w niniejszym opracowaniu problematyka, która w Polsce jest bardzo mało znana, w Stanach Zjednoczonych stanowi temat licznych studiów, raportów oraz publikacji książkowych. Do najważniejszych pozycji książkowych należą: *Of Little Faith. The Politics of George W. Bush's Faith-Based Initiatives* Amy Black, Douglasa Koopmana i Davida K. Rydena, *Faith-Based Initiatives and the Bush Administration. The God, the Bad, and the Ugly* Jo Renee Formicoli, Mary C. Segers i Paula Webera, *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society* Roberta Wuthnowa, *Faith-Based Inefficiency: The Follies of Bush's Initiatives* Roberta Wineburga, *Godly Republic. A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future* Johna Dilulio Jr., *Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare* Mary Jo Bane, Brenta Coffina i Ronalda Thiemanna, *When Sacred & Secular Mix. Religious Nonprofit Organizations & Public Money* oraz *Putting Faith in Partnership. Welfare-to-Work in Four Cities* Stephena Monsmy, *Faith, Politics, and Power. The Politics of Faith-Based Initiatives* Rebekki Sager, *Charitable Choices. Religion, Race, and Poverty in the Post-Welfare Era* Johna P. Bartkowskiego

---

<sup>15</sup> Według niektórych badaczy można też powiedzieć, że Kościół i sekta są etapami instytucjonalizacji, którym podlega każda grupa religijna.

<sup>16</sup> J. Casanova, op.cit., s. 65.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 102. Warto zaznaczyć, że denominacja nie jest formą instytucjonalizacji idei chrześcijańskiej, lecz raczej formą przystosowania się wszelkich organizacji religijnych do instytucjonalnej zróżnicowanej struktury nowoczesności. Więcej na ten temat: H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929.

<sup>18</sup> Może to wynikać między innymi z dość szerokiej definicji Kościoła w USA. Od uchwalenia I Poprawki wszystkie związki konfesyjne w USA klasyfikuje się jako stowarzyszenia. Niemniej powszechnie nazywa się je Kościołami. Więcej na temat rozwiązań prawnych w tej kwestii: R. Małajny, „*Mur Separacji*” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 114.

i Helen A. Regis, *Tempting Faith. An Inside Story of Political Seduction* Davida Kuo, *Not by Faith Alone. Social Services, Social Justice, and Faith-Based Organizations in the United States* pod redakcją Julie Adkins, Laurie Occhipinti i Tary Hefferan, jak również *Can Charitable Choice Work?* pod redakcją Andrew Walsha oraz *Religion and the Bush Presidency* pod redakcją Marka J. Rozella oraz Gleavesa Whitneya<sup>19</sup>.

Prace wyżej wymienionych badaczy koncentrują się na określonych aspektach związanych z funkcjonowaniem polityki *faith-based initiatives*. Niektórzy badacze, w tym Amy Black, Douglas Koopman, David Ryden, Jo Formicola, Mary Segers, David Kuo, analizują spory polityczne wokół badanego zagadnienia, inni, jak na przykład Robert Wuthnow, Robert Wineburg, czy John Bartkowski i Helen Regis, skupiają się przede wszystkim na ocenie efektywności charytatywnych organizacji religijnych włączających elementy ewangelizacyjne w swoje programy pomocowe. Rebecca Sager ocenia efektywność przepisów *faith-based initiatives* na poziomie stanowym. Paul Weber oraz John DiIulio koncentrują się na zgodności polityki *faith-based initiatives* z konstytucyjną zasadą rozdziału państwa od Kościoła. Steven Monsma proponuje nowe rozumienie interpretacji „neutralistycznej” I Poprawki i stara się według niej określić zasady funkcjonowania organizacji religijnych w amerykańskim systemie społecznym. Warto wspomnieć też o publikacjach, których autorzy poruszają teologiczne aspekty działalności charytatywnych organizacji religijnych, jak na przykład Lew Daly w *God and the Welfare State*. Zdecydowanie mniej jest opracowań dotyczących wpływu nowych przepisów na same organizacje religijne. Próby analizy tego tematu podjął się Robert Wineburg, który uznał, że organizacje te nie są w stanie sprostać nowej roli. Podobne opinie prezentuje zespół badaczy Uniwersytetu Harvarda związanych z Center for the Study of Values in Public Life (między innymi Mary Jo Bane, Brent Coffin, Bryan Hehir, Ronald Thiemann), a także autorzy książki *Not by Faith Alone. Social Services, Social Justice, and Faith-Based Organizations in the United States*, którzy podkreślają, że działalność organizacji motywowanych wiarą stała się niezbędna ze względu na neoliberalne trendy w polityce, co nie znaczy, że zawsze udaje im się sprostać takiemu wyzwaniu. Niewiele jest publikacji oceniających wpływ nowych przepisów na funkcjonowanie systemu opieki społecznej w USA. Jedną z tych, które częściowo podejmują tę tematykę, jest *Charitable Choices. Religion, Race, and Poverty in the Post-Welfare Era* Johna P. Bartkowskiego i Helen A. Regis. Należy jednak zaznaczyć, że wśród dotychczasowych opracowań szczególnie brakuje całościowych analiz na temat wpływu nowych przepisów na ogólne funkcjonowanie systemu opieki społecznej w Stanach Zjednoczonych.

Warto również podkreślić znaczenie raportów opracowywanych przez badaczy związanych zarówno z Pew Forum for Religion in Public Life, jak i z Nelson A. Rockefeller Institute of Government, które, jako najbardziej obiektywne, przydatne są nie tylko do analizy konstytucyjności przepisów *faith-based initiatives* (zwłaszcza raporty autorstwa Iry Lupu, Roberta Tuttle’a), lecz także do analizy efektywności organizacji religijnych oraz samej polityki *faith-based initiatives*. Jednym

---

<sup>19</sup> Dokładne dane bibliograficzne na temat wszystkich książek omawianych w niniejszym podrozdziale znajdują się w bibliografii.

z najważniejszych raportów jest *Taking Stock: The Bush Faith-Based Initiative and What Lies Ahead* Davida J. Wrighta sporządzony dla Nelson A. Rockefeller Institute of Government. Podsumowuje on bowiem funkcjonowanie polityki *faith-based initiatives* w czasach prezydentury G.W. Busha i analizuje stosunek nowego prezydenta, Baracka Obamy, do kontynuowania reform. Raporty rządowe oraz opracowania osób związanych z wprowadzaniem reformy w życie, jak John DiIulio czy Carl Esbeck, mimo że mniej obiektywne, są również godne uwagi.

Spośród wymienionych opracowań część odnosi się do nowych przepisów pozytywnie, część negatywnie. Do autorów dostrzegających zalety nowych przepisów należą Jo Formicola, John DiIulio, Steven Monsms, Amy Black, Douglas Koopman, David Ryden, David Kuo czy Carl Esbeck. Większość z nich jednak rozczarowała się co do sposobu funkcjonowania reform. Ciekawe jest zwłaszcza przeanalizowanie ewolucji poglądów Roberta Wineburga, który z wielkiego zwolennika współpracy z organizacjami religijnymi stał się zagorzałym przeciwnikiem polityki *faith-based initiatives*. Niezwykle cenna jest też analiza książki Davida Kuo, który podobnie jak Robert Wineburg zniechęcił się do polityki *faith-based initiatives*, a ponadto poznał funkcjonowanie biura WHOFBCI od środka dzięki temu, że tak jak John DiIulio pełnił tam wysoką funkcję. Pozostali autorzy są mniej lub bardziej sceptyczni co do funkcjonowania reform wprowadzonych przez G.W. Busha.

W polskiej literaturze brakuje całościowego opracowania dotyczącego omawianego tematu. Jedną z niewielu prac, w której pokrótce wspomina się o istnieniu polityki *faith-based initiatives* jest książka pod tytułem *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki* Macieja Potza. Mało jest też opracowań całościowo opisujących rolę religii w amerykańskim życiu publicznym czy oddziaływanie takich ruchów, jak prawica religijna. Jedną z nich jest publikacja Anny Peck pod tytułem *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*. Istnieje natomiast kilka opracowań dotyczących prawnych rozwiązań w zakresie relacji państwo – Kościół w USA. Jednym z nich jest obszerna książka Ryszarda Małajnego pod tytułem „*Mur Separacji*”. *Państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, która stanowi dogłębną analizę tematu. Wśród opracowań dotyczących rozwiązań prawnych warto wymienić też publikację Tadeusza Zielińskiego pod tytułem *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*. Inną pracą tego autora dotyczącą relacji państwo – Kościół jest *Roger Williams – twórca nowoczesnych stosunków państwo – kościół*, która skupia się w większym stopniu na teologii. Jedyną polską publikacją dotyczącą religii w polityce społecznej jest *Tolerancja religijna a polityka społeczna władz amerykańskich* autorstwa Andrzeja Świątkowskiego. Książka ta jednak została napisana w 1986 roku, co czyni ją w wielu aspektach nieaktualną. W zakresie kontekstu polityki społecznej w USA przydatne okazały się zwłaszcza takie prace polskich autorów, jak: *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych* Ewy Leś oraz *Problemy społeczne Stanów Zjednoczonych* Tadeusza Kowalaka. Bardzo cenne były też opracowania Wiktora Osiatyńskiego dotyczące liberalizmu i konserwatyizmu amerykańskiego, w tym: *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej* oraz *Współczesny konserwatyizm i liberalizm amerykański*.

## STRUKTURA OPRACOWANIA

Monografia składa się z części wprowadzającej, pięciu rozdziałów oraz zakończenia. Poruszane tutaj zagadnienia byłyby niezrozumiałe bez zarysowania ich historycznego, prawnego oraz politycznego tła. Trzy pierwsze rozdziały stanowią więc obszernie wprowadzenie w omawianą problematykę, a rozdziały IV i V bezpośrednio odnoszą się do polityki G.W. Busha.

Rozdział I dotyczy relacji państwo – Kościół w USA. Dość szeroko została w nim omówiona geneza konkretnych rozwiązań prawnych oraz ich interpretacja, która była kwestią sporną w trakcie debaty na temat polityki *faith-based initiatives*. W tej części omówiono również ruch prawicy religijnej, której działalność w dużym stopniu wpłynęła na sformułowanie polityki *faith-based initiatives* przez G.W. Busha.

W rozdziale II zanalizowano rozwój amerykańskiego systemu opieki społecznej oraz rolę Kościołów i organizacji religijnych w jego funkcjonowaniu. Odniesiono się w nim do zarzutów czynionych przez zwolenników polityki *faith-based initiatives* wobec reform wprowadzanych w ramach Nowego Ładu i Wielkiego Społeczeństwa. Według nich reformy te miały umniejszać rolę Kościołów i organizacji religijnych w amerykańskiej opiece społecznej.

Konserwatywną krytykę założeń „państwa dobrobytu” oraz politykę republikańców w zakresie opieki społecznej przedstawiono w rozdziale III. Szczególną uwagę poświęcono obecności retoryki religijnej w dyskusjach na temat zwalczania problemów społecznych. Przede wszystkim określono moment i przyczyny pojawienia się takiej retoryki w debatach na temat problemów społecznych w USA. Przedstawiono tu genezę polityki *faith-based initiatives*, a przede wszystkim omówiono przyjęte w 1996 roku przepisy reformujące system opieki społecznej, w tym przepisy *Charitable Choice*, które stały się podstawą polityki *faith-based initiatives*.

W IV rozdziale omówiono argumenty G.W. Busha za rozszerzeniem przepisów *Charitable Choice*, oparte w dużej mierze na wspomnianym wcześniej „współczującym konserwatyzmie” oraz przeanalizowano proces tworzenia podstaw prawnych dla polityki *faith-based initiatives*. Przedstawiono tutaj działania administracji G.W. Busha mające na celu ułatwienie charytatywnym organizacjom religijnym dostępu do funduszy federalnych, omówiono rozporządzenia wykonawcze prezydenta, a także działania mające na celu wprowadzenie postulowanych zmian drogą ustawową. Analizie poddano podstawowe założenia reformy oraz kontrowersje prawne związane z wprowadzaniem polityki G.W. Busha w życie.

Rozdział V został poświęcony omówieniu funkcjonowania polityki *faith-based initiatives*. Przedstawiono w nim proces implementacji rozporządzeń wykonawczych, reformy instytucjonalne i administracyjne. Istotnym celem tego rozdziału jest również analiza efektywności organizacji religijnych niosących pomoc społeczną oraz skutków wprowadzenia nowych przepisów.

## RELACJE PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ W USA

Polityka *faith-based initiatives* została sformułowana w kontekście sporów dotyczących roli religii w życiu publicznym USA. Najważniejszym aspektem tychże sporów jest debata na temat interpretacji klauzul I Poprawki do Konstytucji USA. Z tego powodu rozdział I poświęcony jest nie tylko analizie rozwiązań prawnych dotyczących rozdziału państwa od Kościoła, lecz również sporom wokół ich interpretacji. Ważne jest też przedstawienie uczestników tego sporu, a zwłaszcza ruchu tak zwanej prawicy religijnej, której działalność nierozzerwalnie łączy się z wprowadzeniem polityki *faith-based initiatives*.

### 1. RELACJE PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ W KOLONIACH AMERYKAŃSKICH<sup>1</sup>

Jak wiadomo, kolonizację Ameryki rozpoczęli w XVI wieku osadnicy przybywający głównie z Hiszpanii, Francji, Niderlandów i z Anglii. Pierwsza stała kolonia angielska założona w 1607 roku w Jamestown nie miała charakteru religijnego, a motywy pierwszych osadników były raczej ekonomiczne. Niemniej jednak część badaczy podkreśla, że kupcy, poszukiwacze złota, arystokraci i inni osadnicy z Jamestown uważali się za „(...) niezwykłych ludzi, wyznaczonych i wybranych przez palec boży, by posiadać tę ziemię”<sup>2</sup>.

Dopiero później do angielskich kolonii zaczęło napływać coraz więcej osadników silnie identyfikujących się ze swoją religią. Wielu z nich znalazło się na „nowej ziemi” ze względu na prześladowania religijne. Początkowo najaktywniejszą i najbardziej znaczącą grupą protestantów byli purytanie – angielscy dysydenci, którzy inspirowani kalwinizmem sprzeciwiali się rozbudowanej hierarchii Kościoła angikańskiego i chcieli go oczyścić z katolickich naleciałości.

---

<sup>1</sup> Fragmenty podrozdziałów 1, 2 i 3 zostały opracowane na podstawie mojego artykułu pt. *Rola religii w okresie kształtowania się społeczeństwa amerykańskiego. Geneza wprowadzenia zasady rozdziału państwa od Kościoła* [w:] *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. A. Małek, P. Napierała, Kraków 2013.

<sup>2</sup> G.M. Marsden, *Religion...*, s. 15.

W kontekście genezy wprowadzenia rozdziału państwa od Kościoła w USA analiza organizacji społeczno-politycznej purytańskich kolonii jest niezwykle istotna. Historia purytańskich kolonii, w których nie wprowadzono zasady rozdziału państwa od Kościoła, stała się bowiem swego rodzaju przestrogą przed tym, do czego takie rozwiązanie może prowadzić. Choć historia prześladowań religijnych w wielu krajach Europy zdawała się pobudzać wyobraźnię kolonistów jeszcze bardziej, to jednak niezwykle istotne jest, że tacy prekursorzy idei wolności religijnej, jak choćby Roger Williams (1603–1683) czy John Leland (1754–1841) formułowali swe poglądy właśnie w proteście przeciwko zasadom obowiązującym w koloniach purytańskich<sup>3</sup>.

W 1620 roku powstała kolonia w Plymouth założona przez tak zwanych Ojców Pielgrzymów. Wywodzili się oni z separatystycznego odłamu purytanów<sup>4</sup>. Pielgrzymi, jeszcze na pokładzie statku *Mayflower*, zawarli porozumienie *Mayflower Compact*. Nie tylko oddali się w nim pod opiekę Boga, wierząc w moc łączącego ich z nim przymierza, lecz także zawarli umowę społeczną między sobą, ustalając religijną i społeczną organizację swojej kolonii.

W 1630 roku powstała kolonia Massachusetts Bay założona przez purytanów głównego nurtu. Ich przybycie do Ameryki wiązało się ze wzrostem prześladowań za czasów Jakuba Stuarta oraz Karola Stuarta oraz z chęcią założenia alternatywnej społeczności z dala od Anglii. Z czasem kolonia Plymouth została wcielona do tak zwanej Prowincji Massachusetts Bay (1691).

Purytanie uciekający przed prześladowaniami do Nowego Świata dążyli do zbudowania społeczności, której zasady opierałyby się na ich wierze. Ufali, że na Nowej Ziemi, która nie była skorumpowana „wypaczoną religią” obecną na Starym Kontynencie, uda im się stworzyć państwo oparte na prawie Bożym, a dzięki przymierzu z Bogiem, stanie się ono Nowym Izraelem. Sięgnąwszy do starotestamentowych wzorów, zbudowali oligarchiczną organizację państwową, o pewnych cechach teokratycznych<sup>5</sup>. Za najlepszą formę rządów uznawali arystokrację. Ze względu jednak na to, że w Ameryce taka grupa nie istniała, jej miejsce zajęła nieliczna grupa ortodoksyjnych wyznawców będących starszymi Kościoła, która składała się z najbardziej wpływowych duchownych, urzędników i sędziów oraz z najbogatszych właścicieli ziemskich i kupców. John Winthrop, purytański gubernator Kolonii Massachusetts, był gorącym zwolennikiem oligarchicznej władzy sprawowanej w imieniu Boga, demokracja natomiast wydawała mu się sprzeczna z nauką o predestynacji<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> W kontekście sprzeciwu wobec purytańskiego establishmentu warto także wspomnieć o Anne Hutchinson (1591–1643).

<sup>4</sup> Główny trzon ruchu purytańskiego rozwijał się w łonie Kościoła anglikańskiego, separatysty natomiast nie uznawali go za prawdziwy Kościół i starali się od niego uniezależnić. Prześladowanych w Anglii separatystów początkowo przyjęła Holandia, część z nich jednak po krótkim pobycie w Leidzie wyruszyła w podróż do Nowego Świata. Więcej na ten temat w: T. Dowley, *Historia chrześcijaństwa*, Warszawa 2002, s. 406.

<sup>5</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 21.

<sup>6</sup> Niemniej ze względu na kongregacjonalistyczną strukturę Kościołów purytańskich w organizacji społeczno-kościelnej stworzonej przez purytanów wielu badaczy dopatruje się też pewnych tendencji demokratycznych.

Mimo że purytanie uciekli z Anglii przed prześladowaniami religijnymi to jednak wolności religijnej poszukiwali wyłącznie dla siebie. Nie była ona powszechną zasadą w założonych przez nich koloniach. Początkowo nie uznawali nawet zasady tolerancji religijnej. Uważali bowiem, że grzesznicy muszą być podporządkowani sprawiedliwym. Przymuszanie do wyznawania prawdziwej wiary uważali za słuszne, grzechem bowiem było według nich niestosowanie się do boskich nakazów<sup>7</sup>. Wyrażanie „fałszywych poglądów religijnych” purytanie uważali za niebezpieczne i niemoralne. Do Nowego Świata przybyli nie po to, by przestrzegać tolerancji religijnej, ale żeby swobodnie praktykować jedynie swoją własną religię. Wszyscy mieszkańcy purytańskiej kolonii byli zobowiązani do uczestnictwa w nabożeństwach, życia w rodzinach, nauki czytania w celu studiowania Biblii. Kanony odpowiedniego zachowywania się oraz stosownego ubioru były dokładnie określone i przestrzegane. Dodatkowo mieszkańcy mieli za zadanie wzajemnie się kontrolować i strzec moralności wspólnoty<sup>8</sup>. Inspiracja religijna w prawie kolonii purytańskich widoczna jest nie tylko w Massachusetts, lecz także w Connecticut, gdzie prawo karne uzasadniało stosowanie kary śmierci za poszczególne przestępstwa normami biblijnymi<sup>9</sup>, a także w New Haven, gdzie prawodawcy przenieśli do prawa państwowego przepisy zaczerpnięte z *Pięcioksięgu* Mojżesza<sup>10</sup>. Wysiłki mające na celu zachowanie religijnej jednolitości zaowocowały nietolerancją, prześladowaniami religijnymi oraz wygnaniami i wychodźstwem. Za najśłynniejsze przykłady mogą tu posłużyć losy Rogera Williama czy Anne Hutchinson, jak również procesy czarownic z Salem oraz prześladowania kwaków<sup>11</sup>.

Purytanie uważali, że ich państwo zostało wybrane przez Boga, by odegrać główną rolę w nowej erze walki odkupieńczej o zbawienie świata. Byli bowiem przekonani o tym, że Bóg przeznaczył ich do zbudowania na Nowej Ziemi „cnotliwej społeczności” (*virtuous community*), która będzie świecić przykładem dla całego świata i stymulować masowe nawrócenie. To przekonanie zostało zaakcentowane już w 1630 roku w przez Johna Winthrop’a w jego kazaniu pod tytułem *A Model of Christian Charity*<sup>12</sup>. To właśnie purytanie są więc odpowiedzialni za fenomen, który Alexis de Tocqueville opisał w 1831 roku jako przekonanie o amerykańskiej wyjątkowości (*American exceptionalism*), którego głównym elementem jest przekonanie o moralnej wyższości oraz posłannictwie społeczeństwa amerykańskiego. Wyjątkowość (*exceptionalism*) stała się z czasem koncepcją zsekularyzowaną. Niemniej

---

<sup>7</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 23.

<sup>8</sup> D. Chidester, *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture*, Englewood Cliffs 1988, za: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *Politics and Religion in the United States*, New York 1999, s. 35.

<sup>9</sup> K. Kornay, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1959, s. 171, za: M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wrocław 2008, s. 42.

<sup>10</sup> M. Potz, op.cit., s. 42.

<sup>11</sup> Za przynależność do kwaków mężczyznom obcinano uszy, a kobiety chłostano. W wypadku recydywy od 1658 roku kwaków karano śmiercią, która groziła też za bluźnierstwo i czary. Więcej na ten temat: K. Kornay, op.cit., t. 3, s. 166, za: M. Potz, op.cit., s. 43.

<sup>12</sup> Kazanie to bardziej znane jest pod tytułem *City upon a Hill*.

w konserwatywnych religijnie grupach przetrwało przekonanie o tym, że wyjątkowość Amerykanów związana jest z ich „czystą chrześcijańską wiarą”, a największymi zwolennikami tej idei są przedstawiciele prawicy religijnej.

W koloniach, w których wyznaniem panującym był anglikanizm, wszechobecność argumentacji religijnej nie była tak powszechna jak w koloniach purytańskich. Również prawa wymierzone w innowierców nie były z reguły aż tak surowe. Powiązanie państwa z Kościołem miało tam charakter typowy dla metropolii, to znaczy dominującą pozycję zajmowało państwo<sup>13</sup>. Zupełnie inaczej relacje państwo – Kościół regulowały takie kolonie, jak Rhode Island czy Pensylwania, w których od początku obowiązywała zasada wolności religijnej.

Szczególą rolę w jej kształtowaniu należy przypisać Rogerowi Williamsowi, początkowo purytańskiemu pastelowi, który jednak, rozczarowany stosunkiem purytanów do innowierców, porzucił swój urząd oraz Massachusetts i po wykupieniu ziemi od Indian założył miasto Providence i kolonię Rhode Island<sup>14</sup>. Williams zainteresował się koncepcjami dotyczącymi rozdziału państwa od Kościoła, głoszonymi przez baptystów<sup>15</sup> i rozwinął je w swoich licznych pismach. Zakwestionował też purytańskie przekonanie o tym, że ich społeczeństwo tworzyło tak zwany Nowy Izrael. Podkreślał, iż nie mieli oni prawa odbierać Indianom ziemi pod pretekstem przejmowania „ziemi obiecanej”<sup>16</sup>. Przede wszystkim uważał, że purytanie wypaczali pojęcie Kościoła przez łączenie władzy świeckiej z duchową. Kościół według niego powinien być czysto duchową wspólnotą, nieskażoną polityką. Polityka bowiem z natury rzeczy jest zepsuta i skorumpowana. Dlatego też w założonej przez niego kolonii Rhode Island władza świecka miała za zadanie zapewniać porządek społeczny, nie mając żadnej kontroli nad życiem religijnym. Williams uważał, że jakiegokolwiek wysiłki państwa zmierzające do wymuszania na ludziach akceptacji określonych wierzeń religijnych nieuchronnie prowadzą do hipokryzji. Dlatego w założonej przez niego kolonii zapanowała nie tylko wolność religijna, lecz także ogromna różnorodność wyznaniowa. Oprócz baptystów zamieszkali tam kwakrzy, a z czasem anglikanie i kongregacjoniści, a nawet katolicy i Żydzi<sup>17</sup>. W tym miejscu warto podkreślić, że Williams uważany jest za prekursora rozdziału państwa od Kościoła w USA. To on jako pierwszy użył sformułowania „mur separacji” spopularyzowanego z czasem przez Thomasa Jeffersona. W swych teologicznych rozważaniach Williams pisał, że istnieje „mur separacji między ogrodem Kościoła a dzikością (*wilderness*) świata”<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> M. Potz, op.cit., s. 43.

<sup>14</sup> Więcej na temat Rogera Williamsa: T. Zieliński, *Roger Williams – twórca nowoczesnych stosunków państwo – Kościół*, Warszawa 1997.

<sup>15</sup> Baptyści podobnie jak anabaptyści (z których idei czerpali) podkreślali wagę rozdziału państwa od Kościoła. Nie nalegali jednak na wycofanie się do odseparowanych od świata wspólnot ani na pacyfizm.

<sup>16</sup> Dlatego też sam ziemię od Indian zakupił.

<sup>17</sup> Żydzi w Rhode Island byli jednak pozbawieni prawa głosu (podobnie jak w Connecticut, Delaware, Pensylwanii, Karolinie Południowej i Wirginii) oraz prawa do sprawowania urzędów publicznych (ze względu na wymaganą przysięgę chrześcijańską); za: Potz, op.cit., s. 43.

<sup>18</sup> Za: *Shifting Boundaries: The Establishment Clause and Government Funding of Religious Schools and Other Faith-Based Organizations*, The Pew Forum on Religion and Public Life, <http://pewforum.org/docs/?DocID=327> (23.11.2009), s. 6.

Prawna separacja religii od państwa miała w jego przekonaniu chronić religię. To uzasadnienie uzupełniło z czasem późniejszą argumentację myślicieli oświeceniowych (między innymi Jeffersona), którzy przez rozdział państwa od Kościoła chcieli chronić państwo przed nadmiernym wpływem religii<sup>19</sup>.

Kolejna kolonia, w której panowała wolność religijna – Pensylwania, została założona przez Williama Penna głównie z myślą o kwakrach. Penn wierzył, że zbawienie duchowe powinno być sprawą prywatną i żaden Kościół państwowy nie powinien istnieć. Dlatego, choć kolonia została założona dla kwaków, panowała tam różnorodność wyznań i tolerancja religijna. Oprócz kwaków zasiedlili ją mennonicy, amisze, niemieccy luteranie, a z czasem również członkowie Niemieckiego Kościoła Reformowanego, szkocko-irlandzcy prezbiterianie, walijscy baptyści, wolni afroamerykańscy metodyści, irlandzcy katolicy, deści, anglikanie i inni<sup>20</sup>.

Na rozwój idei wolności religijnej miało również wpływ ogromne zróżnicowanie religijne kolonii, zwłaszcza „środkowych”, czyli Nowego Jorku, New Jersey, Delaware, Marylandu, oraz południowych. W niektórych z tych kolonii Kościół anglikański oficjalnie był Kościołem państwowym, ale stosunkowo słabym, w innych nie udawało się nadać mu statusu Kościoła państwowego<sup>21</sup>. Ciekawym przykładem jest Wirginia, w której w drugiej połowie XVII wieku Kościół anglikański stał się oficjalnie Kościołem państwowym i był dość silny. Po wprowadzeniu brytyjskiego Aktu o Tolerancji (*Toleration Act*) z 1689 roku, różnorodność wyznaniowa w Wirginii znacznie wzrosła. W wieku XVIII napłynęli tam baptyści, prezbiterianie i metodyści. Spotkały ich jednak prześladowania. Wydarzenia związane z opresjami i nietolerancją odcisnęły piętno na ludności Wirginii. Wywarły też wpływ na takich myślicieli i mieszkańców Wirginii, jak Thomas Jefferson i James Madison, którzy jednoznacznie opowiedzieli się po stronie wolności religijnej.

Pod koniec XVII i w XVIII wieku kolejne kolonie rozwijały tolerancję religijną, a rygor przepisów skierowanych przeciw innowiercom rozluźniał się również w koloniach purytańskich. Nastąpiło to nawet w Massachusetts w 1691 roku, choć w ograniczonym zakresie – przyznano swobodę sumienia i wyznania wszystkim chrześcijanom z wyjątkiem katolików<sup>22</sup>. Wiele kolonii wprowadzało też rozwiązanie zwane *multiple establishment*, co oznaczało istnienie w jednej kolonii kilku Kościołów o statusie Kościołów panujących.

W XVIII wieku dla wielu Amerykanów religia przestawała być centrum życia i stawała się coraz bardziej formalnością. Radykalizm religijny był wtedy już raczej wyjątkiem niż regułą. Wprowadzenie brytyjskiego Aktu o Tolerancji w 1689 roku zapobiegało agresywnym przejawom nietolerancji. W XVIII wieku w Ameryce wy-

---

<sup>19</sup> Więcej na ten temat: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, *Politics and Religion in the USA*, New York 1999, s. 40–41; G.M. Marsden, *Religion...*, s. 19.

<sup>20</sup> E.S. Gaustad, *A Religious History of America*, San Francisco 1990, s. 91–92; G.T. Miller, *Religious Liberty in America: History and Prospects*, Philadelphia 1976, s. 49, za: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 41.

<sup>21</sup> Warto podkreślić, że większość kolonii środkowych i południowych powstawało głównie z przyczyn ekonomicznych, nie religijnych.

<sup>22</sup> K. Kornay, op.cit., za: Potz, op.cit., s. 44.

stały ponadto dwa istotne zjawiska, które miały niezwykle ważne konsekwencje zarówno dla amerykańskiej religijności, jak i dla rozwoju idei rozdziału państwa od Kościoła. Pierwsze z nich to tak zwane Pierwsze Wielkie Przebudzenie, które zapoczątkowało ruch ewangelikalny. Ewangelikalizm miał się od tej pory stać nieodłączną częścią kultury i mentalności Amerykanów. Drugie zjawisko to powstanie tak zwanej religii racjonalnej<sup>23</sup>.

## 2. GENEZA WPROWADZENIA ZASADY ROZDZIAŁU PAŃSTWA OD KOŚCIOŁA W USA

O wyborze modelu stosunków między państwem a Kościołem w USA zadecydowało kilka czynników. Najistotniejsze z nich to zróżnicowanie wyznaniowe społeczeństwa amerykańskiego oraz rozwój idei wolności religijnej. Niezwykle ważny z punktu widzenia upowszechnienia się idei wolności religijnej jest rozwój idei zarówno „przebudzeniowych”, jak i oświeceniowych. Dlatego omawiając genezę zasady rozdziału państwa od Kościoła w USA, nie sposób nie wspomnieć o ewangelikalizmie, tak zwanej religii racjonalnej, a także deizmie i poglądach Ojców Założycieli.

### 2.1. Pierwsze Wielkie Przebudzenie

Pierwsze amerykańskie Wielkie Przebudzenie, które właściwie rozpoczęło się w 1720 roku, największe triumfy święciło w latach 1730–1740. Stopniowo ogarniało kolejne denominacje: prezbiterian, kongregacjonalistów, a z czasem inne grupy protestanckie. Stało się tym samym ruchem międzywyznaniowym. Miało ono korzenie w ruchu pietystów i było częścią szerszego „pietystycznego” przebudzenia w świecie protestanckim, które rozpoczęło się w Niemczech w grupie niemieckich Braci Morawskich. Pietysi próbowali odnowić Kościoły przez nacisk na indywidualną osobistą relację z Bogiem, modlitwę, studiowanie Pisma Świętego, pobożne życie, moralność, surową dyscyplinę oraz energiczną ewangelizację. Podkreślali też konieczność tak zwanego nowonarodzenia (*born again*). Termin ten oznaczał intensywne przeżycie nawrócenia związane z doznaniem działania mocy Boga.

W Anglii ideały pietystów głosił John Wesley, uważany za założyciela metodyzmu, który w 1736 roku przybył na kilka lat do Savannah w Georgii. Jego towarzysz, George Whitefield<sup>24</sup>, stał się z czasem obok słynnego teologa Jonathana Edwardsa najśłynniejszym kaznodzieją Pierwszego Wielkiego Przebudzenia w Ameryce. W swych porywających kazaniach kaznodzieje „przebudzeniowi” głosili konieczność indywidualnego nawrócenia, „nowonarodzenia” i pobożnego życia. Podróżo-

<sup>23</sup> M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 43.

<sup>24</sup> Whitefield podobnie jak Wesley głosił idee pietystyczne, nie zgadzał się jednak z Wesleyem w sprawie arminianizmu. Pozostał zwolennikiem idei predestynacji.

wali między koloniami i głosili swe kazania niezwykle dramatycznie i emocjonalnie. Nawrócenie było przez nich przedstawiane jako nagły, gwałtowny proces, który momentalnie zmieniał dusze ludzi odczuwających tym samym religijne przebudzenie. Wędrowni kaznodzieje nieśli z sobą też swego rodzaju rewolucyjne przesłanie, gdyż odwoływali się bezpośrednio do ludzi, pomijając lub podważając autorytet instytucjonalnych Kościołów. Tak narodził się ruch ewangelikalny, który niedługo potem stał się jednym z najistotniejszych i najpopularniejszych wymiarów amerykańskiej religijności<sup>25</sup>.

Ruch ewangelikalny był pierwszym wielkim zjawiskiem ogóln amerykańskim, które dało poczucie zjednoczenia kolonii i ich odrębności od Anglii. Co bardzo istotne, badacze podkreślają jego podstawowe znaczenie dla wspierania idei wolności religijnej<sup>26</sup>. Według Ryszarda Małajnego, który jest zwolennikiem powyższej tezy, teologiczny nurt doktryny wolności religijnej dopełnił argumenty oświeceniowe. Dla duchowieństwa najważniejszym celem było bowiem zabezpieczenie Kościołom najlepszych warunków rozwoju. Ewangelikalny nurt doktryny wolności religijnej, choć bezpośrednio wywodził się z Wielkiego Przebudzenia, to jednak pośrednio sięgał korzeniami do poglądów wspomnianego już Rogera Williama, prekursora reguły wolności sumienia i wyznania i instytucji rozdziału państwa od Kościoła, który podkreślał, że prześladowania religijne „są w sprzeczności z nauką Jezusa Chrystusa, (...) nikogo nie można zobowiązywać do uprawiania lub popierania jakiegось kultu religijnego bez jego zgody”<sup>27</sup>.

## 2.2. Racjonalizm, deizm i „religia racjonalna”

Według autorów *Politics and Religion in the United States* nie należy zapominać też o wpływie rozwijającego się wtedy oświeceniowego racjonalizmu na religię<sup>28</sup>. W XVIII wieku oświeceniowi myśliciele propagowali pogląd, według którego nie trzeba być całkowicie zależnym od tradycji i od przeszłości. Racjoniści negowali te elementy chrześcijańskiego dziedzictwa, które nie były oparte na rozumie, ale zachowali zazwyczaj wiarę w Boskiego Stwórcę, gdyż nieracjonalne, według nich, byłoby myślenie, że wspaniała machina świata pojawiła się bez Stwórcy. Wierzyli też w stworzony porządek moralny, niezbędny do funkcjonowania społeczeństwa, a odzwierciedlający mądrość Stwórcy.

Według Sydneya E. Ahlstroma tak zwana teologia oświeceniowa, przyjęta przez część elit, nie była jednorodna, ale można wyróżnić jej kilka charakterystycznych

---

<sup>25</sup> W następstwie Wielkiego Przebudzenia zasadniczo zmieniła się tam struktura wyznaniowa. Na fali entuzjazmu religijnego popularność zyskał najpierw prezbiterianizm, a potem baptyzm. Ewangelikalne chrześcijaństwo przemawiało też do niewolników. Wkrótce niewolnicy rozwinęli swą własną kulturę religijną, opartą głównie na modelu baptystycznym i metodystycznym oraz na dużym autorytecie własnych kaznodziejów.

<sup>26</sup> Za: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 45.

<sup>27</sup> Za: R.M. Małajny, op.cit., s. 87.

<sup>28</sup> M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit.

cech, między innymi: odrzucenie idei predestynacji i nacisk na rolę jednostki w jej zbawieniu, prostotę w postrzeganiu chrześcijańskich wartości, nacisk na etykę chrześcijańską, niewielkie znaczenie sakramentów, sprowadzenie roli duszpasterzy do roli nauczycieli moralności, podkreślenie roli rozumu, postrzeganie Boga jako niespersonifikowanej istoty, siły rządzącej prawami naturalnymi<sup>29</sup>.

Za bardziej radykalną odpowiedź na idee oświeceniowe należy uznać deizm. Warto podkreślić, że choć zwolenników deizmu było jeszcze mniej niż wyznawców „religii racjonalnej”, to (jednak) byli wśród nich najważniejsi amerykańscy rewolucjoniści i późniejsi mężowie stanu, zwani Ojcami Założycielami, między innymi: Thomas Jefferson, James Madison i Benjamin Franklin. Według nich, chociaż istnienie Boskiego Stwórcy było niezaprzeczone, to jego natura nie mogła być pojęta przez istotę ludzką. Jakkolwiek Boska Istota, którą nazywali bądź Wielkim Stwórcą, bądź Bogiem Natury i Wszeczeństwa, bądź też Wielkim Architektem, nie interweniowała w sprawy ludzkie na ziemi bezpośrednio, to mogła się posługiwać prawami natury. Te prawa natomiast mogły być przez człowieka pojęte dzięki rozumowi, dlatego obowiązkiem człowieka była według nich praca nad własnym intelektem. Dzięki rozumowi bowiem ludzie mogli sami kształtować swe przeznaczenie. Większość Ojców Założycieli nie afiszowała się ze swymi deistycznymi poglądami (poza Thomasem Paine’em), niemniej to one kształtowały ich stosunek do tworzenia nowego ładu społecznego, w tym wprowadzenia zasady rozdziału państwa od Kościoła.

### 2.3. Deklaracja Niepodległości

„Religia racjonalna” i deizm odrzucały rolę tradycji i podkreślały rolę jednostki. Podobnie jak ewangelikalizm krzewiły one ponadto wiarę w możliwość ludzkiego postępu i stworzenia lepszego społeczeństwa. Nurty te połączyły swe siły w krzewieniu idei rewolucyjnych i niepodległościowych. Tymczasowa koalicja „religijnych racjonalistów” (a wśród nich deistów) oraz religijnych ewangelikalnych pietystów zbudowana była wokół wspólnej idei: autonomii jednostki zarówno w sprawach religijnych, jak i obywatelskich. Według wielu badaczy amerykańskiej religijności koalicja ta trwała wystarczająco długo, by wprowadzić we wkrótce utworzonym państwie znaczący poziom wolności religijnej oraz rozdziału państwa od Kościoła. Dopiero po wprowadzeniu rozwiązań konstytucyjnych związanych z rozdziałem państwa od Kościoła część ewangelikalnych chrześcijan odkryła ukrytą niezgodność swych przekonań z przekonaniem racjonalistów. Dlatego też odcięła się wkrótce od swych dotychczasowych koalicjantów i powróciła do tradycyjnej religijnej ortodoksji<sup>30</sup>.

Niemniej, zanim to nastąpiło, retoryka religijna w połączeniu z retoryką oświeceniową skutecznie wspierały idee rewolucyjne i odegrały znaczącą rolę w procesach prowadzących do uchwalenia Deklaracji Niepodległości w 1776 roku<sup>31</sup>. W religijnej

<sup>29</sup> S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1973, s. 356–358.

<sup>30</sup> *Separation of Church and State*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, [http://www.bc.edu/centers/boisi/meta-elements/pdf/bc\\_papers/BCP-ChurchState.pdf](http://www.bc.edu/centers/boisi/meta-elements/pdf/bc_papers/BCP-ChurchState.pdf) (20.04.2007).

<sup>31</sup> Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Religion...*, s. 32.

retoryce rewolucyjnej pietyzm Wielkich Przebudzeń mieszał się z oświeceniowym racjonalizmem. Tożsamość Boga chrześcijańskiego oraz tożsamość deistycznego Boga Natury połączyły się niemal w jedno. Pojęcia te używane były w zależności od okoliczności i potrzeby. Odwołania do chrześcijańskiego Jahwe można bez trudu odnaleźć w przemówieniach racjonalistów, a odwołania do Wielkiego Kreatora w przemówieniach zaangażowanych w rewolucję pietystów<sup>32</sup>. W samym dokumencie Deklaracji znajdują się odwołania do Boga Natury (*Nature's God*), Kreatora czy Stworzyciela (*Creator*), Najwyższego Sędziego Świata (*Supreme Judge of the World*) oraz do Bożej Opatrzności (*Divine Providence*). Wszystkie te określenia były akceptowane zarówno przez deistów, jak i przez pietystów. Z tego powodu podpisanie w 1776 roku Deklaracji Niepodległości postrzegane było nie tylko jako zwycięstwo rozumu i idei oświeceniowych, lecz także jako zwycięstwo protestantyzmu kojarzonego z wolnością oraz walki przeciw autorytarnym siłom, takim jak monarchia, Kościół katolicki oraz Kościół anglikański<sup>33</sup>. Uchwalenie Deklaracji Niepodległości, według Małajnego, stanowi pierwszy etap dojrzwania przywódców amerykańskich do krystalizacji reguł polityki konfesyjnej<sup>34</sup>.

## 2.4. Relacje państwo – Kościół a poglądy Ojców Założycieli

Do wprowadzenia rozdziału państwa od Kościoła na szczeblu federacji przyczyniły się w dużej mierze poglądy Ojców Założycieli, a zwłaszcza Jamesa Madisona, jednego z głównych autorów konstytucji oraz Karty Praw, a także Thomasa Jeffersona, autora Deklaracji Niepodległości. Ze względu na to, że inni Ojcowie Założyciele o wiele rzadziej, jeśli w ogóle, wypowiadali się na temat relacji państwo – Kościół, warto przede wszystkim przedstawić poglądy właśnie tych dwóch mężów stanu<sup>35</sup>.

Thomas Jefferson znany ze swej metafory „muru separacji” (*wall of separation*) między państwem a Kościołem był deistą, choć nieraz nazywał siebie też teistą czy racjonalnym chrześcijaninem<sup>36</sup>, a jego przeciwnicy polityczni uważali go za ateistę. Nie chciał być kojarzony z żadną istniejącą denominacją, chociaż wydaje się, że żywił pewną sympatię do unitarianizmu<sup>37</sup>. Jako człowiek oświecenia kładł wielki nacisk na siłę rozumu<sup>38</sup>. Wierzył w moralną naukę Jezusa Chrystusa, odrzucał jednak

<sup>32</sup> M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 60.

<sup>33</sup> Z tego też względu przez wiele lat katolicyzm, który kojarzył się w Stanach Zjednoczonych z monarchią i autorytaryzmem, nie cieszył się akceptacją i postrzegany był jako zagrożenie demokracji.

<sup>34</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 95.

<sup>35</sup> John DiIulio podkreśla przede wszystkim znaczenie poglądów Madisona. Więcej na ten temat w: J. DiIulio Jr., *Godly Republic. A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future*, Berkeley–Los Angeles 2007.

<sup>36</sup> A.J. Reichley, *Religion in American Public Life*, Washington D.C. 1985, s. 94, za: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 63.

<sup>37</sup> J.S. Bonnell, *Presidential Profiles. Religion in the Life of American Presidents*, Philadelphia 1971, s. 34.

<sup>38</sup> Więcej na temat Jeffersona: L. Pastusiak, *Prezydenci. Stany Zjednoczone od Jerzego Waszyngtona do Abrahama Lincolna*, Warszawa 1987, t. I, s. 103–135.

jego boskość oraz większość uznawanych przez chrześcijan zasad wiary<sup>39</sup>. Nie ufając duchowieństwu i nie wierząc w ustanowione Kościoły, Jefferson podkreślał znaczenie wolności sumienia i rozdziału państwa od Kościoła. Choć był przeciwny ustanowieniu religii państwowej, podkreślał wagę religii w formowaniu obywatelskiej cnoty (*civic virtue*). Religia bowiem, jak wierzył, może być przydatna w kształtowaniu moralnych i odpowiedzialnych zachowań społecznych. Przede wszystkim jednak ważniejsze było dla niego, jak ludzie się zachowują, niż to, w co wierzą. Stwierdził kiedyś, że nie przeszkadza mu, że ludzie wierzą w jednego boga, dwudziestu bogów lub nie wierzą w żadnego boga<sup>40</sup>.

James Madison z kolei przez kilka lat studiował teologię na Princeton University. Z czasem oddalił się jednak od ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Gorąco wierzył w ideę wolności osobistej i obawiał się możliwości ucisku narzucanego przez instytucje zarówno religijne, jak i polityczne. Oprócz systemu „hamulców i równowagi” za zabezpieczenie przed tyranią uważał pluralizm polityczny. Zdaniem Neala Reimera wiara Madisona w zalety pluralizmu politycznego wynikała z jego wcześniejszych przemyśleń dotyczących pluralizmu religijnego<sup>41</sup>. Madison doszedł do wniosku, że pluralizm religijny w rzeczywistości ochrania wolność religijną. W obu przypadkach: pluralizmu politycznego i religijnego, obecność wielu rywalizujących między sobą grup zabezpiecza wolność osobistą jednostki. Dlatego też sprzeciwiał się stanowczo wprowadzaniu jakiegokolwiek religii państwowej (lub stanowej). Nie godził się też z ideą ustanawiania wiary chrześcijańskiej, czy koalicji religii chrześcijańskich (*multiple establishment*) jako wiary oficjalnej. Popierał ideę rozdziału od Kościoła, choć zamiast metafory „muru separacji” używał raczej sformułowania „linia separacji”, sprzeciwiając się w nieco mniejszym stopniu niż Jefferson zbieganiu się sfer wpływów państwa i Kościoła<sup>42</sup>.

James Madison i Thomas Jefferson jasno sformułowali swoje poglądy na temat relacji państwo – Kościół przy okazji prac komitetu parlamentu Wirginii, powołanego w 1776 roku do zaprojektowania Deklaracji Praw tej byłej kolonii. Odbiła się ona szerokim echem w czasie konstruowania I Poprawki i wywarła istotny wpływ na brzmienie klauzul dotyczących religii. W debatę tę zaangażowani byli nie tylko tacy amerykańscy mężowie stanu, jak Thomas Jefferson czy James Madison, lecz także Patrick Henry oraz George Washington. W ramach tejże dyskusji powstały też najistotniejsze dokumenty dotyczące rozdziału państwa od Kościoła w USA, które zawierały wiele argumentów za wolnością religijną. Były to: *Memorial and Remonstrance* (1785) Madisona oraz *An Act for Establishing Religious Freedom* (1786) Jeffersona.

---

<sup>39</sup> M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 64.

<sup>40</sup> E.S. Gaustad, op.cit., s. 126, za: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 64. Więcej na temat roli religii w życiu Jeffersona w: J.S. Bonnell, op.cit., s. 32–36.

<sup>41</sup> N. Reimer, *Religious Liberty and Creative Breakthroughs: The Contributions of Roger Williams and James Madison*, s. 15–24 [w:] *Religion in American Politics*, red. C.W. Dunn, Washington D.C. 1989, za: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 65.

<sup>42</sup> Więcej na temat Madisona: L. Pastusiak, *Prezydenci...*, s. 137–167.

Przed wojną o niepodległość w Wirginii ustanowionym Kościołem oficjalnym był Kościół anglikański<sup>43</sup>, na rzecz którego mieszkańcy zobowiązani byli płacić podatki. Z czasem do Wirginii przybyła znaczna liczba baptystów i prezbiterian. W Wirginii żyli też kwakrzy i metodyści. Kiedy w 1776 roku władze kolonii spotkały się w celu stworzenia nowej konstytucji stanowej, Madison zaproponował ustanowienie Deklaracji Praw Wirginii, gwarantującej między innymi wolność wyznania. Chciał on jednak, by koncepcję tolerancji religijnej zastąpić koncepcją wolności i równości religijnej. Tolerancja zakładała bowiem, że ci, którzy mają większą władzę, będą jedynie tolerować inne grupy religijne. Madisonowi zależało na wyrażeniu akceptacji pluralizmu religijnego kolonii i idei wolności sumienia. Chciał, by w deklaracji zagwarantowane zostało równe prawo każdej jednostki do wyznawania religii zgodnej z jej sumieniem. To wolność sumienia i równość były dla niego ważniejsze niż tolerancja grupy większościowej dla poglądów religijnych innych jednostek<sup>44</sup>. Dlatego zaproponowane przez George'a Masona sformułowanie „wszyscy ludzie cieszyć się będą pełną tolerancją stosownie do nakazów swego sumienia” zmienił na „wszyscy ludzie są na równi uprawnieni do swobodnego praktykowania religii, stosownie do nakazów swego sumienia”<sup>45</sup>. Propozycja Madisona budziła pewne kontrowersje. Również w 1779 roku, gdy Jefferson zaprezentował dokument o nazwie: *Bill for Establishing Religious Freedom*<sup>46</sup> nie udało się go przeforsować, a sprawa Kościoła oficjalnego pozostała otwarta.

W 1784 roku Patrick Henry zaproponował ustanowienie oficjalnej religii chrześcijańskiej, na której rzecz mieszkańcy Wirginii zobowiązani byłiby do odprowadzania podatków. Mogliby przy tym sami decydować, do którego konkretnie Kościoła miałyby zostać skierowane ich pieniądze. Jego projekt został wsparty przez Washingtona. Wydawało się, że Henry miał wystarczające poparcie, by wprowadzić ten projekt w życie. Madison jednak zmobilizował opozycję składającą się z koalicji racjonalistów z pietystami. Wśród pietystów znaczącymi grupami byli baptysty i prezbiterianie, a także metodyści, którzy wcześniej doświadczyli w Wirginii dyskryminacji przez Kościół anglikański. Ostatecznie udało się im nie dopuścić do realizacji pomysłu Henry'ego. Wyjaśniając swe motywacje, Madison w swym *Memorial and Remonstrance* podał wiele argumentów przeciwko ustanowieniu jakiegokolwiek religii i opodatkowaniu mieszkańców na jej rzecz. Warto wymienić najważniejsze z nich.

Madison podkreślał, że religia powinna wynikać z przekonania i nie może być narzucana siłą. Prawo wolności sumienia było dla niego najważniejsze. Jak przekonywał, ograniczanie pewnych wolności obywatelskich mogłoby prowadzić w przyszłości do jeszcze większych naruszeń. Jeśli bowiem rząd może ograniczyć wolność religii, może też w przyszłości ograniczyć inne wolności. Podkreślał, że nadając uprzywilejowany status pewnym religiom, narusza się zasadę równości wszystkich

<sup>43</sup> W dobie rewolucji zaczęto go nazywać Kościołem episkopalnym.

<sup>44</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 74.

<sup>45</sup> Cyt. za: M. Potz, op.cit., s. 45.

<sup>46</sup> T. Jefferson, *A Bill for Establishing Religious Freedom* [w:] *The Political Writings of Thomas Jefferson*, red. M.D. Peterson, Charlottesville 1993, s. 42–44.

obywateli. Do tego, jak zauważał, kiedy Kościół wspierany jest przez państwo, duchowieństwo staje się leniwe i skorumpowane. Religia chrześcijańska nie potrzebuje pomocy państwa, gdyż trwała i rozwijała się bez wspierających ją praw. Zdaniem Madisona chrześcijaństwo może jedynie ucierpieć na tym, że państwo będzie je oficjalnie wspierać. Osoby zmuszane do chrześcijaństwa będą bowiem silniej przeciwko niemu walczyć. Najważniejszym argumentem Madisona było stwierdzenie, że ustanowienie religii oficjalnej jest niekorzystne nie tylko dla jednostek, lecz także dla państwa, a co ważniejsze, dla samej religii. W państwie, w którym rząd angażuje się w sprawy religijne, politycy mają bowiem tendencję do wykorzystywania religii do celów politycznych. Madison podkreślał też, że rozdział państwa od Kościoła jest korzystny również dla samej religii, gdyż jak twierdził, każde ustanowienie religii negatywnie wpływa na jej czystość i skuteczność. Powoduje bowiem „dumą i lenistwo wśród duchowieństwa, ignorancję i poddaństwo wśród laikatu, wśród wszystkich przesady, bigoterię i prześladowania”<sup>47</sup>.

Argumenty Madisona pomogły obalić projekt Henry’ego. Kiedy to nastąpiło, zdecydowano się na ponowne głosowanie nad projektem Jeffersona. Jego *Bill for Establishing Religious Freedom* z 1779 roku w nieco zmienionej formie został ostatecznie zaakceptowany w 1786 roku jako *An Act for Establishing Religious Freedom*. Stanowił on, że nikt nie powinien być zmuszany do uczęszczania bądź popierania religijnych nabożeństw i nikt nie powinien cierpieć i być prześladowanym ze względu na swoje religijne przekonania. Każdy natomiast powinien mieć prawo wyznawać i wyrażać swe opinie na temat religii bez strachu o to, że wpłynie to negatywnie na jego prawa obywatelskie<sup>48</sup>. Ustanowienie aktu wywarło ogromny wpływ na debatę dotyczącą I Poprawki.

Dzięki sojuszowi Madisona, Jeffersona oraz teologów wywodzących się zwłaszcza z Kościoła baptystów udało się zapobiec ustanowieniu oficjalnej religii w Wirginii i rozszerzono tam zakres wolności religijnej. Władze Wirginii wprowadziły model ustroju, w którym nie ustanowiono żadnej religii państwowej, nawet najszerzej pojętego chrześcijaństwa. Inne stany z czasem powieliły ten model, choć nieformalne sposoby wspierania religii protestanckich były obecne jeszcze bardzo długo.

Interesujące jest też stanowisko Washingtona, który mimo że nie wypowiedział się wprost na temat relacji państwo – Kościół poparł projekt Henry’ego. Jako prezydent sprzeciwiał się jednak stanowczo jakimkolwiek formom prześladowania czy dyskryminacji w koloniach. Zapewniał o tym grupy katolików, baptystów i żydów skarżących się na prześladowania w swych listach do prezydenta<sup>49</sup>. Poza tym, jeśli odwoływał się do religii w swoich przemówieniach, to były to odwołania bardzo ekumeniczne i nie włączały elementów ani protestanckich, ani nawet chrześcijań-

---

<sup>47</sup> J. Madison, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, [http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/sacred/madison\\_m&r\\_1785.html](http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/sacred/madison_m&r_1785.html) (30.05.2013).

<sup>48</sup> T. Jefferson, *The Virginia Act for Establishing Religious Freedom*, <http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/sacred/vaact.html> (30.05.2013).

<sup>49</sup> Więcej na temat poglądów Washingtona w: J.S. Bonnell, op.cit., s. 18–24.

skich<sup>50</sup>. Nigdy nie cytował Biblii, nie wspominał imienia Jezusa. Bóg, do którego się odwoływał, nazywany był Wielkim Architektem lub Rządcą Świata<sup>51</sup>.

Benjamin Franklin i John Adams z kolei chociaż niewiele pisali na temat relacji państwo – Kościół, podkreślali swój religijny racjonalizm, negując lub wątpiąc w boskość Chrystusa, ale doceniając chrześcijański system moralny. Krytyczni wobec duchowieństwa i zinstytucjonalizowanej religii mocno wierzyli w ideę wolności religijnej oraz rozdziału państwa od Kościoła. Thomas Paine w swym dziele *Zdrowy rozsądek* (*Common Sense*) z 1776 roku również atakował „nieprawy związek Kościoła z państwem” wydający na świat „bezpłodny twór w postaci Kościoła ustanowionego przez prawo”<sup>52</sup>, oraz nietolerancję. Uważał, że nietolerancja religijna jest wynikiem właśnie tego związku. Prezentował on jednak o wiele bardziej radykalne poglądy niż pozostali Ojcowie Założyciele. Jego deizm był znacznie wyrazistszy niż „schrystianizowany deizm” pozostałych Ojców Założycieli<sup>53</sup>. Bardziej religijni byli natomiast John Jay, Patrick Henry, Samuel Adams i Alexander Hamilton, wpływ ich poglądów na zdefiniowanie relacji państwo – Kościół w USA był jednak zdecydowanie mniejszy<sup>54</sup>.

Jak podkreśla Małajny, krytyka Kościoła państwowego wyrażana przez większość Ojców Założycieli była punktem wyjścia doktryny wolności religijnej. W jego przekonaniu poglądy Ojców Założycieli przyczyniły się w ogromnym stopniu do jej ukształtowania, na co najbardziej wpłynęły wyznawane przez nich idee oświeceniowe, deizm, ideologia praw naturalnych, racjonalizm oraz hasła wolności i równości<sup>55</sup>.

### 3. ROZDZIAŁ PAŃSTWA OD KOŚCIOŁA W USA

Konstytucja Stanów Zjednoczonych z woli Ojców Założycieli była dokumentem świeckim, neutralnym wobec religii. Religia wspomniana jest tam jedynie w dwóch miejscach artykułu VI. Sprawy religijne uregulowano natomiast dwoma klauzulami I Poprawki, która była częścią dodaną do konstytucji Karty Praw.

#### 3.1. Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki

Uchwalona 17 września 1787 roku konstytucja Stanów Zjednoczonych nie rozwiązywała definitywnie problemu stosunku państwa do Kościoła na szczeblu federacji. Jak uważa Małajny, złożyło się na to kilka powodów. Pierwszy, i najważniejszy, miał charakter formalny. Dokument ten nie zawierał bowiem przepisów, które by w spo-

<sup>50</sup> A.J. Reichley, op.cit., s. 103, za: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 66.

<sup>51</sup> E.S. Gaustad, op.cit., s. 123, za: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 66.

<sup>52</sup> M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 72.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>54</sup> To, że byli oni bardziej religijni, w większości przypadków nie oznaczało wcale, iż nie opowiadali się za jakąś formą rozdziału państwa od Kościoła.

<sup>55</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 66.

sób kompleksowy regulowały problematykę praw i wolności obywatelskich. Uczestnicy Konwencji Konstytucyjnej uważali zajmowanie się swobodami jednostki za zbyt duże, gdyż jak wierzyli, materie te leżą wyłącznie w gestii stanów<sup>56</sup>. Warto też podkreślić, że w pismach składających się na doktrynę wolności religijnej podkreślano często, iż sprawy wiary ogniskują się przede wszystkim wokół relacji: Bóg – jednostka, a nie jednostka – państwo<sup>57</sup>. Podkreślał to zwłaszcza Madison, który twierdził, że „sprawy religii znajdują się poza kompetencją rządu świeckiego”<sup>58</sup>. Poza tym obawiał się, że jeśli wolność sumienia zostanie poddana prawnemu zdefiniowaniu, to może ulec większemu ograniczeniu niż w przypadku jej konstytucjonalizacji. Jego wniosek na Konwencji, by problematyki praw i wolności obywatelskich nie rozpatrywać, spotkał się z poparciem większości delegatów<sup>59</sup>.

Milczenie ustawy zasadniczej w sprawach wyznaniowych nie było jednak całkowite. Religia wspomniana jest dwa razy w artykule VI konstytucji. Najpierw w artykule stwierdza się, że senatorowie, posłowie, członkowie legislatur stanowych oraz urzędnicy federalni i stanowi związani będą bądź przysięgą (*oath*), bądź przyrzeczeniem (*affirmation*) na wierność konstytucji. Rozróżnienie to ma szczególne znaczenie, gdyż słowo *oath* posiada w języku angielskim religijne konotacje, *affirmation* natomiast ich nie implikuje<sup>60</sup>. Co ważniejsze jednak, w dalszej części artykułu VI stwierdza się: „Nigdy jednak powierzenie jakiegoś urzędu lub funkcji publicznej w służbie Stanów Zjednoczonych nie może być uzależnione od wyznania wiary”<sup>61</sup>. Warto pamiętać, że w momencie uchwalania konstytucji w wielu stanach „testy” religijne na stanowiska publiczne były jeszcze powszechnie stosowane. Konstytucja nie zabroniła ich co prawda w stanach, ale wyeliminowała możliwość stosowania kryteriów religijnych na stanowiska federalne. Nie wszyscy delegaci byli zadowoleni z wprowadzenia tego przepisu. Część z nich protestowała przeciwko możliwości powierzenia ważnych urzędów federalnych „żydom, poganom, niewiernym, deistom, mahometanom i papistom”<sup>62</sup>.

Zdaniem Małajnego prawnego, politycznego i ideologicznego znaczenia tego przepisu nie można przecenić, choć dosłownie nie wprowadzał on ani instytucji rozdziału państwa od Kościoła, ani zasady wolności religijnej. Autor tak przedstawia wykładnię tego zapisu:

Skoro ustawa zasadnicza zawiera zakaz uzależniania powierzenia urzędów lub funkcji publicznych od wyznania wiary, to mogą one być zajmowane przez osoby o dowolnym światopoglądzie. Z tego z kolei wynika, że jeśli sprawa światopoglądu kadry tworzącej

<sup>56</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 101.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Niektórzy delegaci nie zgadzali się jednak z tą propozycją. Między innymi Alexander Hamilton i Charles Pinckney chcieli wprowadzić w konstytucji zapis dokonujący rozdziału państwa od Kościoła. Również Jefferson przebywający w tym czasie w Paryżu wystosował list, w którym domagał się konstytucjonalizacji swobód jednostki. Zob. ibidem.

<sup>60</sup> M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 78.

<sup>61</sup> *But no religious test shall ever be required as qualification to any office or public trust under the United States.*

<sup>62</sup> Pod tym ostatnim określeniem kryli się katolicy. Za: M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 78.

aparatu państwowego jest dla osób sprawujących władzę indyferentna, to tym samym kwestie czysto religijne są dla państwa obojętne. Stąd wniosek, iż Konstytucja nie przewiduje istotniejszych związków kościoła z państwem, a zatem istnieje faktyczny rozdział państwa od Kościoła<sup>63</sup>.

Interesujące jest, że choć racjonalni chrześcijanie i petyści w dobie rewolucji chętnie sięgali po język i argumenty religijne, co widać choćby w Deklaracji Niepodległości, to jednak w Konstytucji starali się unikać zarówno jednego, jak i drugiego. Autorzy *Politics and Religion in the United States* podają kilka przyczyn takiej decyzji. Po pierwsze, nie ustanawiając religii oficjalnej, twórcy konstytucji unikali sporów dotyczących charakteru tej religii, które ze względu na pluralizm religijny w koloniach byłyby bardzo intensywne. Po drugie, chcieli uniknąć prześladowań religijnych, które występowały w niektórych koloniach. Po trzecie, skoncentrowani byli raczej na tworzeniu silniejszego rządu centralnego i nie chcieli, by cokolwiek ten cel rozmyło. Po czwarte, większość z nich podzielała przekonanie, że wolność religijna służy samej religii. Po piąte, ze względu na problemy ekonomiczne nie chcieli ustanowieniem jakiegokolwiek religii zrażać potencjalnych imigrantów do przybywania do nowego kraju<sup>64</sup>.

### 3.2. I Poprawka

Kartę Praw, której częścią była I Poprawka zawierająca dwie klauzule dotyczące religii, uchwalono głównie ze względu na naciski antyfederalistów, którzy zwrócili uwagę na brak konstytucyjnego zabezpieczenia swobód jednostki. Motywem części z nich było poszukiwanie uzasadnienia odmowy ratyfikacji ustawy zasadniczej, która ich zdaniem dawała zbyt duże kompetencje rządowi centralnemu. Stworzenie Karty Praw postulował też jednak Jefferson szczerze przekonany o potrzebie konstytucyjnego zapisu dotyczącego swobód jednostki. Wielu twórców konstytucji nie uważało, że taki zapis jest potrzebny, gdyż konstytucja nie dawała rządowi centralnemu żadnej władzy w tym zakresie. Wśród nich był między innymi Madison, który z czasem zmienił jednak zdanie i zainicjował debatę nad konfesyjnymi postanowieniami I Poprawki. Zaproponował on, by wyznaniowe normy brzmiały następująco:

Zabrania się naruszania praw politycznych obywateli z powodu ich wyznania, wprowadzania religii państwowej oraz naruszania pełnej i równej wolności sumienia w jakikolwiek sposób i pod jakimkolwiek pretekstem. Żaden stan [podkr. P.N.] nie może naruszać jednakowej dla wszystkich wolności sumienia, wolności prasy lub prawa do procesu z udziałem ławy przysięgłych w sprawach karnych<sup>65</sup>.

Intencje tego projektu były niedwuznaczne. Madison uważał, że dokonanie rozdziału Kościoła od państwa oraz przyznanie całkowitej wolności sumienia i wyzna-

<sup>63</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 104.

<sup>64</sup> M. Corbett, J. Mitchell-Corbett, op.cit., s. 80.

<sup>65</sup> A.P. Stokes, op.cit., s. 538, 541, za: R.M. Małajny, op.cit., s. 108.

nia powinno obowiązywać zarówno na szczeblu federalnym, jak i stanowym. Zakazy odnoszące się do stanów wywołały jednak sprzeciw antyfederalistów, którzy uważali, że zadaniem Izby jest uchwalenie poprawki do konstytucji, a nie wprowadzanie zmian do stanowych ustaw zasadniczych. W trakcie debaty nad brzmieniem religijnych klauzul I Poprawki zgłoszono aż 15 projektów.

Ostatecznie 25 września 1789 roku Kongres uchwalił Kartę Praw, czyli pierwsze dziesięć poprawek do konstytucji. Dwie klauzule dotyczące religii, zawarte w I Poprawce brzmiały następująco:

*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.*

Pierwsza klauzula, zwana *establishment clause*, mówiła o tym, że żadna ustawa Kongresu nie może stanowić praw dotyczących ustanawiania religii panującej (państwowej). Druga klauzula, zwana *free exercise clause*, uzupełnia pierwszą i stanowi, że Kongres nie może też zakazać swobodnego praktykowania religii.

Razem religijne klauzule I Poprawki instytucjonalizują amerykańską koncepcję wolności religijnej. Obydwie mają na celu zapobieganie dyskryminacji ze względu na wiarę lub praktyki religijne. Klauzula *establishment* zabrania rządowi dyskryminowania pewnych religii przez uprzywilejowanie innych. Taka dyskryminacja mogłaby zaistnieć, gdyby ustanawiano prawa korzystne tylko dla niektórych religii lub gdyby przedstawiciele władzy używali autorytetu państwa do ich wsparcia<sup>66</sup>. Klauzula *free exercise* z kolei ma na celu zapobieganie dyskryminacji poszczególnych jednostek lub organizacji ze względu na ich wyznanie i zapewnienie im swobody praktyk religijnych. Obie klauzule chronią więc wolność religijną, ale czynią to nieco inaczej. Klauzula *establishment* opiera się na działaniach instytucji państwowych i ich przedstawicieli<sup>67</sup>, podczas gdy klauzula *free exercise* koncentruje się na zapewnieniu swobody wyznawania religii poszczególnym obywatelom i ich stowarzyszeniom. W rzeczywistości między obiema klauzulami istnieje ciągłe napięcie. Ich interpretacja prowadzi natomiast często do pewnych sprzeczności. Istota konfliktu między klauzulami polega na tym, że postulat pozytywnego wysiłku państwa w celu ochrony wolności religijnej, wywodzony przez sądy z klauzuli *free exercise* (niekiedy włącznie nawet ze zwalnianiem wyznawców z obowiązku przestrzegania powszechnie obowiązujących praw, jeśli prawa te uniemożliwiają swobodę praktyk religijnych<sup>68</sup>), kłóci się z wyinterpretowanym z klauzuli *establishment* restrykcyjnym

<sup>66</sup> *Separation of Church and State*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, [www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc-papers/BC-ChurchState.pdf](http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc-papers/BC-ChurchState.pdf) (20.04.2007), s. 11.

<sup>67</sup> Na przykład jeśli nauczyciel w szkole publicznej nauczałby, że chrześcijaństwo to jedyna prawdziwa religia, to naruszyłby *establishment clause*. Państwo bowiem, które jest przez niego reprezentowane, gdyż jest on funkcjonariuszem państwowym, nie może według tej klauzuli wspierać lub promować żadnej konkretnej religii. Za: ibidem.

<sup>68</sup> Najlepszym przykładem jest tu częściowe zwolnienie z obowiązku szkolnego dzieci amisy lub zwolnienie organizacji religijnych z zakazu dyskryminacji ze względu na wiarę przy zatrudnianiu. Warto zaznaczyć, że przy interpretacji klauzuli *free exercise* granicą zapewniania wolności praktyk religijnych są zazwyczaj następujące warunki: możliwość praktykowania danej religii nie może ograniczać możliwości praktykowania innych religii, określone praktyki religijne nie zagrażają bezpieczeństwu i życiu jednostek ani łaadowi społecznemu. Interpretacja klauzuli *free exercise* w niektórych przypadkach jest

zakazem jakichkolwiek działań państwa, które wspierałyby jedną religię kosztem innych, oraz odnoszących się do niewierzących<sup>69</sup>. W rezultacie szeroka interpretacja jednej klauzuli często wymaga zawężonej interpretacji tej drugiej. Zwolennicy szerokiej interpretacji klauzuli *free exercise* tłumaczą, że chodzi im zwłaszcza o to, aby uczynić wszystko, by nie ograniczać możliwości praktykowania wiary. Postulują oni uwzględnianie potrzeb (*accommodation*) religijnych obywateli i wspieranie religii, kiedy tylko jest to możliwe<sup>70</sup>. To akomodacjonistyczne ujęcie jest odrzucane przez zwolenników szerokiej interpretacji klauzuli *establishment*, według których najlepszą gwarancją wolności religijnej będzie nefaworyzowanie i niewspieranie przez państwo żadnego konkretnego wyznania ani nurtów religijnych. Główni przeciwnicy akomodacjonizmu, którzy właśnie tak szeroko interpretują klauzulę *establishment*, to separacjoniści. Postulują oni ponadto rozdzielenie sfery religijnej od państwowej tak bardzo jak tylko to możliwe. Odwołują się przy tym do Jeffersonowskiej idei „muru separacji” (*wall of separation*). Tego słynnego sformułowania Jefferson użył w liście do Związku Baptystów z Danbury w Connecticut z 1802 roku, w którym interpretował klauzule I Poprawki do konstytucji dotyczące religii. W liście tym potwierdził swe poglądy na temat wolności religijnej oraz znaczenia rozdziału państwa od Kościoła, który według niego powinien polegać na zbudowaniu „muru” separacji między tymi dwiema instytucjami.

Podsumowując, należy stwierdzić, że I Poprawka konstytucji amerykańskiej oficjalnie wprowadziła w Stanach Zjednoczonych zasadę rozdziału państwa od Kościoła. Choć w wielu stanach ustanowioną religią pozostało ogólnie pojęte chrześcijaństwo protestanckie, to jednak na poziomie federalnym zdecydowano się na rozwiązanie bliższe temu, które wybrała tolerancyjna Pensylwania czy Wirginia. Stało się tak dzięki kompromisowi zawartemu między racjonalistami hołdującymi ideom oświeceniowym i chrześcijanami ewangelikalnymi inspirowanymi między innymi naukami Williama oraz egalitarnymi ideami pierwszych przebudzeń<sup>71</sup>. Niezwykle istotne są w tym kontekście teologiczne pisma baptysty Johna Lelanda, który na temat separacji państwa od Kościoła wypowiedział się słowami bardzo podobnymi do słów deisty Jeffersona, podkreślając, że I Poprawka pozwoli „każdemu człowiekowi wypowiadać się spokojnie i bez obaw, w zgodzie z wyznawanymi przez siebie zasadami, oraz czcić, zgodnie z wyznawaną przez siebie wiarą, jednego boga, trzech bogów, dwudziestu lub żadnego, mając w tym względzie zapewnioną ochronę rządu”<sup>72</sup>. Żywa była też pamięć o doświadczeniach prześladowanych grup protestantów oraz troska o możliwość pokojowego istnienia coraz większej liczby nowych denominacji, rozproszonych w wielu koloniach. Nie do przecenienia jest tu wpływ debaty na temat wolności religijnej w Wirginii.

---

skomplikowana. Więcej na ten temat: J. Witte Jr., *Religion and the American Constitutional Experiment. Essential Rights and Liberties*, Boulder 2000.

<sup>69</sup> Więcej na ten temat: M. Potz, op.cit., s. 147; *Separation of Church and State*, op.cit., s. 12.

<sup>70</sup> M. Potz, op.cit., s. 142; *Separation of Church and State*, s. 12.

<sup>71</sup> Więcej o doktrynie wolności religijnej: R.M. Malajny, op.cit., s. 66–90; J. Witte Jr., op.cit.

<sup>72</sup> Cyt. za: M. Marty, *Righteous Empire: The Protestant Experience in America*, New York 1970, s. 42–43 [w:] J. Casanova, op.cit., s. 272.

#### 4. SPORY DOTYCZĄCE INTERPRETACJI RELIGIJNYCH KLAUZUL I POPRAWKI

Zarówno w doktrynie, jak i w praktyce, wykładnia religijnych klauzul I Poprawki ujawnia głębokie podziały w amerykańskiej kulturze politycznej. Co bardzo istotne, niemal do końca lat czterdziestych XX wieku dominowała wykładnia akomodacyjna. Po uchwaleniu konstytucji i I Poprawki przewagę w społeczeństwie pod wpływem kolejnych Wielkich Przebudzeń<sup>73</sup> zyskali bowiem religijni entuzjaści, którzy bagatelizowali rolę racjonalistów podczas uchwalania podstawowych aktów prawnych USA. Według George'a Marsdena w chwili uchwalania konstytucji istniało ogólne przekonanie, że religia, a zwłaszcza chrześcijaństwo, powinna kwitnąć i rozwijać się w republice. Rząd federalny rzeczywiście nie popierał żadnego konkretnego Kościoła, ale nie wprowadzał też konsekwentnie „muru separacji”, jak chciał tego Jefferson. Literalna (gramatyczna) wykładnia klauzuli *establishment* nie kolidowała z umiejscowieniem chrześcijaństwa jako dominującej i uprzywilejowanej religii, która nadal wywierała znaczący wpływ na kształtowanie amerykańskiej kultury<sup>74</sup>. Poza tym, jak podkreślają autorzy *Boisi Center Papers on Religion in the United States*, mimo że rozdział państwa od Kościoła został wprowadzony dzięki sojuszowi między liderami ruchu ewangelikalnego a racjonalistami oświeceniowymi, już w latach trzydziestych XIX wieku górę wziął ewangelikalny populizm odrzucający ideały oświeceniowe<sup>75</sup>. Jak twierdzi Jose Casanova, choć wprowadzając I Poprawkę, dokonano prawnego oddzielenia państwa od Kościoła, to jednak w latach trzydziestych XIX wieku ewangelikalny protestantyzm stał się *de facto* amerykańską religią obywatelską<sup>76</sup>, a inaczej mówiąc religią publiczną społeczeństwa amerykańskiego. Religijni entuzjaści podjęli z czasem próby zamieszczenia w tekście konstytucji i I Poprawki zapisów apoteozujących Boga i religię chrześcijańską<sup>77</sup>. Zapisów prawnych nie udało się zmienić, niemniej interpretacja I Poprawki aż do lat czterdziestych XX wieku skłaniała się do postulowanego przez Henry'ego w Wirginii wspierania protestanckiego chrześcijaństwa.

Co bardzo istotne, przez długi okres czasu akomodacjoniści, stosując gramatyczną wykładnię religijnych klauzul I Poprawki, podkreślali, że zakaz wprowadzenia

---

<sup>73</sup> Już w 1795 roku rozpoczęło się Drugie Wielkie Przebudzenie. W latach 1820–1830 na jego czele stanął Charles G. Finney. Trzecie Wielkie Przebudzenie trwało w latach 1850–1900.

<sup>74</sup> G.M. Marsden, *Religion...*, s. 46.

<sup>75</sup> *Separation of Church and State*, op.cit., s. 9.

<sup>76</sup> Zjawisko religii obywatelskiej badano zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Było ono bardzo różnie rozumiane przez naukowców. Część z nich określała religię obywatelską jako „transcendentną uniwersalną religię narodową”, inni uważali, że to „religijny nacjonalizm”, „wiara w demokrację”, „protestancka obywatelska pobożność” czy też „czwarta główna religia w USA” (obok protestantyzmu, katolicyzmu i judaizmu). Największy wkład w badania nad problemem religii obywatelskiej mieli Robert N. Bellah oraz Martin E. Marty. Oprócz klasyków więcej na ten temat: S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych. Studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George'a W. Busha*, Kraków 2009.

<sup>77</sup> Więcej na ten temat R. Małajny, op.cit., s. 115–121.

religii panującej odnosi się jedynie do rządu federalnego, nie zaś do poszczególnych stanów. I choć klauzula *due process*, zawarta we wprowadzonej w 1868 roku XIV Poprawce, nakazywała stosować przepisy I Poprawki również w stosunku do stanów, to jednak rzeczywiste zastosowanie klauzul religijnych w stanach nastąpiło dopiero pod koniec lat czterdziestych XX wieku. Klauzula *free exercise* została inkorporowana do praw stanowych w 1940 roku dzięki decyzji w sprawie *Cantwell v. Connecticut*, a inkorporowanie klauzuli *establishment* nastąpiło dzięki decyzji sędziego Hugona Blacka w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 roku<sup>78</sup>.

Akomodacjoniści to w większości przedstawiciele i sympatycy prawicy religijnej<sup>79</sup>. Podkreślają, że klauzula *establishment* powinna być odczytywana zgodnie z interpretacją wąską (gramatyczna) oraz historyczną. Według interpretacji gramatycznej rząd nie ma prawa, by ustanowić Kościół państwowy, ale wszelkie formy wspierania religii są dopuszczalne. Dużą rolę odgrywa dla nich zasada większości, według której na szczególne wsparcie rządu mogłaby liczyć religia dominująca. Dlatego są oni na przykład zwolennikami obowiązkowej modlitwy oraz lekcji religii w szkołach. Odwołując się do interpretacji historycznej, akomodacjoniści twierdzą, że skoro niegdyś sąd nie kwestionował akomodacji religii (zwłaszcza dominującej), to nie ma do tego podstaw również obecnie.

Koncepcja akomodacjonistyczna została z czasem zmodyfikowana i obecnie większość dotychczasowych akomodacjonistów określa siebie jako tak zwanych niepreferencjonalistów (*non-preferentialists*). Głoszą oni, że choć rząd może wspierać religię, a nawet promować ją jako przeciwwagę dla światopoglądu niereligijnego, to nie powinien jednak preferować żadnego konkretnego wyznania lub nurtu religijnego<sup>80</sup>. Zwolennikami takiego stanowiska są między innymi liderzy Christian Coalition, która uchodzi za organizację prawicy religijnej drugiej generacji, a której liderzy od lat dziewięćdziesiątych XX wieku dążyli do zmiany nietolerancyjnego wizerunku prawicy religijnej. Niepreferencjoniści postulują na przykład przywrócenie modlitw w szkołach, ale podkreślają, że miałyby to być modlitwy międzydenominacyjne.

Zwolennicy interpretacji separacjonistycznej, która zyskała na znaczeniu dopiero w latach czterdziestych XX wieku, przywołując metaforę „muru separacji”, podkreślają z kolei, że państwo może pozostać neutralne wobec religii tylko jeśli nie będzie przez **żaden akt prawny**<sup>81</sup> ani wspierać, ani też ograniczać religii<sup>82</sup>. Wcześniej dominujący akomodacjonizm wiązał się bowiem najczęściej z promocją szeroko rozumianego protestantyzmu. Wraz ze wzrostem liczby obywateli będących wyznawcami religii nieprotestanckich, jak również w związku z poprawą ich pozycji społecznej, interpretacja akomodacjonistyczna wzbudzała coraz więcej kontrowersji. Spory budziły zwłaszcza obowiązkowa lektura protestanckiej wersji Biblii Króla

<sup>78</sup> Na temat tej decyzji będzie mowa w dalszej części pracy.

<sup>79</sup> Wśród nich można również znaleźć zwolenników tzw. chrześcijańskiego rekonstrukcjonizmu i teologii panowania (*dominion theology*) postulujących pewną formę teokracji.

<sup>80</sup> Więcej na ten temat S.V. Monsma, *When Sacred & Secular Mix. Religious Nonprofit Organizations and Public Money*, Lanham 1996, s. 178–180.

<sup>81</sup> A nie tylko ustawę Kongresu.

<sup>82</sup> Więcej na ten temat: R.M. Małajny, op.cit., s. 280.

Jakuba, wspólna modlitwa oraz lekcje religii w szkołach publicznych. Dotknięci takimi praktykami czuli się przedstawiciele niektórych wyznań spoza głównego nurtu protestantyzmu<sup>83</sup>, jak również nieprotestanci, w tym zwłaszcza katolicy i żydzi<sup>84</sup>. Z tego powodu już w połowie XIX wieku katolicy zaczęli organizować swój własny system prywatnych szkół parafialnych. Aby zapobiec możliwości finansowania tych szkół z pieniędzy publicznych, większość stanów wprowadziła tak zwane poprawki Blaine'a (*Blaine Amendments*), które zakazywały finansowania szkół religijnych<sup>85</sup>. Protestantckie praktyki religijne w szkołach publicznych pozostały jednak legalne, gdyż protestanci nie byli skłonni zastosować zasady separacji również do siebie. Żądając świeckiego szkolnictwa, w rzeczywistości zorganizowali je pod auspicjami szeroko pojętego protestantyzmu (*least common denominator protestantism*)<sup>86</sup>. W szkołach publicznych czytano więc Biblię w wersji protestanckiej (*King James Bible*), a także prowadzono lekcje religii, na których uczniowie dowiadywali się o głównych zasadach protestantyzmu. Kiedy w drugiej połowie XX wieku Sąd Najwyższy sprzeciwił się również takim praktykom, a ponadto zarówno w sprawie *Engel v. Vitale* w 1962 roku, jak i w sprawie *Abington Township v. Schempp* w 1963 roku zadecydował, że obowiązkowa publiczna modlitwa w szkołach jest niezgodna z konstytucją, a szkoły publiczne powinny angażować się jedynie w działalność świecką, wielu konserwatywnych protestantów postanowiło przenieść swoje dzieci do szkół religijnych organizowanych w Kościołach, do których należeli. Zakaz finansowania szkół religijnych stał się wtedy problematyczny również dla nich. Tym bardziej że nacisk na zasadę separacji i neutralności światopoglądowej państwa stawał się coraz silniejszy od czasu orzeczenia w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 roku.

Werdykt w sprawie *Everson* uznawany jest za przełomowy, gdyż sędzia Hugo Black jako pierwszy odwołał się bezpośrednio do Jeffersonowskiej metafory „muru separacji”. Sprawa dotyczyła przepisów stanu New Jersey umożliwiających finansowanie transportu dzieci do szkół przez władze lokalne<sup>87</sup>. Finansowaniem tym mogły zostać objęte również szkoły prywatne, które w większości były szkołami religijnymi. W swym uzasadnieniu sędzia Black stwierdzał:

Klauzula *an establishment of religion* I Poprawki oznacza przynajmniej to, iż ani stan, ani władze federalne nie mogą ustanowić kościoła państwowego. Nie mogą również uchylać praw przewidujących udzielanie pomocy materialnej jednej religii bądź też wszystkim

<sup>83</sup> Wiele spraw dotyczyło wyznań np. świadków Jehowy.

<sup>84</sup> Więcej na ten temat: S.V. Monsma, *When Sacred...*

<sup>85</sup> *Shifting Boundaries...*, op.cit. Warto zauważyć, że według Philipa Hamburgera wprowadzenie poprawek Blaine'a dowodzi, że separacjonizm wyrósł w dużym stopniu z głębokiego antykatolicyzmu właściwego protestanckiej części społeczeństwa amerykańskiego w XIX wieku i pierwszych dekadach XX wieku. Więcej na ten temat: P. Hamburger, *Separation of Church and State*, Cambridge, MA 2002, za: M. Potz, op.cit., s. 138–140; J. DiIulio, op.cit., s. 15. Niemniej nie należy zapominać, że wprowadzając zasady separacjonizmu eliminujące protestanckie modlitwy ze szkół publicznych, sąd brał pod uwagę właśnie argumenty katolików, a także wyznawców judaizmu i innych religii nienależących do głównego nurtu, którzy czuli się dyskryminowani ze względu na dominację religii protestanckiej w szkołach publicznych.

<sup>86</sup> M. Potz, op.cit., s. 140.

<sup>87</sup> A dokładniej przez tzw. *local school boards*.

religiom naraz albo aktów preferujących którąś z nich. Nie mogą też zmuszać lub wywierać presji na jakąkolwiek osobę w celu skłonienia jej wbrew jej woli do wstąpienia lub wystąpienia z kościoła bądź zmuszać jej do wyznawania lub niewyznawania jakiegokolwiek religii. Żadna osoba nie może podlegać karze za swe przekonania światopoglądowe, za wyznawanie bądź niewyznawanie wiary ani za uczęszczanie albo nieuczęszczanie do kościoła. Nie wolno nakładać żadnego podatku w jakiegokolwiek wysokości, dużej bądź małej, przeznaczzonego na popieranie instytucji lub działalności religijnej niezależnie od tego, jaką przybrałaby nazwę lub formę organizacyjną w celu nauczania bądź praktykowania religii. Żaden stan ani władze federalne nie mogą zarówno jawnie, jak i ukrycie partycypować w działalności jakichkolwiek organizacji lub grup religijnych i *vice versa*. Według słów Jeffersona, celem klauzuli przeciw ustanowieniu religii przez prawo było wzniesienie „muru separacji między kościołem a państwem”<sup>88</sup>.

Podając takie uzasadnienie, sędzia Black wraz z pozostałymi sędziami zatwierdził jednak konstytucyjność przepisów obowiązujących w New Jersey, ponieważ uznali oni, że pomoc, jaką oferował szkołom program stanowy, była neutralna. Wszyscy obywatele bowiem, zarówno religijni, jak i niereligijni, mają równe prawo do pobierania usług publicznych, a jako taką usługę potraktowano transport dzieci do szkół. Poza tym cel oferowanej pomocy był świecki.

Werdykt w sprawie Eversona stanowił pierwszą podjętą przez Sąd Najwyższy próbę dokonania ogólnej wykładni klauzuli *establishment*. Dlatego, mimo że werdykt był korzystny dla osób korzystających ze szkół religijnych, opinia sędziów uzasadniająca ich decyzję wzbudziła ogromny sprzeciw wśród akomodacjonistów. Twierdzili oni, że przyjęta formuła była „źle zdefiniowana i zasadniczo nieamerykańska”. Co ważne, werdykt wywołał też sprzeciw wśród konserwatywnych katolików, mimo że dotychczasowy brak konsekwentnego rozdziału Kościoła od państwa powodował uprzywilejowanie protestantyzmu. A jednak wprowadzenie konsekwentnego rozdziału państwa od Kościoła było teologicznie nie do przyjęcia przez biskupów zrzeszonych w Narodowej Katolickiej Konferencji Dobrobytu (National Catholic Welfare Conference), którzy uznali, że takie rozwiązanie wprowadza „doktrynerski sekularyzm”<sup>89</sup>.

Akomodacjoniści podkreślali przede wszystkim, iż konstytucja nie zawiera reguły rozdziału państwa od Kościoła wyrażonej *expressis verbis*<sup>90</sup>. Według nich intencją twórców Karty Praw nie było oddzielenie państwa od religii, a zwrot „ustanowienie religii” oznaczał tylko „formalną prawnie usankcjonowaną unię pojedynczego Kościoła lub religii z aparatem państwowym, stwarzającą mu pozycję dominującą nad wszystkimi pozostałymi Kościołami bądź wyznaniem”<sup>91</sup>. Termin „rozdział państwa od Kościoła” uważali wyłącznie za „metaforę, retoryczny zwrot, fałszywy sło-

<sup>88</sup> Cyt. za: R.M. Małajny, op.cit., s. 262–263. Według J. DiIulio, przywołanie „muru separacji” przez Blacka również wynikało z jego antykatolicyzmu, choć wobec tego ciężko wyjaśnić, dlaczego sędzia Black zatwierdził jednak konstytucyjność przepisów w New Jersey. Więcej na ten temat: J. DiIulio, op.cit., s. 60–63.

<sup>89</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 263.

<sup>90</sup> E.S. Corwin, *The Supreme Court as National School Board*, „Law and Contemporary Problems” 1949, vol. 14, no. 1, s. 9, za: R.M. Małajny, op.cit., s. 263.

<sup>91</sup> J.M. O’Neil, *Religion and Education under the Constitution*, New York 1987, s. 56, 204–205, za: R.M. Małajny, op.cit., s. 263.

gan użyty przez Jeffersona w liście do baptystów z Danbury jedynie ze względów kurtuazyjnych<sup>92</sup>. Interpretacja sędziego Blacka była zatem według nich zupełnie błędna. Tym bardziej że pomijała dotychczasową praktykę akomodacji religii. Interpretacja historyczna otrzymała zatem istotne miejsce w argumentacji akomodcjonistów.

Zwolennicy werdyktu podkreślali natomiast, że z przepisów I Poprawki wyraźnie wynika zakaz uchwalania nie tylko ustaw wprowadzających Kościół lub religię państwową w sposób kompleksowy, lecz także zakaz wydawania aktów prawnych urzeczywistniających ten cel fragmentarycznie bądź pośrednio<sup>93</sup>. Według Leo Pfeffera, gdyby Ojcowie Założyciele zamierzali zabronić Kongresowi uchwalenia jedynie takiej ustawy, która zasadniczo ustanawiałaby Kościół lub religię państwową, posłużyliby się raczej formułą „ustawa wprowadzająca religię” (*law establishing religion*), a nie sformułowaniem „prawa dotyczące ustanowienia religii” (*no law respecting an establishment of religion*)<sup>94</sup>. Lynford A. Lardner podkreślał też, że umieszczenie w klauzuli *establishment* słowa „religia”, a nie „Kościół”, dowodzi, że jej autorzy pojmowali zawarty w niej zapis szeroko, czyli włącznie z zakazem udzielania pomocy materialnej wszystkim religiom, nie tylko zaś określonej konfesji<sup>95</sup>.

Zwolennicy interpretacji separacjonistycznej odwoływali się do pism Jeffersona i Madisonsa, czyli tych Ojców Założycieli, którzy zabierali głos w debacie na temat roli religii w nowo tworzącym się państwie amerykańskim i którzy wywarli znaczny wpływ na kształt zapisów konstytucyjnych. Podkreślali przede wszystkim znaczenie przemyśleń Madisonsa, zawartych w *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments* i przypominali słowa Madisonsa świadczące o tym, że wspieranie religii przez państwo może być bardzo niekorzystne dla samej religii<sup>96</sup>. Odwoływali się też do poglądów Ojców Założycieli, którzy postulowali rozdział państwa od Kościoła ze względu na potrzebę ochrony prawa każdej jednostki do wolności sumienia. Koronnym argumentem dla zwolenników opinii sędziego Blacka w sprawie Eversona, a tym samym przeciwników wspierania lub finansowania działalności religijnej przez państwo, był jednak wynik debaty na temat rozdziału państwa od religii w Wirginii (1784–1785), w której głównym punktem sporu była sprawa finansowania z funduszy publicznych nauczycieli chrześcijaństwa. Przypominali, że projekt proponowany przez Henry’ego przewidujący takie rozwiązanie upadł. Wprowadzono natomiast przepis zakazujący zmuszania kogokolwiek do finansowego wspierania

<sup>92</sup> J.M. O’Neil, op.cit., s. 86, 106, za: R.M. Małajny, op.cit., s. 264.

<sup>93</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 264.

<sup>94</sup> Więcej na ten temat: L. Pfeffer, *Church, State, and Freedom*, Boston 1953, s. 139, 142, za: R.M. Małajny, op.cit., s. 266. Jak słusznie zauważa Maciej Potz, w polskiej literaturze przedmiotu tłumaczenie klauzuli *establishment* sprawia wiele problemów, a słowo *respecting* w formule „Congress shall make no law respecting an establishment of religion” umyka zazwyczaj polskim badaczom i tłumaczom, podczas gdy w rzeczywistości ma fundamentalne znaczenie. Więcej na ten temat: M. Potz, op.cit., s. 144–145.

<sup>95</sup> L.A. Lardner, *How Far Does the Constitution Separate Church and State?*, „The American Political Science Review” 1951, vol. XLV, no. 1, s. 112, 115, za: R.M. Małajny op.cit., s. 267.

<sup>96</sup> „History shows that ecclesiastical establishments, instead of maintaining the purity and efficacy of religion, have had a contrary operation”. J. Madison, op.cit.

jakiegokolwiek religii<sup>97</sup>. Podkreślali, że podstawowe w tej dyskusji były argumenty Madisona i Jeffersona, którzy podkreślali, że fundusze pochodzące z podatków obywateli, a przeznaczane na finansowanie tylko określonych grup religijnych, zniszcza umiarkowanie i harmonię między różnymi wyznaniem. Przypominali argument Madisona, który mówił o tym, że przeznaczanie podatków publicznych na finansowanie jednych grup kosztem innych zniszczyłoby zaufanie i współpracę istniejącą między wieloma współistniejącymi w Wirginii Kościołami, powoływali się także na opinię Jeffersona, który podkreślał, że zmuszanie kogoś do uiszczania podatków, które później mogą zostać przeznaczone na propagowanie wiary, której podatnik nie wyznaje, jest pozbawianiem go wolności i tyranią<sup>98</sup>.

Argumenty te nie były wystarczająco przekonujące dla zwolenników ani akomodacjonizmu, ani niepreferencjonizmu. Ich zdaniem separacjoniści wykazywali się brakiem szacunku dla tradycji oraz brakiem tolerancji dla ekspresji religijnej w sferze publicznej<sup>99</sup>. Jak podkreśla Małajny, warto jednak zauważyć, że ani Sąd Najwyższy, ustanawiając werdykt w sprawie Eversona, ani większość zwolenników interpretacji separacjonistycznej nie domagała się absolutnego rozdziału państwa od Kościoła<sup>100</sup>. Do tego większość separacjonistów przyznawała, że rozdział taki nie jest możliwy<sup>101</sup>. Nie można jednak zaprzeczyć, że istniała i istnieje również grupa skrajnych separacjonistów nawołująca do ścisłej separacji państwa i Kościoła.

Interpretacja separacjonistyczna dominowała w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku<sup>102</sup>. Od lat osiemdziesiątych w decyzjach Sądu Najwyższego obserwuje się odejście od separacjonizmu. W sprawach związanych z finansowaniem organizacji religijnych (początkowo zwłaszcza szkół, ale z czasem również organizacji charytatywnych) zwrot ten charakteryzuje się sformułowaniem tak zwanej interpretacji neutralistycznej. Zwolennicy ujęcia „neutralistycznego”, podobnie jak zwolennicy ścisłego separacjonizmu, opowiadają się za szeroką interpretacją klauzuli *establishment*. Podkreślają jednak, że neutralność państwa w stosunku do religii nie wyklucza finansowania organizacji wyznaniowych. Neutralność polega według nich na równym traktowaniu organizacji religijnych i świeckich. Finansowanie jest więc dopuszczalne, jeśli nie faworyzuje się przy tym ani żadnej religii kosztem innej, ani nie promuje się samej religii kosztem światopoglądu niereligijnego<sup>103</sup>. Zwolennicy polityki *faith-based initiatives* pójdą jeszcze o krok dalej, formułując zasadę

---

<sup>97</sup> „No man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place, or ministry whatsoever”, za: *Shifting Boundaries...*, op.cit., s. 3.

<sup>98</sup> *The Papers of Thomas Jefferson*, red. J. Boyd, Princeton 1950, s. 545, za: J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 84.

<sup>99</sup> T. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Toruń 2008, s. 54.

<sup>100</sup> R.M. Małajny, op.cit., s. 267.

<sup>101</sup> T. Zieliński, *Państwo...*, s. 54.

<sup>102</sup> Jak jednak podkreśla Małajny, w sądzie nigdy nie dominowała zasada „ścislej separacji” (*strict separationism*), mimo istnienia grupy jej zwolenników.

<sup>103</sup> Autorzy *Boisi Center Papers...* wyszczególniają trzy zasadnicze stanowiska dotyczące interpretacji religijnych klauzul I Poprawki: akomodacjonistyczne, neutralistyczne i separacjonistyczne. *Separation of Church and State*, s. 12.

tak zwanej pozytywnej neutralności, która w rzeczywistości jest zwrotem w kierunku niepreferencjonizmu (a według niektórych badaczy nawet akomodacjonizmu), gdyż postuluje nie tylko równe traktowanie organizacji religijnych i niereligijnych, lecz również ochronę organizacji religijnych i ich przesłania, kiedy tylko to możliwe<sup>104</sup>. Zagadnienia te zostaną dokładniej zaprezentowane w rozdziale IV, w którym omówiono kontrowersje prawne związane z wprowadzeniem polityki *faith-based initiatives*.

## 5. UCZESTNICY DEBATY DOTYCZĄCEJ INTERPRETACJI RELIGIJNYCH KLAUZUL I POPRAWKI

W trakcie analizy debaty dotyczącej zarówno roli religii w amerykańskim życiu publicznym, jak i relacji państwo – Kościół w USA warto zwrócić uwagę na to, że walka o rolę religii w sferze publicznej w przeważającej mierze rozgrywa się nie tyle między ludźmi religijnymi a ateistami, ile raczej między konserwatystami religijnymi należącymi do różnych wyznań a grupami utożsamiającymi się z bardziej liberalnymi nurtami religijnymi<sup>105</sup>. Obecne badania wykazują, że ateści mogą stanowić w USA jedynie 1–5 procent społeczeństwa, podczas gdy chrześcijanie różnych wyznań stanowią 76–78,4 procent<sup>106</sup>. Ateista miałby również najmniejsze szanse na to, by zostać prezydentem USA. Tylko 54 procent Amerykanów zagłosowałoby na takiego kandydata, podczas gdy na muzułmanina zagłosowałoby już 58 procent wyborców, na mormona 80 procent, a na grupy niegdyś dyskryminowane w USA, takie jak katolicy czy żydzi, ponad 90 procent Amerykanów<sup>107</sup>. Co niezwykle istotne, chrześcijanie, wśród których największą grupę stanowią protestanci (około 51 procent społeczeństwa) oraz katolicy (niemal 24 procent społeczeństwa) dzielą się na liberalnych i konserwatywnych w sprawach teologicznych (a co za tym idzie często też w społecznych). O ile liberalni i konserwatywni katolicy pozostają w jednym Kościele, o tyle prote-

<sup>104</sup> S.V. Monsma, *When Sacred...*, s. 178–180. Więcej na ten temat w rozdziale III.

<sup>105</sup> Warto zauważyć, że na czele jednej z głównych organizacji walczących o jasny rozdział państwa od Kościoła, AU (Americans United for Separation of Church and State) stoi osoba duchowna. Barry W. Lynn, jest pastorem Zjednoczonego Kościoła Chrystusa.

<sup>106</sup> Dane za: B.A. Kosmin, A. Keysar, *American Religious Identification Survey 2009*, [http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS\\_Report\\_2008.pdf](http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS_Report_2008.pdf) (30.05.2013); *Global Index of Religiosity and Atheism*, Win-Gallup International 2012, [http://www.wingia.com/web/files/richeditor/filemanager/Global\\_INDEX\\_of\\_Religiosity\\_and\\_Atheism\\_PR\\_6.pdf](http://www.wingia.com/web/files/richeditor/filemanager/Global_INDEX_of_Religiosity_and_Atheism_PR_6.pdf) (30.05.2013); *U.S. Religious Landscape Survey*, The Pew Forum 2007, <http://religions.pewforum.org/reports> (30.05.2013). Co istotne, według większości amerykańskich statystyk mormoni i świadkowie Jehowy są wliczani do grona wyznań chrześcijańskich. Według danych Pew Forum mormoni stanowią 1,7 procenta społeczeństwa amerykańskiego, Świadkowie Jehowy 0,7 procenta.

<sup>107</sup> Z badań wynika też, że takie grupy, jak kobiety, Afroamerykanie czy Latynosi mogłyby się obecnie cieszyć poparciem ponad 9 na 10 Amerykanów, a na homoseksualistów zagłosowałoby 68 procent wyborców. Za: J.M. Jones, *Atheists, Muslims See Most Bias as Presidential Candidates*, Gallup Website, 12.06.2012, <http://www.gallup.com/poll/155285/atheists-muslims-bias-presidential-candidates.aspx> (30.03.2013).

stanci przynależą do Kościołów, które jasno deklarują religijny konserwatyzm bądź liberalizm. Na przykład większość tak zwanych *mainline Protestants* należy do Kościołów liberalnych (zarówno teologicznie, jak i społecznie), większość chrześcijan ewangelikalnych należy z kolei do Kościołów konserwatywnych. To właśnie między chrześcijanami liberalnymi – którzy często występują w sojuszu z przedstawicielami religii mniejszościowych (np. judaizmu)<sup>108</sup> tradycyjnie opowiadającymi się za ściślejszym rozdziałem państwa od Kościoła – a chrześcijanami konserwatywnymi toczą się najzacieklejsze spory dotyczące interpretacji I Poprawki<sup>109</sup>.

Przeciwnicy tezy, że kontrowersje na temat rozdziału państwa od Kościoła odnoszą się w głównej mierze do ludzi wierzących, przytaczają argument dotyczący wzrastającej liczby osób niezwiązanych formalnie z żadną religią, czyli tak zwanych *unaffiliated*. Według badań z 2008 roku ich odsetek wzrósł z 8 procent w 1990 roku do 16 procent w 2008 roku<sup>110</sup>. Powołują się oni również na badania oparte nie tyle na deklaracjach respondentów na temat przynależności do określonych wyznań, ile raczej na prezentowanych przez nich poglądach. Z badań tego typu w 2008 roku wynikało na przykład, że aż około 12 procent Amerykanów można zakwalifikować jako ateistów lub agnostyków<sup>111</sup>.

Warto jednak podkreślić, że większość tak zwanych *unaffiliated* deklaruje wiarę w Boga mimo braku formalnej przynależności do określonego wyznania. Z większości badań prowadzonych przez wiele lat w USA wynika ponadto, że większość Amerykanów uznaje za pewnik takie podstawowe założenia chrześcijaństwa, jak istnienie Boga, boskość Chrystusa czy życie pozagrobowe. Większość Amerykanów wierzy też, że ludzkość została stworzona przez Boga, a prawie połowa z nich akceptuje dosłowną interpretację Księgi Rodzaju. Bóg postrzegany jest przez większość amerykańskiego społeczeństwa jako stwórczyni i uzdrowiciel, a niebo to miejsce ponownego zjednoczenia z Bogiem i spotkania z bliskimi. Wielu Amerykanów przyznaje się też do mistycznych przeżyć, wizji, snów profetycznych, słuchania głosów z niebios oraz do spotkań z duchami<sup>112</sup>. W 2011 roku 92 procent respondentów badań Gallupa odpowiedziało „tak” na pytanie „Czy wierzysz w Boga?”, 7 procent udzieliło na to pytanie odpowiedzi „nie”, a 1 procent: „nie mam opinii”<sup>113</sup>. Z badań wynika też, że dla większości społeczeństwa amerykańskiego religia jest sprawą istotną. Badacze często wiążą taką sytuację z teorią amerykańskiej wyjątkowości religijnej (*American religious exceptionalism*). Powstanie tego zjawiska w Stanach Zjednoczo-

---

<sup>108</sup> Wyznawcy judaizmu stanowią w USA 1,7 procent społeczeństwa, a buddyści 0,7 procent. Za: *U.S. Religious Landscape Survey*.

<sup>109</sup> Ciekawym przykładem są tu katolicy, którzy jako grupa mniejszościowa w USA długo opowiadali się za ścisłym rozdziałem. Część konserwatywnych katolików przyłączyła się jednak w drugiej połowie XX wieku do prawicy religijnej i przyjęła zmodyfikowaną akomodacjonistyczną interpretację I Poprawki.

<sup>110</sup> B.A. Kosmin, A. Keysar, *American Religious...*

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> Więcej na temat badań i wskaźników religijności: K.D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, New York 2003, s. 9–13; P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006.

<sup>113</sup> <http://www.gallup.com/poll/147887/americans-continue-believe-god.aspx> (30.05.2013).

nych zgodnie z interpretacją badaczy było związane z potrzebą poczucia odrębności kulturowej. Jak już zaznaczono, jako pierwsi amerykańską wyjątkowość religijną podkreślali już purytanie. Według nich wynikała ona z przymierza, jakie osadnicy amerykańscy zawarli z Bogiem. Purytanie podkreślali namaszczenie Amerykanów jako ludu Nowego Izraela. Kenneth Wald uważa jednak, że poczucie wyjątkowości religijnej związane jest nie tylko z ideami purytańskimi, lecz także z historyczną rolą religii w tworzeniu odrębnej tożsamości społeczeństwa amerykańskiego, specyficznym wielowyznaniowym kontekstem społecznym, poczuciem, że kongregacje i Kościoły zapewniały i zapewniają Amerykanom swego rodzaju „antidotum na skrajny indywidualizm”<sup>114</sup>, a także z samą ideą rozdziału państwa od Kościoła. Idea ta jest postrzegana jako element wyjątkowości Stanów Zjednoczonych, gdyż jako pierwsze wprowadziły one takie rozwiązanie prawne<sup>115</sup>. Uniezależnienie religii od państwa doprowadziło do większej aktywności związków religijnych oraz do ich swobodnego rozkwitu, pomnożenia, jak również do niemal „wolnorynkowej” konkurencji między nimi. Jose Casanova podkreśla, że to z kolei doprowadziło w rezultacie do większego zaangażowania religijnego Amerykanów<sup>116</sup>. Zaangażowanie to z czasem jednak zaczęło być postrzegane odmiennie przez przedstawicieli różnych nurtów religijnych<sup>117</sup>. Również inaczej zaczęli oni później interpretować zasadę rozdziału państwa od Kościoła, zawartą w *establishment clause*.

Teza, że spór o obecność religii w sferze publicznej i w polityce to spór między ludźmi wierzącymi (liberalnymi bądź konserwatywnymi teologicznie) jest bardziej przekonująca niż twierdzenie, że jest to konflikt między wierzącymi a ateistami. Niemniej prawica religijna, której działalność jest niezwykle istotna z punktu widzenia polityki *faith-based initiatives*, prezentuje odmienną opinię.

## 5.1. Prawica religijna

Przedstawiciele prawicy religijnej to najaktywniejsi uczestnicy sporu o interpretację religijnych klauzul I Poprawki do konstytucji oraz o rolę religii w życiu publicznym USA. Warto zatem pokrótce przedstawić ich poglądy oraz rolę, jaką odgrywają w polityce USA.

Prawicę religijną można określić jako ruch społeczno-religijny, który ma na celu promocję światopoglądu konserwatywnych chrześcijan<sup>118</sup>. Powstanie prawicy religij-

<sup>114</sup> K.D. Wald, op.cit., s. 18.

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> J. Casanova, op.cit.

<sup>117</sup> Chodzi tu głównie o zwrócenie uwagi na ewangelię społeczną przez chrześcijan liberalnych, którzy pozytywnie postrzegając ludzką naturę, zaczęli angażować się w niesienie pomocy ubogim i potrzebującym. Tymczasem konserwatywni ewangelikanie, podkreślając wiarę w predestynację i negatywnie postrzegając ludzką naturę, uważali, że ich zadaniem jest zwalczanie grzechu, a nie dobroczynność, tym bardziej że świat postrzegali w kategoriach bezkompromisowej walki dobra ze złem.

<sup>118</sup> Elementy tego podrozdziału oparte są w dużej mierze na moim artykule *Amerykańska prawica religijna oraz rola Christian Coalition w jej rozbudowie i aktywizacji*, „Politeja: Pismo Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2007, nr 1(7).

nej w USA wiąże się z tak zwanym „politycznym przebudzeniem chrześcijan ewangelikalnych” (*evangelical political awakening*). Korzeni prawicy religijnej należy jednak szukać bezpośrednio w ruchu amerykańskiego fundamentalizmu chrześcijańskiego. Narodził się on pod koniec XIX wieku głównie z walki konserwatywnego ewangelikalnego protestantyzmu, którego fundamentem była wiara w nieomyślność Biblii, z teologiczno-filozoficznymi, liberalnymi poglądami, które dotarły do Stanów Zjednoczonych z Europy w drugiej połowie XIX wieku. Duży wpływ na kształtowanie się poglądów fundamentalistów miał też premillenaryzm<sup>119</sup>. Fundamentalizm powstał więc jako reakcja tradycjonalistycznych chrześcijan ewangelikalnych na wszelkie modernistyczne trendy w teologii<sup>120</sup>. Co ważne, fundamentaliści zmodyfikowali ewangelikalizm, wnosząc do niego pewne zupełnie nowe elementy i tworząc tym samym nową jakość<sup>121</sup>.

Niemal do końca XIX wieku chrześcijanie ewangelikalni zajmowali centralną pozycję w społeczeństwie amerykańskim. Na przełomie XIX i XX wieku sytuacja ta miała jednak ulec zmianie. Wiązało się to z nowymi odkryciami naukowymi, a zwłaszcza z ogłoszeniem teorii ewolucji przez Karola Darwina. Teoria ta wywołała ogromne zamieszanie wśród duchowieństwa oraz wśród wszystkich głęboko wierzących w nieomyślność Biblii. Okazało się jednak, że część przedstawicieli głównego nurtu protestantyzmu amerykańskiego postanowiła pogodzić nowe odkrycia z wiarą. Powstała też tak zwana Nowa Teologia, która wiązała się z negacją dominującej od czasów purytańskich w społeczeństwie amerykańskim ortodoksyjnej teologii kalwińskiej. Nowa Teologia, która podkreślała między innymi, że chrześcijaństwo jest esencją moralności, stała się popularna głównie dzięki optymistycznemu spojrzeniu na naturę ludzką. Nie wszyscy jednak ewangelikalni protestanci amerykańscy mogli takie nowe spojrzenie na wiarę zaakceptować. Wielu z nich uważało, że działalność liberałów zagraża autentyczności, a nawet egzystencji chrześcijaństwa, gdyż zakwestionowane zostały chrześcijańskie dogmaty<sup>122</sup>. To właśnie ewangelikanie nieakceptujący liberalizmu religijnego utworzyli ruch fundamentalistyczny. Nie potrafili oni pogodzić się z tym, że tradycyjny rodzaj amerykańskiego protestantyzmu, którego fundamentem była Biblia i przymierze z Bogiem, nie będzie już kulturą dominantą w USA. Fundamentalizm był więc nie tylko reakcją części chrześcijan ewangelikalnych na modernizm, lecz także walką – w ich przekonaniu – o zachowanie amerykańskiej cywilizacji postrzeganej jako cywilizacja oparta na Biblii<sup>123</sup>. Cechą

---

<sup>119</sup> Pogląd religijny głoszący bliskie nadejście tysiącletniego panowania Królestwa Bożego, wiara w biblijne Millenium, które zostanie zapoczątkowane powrotem Chrystusa na ziemię. W przeciwieństwie do premillenaryzmu, postmillenaryzm, który był charakterystyczny dla większości chrześcijan ewangelikalnych aż do XX wieku, głosi, że Millenium zostanie zakończone nadejściem Chrystusa. Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Fundamentalism...*

<sup>120</sup> J. Tołwiński, *Kształtowanie się poglądów amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego od I wojny światowej*, Warszawa 2000, s. 60.

<sup>121</sup> Więcej na ten temat: G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Evangelicalism* [w:] D.W. Dayton, R.K. Johnston, *The Variety of American Evangelicalism*, Knoxville 1991.

<sup>122</sup> N.F. Furniss, *The Fundamentalist Controversy 1918–1931*, New Haven 1954, za: J. Tołwiński, op.cit., s. 11.

<sup>123</sup> J. Tołwiński, op.cit., s. 11.

odróżniającą fundamentalistów od dawnych chrześcijan ewangelikalnych była niezwykła wojowniczość w obronie swoich przekonań oraz wprowadzona później separacja zarówno instytucjonalna, jak i personalna, to znaczy odcięcie się od Kościołów akceptujących modernizm oraz od ich członków.

Warto podkreślić, że nazwa „fundamentalizm” nie miała początkowo pejoratywnego znaczenia. Fundamentalisci nazywali siebie bowiem obrońcami fundamentów wiary, które zostały przedstawione w opublikowanych w latach 1910–1915 dwunastu niewielkich pracach pod wspólnym tytułem *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*. „Należały do nich: nieomyślność Biblii, włącznie z historią stworzenia i opisami cudów, niepokalane poczęcie Jezusa Chrystusa, odkupieńcza śmierć Chrystusa na krzyżu za grzechy ludzkości oraz wiara w powtórne jego przyjście”<sup>124</sup>.

Na przełomie XIX i XX wieku fundamentalisci nie tylko toczyli walkę o dominację w łonie Kościołów, lecz także podjęli walkę polityczną. Zabiegali głównie o to, by edukacja nie została opanowana przez modernistów i by teoria Darwina nie była wykładana w szkołach. Walka polityczna zakończyła się ich kompromitacją w tak zwanym procesie Scopesa dotyczącym ukarania nauczyciela, który uczył teorii ewolucji w szkole. Mimo że problem nauczania teorii Darwina w szkołach nie został definitywnie rozwiązany i do dzisiaj budzi emocje, to kompromitacja fundamentalistów sprawiła, iż po tym wydarzeniu wycofali się oni ze sceny politycznej. Tym samym na pewien czas znaleźli się na marginesie życia kulturalnego USA. Niemniej po wielu podziałach w łonie ruchu fundamentalistycznego część fundamentalistów powróciła do świata polityki i w 1979 roku w koalicji z Partią Republikańską utworzyła pierwszą organizację prawicy religijnej.

W rozwoju prawicy religijnej szczególnego znaczenia nabrał nurt umiarkowanych fundamentalistów, na którego czele stanął Jerry Falwell. Ruch ten został nazwany przez Boba Jonesa III, zwolennika tradycyjnego, ofensywnego, separatystycznego fundamentalizmu, pseudofundamentalizmem. Nazwa jednak, która przyłgnęła do nurtu reprezentowanego przez zaangażowanych politycznie fundamentalistów, to neofundamentalizm. Przedstawiciele nowego nurtu uznali, że konserwatyści religijni powinni wejść do świata polityki, posługując się świeckimi metodami<sup>125</sup>. Ich przekonanie o potrzebie powrotu konserwatystów religijnych na scenę polityczną wiązało się ze wzrastającym od lat sześćdziesiątych XX wieku przeświadczeniem o tym, że Ameryka przeżywa upadek moralny.

Szczególnym zagrożeniem wydawał się im świecki humanizm, który „kwitł w mediach, szkołach, w ruchu feministycznym, w środowisku homoseksualnym, wśród liberałów społecznych i politycznych, oraz w Sądzie Najwyższym”<sup>126</sup>. Miał o tym świadczyć powrót Sądu Najwyższego do separacjonistycznej interpretacji religijnych klauzul I Poprawki, w tym decyzji z lat 1962–1963 dotyczących publicznych

<sup>124</sup> *The World Book Encyclopedia*, vol. 7, Toronto 1990, s. 556, za: J. Tołwiński, op.cit., s. 7.

<sup>125</sup> Stanowisko to było przeciwstawiane stanowisku Billy’ego Grahama, reprezentanta innego odłamu fundamentalizmu, jakim był neoewangelikalizm, który uważał, że skuteczną metodą przywrócenia religii do życia publicznego jest duszpasterstwo i odwoływanie się do sumień poszczególnych jednostek (w tym polityków), ale nie angażowanie się po stronie konkretnej partii.

<sup>126</sup> G.H. Utter, J.W. Storey, *The Religious Right: A Reference Handbook*, Santa Barbara 1995, s. 4.

modlitw w szkołach. W latach siedemdziesiątych jeszcze większe zaniepokojenie wzbudziła w nich decyzja Sądu Najwyższego w sprawie *Roe v. Wade*, w której sąd uznał, że większość przepisów ograniczających prawo do aborcji narusza konstytucyjne prawo do prywatności. Niepokojące dla fundamentalistów były też pewne kroki podjęte przez rząd federalny w kierunku przeciwdziałania segregacji rasowej, która nadal istniała w prywatnych szkołach związanych z fundamentalistycznymi Kościołami<sup>127</sup>. Ostry sprzeciw fundamentalistów wywołały ponadto plany wprowadzenia do konstytucji *Equal Rights Amendment* (ERA), czyli poprawki, która zakazywała dyskryminacji ze względu na płeć i orientację seksualną na poziomie stanowym i federalnym<sup>128</sup>. Ich zdaniem poprawka była wyrazem bezbożności i relatywizmu, które zajęły w amerykańskim społeczeństwie miejsce tradycyjnych wartości, a jej przyjęcie byłoby aprobatą rozwiązłości.

Neofundamentalisci pod wodzą Jerry'ego Falwella początkowo zaczęli angażować się w politykę na poziomie lokalnym. Pierwsze większe zorganizowane akcje rozpoczęły się na początku lat siedemdziesiątych. Dotyczyły one początkowo głównie programów edukacyjnych i wyboru podręczników szkolnych. Akcje rozpoczęły się w górniczej części stanu Wirginia Zachodnia. Przewodziła im żona fundamentalistycznego pastora, który uznał większość podręczników szkolnych za „lekceważące dla autorytetów i religii, destrukcyjne dla społecznych i kulturowych wartości, obsceniczne, pornograficzne, niepatriotyczne naruszające indywidualne i rodzinne prawo do prywatności”<sup>129</sup>. Organizujący protesty neofundamentalisci przekonywali lokalne społeczności, że „sekularyści i humaniści”, starali się użyć rządu do promocji programów „opracowanych przez radykalne feministki”. Uważali też, że liberałowie wykorzystywali szkoły w celu narzucenia swoich poglądów, a ich głównym celem było zachęcenie uczniów do kwestionowania przekonań ich rodziców. Kampania doprowadziła do bojkotu szkół, strajków solidaryzujących się z akcją górników, pikiet, strajku nauczycieli, okresowego zamknięcia szkół, a nawet do aktów agresji wobec poszczególnych osób odpowiedzialnych za wprowadzenie podręczników. Ostatecznie w szkołach przyjęto nową procedurę, która dawała rodzicom większą kontrolę nad wyborem podręczników. Sukces tak zwanej bitwy o książki (*battle of the books*) w Wirginii Zachodniej zainspirował podobne działania w całym kraju<sup>130</sup>. Wystąpienia te nazwano politycznym przebudzeniem chrześcijan ewangelikalnych. Jest to oczywiście nazwa nieprecyzyjna, ale określenia ewangelikanie lub fundamentalisci zaczęły być z czasem używane wymiennie<sup>131</sup>.

Ich największa polityczna aktywizacja nastąpiła w czasach prezydentury Jimmy'ego Cartera. Okres ten był bowiem dla wielu konserwatystów religijnych wielkim rozczarowaniem, gdyż Carter, który sam był chrześcijaninem ewangelikal-

---

<sup>127</sup> Więcej na ten temat: D.E. Harrel, *Pat Robertson. A Personal, Religious and Political Portrait*, San Francisco 1987, s. 186.

<sup>128</sup> Konserwatywni katolicy wsparli w tej sprawie fundamentalistów.

<sup>129</sup> E.B. Jenkinson, *Censors in the Classroom*, New York 1979, s. 18, za: K.D. Wald, op.cit., s. 206.

<sup>130</sup> Więcej na ten temat: K.R. Richburg, *Public Schools and the Politics of Curriculum*, „Washington Post Weekly Edition” 20.01.1986, s. 14–15, za: K.D. Wald, op.cit., s. 206.

<sup>131</sup> Określenia te będą też stosowane w dalszej części pracy.

nym, nie zaostriżył przepisów prawnych dotyczących problemów moralnych (w tym aborcji czy mniejszości seksualnych). Największa mobilizacja konserwatystów religijnych na poziomie poszczególnych stanów nastąpiła ze względu na kontrowersje dotyczące ratyfikacji poprawki ERA. Mimo że poprawka ta została zaaprobowana przez Kongres w 1972 roku i dość szybko ratyfikowały ją 22 stany<sup>132</sup>, to jednak dzięki działalności organizacji pod nazwą Stop-ERA, której przewodziła znana działaczka Phyllis Schlafly, udało się udaremnić jej wejście w życie. Zabrakło bowiem ratyfikacji trzech stanów, które wycofały swe poparcie ze względu na naciski konserwatystów religijnych ze Stop-ERA.

Lokalne sukcesy oraz polityczna mobilizacja neofundamentalistów zainteresowały świeckich konserwatystów z Partii Republikańskiej. Poszukiwali oni w tym czasie strategii dla odbudowy prestiżu swej partii, która poniosła porażkę wyborczą zarówno w 1974, jak i w 1976 roku. Postanowili więc wykorzystać polityczną energię konserwatystów religijnych i spożytkować ją nie tylko na poziomie lokalnym, lecz także krajowym. Zaalarmowani organizowaniem przez Kościół katolicki ruchu obrony życia profesjonalni działacze Nowej Prawicy, która zdobywała w tym czasie coraz większe znaczenie w łonie Partii Republikańskiej, dostrzegli ponadto znakomitą okazję do przeprowadzenia długo oczekiwanej konserwatywnej rewolucji. Postanowili oni zbudować siłę swej partii dzięki mobilizacji ponadwyznaniowej prawicy religijnej<sup>133</sup>.

Wysiłki mające na celu budowanie mostów pomiędzy konserwatystami świeckimi a religijnymi podjęli przede wszystkim czterej politycy związani z nową prawicą: Howard Philips, John „Terry” Dolan, Paul Weyrich i Richard Vigurie. Zdecydowali się oni na zawarcie współpracy z fundamentalistami, choć wcześniej w łonie Partii Republikańskiej dominowało przekonanie, że taki sojusz byłby zbyt ryzykowny. Republikańskie sztaby wyborcze zwracały uwagę na ewangelikalne „elektoraty sumienia”, co najmniej od prezydentury Eisenhowera. Koszty i polityczne ryzyko związane z mobilizacją tego elektoratu były jednak zbyt wysokie, gdyż fundamentaliści wydawali się mało sterowalni, a ich bigoteria i fanatyzm mogły się łatwo stać politycznym balastem<sup>134</sup>.

Mimo dotychczasowych obaw co do sojuszu z „elektoratem sumienia”, Republikanie zdecydowali się na taki krok również dlatego, że w tym czasie uznali, iż popularność partii może zostać uratowana tylko przez sojusz z klasami średnimi<sup>135</sup>, z których wielu religijnych konserwatystów się wywodziło. Poparcie klas średnich starano się zdobyć, przekonując, że Partia Demokratyczna dba jedynie o najbardziej ubogich i trwoni pieniądze podatników na nieskuteczne programy socjalne. Przełomem było jednak pojawienie się Jerry’ego Falwella. Kiedy w 1976 roku zaczął on organi-

---

<sup>132</sup> Brakowało więc ratyfikacji jeszcze 16 stanów.

<sup>133</sup> J. Casanova, op.cit., s. 253.

<sup>134</sup> Ibidem, s. 255.

<sup>135</sup> Zjawisko przechodzenia wyborców wywodzących się z mniej zamożnych klas średnich na stronę Partii Republikańskiej określano jako *a conservative swing of the middle classes*. Więcej na ten temat: B. O’Connor, *A Political History of American Welfare System. When Ideas Have Consequences*, New York 2004.

zować wiece pod hasłem „Kocham Amerykę” niemal w całym kraju, działacze polityczni nowej prawicy uznali, że znaleźli wreszcie w łonie upolitycznionego ruchu fundamentalistycznego kogoś, z kim mogli ubić interes<sup>136</sup>.

Aby jednak zawarcie sojuszu było możliwe, niezbędne było znalezienie takich spraw moralnych, których republikanie mogliby bronić wspólnie z konserwatystami religijnymi<sup>137</sup>. Potrzebna była podstawa, na której mogłaby się oprzeć nowa koalicja. Nie było to zadanie łatwe, gdyż tradycyjni świeccy republikanie wiele spraw, o które walczyli neofundamentalisci (w tym aborcję), uważali za dotyczące sfery prywatnej, w którą rząd nie powinien ingerować<sup>138</sup>. Niemniej udało się wkrótce znaleźć podstawę, na której zbudowano nową koalicję. Był to sprzeciw wobec poszerzaniu kompetencji rządu federalnego, zwłaszcza w sprawach społecznych (*opposition against „big government”*). Do tradycyjnych argumentów republikanów dotyczących zagrożenia wolności osobistej i gospodarczej dołączono tym razem jeszcze argumenty, które miały świadczyć o tym, że rozbudowane kompetencje rządu zagrażają również tradycyjnym wartościom religijnym oraz autonomii amerykańskiej rodziny. Republikanie mieli nadzieję, że jeśli sformułują swe stanowisko w ten sposób i zdemonizują rolę rządu federalnego, to uda im się uzyskać od konserwatystów religijnych poparcie dla spraw tradycyjnie związanych z programem Partii Republikańskiej i konserwatywnym amerykańskim, takich jak: sprzeciw wobec idei „państwa opiekuńczego” (*welfare state*), sprzeciw wobec ograniczania prawa do posiadania broni czy poparcie dla rozbudowanego programu zbrojeń<sup>139</sup>.

Z czasem okazało się, że udało się takie poparcie fundamentalistów zdobyć. W zamian za to republikanie zaofiarowali im ułatwiony powrót na amerykańską scenę polityczną. W 1979 roku dzięki pomocy republikanów powstały trzy najważniejsze organizacje ruchu społecznego nowej chrześcijańskiej prawicy: Moralna Większość (Moral Majority), Głos Chrześcijański (Christian Voice) i Religijny Okrągły Stół (Religiou Roundtable). Niedługo, powstały też takie organizacje, jak: Focus on the Family, Family Research Council, Concerned Women for America. Najbardziej prominentną w pierwszym okresie działania prawicy religijnej okazała się jednak Moralna Większość pod wodzą Jerry’ego Falwella.

Moralna Większość szybko weszła w świat wielkiej polityki. Jerry Falwell zaangażował się zwłaszcza w kampanię prezydencką Ronalda Reagana, deklarując swoje poparcie dla jego programu politycznego. Głównym celem lidera Moralnej Większości było zmobilizowanie konserwatystów religijnych do głosowania na kandydata republikanów, choć publicznie przekonywał on, że „celem organizacji nie jest popieranie konkretnych kandydatów na polityczne stanowiska, lecz informowanie społeczeństwa o żywotnych kwestiach moralnych dotyczących narodu amerykańskiego”<sup>140</sup>. Falwell nieustannie podkreślał jednak, że Reagan jest jedynym

<sup>136</sup> J. Casanova, op.cit., s. 255.

<sup>137</sup> Ibidem, s. 253.

<sup>138</sup> W tym również libertarianie.

<sup>139</sup> Więcej na ten temat: K.D. Wald, op.cit., s. 208.

<sup>140</sup> Więcej na ten temat: C. Smidt, *Contemporary Evangelical Political Involvement. An Analysis and Assessment*, Lanham 1989.

politykiem, który pomoże zrealizować takie cele chrześcijańskiej prawicy, jak: wprowadzenie rodzinnej polityki, przywrócenie dobrowolnej modlitwy w szkołach, czy ograniczenie prawa do aborcji. Choć jednak Reagan został prezydentem, a Falwell przypisywał swej organizacji duże w tym zasługi, analitycy ostrożnie oceniają rzeczywisty wpływ prawicy religijnej na wynik wyborów. Niezadowolenie z polityki Jimmy'ego Cartera było bowiem powszechne, nie tylko wśród zwolenników prawicy religijnej.

Mimo pewnych sukcesów Falwella, który jeszcze na początku lat osiemdziesiątych uważany był za jednego z bardziej wpływowych religijnych konserwatystów w Ameryce, żywot Moralnej Większości okazał się krótki. Popularność organizacji malała głównie ze względu na ostrą bezkompromisową, a nawet obraźliwą retorykę stosowaną przez jej przywódcę. W jego przemówieniach pobrzmiwały bowiem nuty tradycyjnego dla fundamentalistów antykatolicyzmu i antysemityzmu<sup>141</sup>, a jego stosunek do osób niezaangażowanych religijnie był wręcz poniżający. Mimo planów zbudowania ponadwyznaniowej prawicy religijnej łączącej konserwatystów wywodzących się z różnych religii, Falwell uparcie używał sformułowania „prawica chrześcijańska”, co w rozumieniu konserwatywnych ewangelikalnych chrześcijan oznaczało „protestancka”. W swych przemówieniach postulował ponadto, często rekonstrukcję purytańskiej, chrześcijańskiej i republikańskiej Ameryki. Według niego naród amerykański powinien być „jednym narodem wierzącym w jednego Boga”, a Ameryka nie powinna zapominać o swej opatrnościowej misji<sup>142</sup> oraz o przymierzu, które Bóg zawarł z purytanami. Wszystkie nieszczęścia, jakie spotkały Amerykę według niego wynikały z tego, że Amerykanie porzucili swe chrześcijańskie dziedzictwo. W swojej wersji historii niemal zupełnie pomijał wkład nieprotestanckich grup w rozwój swego kraju.

Badania Gallupa z końca 1981 roku wykazały, że opinia publiczna odbierała Falwella bardzo negatywnie. Pojawiało się wiele komentarzy na temat tego, że neofundamentalisci starają się przez działania prawne narzucić swą teologię reszcie społeczeństwa i traktują tych, którzy się z nimi nie zgadzają, jak obywatele drugiej kategorii<sup>143</sup>. Intelktualiści porównywali ruch Falwella z fundamentalizmem islamskim, a jego samego z ajatollahem Chomeinim<sup>144</sup>. Na dodatek nazwisko Falwella kojarzone było z nazwiskami teleewangelizatorów, wokół których w latach osiemdziesiątych wybuchała seria skandali zarówno finansowych, jak i obyczajowych. Zła sława Falwella spowodowała, że wielu konserwatywnych polityków nie chciało być nadal identyfikowanych z Moralną Większością. Tym bardziej że on sam wszedł z prezydentem Reaganem w konflikt dotyczący nominacji Sandry Day O'Connor na sędzię Sądu Najwyższego.

---

<sup>141</sup> Warto jednak podkreślić, że Falwell z czasem starał się coraz bardziej dystansować od antykatolicyzmu i antysemityzmu, co z kolei mieli mu za złe separatystyczni fundamentalisci.

<sup>142</sup> J. Casanova, op.cit., s. 259.

<sup>143</sup> E.G. Dobson, *Goals of Evangelical Political Involvement: A Fundamentalist Perspective* [w:] C. Smidt, op.cit., s. 161.

<sup>144</sup> Ibidem.

Według badaczy Moral Majority musiała zakończyć działalność przede wszystkim ze względu na brak obycia politycznego jego radykalnych przywódców. Prawica religijna nie przestała jednak istnieć wraz z jej upadkiem<sup>145</sup>. Schedę po niej odziedziczyła organizacja pod nazwą Christian Coalition (CC). Została ona założona w 1989 roku przez Pata Robertsona, który w 1988 roku startował w wyścigu o fotel prezydencki. Był on pastorem związanym z ruchem pentekostalnym, założycielem chrześcijańskiej stacji telewizyjnej CBN (Christian Broadcasting Network) oraz uniwersytetu – Regent University.

Podobnie jak jej poprzedniczka CC żądała powrotu do sfery publicznej wartości, które współczesna kultura umiejscawia w obrębie sfery prywatności<sup>146</sup>, tym samym odwrótu od separacjonistycznej interpretacji religijnych klauzul I Poprawki. Z czasem okazało się, że odniosła na tym polu istotne sukcesy. Przywódcom CC udało się też w znacznym stopniu skonsolidować i zaktywizować amerykańską prawicę religijną, co było widoczne zarówno w czasie wyborów prezydenckich w 2000 i 2004 roku, jak i w czasie debaty na temat reformy systemu opieki społecznej w 1996 roku. Badacze tłumaczą to tym, że pozostałe organizacje posługiwały się zbyt amatorskimi metodami, CC natomiast poczyniła wysiłki, by dostosować się do świeckich norm i praktyk obowiązujących na amerykańskiej scenie politycznej. Duży wkład w sukces CC wniósł zatrudniony przez Robertsona Ralph Reed, młody aktywista polityczny (jednocześnie dziennikarz oskarżony o plagiat), który w pewnym momencie przeżył przebudzenie religijne. Pat Robertson powierzył mu pozycję dyrektora wykonawczego, gdyż opracował on niezwykle skuteczną strategię działania.

Najistotniejszymi elementami nowej strategii były: rozbudowanie bazy członkowskiej, zorientowanie aktywności politycznej na tak zwane działanie u podstaw (*grassroots political activity*), zdobycie szerszego poparcia społecznego oraz zmiana retoryki na taką, która byłaby akceptowana w świeckim świecie polityki. Ralph Reed opracował plan tak zwanego poszerzenia sieci, który miał na celu porzucenie obrazu prawicy chrześcijańskiej jako zbyt małej, zbyt radykalnej i zbyt skoncentrowanej na najbardziej moralnie kontrowersyjnych sprawach. Uznał on, że kluczem do sukcesu jest podejmowanie szerszego zakresu tematów w języku, jaki jest akceptowalny dla wyborców, do których dotarcie jest celem CC, czyli dla „osób uczęszczających do kościoła oraz dla rodzin z dziećmi”<sup>147</sup>. W ten sposób zamierzał pozyskać nie tylko białych chrześcijan ewangelikalnych, lecz także „naturalnych sprzymierzeńców w gronie katolików oraz mniejszości rasowych”<sup>148</sup>. Reed uważał, że prawica religijna zbyttno została powiązana z takimi tematami, jak: aborcja, homoseksualizm i mod-

---

<sup>145</sup> Jeszcze w 1986 roku Falwell próbował ją reanimować, zmieniając nazwę na Liberty Federation, i ta jednak nie przetrwała do końca lat osiemdziesiątych.

<sup>146</sup> Więcej na ten temat: J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration. Demands for Recognition*, New York 1997, s. 21; J.H. Garvey, *Fundamentalism and American Law* [w:] *Fundamentalism and the State*, red. M.E. Marty, R.S. Appleby, Chicago 1993.

<sup>147</sup> J. Watson, op.cit., s. 65.

<sup>148</sup> Celem Reeda stali się konserwatywni „ludzie wiary”: katolicy, żydzi, Latynosi oraz Afroamerykanie, czyli grupy, które do tej pory identyfikowały się głównie z Partią Demokratyczną. Patrz: R. Reed, *Castng a Wider Net*, „Policy Review” 1993, za: J. Watson, op.cit., s. 66.

litwa w szkołach, a za mało z takimi sprawami, jak tak zwane wartości rodzinne (*family values*), które łączą konserwatystów religijnych wywodzących się z różnych tradycji. Uznał więc, że CC powinna coraz bardziej akcentować takie zagadnienia związane z polityką prorodzinną, jak edukacja seksualna czy prawo podatkowe.

Reed postanowił ponadto zmienić sposób mówienia o ruchu, którego głównym przedstawicielem była CC. Dotąd bowiem często używano sformułowania „prawica chrześcijańska”, a wypowiedzi przedstawicieli CC świadczyły o tym, że wartościują oni poszczególne religie. Takie stanowisko nie sprzyjało pozyskaniu członków prawicy religijnej wśród innych grup konserwatystów religijnych. Dlatego Reed nalegał, by członkowie CC używali sformułowania „prawica religijna”. Z czasem zrezygnował i z tego określenia, ponieważ uważał, że i ono pociąga za sobą negatywne konotacje dotyczące nietolerancji i ekstremistycznej propagandy politycznej. Wolał takie określenia, jak „konserwatyści religijni” bądź „ludzie wiary”<sup>149</sup>. Podkreślał też, że Ameryka to kraj wielu tradycji religijnych, których przedstawiciele mają teraz „wspólny problem, związany z panującą obecnie wrogością wobec obecności religii w sferze publicznej”. W wypowiedziach przywódców ruchu coraz częściej pojawiało się też określenie „judeo-chrześcijańskie dziedzictwo”. Stopniowo zaczęło ono zastępować sformułowania: „chrześcijańskie” „purytańskie” czy „dziedzictwo ewangelikalne”. Co bardzo istotne, w sprawach związanych z interpretacją religijnych klauzul I Poprawki zaczęto promować tak zwaną interpretację niepreferencjonizmu. Była to złagodzona forma akomodacjonizmu, możliwa do zaakceptowania przez szersze rzesze konserwatystów religijnych (a nie tylko protestantów ewangelikalnych).

Zmiana retoryki, której celem było przystosowanie się do norm akceptowanych w amerykańskiej polityce, przyczyniła się do zwiększenia liczby zwolenników CC i prawicy religijnej. Tym bardziej że dzięki Reedowi coraz częściej powoływano się na powszechnie akceptowane zasady pluralizmu, a cele CC zaczęto przedstawiać jako walkę z dyskryminacją. Podkreślano, że CC walczy jedynie o „równe prawa chrześcijan”. Rolę CC porównywano też z rolą ruchu obrony praw obywatelskich (*civil rights movement*), któremu w latach sześćdziesiątych przewodził Martin Luther King, i zaznaczano, że CC walczy przeciw „antychrześcijańskim uprzedzeniom i bigoterii”. Reed i Robertson przekonywali, że liberałowie chcą nałożyć kaganiec chrześcijanom i zrobić z nich obywateli drugiej kategorii<sup>150</sup>.

Według Jose Casanovy w rzeczywistości prawica religijna chciała przywrócenia protestantyzmowi ewangelikalnemu roli religii obywatelskiej, lub przynajmniej przywrócenia etyki protestanckiej jako amerykańskiego stylu życia. Radykalne skrzydło fundamentalistów protestanckich, zwanych rekonstrukcjonistami, marzyło nawet o zaprowadzeniu w USA chrześcijańskiej teokracji wzorowanej na Genewie

---

<sup>149</sup> R. Reed, *What Do Religious Conservatives Really Want?* [w:] *Disciples and Democracy*, Washington 1994, za: J. Watson, op.cit., s. 168. Jeszcze parę lat wcześniej sam Reed stwierdzał publicznie: „Szczerze wierzę, że za mojego życia zobaczę nasz kraj, który znów rządony będzie przez chrześcijan, i panować w nim będą chrześcijańskie wartości”. Więcej na ten temat: R. Chandler, *Robertson Moves to Fill Christian Right Vacuum*, „Los Angeles Times” 15.05.1990, s. A5, za: J. Watson, op.cit., s. 77.

<sup>150</sup> J. Watson, op.cit., s. 132.

z czasów Kalwina i purytańskim Massachusetts<sup>151</sup>. Niezależnie od tego, jak definowano cele prawicy religijnej, najważniejsza na drodze do ich osiągnięcia była zmiana interpretacji religijnych klauzul I Poprawki, a zwłaszcza klauzuli *establishment*.

Zdaniem przedstawicieli prawicy religijnej Jeffersonowski „mur separacji” miał na celu jedynie ochronę swobody praktykowania autentycznej religii przed ingerencją państwa. Dlatego jedyną słuszną interpretacją religijnych klauzul I Poprawki była ich zdaniem interpretacja gramatyczna, według której zakazane było jedynie uznanie któregoś z partykularnych Kościołów za Kościół państwowy. Fundamentalisci przekonywali i nadal przekonują, że Ojcom Założycielom nie chodziło w żadnym wypadku o lansowanie świeckiego, neutralnego państwa ani rozciąganie zasady swobody praktyk religijnych na wolność od wszelkiej religii. Według nich religia powinna nie tylko odgrywać główną rolę w społeczeństwie obywatelskim, lecz także powinna przenikać „mur separacji” i nasycać swym duchem państwo i wszystkie republikańskie instytucje<sup>152</sup>. Akomodacjonistyczna – bądź, jak zaczęto ją określać, niepreferencjonistyczna – interpretacja I Poprawki umożliwiłaby przedstawicielom prawicy religijnej promocję własnego światopoglądu i nadanie mu uprzywilejowanej roli. Rola ta miała być ich światopoglądowi tradycyjnie przynależna, gdyż, jak twierdzili, to właśnie na nim opierały się kulturowe fundamenty USA.

Jose Casanova uważał, że takie stanowisko jest próbą rechrystianizacji oświeceniowego deizmu Ojców Założycieli i samej konstytucji, wzorowaną na precedensie stworzonym przez dziewiętnastowieczny ewangelikalny protestantyzm, ale niemającą wiele wspólnego z postulowanym przez fundamenatlistów „powrotem do źródeł”<sup>153</sup>. Pomijają oni bowiem milczeniem pisma takich Ojców Założycieli, jak Thomas Jefferson, James Madison czy nawet radykalny baptysta John Leland, który na temat separacji państwa od Kościoła wypowiadał się podobnie jak Jefferson<sup>154</sup>.

Niemniej, powołując się na te argumenty, zarówno CC, która przeżyła największy rozkwit w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, jak i inne organizacje prawicy religijnej starają się wpływać na polityków w sprawach ich zdaniem zasadniczych z punktu widzenia obecności religii i moralności chrześcijańskiej w sferze publicznej. Obecnie jest to między innymi sprzeciw wobec aborcji, eutanazji, ogólnodostępnej pornografii, małżeństw homoseksualnych czy badań na komórkach macierzystych. CC nie jest już tak aktywna jak w latach dziewięćdziesiątych, w siłę urosły inne organizacje prawicy religijnej, które również częściowo zaakceptowały strategię Alpha Reeda, choć w swych żądaniach były bardziej bezkompromisowe. Mowa tu o Family Research Council oraz Focus on the Family, które wysuwały znacznie śmielsze żądania wobec Partii Republikańskiej, gdyż ich założyciel, James Dobson, nie chciał się godzić na kompromisy w sprawach dla niego fundamentalnych, jak na

---

<sup>151</sup> J. Casanova, op.cit., s. 269–274.

<sup>152</sup> Ibidem, s. 271.

<sup>153</sup> Próba ta jest według Casanovy o tyle ważna, że zbiega się z idącymi w tym samym kierunku próbami zawłaszczenia i poprawienia „pierwotnych intencji” autorów zapisów konstytucyjnych podejmowanymi przez neokonserwatywnych intelektualistów. Więcej na ten temat: J. Casanova, op.cit., s. 272.

<sup>154</sup> M. Marty, *Righteous Empire: The Protestant Experience in America*, New York 1970, s. 42–43 [w:] J. Casanova, op.cit., s. 272.

przykład aborcja. Nie obawiał się też grozić republikanom, którzy uchylali się od pewnych zobowiązań wobec prawicy religijnej, wycofaniem swego poparcia, a tym samym poparcia większości konserwatystów religijnych, którzy w tym okresie stali się ogromną siłą polityczną. Dlatego przy okazji wszystkich wyborów republikanie intensywnie zabiegają o głosy tego dobrze zorganizowanego i zmobilizowanego elektoratu. Przed taką koniecznością stanął również G.W. Bush w 2000 i 2004 roku.

W 2000 roku jego wybór nie padł jednak na żadną z najżywoźniejszych dla prawicy religijnej spraw. G.W. Bush nie wypowiadał się jasno na temat aborcji, której zalegalizowanie było jedną z przyczyn powstania prawicy religijnej. Nie podjął też tematu legalizacji małżeństw homoseksualnych – coraz bardziej w tych latach zajmującego aktywistów religijnych – ani kwestii badań na komórkach macierzystych<sup>155</sup>. Bojąc się zrazić bardziej liberalny elektorat Partii Republikańskiej (w tym libertarian), wolał wybrać temat mniej kontrowersyjny, a również istotny z punktu widzenia polityki Partii Republikańskiej, czyli opiekę społeczną. Walkę o udział Kościołów w niesieniu pomocy i wsparcia moralnego ubogim uczynił sednem batalii toczonej przez prawicę religijną o większą rolę religii w życiu publicznym.

---

<sup>155</sup> Miało się to zmienić w czasie wyborów w 2004 roku.

## AMERYKAŃSKI SYSTEM OPIEKI SPOŁECZNEJ ORAZ ROLA ORGANIZACJI RELIGIJNYCH W JEGO TWORZENIU I FUNKCJONOWANIU

Wprowadzając przepisy *faith-based initiatives*, George W. Bush tłumaczył, że mają one na celu zrównanie w prawach religijnych organizacji charytatywnych. Dotychczasowe przepisy według niego dyskryminowały Kościoły i afiliowane przez nie organizacje w procesie przyznawania federalnych subwencji na prowadzoną przez nie działalność związaną z pomocą społeczną. Przede wszystkim jednak kompetencje rządu federalnego w zakresie opieki społecznej, rozszerzone przez Franklina Delano Roosevelta oraz Lyndona B. Johnsona, podważały zdaniem prezydenta – który w dużej mierze opierał się na analizie konserwatysty religijnego, Marvinna Olasky’ego – kompetencje i historyczną rolę Kościołów w tym zakresie. Co więcej, według prezydenta G.W. Busha oraz polityków związanych z prawicą religijną, rząd federalny przez kolejne przepisy dotyczące opieki społecznej, jak również w wyniku promocji separacjonistycznej interpretacji religijnych klauzul I Poprawki, stopniowo eliminował organizacje religijne z działalności w tej sferze, między innymi zakazując im włączania elementów swych doktryn religijnych do programów pomocowych dofinansowywanych przez rząd<sup>1</sup>. Przepisy *faith-based initiatives* miały więc przywrócić rolę organizacji religijnych. Jak podkreślali zwolennicy tej polityki, publiczna pomoc społeczna nie była zgodna z tradycją USA, a żadne rządowe programy pomocowe nie były i nie będą nigdy tak skuteczne, jak działalność organizacji religijnych, a zwłaszcza samych Kościołów, które przed wprowadzeniem Nowego Ładu były najważniejszymi instytucjami niosącymi pomoc. Według zwolenników *faith-based initiatives* ich działalność była wystarczająca, a o ich efektywności decydowała promocja takich wartości, jak moralność, religijność i indywidualna odpowiedzialność za własne życie. Dlatego też rząd federalny powinien zacząć wspierać instytucje religijne w ich działalności niezależnie od tego, czy jest to działalność czysto społeczna, czy również ewangelizacyjna.

---

<sup>1</sup> Więcej informacji na temat poglądów G.W. Busha dotyczących polityki *faith-based initiatives* można znaleźć w jego przemówieniach, <http://web.archive.org/web/20080616224844/www.whitehouse.gov/government/fbci/speech.html> (10.12.2010).

W kontekście tych argumentów warto spojrzeć zarówno na ewolucję systemu opieki społecznej w USA, jak i na historyczną rolę organizacji religijnych w tej sferze.

## 1. POCZĄTKI AMERYKAŃSKIEGO SYSTEMU OPIEKI SPOŁECZNEJ ORAZ ROLA ORGANIZACJI RELIGIJNYCH W JEGO FUNKCJONOWANIU

Przepisy dotyczące pomocy biednym, wprowadzone w koloniach amerykańskich w XVII wieku, wzorowane były na brytyjskim prawie ubogich (*Poor Law*). Zdaniem wielu badaczy dzięki tym przepisom oficjalnie uznano odpowiedzialność rządu za to, by ulżyć doli bezbronnych, oraz by zapewnić podstawowy poziom życia wszystkim obywatelom<sup>2</sup>. Według Ewy Leś przepisy dotyczące biednych, wprowadzone w Anglii na przełomie XVI i XVII wieku, były niezwykle istotne dla sformułowania nowoczesnej koncepcji filantropii i początków publicznej opieki<sup>3</sup>. Dodatkowo potwierdzały one istniejący od XIV wieku podział na ubogich zdolnych do pracy (*underserving poor*) oraz niezdolnych do pracy, na przykład niepełnosprawnych (*worthy poor*)<sup>4</sup>. Co ważne, wprowadzono wtedy podział na pomoc wewnątrz- i zewnątrzinstytucjonalną (*indoor and outdoor*)<sup>5</sup>.

Podstawą prawa ubogich była zasada lokalnej odpowiedzialności za osoby w trudnej sytuacji życiowej, choć pomoc biednym posiadającym rodziny wymagana była przede wszystkim od ich najbliższych. Należy podkreślić, że władze lokalne miały obowiązek współpracy z przedstawicielami prywatnej działalności dobroczynnej (wtedy reprezentowanej głównie przez duchowieństwo)<sup>6</sup>.

Kiedy porównuje się funkcjonowanie elżbietańskiego prawa ubogich w Anglii i w koloniach amerykańskich, w tych ostatnich wyraźnie widać nacisk właśnie na zasadę lokalnej odpowiedzialności za ubogich. Ciężkie warunki życia oraz problemy z zachowaniem porządku społecznego, zwłaszcza w koloniach peryferyjnych, jak również ogromne odległości między wspólnotami terytorialnymi sprawiały, że członkowie poszczególnych społeczności lokalnych niechętnie pomagali osobom z zewnątrz (*outsiders*). Poza tym, podobnie jak w Anglii, w koloniach rozróżniano biednych zasługujących i niezasługujących na pomoc. Oprócz osób, które były

---

<sup>2</sup> Więcej na ten temat: W.I. Trattner, *From Poor Law to Welfare State: A History of Social Welfare in America*, New York 1999, rozdz. I; T. Kowalak, *Problemy społeczne Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1996, s. 140; E. Leś, *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000.

<sup>3</sup> E. Leś, op.cit., s. 39.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Pierwsze określenie oznaczało pomoc niepełnosprawnym w ich domach. Drugie – zapewnienie osobom niepełnosprawnym i starym miejsc w przytułkach (*almshouses, poorhouses*), a zdolnym do pracy miejsc w tzw. domach pracy (*workhouses*).

<sup>6</sup> W.I. Trattner, op.cit., rozdz. I.

niepełnosprawne, niedołążne i niezdolne do pracy, początkowo również pracownicy sezonowi byli postrzegani jako zasługujący na pomoc. Często pozwalano im żyć na kredyt do momentu, gdy praca była ponownie dostępna. Istniała jednak obawa, że wśród nich mogą się znaleźć również osoby, które mimo że zdolne do pracy nie będą podejmować każdego zajęcia. Postrzegano je jako osoby niezasługujące na pomoc<sup>7</sup>.

Oddanie kolonistów zasadzie lokalnej odpowiedzialności za ubogich miało, według Bartkowskiego i Regis, swoje korzenie w teologii purytańskiej. Pomoc biednym dawała możliwość wykazania się materialną i duchową dobroczynnością tym, którym się dobrze powodziło. Dobroczynność pozwalała też wspólnotom purytańskim potwierdzić swoje oddanie dla porządku, dyscypliny i obowiązku<sup>8</sup>. Ogólny dobrobyt był postrzegany jako niezbędny dla zachowania porządku społecznego oraz hierarchii społecznej wynikającej z „przymierza” zawartego z Bogiem. Niemniej purytańska teologia charakteryzowała się pewną sprzecznością w odniesieniu do stosunku do biedy oraz pracy. Z jednej strony, chrześcijańskie zasady wymagały współczucia względem ubogich, z drugiej – kalwinizm kładł bardzo silny nacisk na etos pracy. Poświęcanie czasu produktywnej pracy było wyrazem, a nawet demonstracją, religijnej gorliwości i oddania. Dlatego purytańskie wspólnoty przyjęły na siebie zbiorową odpowiedzialność za losy swych dotkniętych nieszczęściem członków przez finansowanie z obowiązkowych podatków pomocy publicznej. Istniała też jednakże stygmatyzacja niezaradności i żebractwa, a nacisk położony na zasadę indywidualnej odpowiedzialności za zapewnienie sobie pracy był bardzo silny<sup>9</sup>.

Na pomoc biednym ogromny wpływ w XVII wieku miały podziały nie tylko geograficzne, lecz także rasowe. Początkowo ubodzy (głównie pracownicy sezonowi) nie byli w poszczególnych miastach anonimowi i mogli spodziewać się większego współczucia niż przybysze z zewnątrz. Wraz ze wzrostem liczby mieszkańców miast oraz ich anonimowości zaczęto jednak wprowadzać restrykcje migracyjne oraz obowiązek stałego zameldowania dla osób, które chciały korzystać z pomocy<sup>10</sup>. Dodatkowo wolni Afroamerykanie nie mieli prawa do pomocy miast i spodziewano się, że będą się wspierać we własnym gronie. Pomoc od miast nie przysługiwała też Indianom, nawet jeśli zamieszkiwali na ich terenach. Nie byli oni bowiem postrzegani jako członkowie społeczności lokalnych, lecz jako „niecywilizowane elementy”<sup>11</sup>. Opieka nad niewolnikami spoczywała natomiast jedynie w rękach ich właścicieli.

Wraz z rozwojem kolonii w XVIII wieku wzrastała coraz bardziej liczba ich ubogich mieszkańców<sup>12</sup>. Coraz częściej odpowiedzialność za pomoc publiczną, udzielaną dotychczas przez miasta, przejmowały hrabstwa (*counties*). Liczne konflikty zbrojne oraz ciężka i nieraz niebezpieczna praca oferowana nowym i coraz mniej za-

<sup>7</sup> Szczegółowo historię opieki nad biednymi w USA omawiają June Axin i Mark J. Stern w: *Social Welfare. A History of American Response to Need*, Boston 2005.

<sup>8</sup> J.P. Bartkowski, H. Regis, *Charitable Choices. Religion, Race, and Poverty in the Post-Welfare Era*, New York 2003, s. 30.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>10</sup> Organizowano też aukcje biedoty (*poor auctions*), które w niektórych miejscach przetrwały aż do XIX wieku. Więcej na ten temat: J. Axin i M.J. Stern, op.cit.

<sup>11</sup> J.P. Bartkowski, H. Regis, op.cit., s. 31; W.I. Trattner, op.cit., s. 19–27.

<sup>12</sup> Więcej na ten temat: W.I. Trattner, op.cit., rozdz. 2–3.

możnym imigrantom przyczyniały się do wzrostu liczby wdów, sierot i osób chorych bądź okaleczonych. Problemem wielu rodzin była ponadto dostępność jedynie do prac sezonowych. Kryzys ekonomiczny oraz szerzące się choroby stwarzały ogromne problemy w wielu lokalnych społecznościach. To właśnie w tym okresie zamożni filantropi zaczęli wspomagać i uzupełniać starania władz publicznych zmierzające do przezwyciężenia problemów związanych z biedą. Jednym z takich filantropów był na przykład Benjamin Franklin, który przekazał wiele prywatnych funduszy w celu łagodzenia skutków ubóstwa.

Wzrastająca liczba biednych miała wpływ na to, że również kongregacje coraz częściej podejmowały się zbierania datków na osoby będące w potrzebie. Religijna dobroczynność rozwijała się dzięki ideom popularyzowanym w czasie Pierwszego Wielkiego Przebudzenia. Ewangelikalizm, choć nie odrzucił w tym okresie zupełnie kalwińskiej teologii<sup>13</sup>, to jednak odwracał się stopniowo od kalwińskiej zasady predestynacji, podkreślając raczej dążenie do perfekcji i udoskonalania siebie i świata przez osobiste nawrócenia. Przebudzeniowy nacisk na doskonalenie siebie miał istotnie znaczenie dla idei opieki społecznej. Ewangelikalni kaznodzieje nie tylko bowiem nawoływali, by ludzie wszystkich ras i klas społecznych dążyli do pracy nad swą wiarą i pobożnością, lecz także w przeciwieństwie do zwolenników kalwinizmu, definiowali dobroczynność jako powszechną formę ekspresji religijnej, a nie społeczny obowiązek spoczywający jedynie na najbardziej uprzywilejowanych. Wielkie Przebudzenie spopularyzowało więc filantropię<sup>14</sup>. Religijna dobroczynność miała wymiar zarówno materialny, jak i duchowy. Ulżenie biednym w cierpieniu szło w parze z głoszeniem Ewangelii i propagowaniem ewangelikalnej formy duchowości, przez co starano się też zwiększać rzesze wyznawców. Co jednak ważne, ewangelikalni kaznodzieje promowali taką formę humanitarnej pomocy, która nie podważała społecznego systemu przywilejów, a George Whitefield nigdy nie skrytykował systemu niewolnictwa.

Wiek XVIII to czas powoływania pierwszych prywatnych organizacji mających na celu niesienie pomocy biednym. Prócz pomocy oferowanej przez indywidualnych filantropów, jak Franklin, i oprócz działalności charytatywnej, prowadzonej przez Kościoły i kongregacje (ukierunkowanej głównie na pomoc członkom własnych parafii), zaczęły wówczas powstawać również pierwsze dobroczynne stowarzyszenia świeckie. Reprezentowały one nowy typ działalności społecznej, której istotą była niezależność od Kościoła<sup>15</sup>. Organizacje te stawiały sobie za cel pomoc określonym grupom społecznym. Warto wśród nich wymienić takie organizacje, jak: Filadelfijskie Towarzystwo Pomocy Więźniom (Philadelphia Society for Alleviating the Miseries of Public Prisoners) powstałe w 1787 roku, Dobroczynne Towarzystwo Pomocy Ofiarom Pożarów (Massachusetts Charitable Fire Society), założone w 1794 roku, czy Nowojorskie Towarzystwo Pomocy Ubogim Wdowom z Dziećmi (New York Society for the Relief of Poor Widows with Small Children), działające

<sup>13</sup> Więcej na ten temat: A. Siemieniowski, op.cit.

<sup>14</sup> R.H. Bremner, *American Philanthropy*, Chicago 1988, s. 20, za: J.P. Bartkowski, H. Regis, op.cit., s. 32.

<sup>15</sup> E. Leś, op.cit., s. 55.

od 1798 roku<sup>16</sup>. Wraz ze zwiększającym się po wojnie o niepodległość napływem imigrantów, coraz większe znaczenie zaczęły odgrywać prywatne organizacje dobroczynne, które za cel stawiały sobie pomoc członkom własnej grupy etnicznej czy narodowej, na przykład Dobroczynne Towarzystwo Szkotów (Scots Charitable Society) czy Irlandzkie Towarzystwo Dobroczynne (Charitable Irish Society). Niekiedy prywatne stowarzyszenia charytatywne tworzone były też przez członków określonych denominacji. Zachowywali oni jednak instytucjonalną niezależność od własnych Kościołów. W taki sposób działało na przykład Episkopalne Towarzystwo Dobroczynne Bostonu (Episcopal Charitable Society of Boston).

Jak podkreśla Trattner, niezależnie od tego, czy prywatne organizacje dobroczynne były religijne, czy świeckie, zawsze działały we współpracy z władzami. Prywatna filantropia była uzupełnieniem pomocy publicznej. Prywatne stowarzyszenia dobrowolne pomagały zwłaszcza grupom, które nie były objęte „prawem ubogich”. Współpraca ta jest charakterystycznym aspektem kolonialnej historii<sup>17</sup>. Wielu historyków zgadza się też z Robertem Bremnerem, który kolonialną opiekę społeczną opisuje jako połączony wysiłek partnerów publicznych i prywatnych (*joint public-private partnership*)<sup>18</sup>.

Działalność charytatywna została zintensyfikowana po wojnie o niepodległość. Polegli żołnierze pozostawili po sobie bowiem rzesze wdów i sierot, duża część populacji straciła dach nad głową, a grupą wymagającą szczególnej pomocy stali się okaleczeni weterani wojenni. Zdecentralizowana struktura państwa oraz rozdział państwa od Kościoła, które odróżniały USA od reszty ówczesnego świata, wzmacniały nacisk na przejęcie większej odpowiedzialności za biednych przez władze lokalne. Te współpracowały natomiast z prywatnymi organizacjami charytatywnymi o charakterze zarówno świeckim, jak i religijnym, a także z kongregacjami.

W okresie wojny secesyjnej wzrósł jednak znacznie udział rządu federalnego w zakresie polityki społecznej. Po zniesieniu niewolnictwa w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych XIX wieku Kongres powołał państwową instytucję socjalną o nazwie *Freedmen's Bureau*, której zadaniem było współdziałanie z władzami stanowymi w celu pomocy byłym niewolnikom w znajdowaniu pracy oraz nadzór nad zawieraniem z nimi umów o pracę<sup>19</sup>. W okresie rekonstrukcji po zakończeniu wojny domowej rząd partycypował też w kosztach utrzymania szpitali oraz instytucji opieki zastępczej nad sierotami, prowadzonych przez organizacje społeczne. Do tego, dzięki subwencjom rządowym, władze lokalne rozwijały szkolnictwo średnie, prowadziły inne instytucje oświatowe, medyczne, opiekuńcze i resocjalizacyjne oraz bezpośrednio lub za pośrednictwem stowarzyszeń dobroczynnych współfinansowały i organizowały pomoc środowiskową dla najuboższych<sup>20</sup>. Według Ewy Leś,

---

<sup>16</sup> R. Dolgoff, D. Feldstein, *Social Values and Social Welfare: The American Experience* [w:] *Understanding Social Welfare*, New York 1980, s. 64, za: E. Leś, op.cit.

<sup>17</sup> J.P. Bartkowski, H. Regis, op.cit., s. 33–34.

<sup>18</sup> R.H. Bremner, op.cit., s. 23, za: J.P. Bartkowski, H. Regis, op.cit., s. 34.

<sup>19</sup> R. Dolgoff, D. Feldstein, op.cit., za: E. Leś, op.cit., s. 58.

<sup>20</sup> E. Leś, op.cit., s. 58.

(...) dowodzi to udziału władz publicznych w zaspokajaniu potrzeb zbiorowych w okresie szczególnego nasilenia problemów społecznych w drugiej połowie XIX wieku oraz wskazuje na istnienie wczesnych form partnerstwa między amerykańskim sektorem publicznym a stowarzyszeniami obywatelskimi<sup>21</sup>.

Był to też okres ożywienia działalności świeckich organizacji społecznych, które starały się nieść pomoc społeczeństwu wyczerpanemu wojną secesyjną oraz problemami związanymi z procesami uprzemysłowienia, urbanizacji i napływu kolejnych fal imigrantów. Co ciekawe, jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku Amerykanie sceptycznie odnosili się do instytucjonalizacji działalności filantropijnej. Niektóre stany, jak na przykład Nowy Jork, wprowadziły przepisy ograniczające możliwość gromadzenia majątku przez organizacje filantropijne lub też zobowiązywały je do poddania pod kontrolę władz lokalnych powierzonego im na cele dobroczynne majątku. Według Lestera Salomona zaprzecza to rozpowszechnionej opinii, zgodnie z którą sednem amerykańskiej demokracji były organizacje obywatelskie. W początkowym okresie republiki władze lokalne odgrywały zdecydowanie ważniejszą rolę w sferze opieki społecznej<sup>22</sup>.

Pod koniec XIX wieku rząd federalny przyjął na siebie kolejne obowiązki związane z pomocą społeczną, mianowicie ograniczoną odpowiedzialność za opiekę nad weteranami wojennymi i nad najuboższymi. Na początku XX wieku sformułowano natomiast pierwsze stanowe rozwiązania w dziedzinie ubezpieczeń emerytalnych. Obejmowały one świadczenia emerytalne dla matek, osób w podeszłym wieku oraz ubezpieczenia wypadkowe. Wyrazem wzrostu interwencjonizmu państwowego rządu federalnego w sprawach społecznych było utworzenie w 1912 roku *Children's Bureau* oraz rozwój usług rehabilitacyjnych dla weteranów wojny<sup>23</sup>.

Jak jednak podkreśla Ewa Leś, w porównaniu z krajami europejskimi, zwłaszcza Niemcami, które w okresie industrializacji zmodyfikowały doktrynę liberalizmu, rozwijając system ubezpieczeń społecznych, w Ameryce na przełomie XIX i XX wieku dominowała ideologia liberalna w jej klasycznym, leseferystycznym wydaniu<sup>24</sup>.

Powszechny był tam bowiem wciąż mit z okresu pionierskiego, że powodzenie materialne jest udziałem gotowych do ryzyka jednostek oraz tych, którzy są wystarczająco silni, aby zarobić na życie. Aplauz dla koncepcji darwinizmu społecznego w okresie uprzemysłowienia i urbanizacji Ameryki na przełomie XIX i XX wieku oraz wpływ etyki protestanckiej odegrały także istotną rolę w obronie etycznych aspektów indywidualizmu i ekonomicznego leseferyzmu w Stanach Zjednoczonych<sup>25</sup>.

Spopularyzowany w drugiej połowie XIX wieku darwinizm społeczny gloryfikował zasadę przetrwania najsilniejszych jednostek i oferował moralne uzasadnienie dla ukierunkowania działań państwa na pomoc mającą na celu zmianę nieprawidłowego życia jednostek. Nie dopuszczał on działań państwa w celu wspierania ogółu

---

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Więcej na ten temat: L. Salomon, *Whither America's Nonprofit Sector? A Preliminary Overview*, Baltimore 1996, s. 1, za: E. Leś, op.cit., s. 57.

<sup>23</sup> E. Leś, op.cit., s. 58.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 58–59.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 59.

obywateli<sup>26</sup>. W USA teoria darwinizmu społecznego stanowiła ideową podbudowę dla koncepcji „negatywnego rządu” i „opiekuńczego kapitalizmu”. Ta ostatnia stanowiła rozwinięcie koncepcji „negatywnego rządu” przez odrzucenie interwencjonizmu państwowego oraz wprowadzenie wyraźnego podziału na działalność państwową i prywatną. Według tej koncepcji działania socjalne powinny stanowić domenę działalności prywatnej<sup>27</sup>.

Zgodnie z tymi założeniami władze federalne zaczęły coraz bardziej stronić od przyjmowania zobowiązań w sprawach opiekuńczych. Przełom XIX i XX wieku w USA był więc okresem, w którym amerykańscy leseferyści zaczęli się odżegnywać od opiekuńczej działalności państwa, w tym również władz lokalnych, powierzając nadrzędną funkcję w sprawach opiekuńczych organizacjom społecznym.

Wiązało się to z dramatycznymi zmianami społecznymi i ekonomicznymi, które nastąpiły w XIX wieku. Był to bowiem okres ekspansji terytorialnej USA powiązanej z intensywną industrializacją i urbanizacją. Małe rolniczo-handlowe wspólnoty lokalne ustępowały miejsca wielkim miastom, w których potrzebna była tania siła robocza do pracy w fabrykach. Liczba biednych w miastach wzrastała więc, a władze lokalne, które starały się podwyższać podatki, szybko zdały sobie sprawę z tego, że opieka nad biednymi staje się najdroższym elementem budżetu<sup>28</sup>. Poza tym wraz z rozwojem XIX-wiecznego leseferyzmu, sentymentalne przekonania o obowiązkach bogatych wobec biednych, wynikające zarówno z purytanizmu, jak i z ewangelikalizmu zaczęły tracić na znaczeniu. Przedsiębiorcy, korzystający z nowej formy gospodarki, potrzebowali pracowitej i mobilnej siły roboczej, która nie byłaby skrepowana i hamowana lokalnymi systemami pomocy społecznej. Według nich pomoc finansowa dla biednych zmniejszała lub blokowała ich przepływ do wielkich ośrodków przemysłowych, oraz ich produktywność<sup>29</sup>. W tych nowych czasach przestano też postrzegać niedolę biednych w kategoriach predestynacji czy moralnego zagnębienia. Teraz była ona raczej uznawana za uzasadnioną konsekwencję braku moralności oraz złych cech charakteru, które uniemożliwiały im gromadzenie dóbr. Z tego powodu biedni nie powinni otrzymywać pomocy publicznej, lecz powinni ponosić konsekwencje swej niemoralności.

Doprowadziło to najpierw do wzrostu popularności pomocy wewnątrzinstytucjonalnej w tak zwanych *poorhouses* i *workhouses*<sup>30</sup>, w których biedni mieli nauczyć się pracy, moralności i odpowiedzialności, a następnie do rozwoju tak zwanej naukowej

<sup>26</sup> Więcej na ten temat: K.V. Byers, *The Role of Voluntary Sector in American Social Welfare: Changes in the Last Fifteen Years* [w:] *Sektor pozarządowy w zmieniającym się społeczeństwie*, red. B. Synak, M. Ruzica, Gdańsk 1996, s. 176, za: Leś, op.cit., s. 59. Według R. Federico kompilacja ekonomicznego leseferyzmu i darwinizmu społecznego stworzyła argument przeciw pomocy najuboższym. Więcej na ten temat: R. Federico, *Social Welfare in Today's World*, New York 1990.

<sup>27</sup> Za: E. Leś, op.cit., s. 59.

<sup>28</sup> J.P. Bartkowski, H.A. Regis, op.cit., s. 35.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>30</sup> Więcej na ten temat: ibidem, s. 37–38. Patrz też: M.B. Katz, *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America*, New York 1996, rozdz. 2–4; W.I. Trattner op.cit., rozdz. 4–5. Historycy zgadzają się co do tego, że instytucje te nie spełniły swego zadania. Cele przyświecające ich założeniu wykluczały się bowiem nawzajem. Połączenie funkcji karnej, edukacyjnej i pomocowej było niemożliwe, a założenie o ich samowystarczalności było nierealne.

dobroczynności oraz towarzystw dobroczynnych nowego typu. Podczas gdy w Europie modyfikowano klasyczną ideologię liberalną i poszerzano ją o wymiar socjalny, w USA do lat trzydziestych XX wieku opiekę nad biednymi w dużej mierze przejęły organizacje filantropijne, które zaczęły wypierać zakładane wcześniej przez władze lokalne instytucje opiekuńcze. Powstające na przełomie XIX i XX wieku w dużych miastach amerykańskich towarzystwa dobroczynne nowego typu przybrały formę rozbudowanych świeckich zrzeszeń filantropijnych. Miały one spełnić zadanie, któremu nie podołały instytucje *poorhouses* i *workhouses*, to znaczy „zreformować” ubogich, uleczyć ich z niemoralności, nauczyć ich samowystarczalności, a dodatkowo sprofesjonalizować dobroczynność<sup>31</sup>.

Szczególną rolę w tym zakresie odegrały Charity Organization Societies (COS), czyli Towarzystwa Organizacji Dobroczynności, które postawiły sobie za cel reformę dobroczynności. Działacze tych towarzystw dokonali krytycznej oceny dotychczasowej działalności publicznych i prywatnych instytucji dobroczynnych i uznali, że obowiązujące dotąd zasady przyznawania pomocy były zbyt liberalne, do tego występowały przypadki marnotrawstwa i dublowania świadczeń. Stwierdzili też, że pomoc świadczona przez instytucje publiczne nosi znamiona przypadkowości, jest nadmierna i bardzo kosztowna, a nawet wzmaga pauperyzację<sup>32</sup>. Koncepcja pomocy w ujęciu COS była według badaczy „wypadkową tradycyjnego amerykańskiego przywiązania do indywidualizmu, czyli do indywidualnej odpowiedzialności za własną pozycję w społeczeństwie, kultu przedsiębiorczości oraz powstałej wówczas koncepcji naukowej dobroczynności”<sup>33</sup>.

Podstawą stanowiska działaczy COS było założenie, że źródłem problemów społecznych jednostki są defekty jej osobowości, a nie czynniki strukturalne. Ludzie ubodzy nie korzystali według nich z dostępnych możliwości poprawy swojego losu. Pomoc ubogim powinna więc mieć na celu ich socjalizację przez wpojenie takich wartości, jak praca, dyscyplina, oszczędność, a pomoc materialna powinna być udzielana selektywnie<sup>34</sup>.

Typową praktyką preferowaną przez zwolenników naukowej dobroczynności było wizytowanie ubogich rodzin, które otrzymywały pomoc. Wizytatorzy mieli za zadanie przypominać im o degradującym aspekcie życia w uzależnieniu od pomocy, i przeciwstawiać temu godność uczciwej pracy<sup>35</sup>. Jak podkreślają John P. Bartkowski i Helen A. Regis, obecnie historycy określają motywy przyświecające wizytacjom – a bardziej ogólnie, całemu nurtowi naukowej dobroczynności – jako ambiwalentne i łączące w sobie strach, pogardę, a nawet nienawiść do biednych<sup>36</sup>. Oceniając system wizytacji, Michael Katz podkreśla, że wizytatorzy mieli z jednej strony być współ-

<sup>31</sup> J.P. Bartkowski, H.A. Regis, op.cit., s. 40.

<sup>32</sup> E. Leś, op.cit., s. 60.

<sup>33</sup> Ibidem. Więcej na ten temat: Trattner, op.cit.; J. Axin, J. Stern, op.cit.

<sup>34</sup> Więcej na ten temat: R. Bauer, *Voluntary Welfare Associations in Germany and in the United States: Theses on the Historical Development of Intermediary Systems*, „International Journal of Voluntary and Non-Profit Organizations *Voluntas*” 1990, no. 1, s. 103–104, za: E. Leś, op.cit., s. 61.

<sup>35</sup> J.P. Bartkowski, H.A. Regis, op.cit., s. 42.

<sup>36</sup> Ibidem.

czującymi i wyrozumiałymi przyjaciółmi, z drugiej – „urzędnikami, nauczycielami i szpiegami”<sup>37</sup>. Według Waltera Trattnera moralizatorstwo było charakterystyczną cechą zwolenników naukowej dobroczynności, a pomoc ubogim zaczęła być traktowana jako sposób wprowadzania porządku i kontroli do środowisk postrzeganych jako niebezpieczne<sup>38</sup>. Inna autorka, Anne Marie Cammisa, podkreśla, że reformatorzy związani z nurtem naukowej dobroczynności, którzy w większości wywodzili się z protestanckiej klasy średniej, jako problematyczną postrzegali pomoc byłym niewolnikom oraz imigrantom. Ich stosunek do tych grup był paternalistyczny, a niechęć imigrantów katolickich do bezwarunkowej akceptacji protestanckich wartości amerykańskich klas średnich szybko ulokowała ich w gronie ubogich niegodnych pomocy. Wielu reformatorów postrzegało zarówno byłych niewolników, jak i imigrantów jako gorszy rodzaj ludzi (*subhuman*), nienadający się do doskonalenia<sup>39</sup>.

Ważną rolę odegrały też w tym czasie tak zwane ośrodki lokalne (*settlements*), zakładane w ramach ruchu Settlement House Movement<sup>40</sup>. Ich działalność koncentrowała się na sprawach warunków pracy i reformach ekonomicznych. Osoby zaangażowane w ten ruch postulowały też poprawę warunków sanitarnych i mieszkaniowych imigrantów z Europy<sup>41</sup>. Powstawały one w dzielnicach imigrantów i służyły jako centra edukacyjne, pomocowe i socjalne. Ich pracownicy stawiali sobie za cel edukację i asymilację imigrantów. Prowadzone przez przedstawicieli protestanckich klas średnich często wzbudzały nieufność imigrantów<sup>42</sup>.

Na przełomie XIX i XX wieku, oprócz COS i ośrodków lokalnych (*settlements*), powstały też inne organizacje społeczne, jak na przykład United Way, National Conference of Charities and Corrections (później National Conference of Social Work). Wraz z COS i *settlements* stanowiły one substytut działań opiekuńczych państwa. Co ważne, same COS opowiadały się zdecydowanie przeciw interwencjonizmowi państwa w sprawach socjalnych, stając się orędownikami leseferyzmu. Ewa Leś zwraca uwagę na to, że według piśmiennictwa amerykańskiego

(...) wskutek ideologii gloryfikującej stowarzyszenia społeczne i idealizującej możliwości tych organizacji jako instytucjonalnej alternatywy wobec działalności socjalnej państwa, społeczeństwo amerykańskie na kilka dziesięcioleci zostało pozbawione prawa do pomocy państwa mimo niemożności zaspokojenia przez te organizacje potrzeb o masowym zasięgu<sup>43</sup>.

Badacze uważają jednak, że należy pamiętać również o pozytywnej roli, jaką odegrali działacze amerykańskich *settlements* w przygotowaniu późniejszych reform

<sup>37</sup> M.B. Katz, op.cit., s. 76, za: J.P. Bartkowski, H.A. Regis, op.cit., s. 42.

<sup>38</sup> W.I. Trattner, op.cit., s. 72.

<sup>39</sup> Więcej na ten temat: A.M. Cammisa, *From Rhetoric to Reform? Welfare Policy in American Politics*, Boulder 1998, s. 33–34, za: J.P. Bartkowski, H.A. Regis, op.cit., s. 42–43.

<sup>40</sup> Jako przykład można tu podać *Hull House*, stworzony przez Jane Adams w Chicago w 1889 roku. Więcej na ten temat: J.P. Bartkowski, H.A. Regis, op.cit.; E. Leś, op.cit.; J. Schwartz, *Fighting Poverty with Virtue: Moral Reform and America's Urban Poor*, Bloomington 2000, s. 109–121; W.I. Trattner, op.cit., rozdz. 8.

<sup>41</sup> E. Leś, op.cit., s. 61.

<sup>42</sup> J.P. Bartkowski, H.A. Regis, op.cit., s. 45.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 62. Więcej na ten temat: R. Lubove, *The Struggle for Social Security*, Harvard 1968.

Nowego Ładu (New Deal) oraz o roli COS, które wypracowały pierwsze metodologiczne założenia diagnozy społecznej<sup>44</sup>. Ważnym rezultatem działalności COS było sformułowanie u schyłku XIX wieku pierwszej naukowej teorii dobroczynności i wypracowanie pierwszych zawodowych metod pracy socjalnej<sup>45</sup>.

Istotne, że choć towarzystwa należące do COS motywowane były protestanckimi ideałami będącymi jednym z filarów ówczesnej amerykańskiej kultury, miały one charakter świecki. Z obawy przed tym, iż religijny zapał podsyciłby rywalizację między poszczególnymi tradycjami religijnymi, towarzystwa dobroczynne wymagały, by osoby wywodzące się z różnych grup religijnych w pracy charytatywnej odkładały na bok różnice doktrynalne między poszczególnymi denominacjami i nie nawracały ubogich na własną wiarę. Te dwie podstawowe zasady stały się kardynalnymi wartościami organizacji charytatywnych i zostały opisane w opracowanym wówczas podręczniku pod tytułem *Handbook of Charity Organization*<sup>46</sup>.

Zasady te nie zostały zaakceptowane przez wszystkie grupy religijne. Część grup religijnych i tworzonych przez nie organizacji charytatywnych nie zastosowała się więc do tych zaleceń, łącząc promocję własnych doktryn religijnych z działalnością pomocową<sup>47</sup>. Tych wytycznych nie uwzględnili między innymi katolicy. W tym czasie coraz częściej tworzyli oni własne organizacje charytatywne, które miały służyć głównie członkom ich wspólnoty religijnej zwłaszcza w obrębie danej parafii. Było to związane, podobnie zresztą jak w przypadku wyznawców judaizmu, z tym, iż czuli oni, że większość protestanckich organizacji charytatywnych – w których panowała, co prawda nie denominacyjna, ale jednak, retoryka protestancka – wywierała presję na nieprotestantów.

Niemniej jednak, jak podkreśla Peter Dobkin Hall, większość grup religijnych, zwłaszcza wywodzących się z głównego nurtu protestantyzmu (który w późniejszym okresie klasyfikowany był jako protestantyzm liberalny), zaczęła tworzyć świeckie organizacje, które bądź nie utrzymywały formalnych więzi ze swoimi Kościołami, bądź ich więzi pozostawały mniej lub bardziej luźne. Organizacje te, mimo że nie identyfikowały się z COS, to podobnie jak one oddzielały ewangelizację, a szczególnie promocję zasad wiary konkretnych Kościołów od pomocy społecznej. Przyczyny takich praktyk były zarówno doktrynalne, jak i praktyczne<sup>48</sup>. Już w XIX wieku bowiem władze lokalne preferowały współpracę z organizacjami formalnie świeckimi, które niosły pomoc wszystkim bez względu na ich wyznanie. W przypadku braku prób ewangelizacyjnych pomoc była bardziej powszechna i efektywna, gdyż orga-

<sup>44</sup> E. Leś, op.cit., s. 62. Więcej na ten temat: R. Wroczyński, *Od filantropii do pedagogiki opiekuńczej*, „Studia Pedagogiczne” 1964, t. 2, s. 11.

<sup>45</sup> E. Leś, op.cit., s. 61.

<sup>46</sup> M.B. Katz, op.cit., s. 78.

<sup>47</sup> Warto tu też wymienić Armię Zbawienia, która choć świadczyła pomoc wszystkim bez wyjątku, nie powstrzymywała się jednak od ewangelizacji. W późniejszym okresie stosunek tej organizacji do tych problemów uległ pewnym zmianom.

<sup>48</sup> Już w XIX wieku to właśnie organizacjom o statusie świeckim przysługiwały subwencje rządów stanowych. Więcej na ten temat: P.D. Hall, *Historical Perspectives on Religion, Government and Social Welfare in America* [w:] *Can Charitable Choice Work? Covering Religion's Impact on Urban Affairs and Social Services*, red. A. Walsh, Hartford 2001, s. 107.

nizacje te nie zrażały do siebie potencjalnych potrzebujących należących do różnych wyznań<sup>49</sup>. Warto też podkreślić, że wiele z tych grup krytykowało bezduszne i „w gruncie rzeczy niemające wiele wspólnego z chrześcijańskim współczuciem” zasady naukowej dobroczynności<sup>50</sup>.

Na początku XX wieku rola opisanych powyżej organizacji, a zwłaszcza międzydenominacyjnych stowarzyszeń dobroczynnych znacznie wzrosła. Coraz większego znaczenia nabierał też nurt progresywnego (liberalnego) chrześcijaństwa i ruch Ewangelii Społecznej. W przeciwieństwie do protestantów angażujących się w ruch COS dla chrześcijan progresywnych najważniejszą zasadą protestantyzmu nie był indywidualizm. Promowali oni raczej zmiany społeczne, które mogły nastąpić dzięki zastosowaniu w praktyce biblijnych zasad sprawiedliwości społecznej. W przeciwieństwie do konserwatywnych protestantów zwolennicy Ewangelii Społecznej dostrzegali też i krytykowali wyzysk, którym charakteryzował się kapitalizm przemysłowy. Postulowali poprawę warunków pracy w fabrykach, uregulowania prawne dotyczące minimalnego wynagrodzenia i zakaz pracy dzieci.

Zwolennicy Ewangelii Społecznej, którzy połączyli swe siły z członkami Settlement House Movement odegrali niezwykle istotną rolę w zmianie postrzegania biedy i pomocy społecznej przez społeczeństwo amerykańskie. Zarówno jedni, jak i drudzy rozumieali bowiem biedę i nierówności społeczne również jako wynik rozwiązań systemowych, a niekoniecznie defektów charakteru i braku moralności ubogich. Obydwie grupy poszukiwały rozwiązań strukturalnych przez wprowadzenie progresywnych reform oraz stworzenie lepszego systemu opieki społecznej. W konsekwencji przyczyniły się znacznie do zreformowania opieki społecznej w okresie Nowego Ładu. Zanim jednak wiele z ich idei wykorzystanych zostało w latach trzydziestych XX wieku, znacznym sukcesem było wprowadzenie dzięki ich naciskom systemu rent dla matek (głównie wdów) z dziećmi<sup>51</sup>.

W czasie tak zwanej Ery Progresywnej, w której rolę reformatorów czy propagatorów reform odgrywali właśnie chrześcijanie liberalni, podkreślający wagę Ewangelii Społecznej, nastąpiła jeszcze jedna bardzo ważna zmiana. Mianowicie stany zaczęły przejmować część dotychczasowych obowiązków władz lokalnych i prywatnych organizacji charytatywnych w zakresie pomocy społecznej (w tym pomocy finansowej dla wdów z dziećmi). W okresie kryzysu gospodarczego, który rozpoczął się krachem na giełdzie w 1929 roku, okazało się jednak, że rozwiązania te są niewystarczające, stąd wprowadzony przez prezydenta Franklina Delano Roosevelta program *New Deal*.

Z powyższej analizy wynika, że interpretacja G.W. Busha dotycząca historii opieki społecznej w USA oraz roli Kościołów i organizacji religijnych w jej funkcjono-

---

<sup>49</sup> Więcej na temat funduszy przyznawanych organizacjom religijnym przez władze stanowe w XIX wieku pisze Mark Stern. Podkreśla on, że już wtedy głównym kryterium było to, czy pomoc ma świecki charakter i przyznawana jest osobom potrzebującym niezależnie od wyznania. Patrz: M.D. Stern, *Charitable Choice: the Law As It Is and May Be* [w:] *Can Charitable Choise Work?...*, op.cit., s. 157–177.

<sup>50</sup> J.P. Bartkowski, H.A. Regis, op.cit., s. 44.

<sup>51</sup> Wysokość rent często nie była jednak wystarczająca, by się utrzymać. Ibidem, s. 48.

waniu nie do końca pokrywała się z prawdą. Władze publiczne bowiem (początkowo lokalne, a później stanowe, a nawet federalne) odpowiedzialne były za zapewnianie pomocy biednym, nawet jeśli w XIX wieku ich rola w tej sprawie realizowana była w mniejszym zakresie niż w Europie. Współdziałały one ponadto w tym zakresie głównie z prywatnymi organizacjami charytatywnymi, które niekoniecznie były organizacjami religijnymi. Kościoły i kongregacje były oczywiście partnerami władz publicznych w zakresie pomocy społecznej, ale nie odgrywały w tej pomocy roli najważniejszej. Warto też podkreślić, że organizacje prywatne dopiero pod koniec XIX wieku na kilka dziesięcioleci przejęły większą część obowiązków związanych z opieką nad biednymi. Protestanci zaangażowani w pracę w organizacjach charytatywnych związanych z COS zasadę indywidualnej odpowiedzialności za własny los interpretowali jednak o wiele bardziej skrajnie niż purytanie. Mogło to wynikać bardziej z amerykańskiego pionierskiego mitu zaradności oraz z poparcia dla nowego systemu kapitalistycznego związanego z uprzemysłowieniem i industrializacją, aniżeli z motywów religijnych.

Co bardzo istotne, założyciele COS postulowali rozdzielenie prozelityzmu od pomocy społecznej ze względu na obawy przed zbytnią rywalizacją między denominacjami. Z czasem coraz większe znaczenie w niesieniu pomocy zyskiwały organizacje zakładane przez liberalnych protestantów posiadające jednak najczęściej status organizacji świeckich. Co więcej, już w XIX wieku wiele organizacji religijnych zakładanych przez członków różnych Kościołów (posiadających mniej lub bardziej formalne związki z określonymi denominacjami<sup>52</sup>) decydowało się na oddzielenie ewangelizacji od pomocy społecznej. Nie miało to żadnego związku z powrotem do separacjonistycznej interpretacji religijnych klauzul I Poprawki, która została reaktywowana dopiero w latach czterdziestych XX wieku. Ponadto na początku XX wieku konserwatywne Kościoły, zwłaszcza fundamentalistyczne, w coraz większym stopniu rezygnowały z niesienia pomocy materialnej, uznając, że ich obowiązkiem jest raczej dbanie o zbawienie dusz, a nie o potrzeby doczesne.

Co bardzo istotne, wprowadzenie reform systemu opieki społecznej w latach trzydziestych XX wieku w dużej mierze było popierane, a nawet postulowane przez protestantów z ruchu Ewangelii Społecznej, którzy w przeciwieństwie do konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych i fundamentalistów protestanckich nauki o indywidualnej odpowiedzialności za swój los nie doprowadzali do skrajności, a skupiali się raczej na wywodzonej z Biblii idei sprawiedliwości społecznej.

---

<sup>52</sup> Oprócz organizacji związanych z Kościołem katolickim, większość tych stowarzyszeń miała charakter świecki, a ich powiązania z Kościołami były nieformalne i bardzo luźne. W przypadku Kościoła katolickiego zmiana była możliwa dopiero po Soborze Watykańskim II. Od tego momentu świeckie organizacje katolickie stały się jednymi z głównych instytucji prowadzących pracę socjalną. Więcej na ten temat: P.D. Hall, *op.cit.*

## 2. NOWY ŁAD

Jednym z istotniejszych argumentów zwolenników wprowadzenia polityki *faith-based initiatives* było twierdzenie, że kompetencje rządu federalnego w zakresie opieki społecznej, rozszerzane od czasów wprowadzenia Nowego Ładu, znacznie ograniczyły kompetencje i historyczną rolę Kościołów w tym obszarze. Kolejny argument dotyczył ograniczenia autonomii stanów i samorządów lokalnych w dysponowaniu funduszami przeznaczonymi przez rząd federalny na cele walki z ubóstwem<sup>53</sup>. Warto więc przeanalizować reformy wprowadzane w okresie Nowego Ładu. Analizę tę wypada jednak zacząć od przedstawienia założeń liberalizmu amerykańskiego, którego założenia wywarły istotny wpływ na decyzję Roosevelta o wprowadzeniu wielu reform.

### 2.1. Liberalizm amerykański a Nowy Ład<sup>54</sup>

W Stanach Zjednoczonych w okresie kryzysu walczyły z sobą dwie koncepcje rozwoju społeczno-gospodarczego: wolnorynkowa i interwencyjna. Towarzyszyła im dyskusja, w toku której ścierały się poglądy zwolenników działalności prywatnej i państwowej w sferze spraw społecznych. Dla pierwszych punktem wyjścia było złożenie odpowiedzialności na osoby potrzebujące pomocy za sytuację, w jakiej się znalazły. Dla drugich najistotniejsze było przekonanie, że przyczyny powstania krytycznych sytuacji nie tkwią jedynie w negatywnych zachowaniach osób potrzebujących pomocy, ale w uwarunkowaniach szeroko pojętego środowiska, za którego kształt odpowiada ostatecznie państwo. To drugie stanowisko charakterystyczne jest dla liberalizmu amerykańskiego. Jego przedstawiciele postulowali rozwiązanie, którym przyświecała myśl zaprowadzenia bardziej sprawiedliwych stosunków społecznych. Według nich wymagało to zwiększenia roli państwa w zakresie redystrybucji dochodów i bogactwa, a inaczej zwiększenia interwencjonizmu państwowego na wielu obszarach istotnych dla rozwoju społecznego. Wyznaczali oni państwu rolę regulatora tych obszarów życia społecznego i gospodarczego, na których dochodzi do zachwiania równowagi. Warto prześledzić, jak wyewoluował amerykański liberalizm, by lepiej zrozumieć te postulaty<sup>55</sup>.

Liberalizm w postaci rozwiniętej doktryny politycznej uformował się dopiero na początku XIX wieku. Był on rezultatem upadku feudalizmu i powstania w jego miejsce rynkowego czy też kapitalistycznego społeczeństwa. W swej pierwotnej formie liberalizm był doktryną polityczną, której zwolennicy przeciwstawiali się absolu-

<sup>53</sup> Był to zresztą argument wysuwany przez konserwatystów już w latach trzydziestych.

<sup>54</sup> Fragmenty rozdziałów 2 i 3 dotyczące rozwoju systemu opieki społecznej w USA zostały opracowane na podstawie mojego artykułu pt. *Spory ideologiczne wokół systemu opieki społecznej w USA* [w:] *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. A. Małek, P. Napierała, Kraków 2013.

<sup>55</sup> Dogłębne studium liberalizmu przedstawili Barbara Sobolewska i Marek Sobolewski w: *Mysł polityczna XIX i XX w.: liberalizm*, Warszawa 1978.

tyzmowi i przywilejom feudalnym, opowiadając się za rządem konstytucyjnym<sup>56</sup>. Spośród głównych założeń liberalizmu należy wymienić: indywidualizm (rozumiany jako odmienność ludzi, a zarazem traktujący społeczeństwo jako zbiór jednostek, a nie byt zbiorowy), wolność jednostki (której granicą jest wolność innych ludzi), rozum, równość (zwłaszcza wobec prawa), tolerancja czy zgoda „rządzonych” na określony rząd. W liberalizmie klasycznym państwo, jak podkreślał Thomas Paine, jest „złem koniecznym” potrzebnym jedynie do tego, by ustanawiać porządek i bezpieczeństwo. Stąd koncepcja państwa minimalnego lub państwa „nocnego stróża”. Do początku XIX wieku rozwinęła się też liberalna doktryna ekonomiczna, która potępiała rządowy interwencjonizm i promowała kapitalizm typu *laissez-faire* postrzegany jako gwarant dobrobytu, podtrzymujący wolność indywidualną. Stała się ona centralnym punktem klasycznego, dziewiętnastowiecznego liberalizmu.

Jak podkreśla Wiktor Osiatyński, liberalizm stał się dość szybko filozofią polityczną wszystkich niemal Amerykanów, tym bardziej że mógł zostać wykorzystany jako podbudowa ideologiczna wojny o niepodległość. Podczas więc gdy w Europie liberalizm był jedną z wielu historycznie zdeterminowanych i konkurujących z sobą doktryn, w USA przez blisko sto lat był głównym, a później jednym z dwóch zasadniczych, nurtem myśli społeczno-politycznej<sup>57</sup>.

Zarówno jednak liberalizm amerykański, jak i europejski uległ znacznej ewolucji. Liberalizm europejski w połowie XIX wieku z liberalizmu arystokratycznego przekształcił się w tak zwany demoliberalizm. W XX wieku z kolei liberałowie, godząc się na wzrost interwencji państwa, szersze („pozytywne”) spojrzenie na wolność<sup>58</sup>, opiekę społeczną i program *welfare state*, zgodzili się na przekształcenie liberalizmu klasycznego w liberalizm socjalny. Według Osiatyńskiego podobnie przebiegła ewolucja liberalizmu w USA, choć tu nurt liberalizmu arystokratycznego reprezentowany przez Johna Adamsa czy Alexandra Hamiltona, nie miał silnych tradycji. Dlatego w Stanach Zjednoczonych demoliberalizm zatriumfował wcześniej niż w Europie<sup>59</sup>. Poza tym, podobnie jak liberalizm europejski, liberalizm amerykański przybrał postać liberalizmu socjalnego, co w USA stało się szczególnie wyraźne w okresie Nowego Ładu.

Losy liberalizmu socjalnego w Europie i w USA potoczyły się w późniejszym okresie zdecydowanie odmiennie. Zdaniem Osiatyńskiego w Europie liberalizm socjalny został stosunkowo szybko wyparty przez doktrynę reformizmu i socjaldemokracji<sup>60</sup>. Pozostał więc jedynie klasyczny liberalizm. W USA natomiast, ze względu na słabość nurtów socjaldemokratycznych, liberalizm socjalny na długo pozostał jednym z dwu głównych nurtów myśli społeczno-politycznej. W konsekwencji w Stanach Zjednoczonych klasyczny program liberalizmu stał się kanonem głównego

<sup>56</sup> Więcej na ten temat: A. Heywood, *Ideologie polityczne...*

<sup>57</sup> W. Osiatyński, *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański*, Warszawa 1984, s. 166.

<sup>58</sup> Z tej perspektywy wolność nie jest rozumiana jako pozostawienie jednostki samej sobie, ale połączona jest z rozwojem osobowym oraz z możliwością spełnienia i samorealizacji.

<sup>59</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 168. Autor nie zgadza się pod tym względem z Markiem Sobolewskim, który twierdzi, że demoliberalizm najpierw powstał w Anglii, a dopiero później w USA. Zob. B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna...*, op.cit.

<sup>60</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 169.

nurtu konserwatyizmu amerykańskiego, a liberalizm socjalny jest charakterystyczny dla nurtu liberalnego. Dlatego termin „liberalny” jest tam wręcz nierozdzielnie związany z poparciem dla rozbudowanego państwa socjalnego, a nie z rządem minimum.

Warunki społeczne w USA pod koniec XIX wieku były odmienne od tych, w których rodziły się amerykańskie instytucje polityczne i klasyczna doktryna liberalizmu amerykańskiego. Jak zauważa Osiatyński, rozwojowi przemysłu towarzyszyło wyhamowanie ekspansji na zachód, co spowodowało zmianę stosunku do imigrantów z Europy, którzy nie byli już tak mile widziani jak wcześniej<sup>61</sup>. Miasta stawały się przeludnione i gromadziło się w nich wielu biednych, zwłaszcza imigrantów<sup>62</sup>. Przemiany spowodowały wątpliwości teoretyczne co do zgodności klasycznego liberalizmu z rzeczywistością i doprowadziły do powstania nurtu liberalizmu socjalnego<sup>63</sup>.

Krytycy klasycznego liberalizmu w USA polemizowali z darwinizmem społecznym i postulowali aktywniejszą rolę rządu, między innymi w zrównywaniu szans wszystkich grup społecznych, pomocy grupom upośledzonym, eliminacji sztucznych barier i rozwoju systemu edukacyjnego<sup>64</sup>. Niektórzy, jak na przykład Walter Lippmann, uważali, że obowiązkiem państwa jest też ograniczenie nadmiernej koncentracji ekonomicznej (zwłaszcza przez monopole), która może naruszyć działanie praw rynkowych<sup>65</sup>.

Co istotne z punktu widzenia niniejszego opracowania, na rozwój założeń liberalizmu amerykańskiego znaczny wpływ wywarł ruch progresywistów<sup>66</sup>. Jego zwolennicy, z których wielu było liberalnymi chrześcijanami motywowanymi ewangelią społeczną, jako problemy społeczne wskazywali rosnące nierówności w dochodach, nędzę mas robotniczych, niehumanitarne warunki pracy oraz brak środków na utrzymanie przy stałym wzroście cen. Dominował wśród nich nurt szerszej odpowiedzialności społecznej<sup>67</sup>. Progresywiści udało się przeprowadzić pewne reformy społeczne, w tym (oprócz wspomnianych już rent dla wdów) ograniczenie możliwości zatrudniania dzieci, skrócenie maksymalnego czasu pracy kobiet do 60 godzin tygodniowo, wprowadzenie w piętnastu stanach minimalnych płac dla kobiet, ubezpieczenia pracowników od następstw nieszczęśliwych wypadków<sup>68</sup>. Progresywiści udało się też rozbudzić poczucie odpowiedzialności społecznej za losy dzieci oraz osób starszych wymagających opieki<sup>69</sup>. Jednym z ich najważniejszych

---

<sup>61</sup> W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Warszawa 1984, s. 341.

<sup>62</sup> Więcej na temat przemian: ibidem, s. 342.

<sup>63</sup> Więcej na ten temat: B. O'Connor, *A Political History of the American Welfare System. When Ideas Have Consequences*, Lanham, MD 2004, rozdz. I.

<sup>64</sup> Więcej na ten temat: ibidem, s. 345.

<sup>65</sup> Więcej na ten temat: W. Lippmann, *The Good Society*, New York 1936, za: W. Osiatyński, *Ewolucja...*

<sup>66</sup> A także do pewnego stopnia – populistów.

<sup>67</sup> Obiektem ataku progresywistów były też skorumpowane miejskie maszyny partyjno-polityczne, pozostające często na usługach wielkiego biznesu. W. Osiatyński, *Ewolucja...*, s. 360.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 361.

<sup>69</sup> W latach 1911–1930 w niemal wszystkich stanach (z wyjątkiem czterech) wprowadzono zasiłki dla dzieci, ludzi chorych i starszych. Szerzej na temat reform progresywnych w: J. Axin, M.J. Stern, op.cit., s. 127–156.

osiągnięć było ponadto doprowadzenie do uchwalenia w 1919 roku XIX Poprawki do Konstytucji, przyznającej prawo wyborcze kobietom<sup>70</sup>. Choć historycy różnią się w ocenach osiągnięć ruchu progresywnego, podkreślają jednak jego znaczenie dla rozwoju amerykańskiej myśli politycznej. Ruch ten zanegował bowiem publicznie kilka podstawowych dogmatów klasycznego liberalizmu, w tym nieograniczony *laissez-faire*. Aktywnie też promował działalność rządu w dziedzinie kontroli życia gospodarczego oraz, choć w bardzo ograniczonym zakresie, również w dziedzinie socjalnej. W ten sposób stał się właściwym początkiem nowoczesnego liberalizmu amerykańskiego<sup>71</sup>.

Na rozwój amerykańskiego liberalizmu socjalnego znaczący wpływ miała jednak przede wszystkim tragiczna sytuacja w okresie Wielkiego Kryzysu<sup>72</sup>. Jego zwolennicy z coraz większym przekonaniem zaczęli wtedy promować rozumienie wolności jako możliwości samorealizacji. Argumentowali to, podkreślając, że państwowa interwencja, zwłaszcza w postaci świadczeń społecznych, miała się przyczyniać do wzrostu wolności przez uchronienie jednostek przed problemami społecznymi, które zagrażają ich egzystencji. Wzięli też pod uwagę założenia Johna Maynarda Keynesa przekonującego, że wzrost i dobrobyt można utrzymać przez system kierowanego lub regulowanego kapitalizmu, w którym najważniejsze kompetencje w zakresie gospodarki należą do państwa. Niemniej poparcie liberałów dla świadczeń społecznych i interwencji rządu było zawsze warunkowe. Wsparcie jednostek, które nie były w stanie same sobie pomóc, miało trwać jedynie do momentu, gdy ponownie będą mogły wziąć odpowiedzialność za swoje życie. Powyższe założenia miały szczególnie wpływ na sformułowanie przez Roosevelta programu *New Deal* i wprowadzenie ustawy o zabezpieczeniu społecznym (SSA). Warto jednak pamiętać, że program realizowany przez Roosevelta w okresie Nowego Ładu nie miał charakteru ideologicznego, ale zdecydowanie praktyczny<sup>73</sup>.

## 2.2. Reformy Nowego Ładu

Na przełomie XIX i XX wieku emerytury i renty stały się przywilejem nielicznych grup społecznych<sup>74</sup>. Przełom w kierunku uczynienia z problemów społecznych sprawy ogólnopństwowej nastąpił jednak dopiero w 1929 roku w wyniku Wielkiego Kryzysu, który spowodował, że ogromna część amerykańskiego społeczeństwa znalazła się w nędzy. Kryzys ujawnił z całą ostrością, że nawet najbardziej rozbudowana sieć dobrowolnych stowarzyszeń nie jest w stanie opanować zjawisk społecznych

---

<sup>70</sup> Bardziej kontrowersyjne było natomiast wprowadzenie prohibicji.

<sup>71</sup> W. Osiatyński, *Ewolucja...*, s. 365.

<sup>72</sup> Więcej na temat Wielkiego Kryzysu oraz proponowanych sposobów jego rozwiązania: H. Parafinowicz, *Herbert Hoover i kryzys gospodarczy* [w:] *Historia Stanów...*, s. 89–118; D.T. Critchlow, *Wielki Kryzys i Nowy Ład* [w:] *Historia Stanów...*, s. 119–148.

<sup>73</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 247.

<sup>74</sup> Pierwsi uzyskali je żołnierze i marynarze, a na początku XX wieku w większości miast również strażacy i policjanci.

o charakterze masowym i rozmiarach katastrofalnych. Dlatego w 1933 roku rząd USA zapoczątkował program reform społecznych, znany powszechnie jako Nowy Ład (*New Deal*). Dzięki temu programowi wyraźnie wzrosło znaczenie sektora publicznego w zaspokajaniu potrzeb zbiorowych oraz nastąpiła redefinicja funkcji państwa i organizacji społecznych w tej dziedzinie. Jak podkreśla Leś, strukturalna interpretacja źródeł problemów społecznych i wzrost odpowiedzialności socjalnej państwa były kontrpropozycją wobec koncepcji darwinizmu społecznego i ideologii absolutyzującej rolę organizacji filantropijnych w działalności opiekuńczej<sup>75</sup>.

Myślą przewodnią wczesnej fazy Nowego Ładu były posunięcia mające na celu wsparcie dla rolnictwa i uzdrowienie przemysłu. Prezydent Roosevelt podjął też próbę bardziej zdecydowanej pomocy dla bezrobotnych za pośrednictwem ustawy o pomocy federalnej w maju 1933 roku. Federalna Administracja do spraw Doraźnej Pomocy (Federal Emergency Relief Administration – FERA) miała za zadanie przekazać stanom specjalne fundusze przeznaczone na ten cel. Powstała też czasowa Administracja Robót Cywilnych (Civil Works Administration) i Cywilny Korpus Ochrony Przyrody (Civilian Conservation Corps) w celu zapewnienia bezrobotnym zajęcia w ramach robót publicznych na czas kryzysu. Te i inne środki podjęte przez Roosevelta przyniosły ulgę „narodowi zdeprymowanemu kryzysem”<sup>76</sup>. Punktem centralnym drugiej fazy Nowego Ładu stała się, uchwalona z inicjatywy Roosevelta w 1935 roku, ustawa o zabezpieczeniu społecznym (*Social Security Act* – SSA). Przewidywała ona stworzenie zarówno programów ubezpieczeń społecznych, na podstawie których wypłaca się renty, emerytury i zasiłki, jak i programów publicznej pomocy społecznej. Ustawa ta po raz pierwszy wyraźnie określiła rolę rządu federalnego w zapewnieniu świadczeń społecznych. Według znawców tematu dopiero od 1935 roku, to znaczy od czasu przyjęcia przez rząd federalny ograniczonej odpowiedzialności za świadczenie i administrowanie usług społecznych, w USA można mówić o istnieniu opiekuńczego państwa minimum<sup>77</sup>. Dzięki *New Deal* stworzono więc nieistniejący przedtem system powszechnego zabezpieczenia społecznego, którym objęto osoby w podeszłym wieku, bezrobotnych i sieroty.

W skład programów ubezpieczeń społecznych wprowadzonych przez SSA wchodziły takie programy, jak ubezpieczenie wieku starszego (*Federal Old Age Insurance*) czy ubezpieczenie na wypadek bezrobocia (*Unemployment Insurance*)<sup>78</sup>. W skład grupy programów pomocy społecznej (w której ramach zasiłki wypłacane były w przypadku stwierdzenia takiej potrzeby przez odpowiednie władze) wchodziły przede wszystkim pomoc dla rodzin z dziećmi na utrzymaniu *Aid for Dependent Children* (ADC) oraz *Maternal and Child Welfare*<sup>79</sup>.

Choć reformy Nowego Ładu, a zwłaszcza przepisy wprowadzone w ustawie o zabezpieczeniu społecznym, miały przełomowe znaczenie, to warto pamiętać, że

---

<sup>75</sup> E. Leś, op.cit., s. 62.

<sup>76</sup> D. Critchlow, *Wielki Kryzys...*, s. 133.

<sup>77</sup> Więcej na ten temat: K. Byers, op.cit., za: E. Leś, op.cit., s. 63.

<sup>78</sup> Obecnie ubezpieczenie wieku starszego, sieroctwa i inwalidztwa nosi wspólną nazwę *Old Age, Survivors and Disability Insurance* (OSDI). Więcej na ten temat: T. Kowalak, op.cit., s. 141.

<sup>79</sup> Więcej na temat: J. Axin, M.J. Stern, op.cit., s. 193–200.

przewidziane w niej ubezpieczenia społeczne i świadczenia socjalne miały bardzo ograniczony zakres. Większość kobiet i mniejszości było wykluczonych z korzyści płynących z programów ubezpieczeń wieku starszego (*Federal Old Age Insurance*) czy ubezpieczeń na wypadek bezrobocia (*Unemployment Insurance*). Definicje zawodów obejmowały zajęcia wykonywane głównie przez białych mężczyzn. Wśród kategorii prac nieobjętych programami ubezpieczeń znalazły się takie zawody, jak pracownicy rolni czy służba domowa. Do ubezpieczeń nie kwalifikowała się też część urzędników, nauczyciele, pielęgniarki, pracownicy szpitali, bibliotekarze i pracownicy socjalni, a także osoby, które podejmowały prace czasowe. Były to zajęcia zdominowane przez kobiety i mniejszości. Powodowało to, że niemal połowa populacji USA nie była objęta ubezpieczeniami, w tym dwie trzecie wszystkich pracujących Afroamerykanów<sup>80</sup> (a w niektórych obszarach południowych aż 70–80 procent) oraz niemal połowa zatrudnionych kobiet<sup>81</sup>. Wiele kobiecych zawodów nie kwalifikowało się do ubezpieczeń, a kobietom przysługiwały tylko pewne sumy w ramach ubezpieczeń ich mężów czy funduszy przeznaczonych na dzieci. Dodatkowo – i to bardzo ważne – w przepisach o *Mothers' Pensions (title IV)* zakładano, że kobiety, które będą otrzymywać wsparcie w ramach tego programu, będą niepracujące. Spory dotyczyły pomocy samotnym matkom. Na tym tle zarysował się konflikt w relacjach między władzami federalnymi a stanowymi. Decydenci na szczeblu federalnym opowiadali się za stworzeniem systemu, w którym pomoc przysługiwałaby wszystkim potrzebującym rodzinom z dziećmi na utrzymaniu, włączając te, w których głową rodziny była nigdy niezamężna kobieta bądź kobieta porzucona przez męża. Rządy stanowe optowały za nieprzyznawaniem pomocy matkom, które zawsze były samotne albo rozstały się z mężami. Debata ta została rozstrzygnięta na korzyść stanów<sup>82</sup>. W wyniku przyznanej autonomii niektóre stany zupełnie odmówiły pomocy nieślubnym dzieciom i ich matkom. Rozwiązania te dotyczyły zwłaszcza kobiet afroamerykańskich. Stany, korzystając ze swej autonomii w dystrybucji funduszy, ustalały ponadto niekiedy przepisy, które zakładały, że rodziny afroamerykańskie potrzebują mniej funduszy niż rodziny białych Amerykanów. Bardzo niskie stawki pomocowe, głównie w ramach ADC, nie pozwalały na przetrwanie. Afroamerykanki podejmowały więc dodatkową pracę, co z kolei dyskwalifikowało je i eliminowało z listy zasługujących na pomoc w ramach nowo powstałych programów. Warto też zaznaczyć, że rozdział programów ubezpieczeń społecznych od programów pomocy socjalnej, takich jak *Mothers' Pensions* czy ADC, zaczął być dość szybko postrzegany przez wielu Amerykanów w sposób analogiczny do dawnego podziału na biednych za-

<sup>80</sup> Warto zaznaczyć, że określenie „Afroamerykanie” odnoszące się do czarnej ludności Ameryki w powszechnym użyciu pojawiło się dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku. W okresie Nowego Ładu częściej występowało określenie *Negro*.

<sup>81</sup> Oprócz ustawy o zabezpieczeniu społecznym, również inne przepisy Nowego Ładu nie obejmowały czarnych obywateli USA na równi z białymi. Między władzami federalnymi a stanowymi zarysował się też konflikt dotyczący udzielania pomocy Afroamerykanom. Więcej na ten temat: H. Sitkoff, *Stosunki rasowe w Stanach Zjednoczonych w latach 1917–1945* [w:] *Historia Stanów...*, s. 351–353; M.B. Katz, op.cit.; I. Katznelson, *When Welfare Was White: The Untold Story of Racial Inequality in Twentieth Century America*, New York 2005, s. 42–50.

<sup>82</sup> Patrz: J.P. Bartkowski, H. Regis, op.cit., s. 49.

sługujących i niezasługujących na pomoc. Doprowadziło to do stygmatyzacji osób korzystających z programów pomocy społecznej.

Niemniej, jak podkreśla Leś,

(...) chociaż wprowadzone ustawą ubezpieczenia społeczne miały ograniczony zakres, a poziom świadczeń był niewysoki, to wprowadzone wówczas świadczenia emerytalne, zasiłki dla bezrobotnych, jak też zasiłki z publicznej pomocy społecznej miały przełomowe znaczenie dla amerykańskiego podejścia w sprawach działalności opiekuńczej państwa. Wszechobecna dotąd ideologia „opiekuńczego kapitalizmu” ustąpiła częściowo miejsca doktrynie nowego liberalizmu, skorygowanego o element socjalny<sup>83</sup>.

Reformy Nowego Ładu doprowadziły więc do przejęcia przez państwo części odpowiedzialności za biednych, choć odpowiedzialność ta miała być na poziomie minimum. Trzeba zauważyć, że wbrew temu, co sugerowali konserwatyści, stany zachowały sporą autonomię w dysponowaniu funduszami przeznaczonymi przez rząd federalny na cele walki z ubóstwem.

### 2.3. Rola organizacji religijnych w realizacji programu opieki społecznej

Jak podkreślają znawcy tematu, zaangażowanie rządu federalnego w pomoc społeczną nie spowodowało zmniejszenia roli organizacji religijnych w tym obszarze<sup>84</sup>. Zwiększona rola rządu federalnego oznaczała zwiększenie funduszy dostępnych dla władz lokalnych i stanowych<sup>85</sup>. System jednak pozostał w dużym stopniu zdecentralizowany, a władze lokalne w okresie Nowego Ładu nadal intensywnie współpracowały z organizacjami religijnymi. Potwierdzają to analizy przeprowadzone między innymi przez Diane Winston<sup>86</sup> oraz Kennetha Heinemana<sup>87</sup>. Pierwsza autorka przedstawiła w swym historycznym opracowaniu dowody na to, że w okresie *New Deal* współpraca władz lokalnych, zwłaszcza Nowego Jorku, z Armią Zbawienia była bardzo rozbudowana. Armia Zbawienia brała aktywny udział między innymi we wprowadzaniu w życie rządowych programów przewidzianych w Nowym Ładzie, takich jak na przykład *Works Progress Administration*. Przedstawiciele władz lokalnych wielokrotnie podkreślali wagę tej współpracy<sup>88</sup>, a władze federalne chętnie na nią przystawały. Dodatkowo Armia Zbawienia współpracowała również z organizacjami katolickimi i żydowskimi, uzupełniając pomoc rządową. Działalność organizacji religijnych nie sprowadzała się jedynie do organizowania jadłodajni dla najbardziej potrzebujących. Współpracując z lokalnymi władzami i przedstawicielami wielkiego

<sup>83</sup> E. Leś, op.cit., s. 63.

<sup>84</sup> J.P. Bartkowski, H. Regis, op.cit., s. 51. Por. K. Heinemann, *A Catholic New Deal: Religion and Reform in Depression Pittsburg*, University Park 1999; D. Winston, *Red-Hot and Righteous. The Urban Religion of Salvation Army*, Cambridge 1999; P.D. Hall, op.cit.

<sup>85</sup> J.P. Bartkowski, H. Regis, op.cit., s. 51.

<sup>86</sup> D. Winston, op.cit.

<sup>87</sup> K. Heineman, op.cit.

<sup>88</sup> D. Winston, op.cit., s. 237.

biznesu, organizowały one też biura pośrednictwa pracy oraz nadzorowały przydział tymczasowych lokali mieszkalnych dla osób bezrobotnych.

Warto podkreślić, że czołową rolę w tym okresie nadal odgrywały organizacje protestanckie, często formalnie świeckie, choć zarządzane przez członków określonych denominacji i utrzymujące z nimi bardziej lub mniej formalne relacje. Niosły one pomoc wszystkim niezależnie od wyznania i nie nakłaniały swych klientów do zmiany wiary. Niemniej coraz większe znaczenie zaczęły zyskiwać organizacje katolickie, które w tym okresie, choć ściśle związane były z własnymi parafiami, to coraz częściej udzielały pomocy potrzebującym spoza własnej wspólnoty. Już w 1910 roku została utworzona National Conference Catholic Charities (NCCC), która w skali narodowej nadzorowała pracę charytatywnych organizacji katolickich i zachęcała do zatrudniania profesjonalistów zajmujących się pracą socjalną. W tym czasie rozwijał się również ruch Akcji Katolickiej, w którego ramach grupy katolików pracowały poza własnymi parafiami, starając się nieść nie tylko przesłanie duchowe, lecz także pomoc społeczną<sup>89</sup>. To rozszerzenie bazy społecznej i współpraca z innymi grupami religijnymi niosącymi pomoc ubogim coraz częściej kwalifikowała różnego rodzaju organizacje katolickie do ubiegania się o częściowe dofinansowanie działalności z funduszy publicznych. Organizacje katolickie w tym okresie angażowały się dodatkowo w działanie zmierzające do poprawy warunków pracy robotników<sup>90</sup>.

Walka katolików o wprowadzanie progresywnych reform w przemyśle jest warta odnotowania. Obok bowiem działalności charytatywnej organizacji religijnych oraz ich współpracy z władzami mającej na celu implementację programów przewidzianych w Nowym Ładzie – jest dowodem na ich uczestnictwo w sferze socjalnej po przejściu przez rząd częściowej odpowiedzialności za los najbardziej pokrzywdzonych obywateli.

Badacze podkreślają, że w okresie Nowego Ładu w USA obowiązywał model publiczno-prywatny zaspokajania potrzeb zbiorowych. Organizacje społeczne – czy to religijne, czy świeckie – współdziałały w tej dziedzinie z władzami, a przede wszystkim udzielały świadczeń osobom nieobjętym ubezpieczeniami społecznymi, a także rozwijały nowe formy usług i inicjowały je w dziedzinach dotąd nimi nieobjętych<sup>91</sup>. Renata Nowaczewska w swej książce pod tytułem *Dobroczynna Ameryka. Walka ze skutkami Wielkiego Kryzysu w latach 1929–1937* stwierdza, że

(...) wraz z poszerzeniem oferowanego przez państwo programu opieki społecznej prywatni darczyńcy, fundacje czy agencje wcale nie straciły na znaczeniu, wręcz przeciwnie, powierzone im zostały innego rodzaju zadania, które stały się komplementarnymi dla realizowanych przez państwo. Miejsca starczyło dla obu stron, a znalazłoby się jeszcze i dla kilku podobnych<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> *Catholic Charities USA: 100 Years at the Intersection of Charity and Justice*, red. J.B. Hehir, Collegeville 2010.

<sup>90</sup> Więcej na ten temat: D. Winston, op.cit.

<sup>91</sup> E. Leś, op.cit., s. 63.

<sup>92</sup> R. Nowaczewska, *Dobroczynna Ameryka. Walka ze skutkami Wielkiego Kryzysu w latach 1929–1937*, Warszawa 2009, s. 283.

Według znawców tematu, choć w omawianym okresie przewartościowaniu uległa doktryna naukowej dobroczynności i choć znacznie bardziej zwracano uwagę na znaczenie środowiskowych uwarunkowań kształtujących jej możliwości, to działalność zarówno sektora państwowego, jak i organizacji społecznych koncentrowała się głównie na zapewnieniu minimalnych świadczeń i usług dla najuboższej ludności<sup>93</sup>.

W świetle przytoczonych tu analiz argumenty G.W. Busha oraz zwolenników polityki *faith-based initiatives* dotyczące ograniczenia działalności organizacji prywatnych, a zwłaszcza religijnych, przez wprowadzenie reform Nowego Ładu wydają się nieuzasadnione. Podsumowując, rozwiązania Nowego Ładu, chociaż wprowadziły większą niż kiedykolwiek odpowiedzialność rządu za sprawy społeczne, nie wyeliminowały ani prywatnych organizacji charytatywnych, ani organizacji religijnych ze współpracy w dziedzinie opieki społecznej.

### 3. ROZWÓJ SYSTEMU OPIEKI SPOŁECZNEJ

Zarzuty podobne do tych formułowanych odnośnie do Nowego Ładu były przez zwolenników polityki G.W. Busha przytaczane również w kontekście programu Wielkiego Społeczeństwa, który według nich dodatkowo deprawował beneficjentów i promował brak moralności. Dlatego warto się bliżej przyjrzeć dalszym reformom systemu opieki społecznej.

#### 3.1. Reformy systemu opieki społecznej do lat sześćdziesiątych XX wieku

W okresie między 1935 rokiem, kiedy to w ramach *New Deal* wprowadzono ustawę o zabezpieczeniu społecznym SSA, a rokiem 1961 Kongres wprowadził w niej tylko nieliczne i niewielkie zmiany. Między innymi w 1939 roku do ustawy z 1935 roku wprowadzono zapisy, w których wyniku poprawiła się nieznacznie pozycja kobiet. Ubezpieczenia społeczne stawały się bowiem coraz bardziej powszechne, a ubezpieczenia pracujących mężczyzn zostały rozciągnięte również na ich rodziny. Sprawilo to, że wdowy, które dotąd mogły otrzymywać wsparcie finansowe w ramach ADC, zaczęły się kwalifikować do programu ubezpieczeń społecznych, czyli programu bardziej popularnego, który w przeciwieństwie do ADC tak nie stygmatyzował. W tym samym czasie ADC został poszerzony, a świadczeniami w jego zakresie objęto kobiety rozwiedzione, porzucone i te, które nigdy nie wyszły za mąż. W wyniku tych zmian ADC, krytykowany już wcześniej, stał się, zwłaszcza dla obrońców tradycyjnej moralności, symbolem wspierania niemoralnego zachowania.

Prezydent Roosevelt chciał wprowadzenia dodatkowych zabezpieczeń społecznych zaraz po wojnie. W 1944 roku ogłosił projekt tak zwanej Karty Praw Ekono-

<sup>93</sup> E. Leś, op.cit., s. 63.

micznych, w której zawarł niemal wszystkie postulaty socjalne nowoczesnego liberalizmu, między innymi: zagwarantowanie wszystkim obywatelom prawa do pracy, godziwego zarobku, godnego mieszkania, odpowiedniej opieki medycznej, ochrony przed starością, chorobą, nieszczęśliwymi wypadkami i bezrobociem oraz szerzej rozumiane prawo do wykształcenia i zabezpieczenia społeczno-ekonomicznego<sup>94</sup>. Program ten po śmierci F.D. Roosevelta miał zamiar realizować Harry Truman. Między 1945 a 1946 rokiem przedstawił on Kongresowi program ustawodawczy zawierający szereg propozycji o charakterze socjalnym, w tym między innymi: ustawowe zagwarantowanie pełnego zatrudnienia oraz kompensacje dla osób dotkniętych okresowym bezrobociem, likwidację dyskryminacji rasowej w dziedzinie socjalnej, ekonomicznej i politycznej, podniesienie ustawowego minimum płac, a także utworzenie szerokiego systemu ochrony zdrowia, zawierającego między innymi konieczność przymusowego ubezpieczenia wszystkich zatrudnionych<sup>95</sup>. Kongres uchwalił jedynie część projektów Trumana, w tym ustawę o zatrudnieniu w wersji przewidującej zwiększenie zatrudnienia i zmniejszenie bezrobocia poprzez popieranie prywatnej przedsiębiorczości oraz ustawę o budownictwie mieszkaniowym. Gdy w 1946 roku wybory do Kongresu wygrali Republikanie, Kongres zawiesił prace nad ustawodawstwem socjalnym.

Po 1948 roku, gdy przewagę w Kongresie uzyskali demokraci, wprowadzono kolejne reformy, między innymi dokonano rewizji ustawy o ubezpieczeniu społecznym, dwukrotnie zwiększając wysokość zasiłków oraz poszerzając liczbę osób objętych ubezpieczeniem, a także podniesiono poziom płacy minimalnej. W 1950 roku nastąpiły zmiany w przepisach dotyczących przyznawania ADC, w których wyniku granty przydzielano już nie tylko dzieciom, lecz także opiekunom (głównie matkom). Stąd zmiana nazwy na *Aid to Families with Dependent Children* (AFDC)<sup>96</sup>. W 1951 roku do systemu zabezpieczenia społecznego udało się jeszcze włączyć obowiązkowe ubezpieczenie na wypadek inwalidztwa. Niemniej lista niezrealizowanych postulatów programu socjalnego określanego przez administrację prezydenta Trumana mianem Uczciwego Ładu (*Fair Deal*) pozostała bardzo długa<sup>97</sup>.

W 1952 roku wybory prezydenckie w USA wygrał kandydat Partii Republikańskiej, Dwight Eisenhower, który niechętnie odnosił się do liberalnej filozofii społecznej, uznając zrównywanie szans za sprzeczne z zasadami indywidualizmu i wolnej konkurencji oraz niebezpieczne dla inicjatywy jednostek. Administracja tolerowała istniejące od okresu Nowego Ładu agencje socjalne, nie starano się jednak ani ulepszyć, ani poszerzyć ich działalności<sup>98</sup>.

Stało się to przyczyną ożywienia krytyki społecznej i rozwinięcia wielu programów liberalnych, w tym liberalizmu jakościowego, postulowanego zwłaszcza przez przedstawiciela lewego skrzydła Partii Demokratycznej, Adlaia E. Stevensona, kan-

---

<sup>94</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 428.

<sup>95</sup> Więcej na temat propozycji Trumana: ibidem, s. 249.

<sup>96</sup> W.I. Trattner, op.cit., s. 313.

<sup>97</sup> Wynikało to m.in. z zaangażowania w wojnę w Korei.

<sup>98</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 251.

dydata w wyborach 1952 i 1956 roku, który mówił o „spoczywającym na rządzie obowiązku utrzymywania równych szans i możliwości dla wszystkich”<sup>99</sup>.

Szerszy program socjalny zaproponował dopiero John F. Kennedy. Program ten został zarysowany podczas kampanii wyborczej Partii Demokratycznej w 1960 roku. Został on nazwany programem Nowych Rubieży (*New Frontier*) i zakładał między innymi: zmniejszenie bezrobocia, podjęcie perspektywicznego programu rozwoju budownictwa mieszkaniowego, rozwój systemu ubezpieczeń społecznych i ochrony zdrowia, zmierzający do udostępnienia opieki medycznej najniższym warstwom społecznym, podjęcie środków zaradczych przeciw ubóstwu strukturalnemu, zreformowanie systemu oświaty (w celu realizacji zasady powszechności nauki), pomoc młodzieży mieszkającej w slumsach i gettach, stworzenie kursów przysposobienia zawodowego, podjęcie działań w celu zapobiegania dyskryminacji Afroamerykanów w sferze socjalnej, ekonomicznej i politycznej<sup>100</sup>.

Za prezydentury J.F. Kennedy’ego udało się wprowadzić między innymi ustawę o rozwoju regionalnym (*Area Redevelopment Act*) z 1961 roku, której celem było zmniejszenie bezrobocia w regionach nim dotkniętych przez udostępnienie federalnych kredytów i subwencji dla pobudzenia inwestycji przemysłowych, ustawę o rozwoju siły roboczej i o szkoleniu (*Manpower Development and Training Act*) z 1962 roku, a także nowelizację *Social Security Act*, zapewniającą dostęp do usług społecznych rodzicom z dziećmi na utrzymaniu. Celem nowelizacji było stworzenie rodzicom skuteczniejszych zachęt do podejmowania pracy<sup>101</sup>. Prezydent Kennedy przed śmiercią w 1963 roku przygotował jeszcze inne projekty ustaw, które zostały wprowadzone w życie przez jego następcę, Lyndona B. Johnsona.

### 3.2. Program Wielkiego Społeczeństwa (*Great Society*) Lyndona B. Johnsona

Lyndon B. Johnson pięć dni po zaprzysiężeniu na prezydenta w przemówieniu do obu izb Kongresu zobowiązał się do kontynuowania programu Nowych Rubieży i wezwał Kongres do jak najszybszego wcielenia w życie programów proponowanych przez Johna Kennedy’ego, zwłaszcza tych dotyczących praw obywatelskich oraz reformy systemu podatkowego<sup>102</sup>. W kampanii na rzecz szerokiego programu reform społecznych Johnson apelował o nowe prawa wprowadzające ubezpieczenie zdrowotne dla osób starszych, pomoc dla publicznych szkół podstawowych, przebu-

<sup>99</sup> Odniósł on jednak porażkę w wyborach. A. Whitman, *Portrait. Adlai E. Stevenson: Politician, Diplomat, Friend*, New York 1965, s. 124, za: W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 252.

<sup>100</sup> Więcej na ten temat: J.F. Kennedy, *The Strategy for Peace*, New York 1960; H.D. Graham, *Era Kennedy’ego Johnsona* [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. V, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.

<sup>101</sup> Więcej na temat wprowadzonych wówczas ustaw: T. Kowalak, op.cit., s. 145.

<sup>102</sup> Było to niezwykle istotne, biorąc pod uwagę, że u progu lat sześćdziesiątych XX wieku jedna czwarta amerykańskiego społeczeństwa egzystowała nadal w warunkach skrajnego niedostatku, podczas gdy w latach trzydziestych ubóstwem była dotknięta około jedna trzecia ludności. Więcej na ten temat: E. Leś, op.cit., s. 105.

dowę miast oraz ochronę praw konsumentów i środowiska naturalnego. Nowe prawa miały przyspieszyć walkę z ubóstwem (*War on Poverty*).

Program reform wprowadzony przez Lyndona Johnsona został przez niego nazwany programem budowy Wielkiego Społeczeństwa (*Great Society*). Wstępem do jego realizacji były dwa akty ustawodawcze, które wprowadziły pełne równouprawnienie wszystkich obywateli USA. Pierwszy z nich to ustawa o prawach obywatelskich (*Civil Rights Act*) z 1964 roku, drugi to prawo wyborcze (*Voting Rights Act*) z 1965 roku. Znosiły one segregację rasową i zakazywały dyskryminacji rasowej przy zatrudnieniu we wszystkich jednostkach otrzymujących fundusze federalne, a także stosowania dyskryminacyjnych praktyk w czasie wyborów<sup>103</sup>.

W ramach zwalczania ubóstwa w 1964 roku przyjęto ustawę o szansach ekonomicznych (*Economic Opportunity Act of 1964*), która stwarzała możliwości szkolenia ogólnego i zawodowego oraz zatrudniania poszukujących pracy, zwłaszcza młodzieży. W tym samym roku uchwalono też ustawę o bonach żywnościowych (*Food Stamp Act of 1964*), a następnie ustawę o starszych Amerykanach (*Older Americans Act of 1965*), na której mocy ustanowiono rejonowe agencje dla starszych (Area Agencies on Aging) mające na celu koordynowanie usług do nich adresowanych. Na podstawie *Economic Opportunity Act* powołano Biuro Możliwości Ekonomicznych (Office of Economic Opportunities). Jego celem miało być prowadzenie badań nad źródłami ubóstwa w USA oraz zarządzanie programami pomocy dla biednych, takimi jak *Food Stamp Program*, *Special Milk Program*, *National School Lunch Program*. Powołano też tak zwane Korpusy Pracy (Jobs Corps), gdzie młodzież z najuboższych rodzin mogłaby pracować, zdobywając jednocześnie kwalifikacje zawodowe. Również w 1964 roku znowelizowano ustawy o budownictwie mieszkaniowym z 1937 i 1961 roku, choć dopiero w 1968 roku wprowadzono w życie ustawę o rozwoju miast (*The Housing and Urban Development Act of 1968*)<sup>104</sup>. Propozycją o największym znaczeniu dla Johnsona był *Medicare*, program ubezpieczeń zdrowotnych dla osób starszych, którego Kennedy nie zdołał wprowadzić z powodu sprzeciwu lobby lekarzy i firm ubezpieczeniowych. Johnsonowi udało się jednak doprowadzić do trzyczęściowego kompromisu dotyczącego opieki zdrowotnej. Rząd federalny miał zapewnić ubezpieczenia zdrowotne dla osób starszych (powyżej 65 lat) – *Medicare* oraz ubezpieczenia zdrowotne dla najuboższych (osób korzystających z opieki społecznej) – *Medicaid*. Pracodawcy tymczasem mieli zapewnić z własnych środków ubezpieczenia zdrowotne dla swoich pracowników. Była to jedna z najbardziej znaczących reform programu Wielkiego Społeczeństwa<sup>105</sup>. Oznaczała bowiem rozszerzenie pola działania państwa w sferze opieki zdrowotnej dla najbardziej potrzebujących.

Dzięki tym reformom zasięg ubóstwa w USA spadł do połowy poziomu sprzed wprowadzenia w życie ustawodawstwa społecznego J.F. Kennedy'ego i L.B. Johnsona<sup>106</sup>. Zdaniem wielu autorów skutki społeczne tych przedsięwzięć mogłyby być większe, gdyby nie wojna w Wietnamie i obciążenie budżetu państwa jej kosztami.

<sup>103</sup> T. Kowalak, op.cit., s. 145.

<sup>104</sup> Ibidem.

<sup>105</sup> H.D. Graham, *Era Kennedy'ego-Johnsona...*, op.cit., s. 86.

<sup>106</sup> Więcej na ten temat: B. O'Connor, op.cit., s. 61.

Niemniej nie wszystkie programy Wielkiego Społeczeństwa przyniosły spodziewane rezultaty. Korpusy Pracy nie zdołały zapewnić skierowanym do nich młodym ludziom odpowiednich kwalifikacji, a ci, którzy zdobyli zawód, mieli trudności z uzyskaniem odpowiedniego zatrudnienia. Biuro Możliwości Ekonomicznych objęło ponadto swymi programami tylko bardzo niewielki odsetek ubogich Amerykanów, a programy te polegały głównie na przeciwdziałaniu indywidualnym przyczynom ubóstwa. Nie sięgając ku głębszym społecznym źródłom nędzy, nie mogły przynieść zamierzonych wyników. W stosunku do nakładów finansowych skutki reform wydawały się więc niezadowolające. Jednocześnie rozbudowana administracja programów socjalnych pochłaniała znaczną część sum przeznaczonych na te programy<sup>107</sup>, co prowadziło do zarzutów o marnotrawstwo. Krytyka dotyczyła też scentralizowanego zarządzania poszczególnymi programami oraz nieuwzględniania specyfiki lokalnej.

Należy jednak pamiętać, że reformy wprowadziły zasadę współpracy rządu federalnego z liderami społeczności lokalnych i bezpośrednio z organizacjami społecznymi. Pomijały natomiast w pewnym stopniu współpracę z władzami stanowymi. W takim modelu od stanów i władz lokalnych rzeczywiście zależało znacznie mniej niż w modelu wprowadzonym w ramach Nowego Ładu. Władze stanowe czuły się więc pominięte, gdyż nie tylko nie miały już wpływu na decyzje dotyczące finansowania określonych inicjatyw, lecz także ograniczono ich rolę w planowaniu i koordynacji rządowych programów. Zarzucały one rządowi federalnemu nadmierne przejęcie kompetencji w sferze socjalnej<sup>108</sup>.

### 3.2.1. Rola świeckich organizacji społecznych oraz organizacji religijnych w okresie realizacji programu Wielkiego Społeczeństwa

Wprowadzone w latach sześćdziesiątych ustawodawstwo społeczne to największy od czasów reformy społecznej z 1935 roku wzrost interwencjonizmu rządu federalnego w sferze społecznej. Dokonano wtedy konsolidacji istniejącego ustawodawstwa społecznego i wprowadzono koordynację zarządzania programami społecznymi przez rząd federalny. Nastąpił też wzrost skali redystrybucji programów selektywnych przez poszerzenie struktury społecznej osób uprawnionych do korzystania ze świadczeń społecznych finansowanych ze środków publicznych. Poza tym zwiększono nakłady rządu federalnego na te świadczenia<sup>109</sup>. W przeciwieństwie jednak do krajów europejskich,

(...) w których po II wojnie światowej państwowy system polityki społecznej został oficjalnie uznany za integralną część działalności państwa, w USA specyfika modelu liberalnego polityki społecznej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych polegała na tym, że

---

<sup>107</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 260.

<sup>108</sup> J.P. Bartkowski, H. Regis, op.cit., s. 53.

<sup>109</sup> Szczególnie w latach 1965–1972 władze federalne zwiększyły wydatki na opiekę zdrowotną, pracę socjalną, mieszkalność, oświatę i kształcenie bezrobotnych. Więcej na ten temat: F. Fox Piven, R.A. Cloward, *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare*, New York 1972, s. 248–282, za: E. Leś, op.cit., s. 106.

pomimo zwiększonej obecności państwa w sferze społecznej – administracja rządowa nie przejęła całości realizacji programów społecznych (...) <sup>110</sup>.

Zarządzanie federalnymi programami społecznymi powierzono już nie tylko władzom stanowym czy lokalnym, lecz w dużo większym stopniu również organizacjom społecznym, a nawet przedsiębiorstwom komercyjnym, z którymi rząd federalny zaczął bezpośrednio współpracować <sup>111</sup>. Kontraktowanie, a w konsekwencji deetatyzacja i uspołecznienie usług publicznych – jak podkreśla Leś – stanowiły wyraz ewolucji państwowych programów społecznych w USA w kierunku subsydiarnego ładu społecznego, dając potężny impuls dla rozwoju organizacji społecznych, które w tym okresie rozwijały się bardzo dynamicznie dzięki kontraktom z sektora publicznego <sup>112</sup>.

Kontraktowanie miało na celu rozdzielenie finansowania usług publicznych od ich dostarczania <sup>113</sup>. Na rządzie spoczywała odpowiedzialność w zakresie regulacji i finansowania usług, a organizacje społeczne miały za zadanie je dostarczyć zgodnie z priorytetami rządu. Miało to na celu poprawę jakości usług, ograniczenie ich kosztów przy zapewnieniu środków i aktywnej roli rządu. Lester Salamon podaje, że w końcu lat siedemdziesiątych amerykańskie organizacje społeczne prowadziły więcej programów społecznych finansowanych z funduszy rządowych niż wszystkie naraz szczeble administracji rządowej <sup>114</sup>. Według wyżej wymienionych autorów intensywne współprace sektora publicznego i organizacji społecznych przybrała z czasem postać partnerskiego sojuszu, dlatego tę fazę rozwoju amerykańskich organizacji *non profit* <sup>115</sup> określa się mianem stadium partnerskiego.

Co ważne, wśród organizacji *non profit* współpracujących z rządem federalnym w tym okresie można wyróżnić wiele organizacji religijnych. Współpracę z rządem podjęły, zachęczone ustawodawstwem mającym na celu zniesienie segregacji i dyskryminacji, Kościoły Afroamerykanów, które w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zaczęły oficjalnie rejestrować swą działalność charytatywną, by spełnić wymagania dotyczące otrzymywania federalnych grantów <sup>116</sup>. Angażowały się zarówno w działalność związaną z promocją praw obywatelskich Afroamerykanów, jak i w inicjatywy mające na celu rozwój ich społeczności. Przede wszystkim jednak na nowym sposobie współpracy między rządem a organizacjami społecznymi sko-

<sup>110</sup> E. Leś, op.cit., s. 106.

<sup>111</sup> Formułę delegowania przez państwo funkcji organizatora świadczeń i usług społecznych na rzecz instytucji i organizacji zewnętrznych – zwanych kwalifikowanymi realizatorami, przy jednoczesnym wydatnym udziale finansowym państwa w ich finansowaniu, w której rząd odgrywa rolę strony, określa się mianem *third-party government*. Za: E. Leś, op.cit., s. 107.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Wyodrębnia się trzy zasadnicze formy wsparcia finansowego rządu dla organizacji pożytku społecznego: dotacje, czyli bezpośrednie finansowanie organizacji wykonujących zadania będące w interesie ogólnospołecznym, subwencje w wysokości odpowiadającej opłatom za usługi oraz *vouchery* (bony). Za: ibidem, s. 108.

<sup>114</sup> L. Salamon, *America's Nonprofit Sector. A Primer*, New York 1992, s. 7, za: E. Leś, op.cit., s. 110.

<sup>115</sup> Jako organizacje *non profit* L. Salamon definiuje organizacje zarejestrowane, posiadające osobowość prawną, o celach niezarobkowych, autonomiczne względem administracji państwowej, samorządne, ukierunkowane na realizację celu publicznego. Por. K. Gronbjerg, *Understanding Nonprofit Funding*, San Francisco 1993, za: E. Leś, op.cit., s. 113.

<sup>116</sup> Więcej na ten temat: P.D. Hall, op.cit., s. 99.

rzęstały organizacje religijne z długą historią niesienia pomocy szerokim rzeszom odbiorców, takie jak Catholic Charities i Lutheran Social Services. Ich rozbudowana współpraca z rządem sprawiała, że dotychczasowy podział na pomoc publiczną i dobroczynność prywatną stawał się mniej wyraźny, a pomoc dzięki temu była bardziej wszechstronna i efektywna. Szczególne zaangażowanie we współpracę z rządem wykazały organizacje katolickie. W latach sześćdziesiątych XX wieku większość katolików była już dobrze zasymilowana ze społeczeństwem amerykańskim, a postanowienia Soboru Watykańskiego II nie tylko zaktywizowały laikat katolicki, lecz także jeszcze bardziej zachęcały do niesienia pomocy poza swoją własną wspólnotą religijną<sup>117</sup>. Podobnie więc jak organizacje protestanckie w XIX i na początku XX wieku organizacje katolickie zaczęły tworzyć świeckie stowarzyszenia służące ubogim niezależnie od ich wyznań.

Peter Dobkin Hall podkreśla, że w latach siedemdziesiątych organizacje katolickie i te związane z Kościołami Afroamerykanów przejęły od liberalnych Kościołów protestanckich i organizacji z nimi związanych wiele usług socjalnych. Przed wojną bowiem Ewangelia Społeczna była popularna wśród niemal wszystkich Kościołów głównego nurtu. Dlatego większość z nich angażowała się w pomoc społeczną niezależnie od tego, czy otrzymywała pomoc od władz publicznych, czy nie. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych Ewangelia Społeczna traciła na popularności, do tego coraz bardziej widoczny stawał się trend przeprowadzania się protestantów, a wraz z nimi ich Kościołów na przedmieścia. Zapewnienie opieki i pomocy społecznej w miastach spadało więc głównie na barki parafii katolickich oraz Kościołów afroamerykańskich. To one, i związane z nimi korporacje świeckie, były głównymi beneficjentami programów Wielkiego Społeczeństwa Johnsona<sup>118</sup>. Organizacje katolickie, które miały teraz status świeckich korporacji, przejęły rolę, którą w XIX i na początku XX wieku spełniały międzydenominacyjne organizacje protestanckie. Istniał jeszcze jeden element, który sprawiał, że stały się one niezwykle atrakcyjnym partnerem dla rządu amerykańskiego. Była to wyznawana przez nie zasada subsydiarności. Według tej zasady „zarówno rząd, jak i organizacje religijne są odpowiedzialne za los biednych. Osoba ludzka jest bowiem częścią zarówno porządku społecznego, jak i porządku boskiego”<sup>119</sup>. Dzięki takiemu stanowisku organizacje katolickie wydawały się najbardziej predysponowane do podjęcia partnerskich relacji z rządem w sprawach opieki nad ubogimi<sup>120</sup>. W latach siedemdziesiątych rozszerzyły one swą działalność i podjęły współpracę z licznymi innymi organizacjami charytatywnymi i społecznymi<sup>121</sup>. Otrzymując od rządu wiele funduszy i grantów na realizację programów socjalnych, przyjęły też zasadę formalnego oddzielenia ewan-

<sup>117</sup> Więcej na ten temat: *Catholic Charities USA...*, op.cit.; D.J. Rothman, S.M. Rothman, *The Wil- lowbrook Wars*, New York 1984, za: P.D. Hall, op.cit., s. 101–103.

<sup>118</sup> P.D. Hall, op.cit., s. 110–111.

<sup>119</sup> B. Hehir, *Religious Ideas and Social Policy. Subsidiarity and Catholic Style of Ministry* [w:] *Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare*, red. M.J. Bane, B. Coffin, R. Thieman, Boulder 2000, s. 97–120.

<sup>120</sup> R. Thiemann, S. Herring, Betsy Perabo, *Risks and Responsibilities of Faith-based Organizations* [w:] *Who Will Provide?...*, op.cit., s. 51–70.

<sup>121</sup> Patrz: *Catholic Charities USA...*, op.cit., s. 73–75.

gelizacji od działalności społecznej, a ich rozliczenia wykazywały się przejrzystością finansową. Podobne zasady przyjęły Lutheran Social Services i liberalne organizacje żydowskie. Brały one też czynny udział w realizacji licznych programów Wielkiego Społeczeństwa.

Podsumowując, choć w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych państwo przejęło wiele kompetencji związanych z planowaniem i finansowaniem pomocy społecznej, nie umniejszyło to roli ani świeckich organizacji społecznych, ani organizacji religijnych w niesieniu pomocy ubogim. Niektóre organizacje religijne, jak na przykład Catholic Charities, zyskały dzięki funduszom federalnym silną pozycję wśród organizacji zajmujących się pomocą społeczną.

# POLITYKA REPUBLIKANÓW W ZAKRESIE OPIEKI SPOŁECZNEJ. GENEZA POLITYKI *FAITH-BASED INITIATIVES*

Podkreślając zalety powrotu do „historycznego amerykańskiego modelu pomocy”, w którym Kościoły miały odgrywać główną rolę, George W. Bush sugerował, że republikanie od lat sprzeciwiają się istniejącemu systemowi opieki społecznej ze względu na niedocenianą w nim rolę Kościołów i charytatywnych organizacji religijnych. W rzeczywistości sprawa obecności i roli organizacji religijnych w amerykańskim systemie opieki społecznej przez długi czas nie była akcentowana przez członków Partii Republikańskiej. Ich krytyka koncentrowała się natomiast głównie na poszerzaniu kompetencji rządu federalnego i ingerencji w wolny rynek. Dlatego warto przeanalizować zarówno politykę republikanów w zakresie opieki społecznej, jak i wysuwane przez nich argumenty, które najczęściej opierają się na ideach promowanych przez amerykański konserwatyzm.

## 1. KONSERWATYZM AMERYKAŃSKI WOBEC ROZWIĄZAŃ DOTYCZĄCYCH OPIEKI SPOŁECZNEJ W USA

W znaczeniu politycznym konserwatyzm oznacza oparty na ideologii konserwatywnej kierunek polityczny głoszący program utrzymania lub przywrócenia dawnego porządku. Pojawia się on zazwyczaj w okresie wielkich zmian społecznych, politycznych lub kulturowo-obyczajowych<sup>1</sup>. W Stanach Zjednoczonych okresem takich zmian był wiek XIX. To właśnie wtedy ukształtował się najsilniejszy nurt konserwatyizmu amerykańskiego. Jego zwolennicy zmierzali do utrzymania stosunków społecznych i ekonomicznych, które wykształciły się w znacznej mierze w okresie po wojnie secesyjnej. Konserwatyści amerykańscy opowiedzieli się wtedy za klasyczną tradycją liberalną i stali się głównymi przeciwnikami reform. To właśnie postulaty

---

<sup>1</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 12.

reform wysuwane przez liberałów socjalnych skłoniły ich do ściślejszego sprecyzowania programu oraz ideologii konserwatywnej<sup>2</sup>.

### 1.1. Rozwój konserwatyizmu amerykańskiego

Konserwatyizm amerykański akcentuje przede wszystkim przywiązanie do zasad klasycznego liberalizmu oraz koncepcji *laissez-faire*. Przez dość długi czas nie miał on zbyt silnego i wyrazistego charakteru ideologicznego zwłaszcza w porównaniu z konserwatyżmem europejskim, który powstał w związku z reakcją na wydarzenia rewolucji zapoczątkowanej we Francji w 1789 roku i sprzeciwiał się wzrostowi tempa zmian ekonomicznych i politycznych<sup>3</sup>. Niemniej konserwatyizm amerykański korzystał z pewnych idei wypracowanych przez konserwatywnych myślicieli europejskich, dlatego warto je pokrótce przedstawić.

W Europie kontynentalnej powstała forma konserwatyżmu skrajnie autokratycznego i reakcyjnego, z góry odrzucająca jakąkolwiek ideę reform. Charakteryzowały ją prace takich myślicieli, jak na przykład Joseph de Maistre. Bardziej elastyczna i ostatecznie odnosząca większe sukcesy okazała się forma konserwatyżmu, która rozwinęła się w Wielkiej Brytanii<sup>4</sup>. Głównym jej przedstawicielem był Edmund Burke, który uważał, że należy „zmieniać, aby zachowywać”<sup>5</sup>. Burke sprzeciwiał się rewolucji, ale za błędne i niebezpieczne uważał zarówno zniesioną przez rewolucję monarchię absolutną, jak i zaproponowane w jej trakcie koncepcje liberalne i demokratyczne, które według niego w miejsce zastrzeżone dla Boga wprowadzały wolę człowieka<sup>6</sup>. Burke głosił, że istotnym czynnikiem stabilizującym społeczeństwo był Kościół, gdyż religia mogła się przyczynić do utrzymania istniejącego porządku i tradycji, w której zawarta jest zbiorowa mądrość pokoleń. Część zmian irlandzki myśliciel traktował jednak jako nieuniknione. Powinny być jednak ewolucyjne i wprowadzane z ostrożnością. Burke zyskał przychyłność wielu oświeconych Amerykanów i w pewnym sensie do dzisiaj pozostaje ojcem duchowym konserwatyżmu amerykańskiego. Do tego przyczyniło się między innymi to, że o ile w rewolucji francuskiej widział on pogwałcenie tradycji, o tyle z sympatią odnosił się do rewolucji amerykańskiej, upatrując naruszenia prawa raczej w polityce rządu brytyjskiego niż w aspiracjach kolonistów<sup>7</sup>. Popierał też takie częściowo liberalne poglądy, jak na przykład zasada równowagi sił politycznych<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> W. Osiatyński, *Ewolucja...*, s. 252.

<sup>3</sup> Niektórzy badacze upatrują jego początków jeszcze wcześniej w reakcji na idee oświeceniowe. Więcej na ten temat: B. Szlachta, hasło *Konserwatyizm* [w:] *Słownik społeczny*, red. idem, Kraków 2005, s. 574.

<sup>4</sup> A. Heywood, *Politologia*, s. 58.

<sup>5</sup> Więcej na ten temat: R. Rydz, *Edmund Burke na ścieżkach wolności*, Poznań 2005.

<sup>6</sup> Istotna dla Burke'a była koncepcja „konstytucji naturalnej”. Więcej na ten temat: B. Szlachta, op.cit., s. 574.

<sup>7</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 17.

<sup>8</sup> Więcej na temat poglądów Burke'a: B. Szlachta, hasło *Konserwatyizm...*, op.cit.

Przez lata konserwatyzm ewoluował pod wpływem licznych myślicieli<sup>9</sup>. Warto jednak wymienić te wątki myśli konserwatywnej, które w dużej mierze pozostały niezmienione, to znaczy: tradycję, przeświadczenie o niedoskonałości ludzkiej natury, organicyzm, hierarchię, autorytet, własność, a także pragmatyzm, czyli przekonanie, że działania powinny być kształtowane przez praktyczne okoliczności i cele<sup>10</sup>.

Tradycja według konserwatystów odzwierciedla nagromadzoną mądrość przeszłości i przyczynia się do stabilizacji oraz bezpieczeństwa, dając jednostkom poczucie społecznej i historycznej przynależności. Zgodnie z przekonaniem o niedoskonałości ludzkiej natury ludzie są istotami ograniczonymi, zależnymi i potrzebującymi bezpieczeństwa. Dlatego potrzebują życia w stabilnych, uporządkowanych wspólnotach. Jednostki są też zepsute moralnie, skażone przez egoizm, chciwość i żądzę władzy. Korzenie zbrodni i zamętu tkwią w jednostce, a nie w społeczeństwie. Utrzymanie porządku wymaga więc silnego państwa, surowych praw i dotkliwych kar<sup>11</sup>. Według założeń organicyzmu społeczeństwo to nie wytwór człowieka, ale raczej organiczna całość lub żyjąca istota. Społeczeństwo ze swoimi różnymi instytucjami, czyli tkanką społeczną (rodziny, wspólnoty, naród), jest wynikiem naturalnej konieczności. Hierarchia i stopniowanie pozycji społecznej i statusu to coś naturalnego i nieuniknionego w organicznym społeczeństwie. Konserwatyści są przekonani, że wynikająca z hierarchii nierówność nie prowadzi do konfliktów, ponieważ społeczeństwo związane jest wzajemnymi obowiązkami i powinnościami. Zaletą autorytetu, który zawsze pochodzi z góry jest to, że jest on źródłem spójności społecznej i daje ludziom jasne pojęcie o tym, kim są i czego się od nich oczekuje<sup>12</sup>. Własność natomiast zapewnia ludziom bezpieczeństwo, częściową niezależność od rządu, oraz wzmacnia szacunek do prawa i własności innych osób. Jest też zmaterializowaniem osobowości ludzi, którzy postrzegają siebie przez pryzmat tego, co posiadają<sup>13</sup>.

Ciekawym nurtem konserwatyizmu, który do pewnego stopnia również wywarł wpływ na konserwatyzm amerykański, jest konserwatyzm paternalistyczny. Pewne jego elementy pojawiają się w promowanym przez Marviną Olasky'ego konserwatyzmie współczującym (*compassionate conservatism*), który stał się teoretycznym uzasadnieniem polityki *faith-based initiatives*. Paternalistyczny nurt myśli konserwatywnej pozostaje w zgodzie z takimi zasadami, jak organicyzm, hierarchia i obowiązek, a wywodzony jest z pism Benjamina Disraeliego. Jego przesłanie było podbudowane odwołaniem do obowiązków społecznych mających swe korzenie w neofeudalnych ideach, takich jak *noblesse oblige*. Zgodnie z tym rozumowaniem obowiązek jest

<sup>9</sup> Więcej na ten temat: J. Bartyzel, hasło *Konserwatyzm* [w:] *Encyklopedia polityczna*, t. I, red. J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, Radom 2009, s. 168–174.

<sup>10</sup> Warto nadmienić, że istotną warstwę konserwatyizmu stanowi też krytyka dogmatyzmu politycznego. Więcej na ten temat: B. Szlachta, op.cit., s. 574.

<sup>11</sup> Więcej na ten temat: A. Heywood, *Politologia*, Warszawa 2002, s. 59.

<sup>12</sup> Kiedyś popularna była idea „naturalnej arystokracji” (talent i przywództwo to cechy wrodzone). Współcześnie autorytet i przywództwo są częściej postrzegane jako rezultat doświadczenia i treningu. Więcej na ten temat: R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002.

<sup>13</sup> Heywood A., *Politologia*, s. 59.

ceną za przywileje – wielcy i majątni dziedziczą obowiązek opieki nad mniej za-  
możnymi w szerszym interesie spójności społecznej i jedności<sup>14</sup>. Wynikająca z tego  
zasada solidaryzmu społecznego odzwierciedla nie tyle ideał równości społecznej,  
ile wizję organicznej równowagi, spójną i stabilną hierarchię.

Jak podkreśla Wiktor Osiatyński, Stany Zjednoczone nie miały tradycji feu-  
dalnej bądź też istniała ona w formie szczątkowej i szybko przekształciła się pod  
wpływem postępów gospodarki kapitalistycznej. Nie było też sztywnej hierarchii  
społecznej. Dlatego nie istniała tam żadna grupa społeczna, której odpowiadałby  
konserwatyzm europejski w czystej formie<sup>15</sup>. Początkowy brak wyraźnego cha-  
rakteru ideologicznego amerykańskiego konserwatyizmu wynikał więc z tego, że  
w USA programy konserwatywne formułowali ludzie ze zmieniających się warstw  
i klas społecznych, broniąc swej uprzywilejowanej pozycji zwłaszcza w okresach  
jej zagrożenia. Według Osiatyńskiego początkowo byli to wielcy właściciele ziem-  
scy oraz hierarchia kościelna, zagrożone postęпами ruchu na rzecz niepodległości.  
Po utworzeniu USA była to elita plantatorsko-kupiecka, która dostrzegała groźbę  
dla swej pozycji we wzroście nastrojów demokratycznych. W pierwszej połowie  
XIX wieku ostoją konserwatyizmu była elita plantatorskiego Południa zagrożona  
rosnącą potęgą kapitalizmu Północy, po wojnie domowej natomiast „(...) konserwa-  
tyzm stał się filozofią społeczno-polityczną przede wszystkim elity kapitału, której  
interesy i pozycja zostały podane w wątpliwość przez rozwijający się nurt krytyki  
społecznej”<sup>16</sup>. Sprzeciwiając się reformom społecznym i preferując dotychczasowe  
rozwiązania społeczno-ekonomiczne, stworzono ideologiczny program konser-  
watyizmu amerykańskiego, który skoncentrował się na zasadach indywidualizmu  
i *laissez-faire*. Tym samym upodobnił się on do klasycznego liberalizmu, a nie konser-  
watyizmu europejskiego<sup>17</sup>.

Zwolennicy takiego ujęcia uzasadniali swą krytykę wobec postulowanych re-  
form, podając wiele argumentów<sup>18</sup>. Między innymi podkreślali, że wolny człowiek  
(z natury egoistyczny) ma prawo zaspokajać swoje potrzeby, a wolny rząd nie po-  
winien mu w tym przeszkadzać, oraz że sukces zawdzięcza się własnym talentom,  
a za nieszczęścia i ubóstwo każda jednostka może winić tylko siebie. Jako najwyższą  
wartość społeczną podawali wolność, zwłaszcza w sferze ekonomicznej. Prawem  
własności i zawierania umów uzasadniali swą opozycję wobec jakiegokolwiek inge-  
rencji rządu w regulowanie cen, a nawet warunków pracy i płacy. Opowiadali się  
za rządem minimalnym. Szanowali takie tradycyjne instytucje, jak rodzina, szkoła  
czy Kościół, ale jednocześnie domagali się od nich, by stały na straży nieograniczo-  
nej wolności ekonomicznej. Odwoływali się do swoście rozumianego prawa natury,  
które obejmowało zasady indywidualizmu, ograniczonego rządu, wolności, własno-

---

<sup>14</sup> Por. R. Skarżyński, *Konserwatyzm...*, Warszawa 1998.

<sup>15</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 18.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Uporządkował je C. Rossiter w *Conservatism in America*, New York 1955, za: W. Osiatyński, *Ewolucja...*, s. 254.

ści, wolnej konkurencji, a nawet walki o byt i przetrwania najlepiej dostosowanych. Darwinizm społeczny był więc wśród nich dość popularny<sup>19</sup>.

Poza tym wyznawane przez siebie zasady uzasadniali też często religijnie, odwołując się zwłaszcza do kalwinizmu oraz konserwatywnego ewangelikalizmu. Forma indywidualizmu postulowana przez konserwatystów nie pokrywała się jednak w pełni z formą indywidualizmu postulowaną przez purytanów czy nawet chrześcijan ewangelikalnych, którzy uznawali odpowiedzialność, w tym również odpowiedzialność władz lokalnych, za los należących do ich wspólnoty jednostek<sup>20</sup>. Niemniej w tym okresie zasady religijne dotyczące indywidualnej odpowiedzialności za własny los zostały nierozdzielnie połączone z indywidualizmem ekonomicznym promowanym przez konserwatystów amerykańskich<sup>21</sup>. Jednym z przejawów tego procesu było stworzenie tak zwanej ewangelii bogactwa, która w pewnym sensie dostosowywała purytańskie tradycje etyczne do warunków społeczeństwa przemysłowego. Podkreślano w niej etyczny charakter dążenia do bogactwa, które w pismach niektórych duchownych urosło do rangi cnoty moralnej<sup>22</sup>.

Poziom społecznej akceptacji konserwatywnego indywidualizmu był w XIX wieku dość wysoki. Mogło to wynikać między innymi z popularności mitu „od pucybuta do milionera”, dzięki któremu indywidualny sukces wydawał się bardziej możliwy do osiągnięcia w Ameryce niż gdziekolwiek indziej<sup>23</sup>. Apelowal on bowiem przede wszystkim do marzeń i nadziei milionów Amerykanów oraz ciągle napływających do USA imigrantów. Skrajnie indywidualistyczny konserwatyzm stracił na popularności dopiero w okresie Wielkiego Kryzysu. Wtedy też na pewien okres przewagę zyskał liberalizm socjalny. Czerpiąc z niektórych jego przesłanek, prezydent Roosevelt wprowadził ostatecznie reformy Nowego Ładu, które mimo krytyki zarówno z lewej, jak i z prawej strony spektrum politycznego USA zostały pozytywnie przyjęte przez społeczeństwo.

---

<sup>19</sup> Warto jednak zaznaczyć, że w USA istniały też nurty konserwatywne, których przedstawiciele nie pochwalali darwinizmu społecznego, nadmiernego uprzemysłowienia, i podkreślali wagę organicyzmu. Więcej na ten temat: W. Osiatyński, *Ewolucja...*, s. 280–286.

<sup>20</sup> Więcej na ten temat: J.P. Bartkowski, H.A. Regis, op.cit.; W.I. Trattner, op.cit.

<sup>21</sup> Wśród socjologów i religioznawców istnieją spory co do wpływu protestantyzmu na ukształtowanie się i rozwój kapitalizmu. Do pewnego stopnia protestancki indywidualizm mógł się do tego rozwoju przyczynić. Niemniej nie jest to jednoznaczne z odrzuceniem przez protestantów idei pomocy społecznej państwa, o czym dobitnie świadczy ruch progresywnych chrześcijan i Ewangelii Społecznej. Więcej na ten temat: M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu* [w:] idem, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 88–110.

<sup>22</sup> Więcej na ten temat: D.S. Gregory, *Christian Ethics*, New York 1875, za: W. Osiatyński, *Ewolucja...*, s. 263–264.

<sup>23</sup> Mit ten był swego rodzaju świeckim odpowiednikiem ewangelii bogactwa. Pod koniec XIX wieku stawał się o wiele trudniejszy do zrealizowania niż wtedy, gdy ruchliwość społeczna była bardzo wysoka w związku z zasiedlaniem Zachodu i rozwojem nowych inwestycji. Postępująca monopolizacja nie sprzyjała tworzeniu nowych wielkich fortun.

## 1.2. Konserwatywna krytyka założeń państwa dobrobytu

Konserwatyści amerykańscy, którzy byli reprezentowani głównie przez Partię Republikańską, długo nie chcieli zaakceptować reform Nowego Ładu. Niechęć do zmian widoczna była w konserwatyźmie amerykańskim aż do późnych lat sześćdziesiątych XX wieku. Argumenty przeciw interwencjonizmowi gospodarczemu i socjalnemu państwa znajdowano zarówno w tradycyjnych ideach klasycznego wolnorynkowego liberalizmu, jak i w „organicznych” koncepcjach wywodzących się od konserwatystów europejskich. Niezależnie jednak od doboru argumentacji konserwatyzm aż do lat siedemdziesiątych miał w Ameryce defensywny charakter ze względu na to, że rozwiązania zaproponowane przez Roosevelta na dość długo zyskały ogromne poparcie społeczne. Zmienił się on dopiero po niepowodzeniach współczesnego liberalizmu amerykańskiego, które ujawniły się w pełni w drugiej połowie lat sześćdziesiątych oraz po kryzysie ekonomicznym pod koniec lat siedemdziesiątych<sup>24</sup>. Właśnie wówczas, gdy liberalne państwo dobrobytu (*welfare state*) było coraz bardziej krytykowane, liberałowie przeszli do defensywy, broniąc swej wizji państwa, konserwatyści natomiast, a dokładniej tak zwani neokonserwatyści, podjęli kontrofensywę ideologiczną<sup>25</sup>. Również wówczas część konserwatystów amerykańskich w swej walce przeciwko ustawodawstwu socjalnemu sprzymierzyła się z konserwatystami religijnymi, przekonując ich, że rozbudowane kompetencje rządu są sprzeczne z religijną tradycją USA i zagrażają tradycyjnej roli rodziny. We wcześniejszym okresie, mimo pojawienia się ewangelii bogactwa i pewnych nawiązań do indywidualizmu purytańskiego, argumenty religijne nie były aż tak często stosowane w retoryce konserwatystów.

Przeciwnicy Nowego Ładu krytykowali Roosevelta zwłaszcza za doprowadzenie do wzrostu wydatków państwowych, zarzucali mu odstępstwo od zasad indywidualizmu i decentralizacji, oraz przekraczanie prerogatyw prezydenckich. Jego reformy ich zdaniem zmierzały do wprowadzenia dyktatury państwowej kosztem takich tradycyjnych wartości, jak indywidualna inicjatywa, odwaga, ambicja<sup>26</sup>. Walka konserwatystów z programem wprowadzonym przez Roosevelta toczyła się nie tylko w Kongresie, lecz również w Sądzie Najwyższym, który w 1935 roku uznał wprowadzone przez National Recovery Administration prawo do ustalenia zasad uczciwej konkurencji za sprzeczne z konstytucją<sup>27</sup>. Konserwatyści dodatkowo oskarżali Roosevelta o brak poszanowania praw stanów, wtrącanie się państwa w prywatną przedsiębiorczość oraz naruszanie konstytucji. Al Smith, jeden z przywódców Amerykańskiej Ligi Wolności, nazywał Roosevelta socjalistą prowadzącym „prokomunistyczne rządy”<sup>28</sup>. Przyrównywanie nowoczesnego liberalizmu amerykańskiego do

<sup>24</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 20.

<sup>25</sup> Ibidem. Więcej na ten temat: S. Stępień, *Konserwatyzm. Historia i współczesność*, Lublin 2003.

<sup>26</sup> W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 23.

<sup>27</sup> Konflikt w Sądzie Najwyższym eskalował, zwłaszcza gdy Roosevelt usiłował wprowadzić tzw. *Judicial Reorganization Bill*. Więcej na ten temat: D. Critchlow, *op.cit.*, s. 141.

<sup>28</sup> Por. tekst przemówienia Smitha: *Twentieth Century America. Contemporary Documents and Opinions*, red. J.A. Garraty, R.A. Divine, Boston 1968, s. 415–425, za: W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 28.

socjalizmu i kryptokomunizmu stało się wkrótce charakterystyczne dla konserwatystów amerykańskich. Zaczęli oni też coraz częściej zaznaczać, że wydatki rządowe (w tym te przeznaczone na pomoc ubogim i chorym) nie tylko przyczyniają się do zwiększenia długu państwowego, lecz przede wszystkim obciążają podatników, a zwłaszcza pracujące klasy średnie. Ich zdaniem pomoc społeczna nie była obowiązkiem państwa i powinna pozostać w gestii prywatnych organizacji charytatywnych oraz zamożnych filantropów. Sprawa udziału organizacji religijnych w zapewnianiu pomocy społecznej nie była jednak obecna w ich argumentach.

Jako podstawę teoretyczną przeciwko przepisom socjalnym wprowadzonym przez Roosevelta, w latach czterdziestych XX wieku konserwatyści przyjęli głównie poglądy Friedricha Hayeka. W okresie gdy Roosevelt zaczął swe reformy z czasu Wielkiego Kryzysu stopniowo ograniczać, jako że sytuacja ekonomiczna uległa poprawie, konserwatyści przeprowadzili ogromną akcję propagandową pod nazwą odrodzenia rynkowego. Jej podstawą były hasła zaczerpnięte z opracowania Hayeka pod tytułem *The Road to Serfdom (Droga ku niewolnictwu)* wydanego po raz pierwszy w 1944 roku. Autor ten, który wzrost uprawnień państwa identyfikował z niewolnictwem, wywarł olbrzymi wpływ na całą powojenną myśl konserwatywną w USA, w tym na tworzącą się w nieco późniejszym okresie Nową Prawicę<sup>29</sup>. Podobne do jego poglądów przekonania reprezentowała grupa takich naukowców, jak Milton Friedman, Jacob Viner czy Frank Knight<sup>30</sup>. Odrodzenie rynkowe nie było jednak całkowitym powrotem do modelu wolnokonkurencyjnego. Hayek i inni rzecznicy odrodzenia rynkowego protestowali bowiem przeciwko ustalaniu minimalnych płac, programom socjalnym czy edukacji publicznej, ale jednocześnie popierali taką działalność rządu, jak kontrakty wojskowe, zbrojenia, ustalanie wysokich ceł ochronnych.

Oprócz *Drogi ku niewolnictwu*, która stała się swego rodzaju biblią powojennego konserwatyizmu, niezwykle popularna była też w latach sześćdziesiątych XX wieku *Konstytucja wolności (The Constitution of Liberty)* wydana po raz pierwszy w 1960 roku. W pierwszej książce Hayek krytykował wszelkie formy planowania, gdyż według niego naruszały wolność ekonomiczną jednostki<sup>31</sup>. W drugiej, przedstawiając się jako kontynuator angielskiej tradycji myśli liberalnej, dodatkowo podkreślał, że wolność jest wartością priorytetową w stosunku do równości<sup>32</sup>. Jediną formą równości, którą można zabezpieczyć nie niszcząc wolności, była według Hayeka równość wobec prawa. Nierówność ekonomiczna natomiast była niemal niezbędna w realizacji innej istotnej wartości, czyli postępu materialnego i produkcyjnego. Realizacja żądań redystrybucyjnych, których źródła Hayek upatrywał w zawiści, prowadziłyby do zahamowania postępu ekonomicznego<sup>33</sup>. Z analiz Hayeka w obu książkach wyni-

<sup>29</sup> Więcej na ten temat: A. Heywood, *Ideologie polityczne*.

<sup>30</sup> Więcej na temat poglądów Hayeka i Friedmana w: M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2010, s. 82–90.

<sup>31</sup> Więcej na ten temat: W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 41–45.

<sup>32</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, s. 59, za: W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 45.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

kało, że zasady państwa dobrobytu i Nowego Ładu są sprzeczne z nadrzędną wartością, czyli wolnością. Konkluzje te były przez konserwatystów amerykańskich bardzo często przytaczane we wszystkich dyskusjach na temat ustawodawstwa socjalnego<sup>34</sup>. Trudno wśród ich argumentów doszukać się jednak wzmianek o znaczeniu Kościołów dla pomocy społecznej.

W latach po II wojnie światowej, gdy pragmatyczna skuteczność Nowego Ładu upowszechniła w społeczeństwie amerykańskim zasady nowego liberalizmu amerykańskiego, zwolennicy konserwatyizmu, powołując się na powyższe argumenty, walczyli przynajmniej o zahamowanie postępów państwa dobrobytu<sup>35</sup>. Z czasem powojenny konserwatyzm amerykański odnosił coraz większe sukcesy w dziedzinie odzyskiwania wpływu na świadomość społeczną Amerykanów. Złożyło się na to wiele czynników, między innymi: zimna wojna, wzrost masowego dobrobytu, który zwiększył szereg zadowolonych, a więc niepragnących zmian, Amerykanów, wzrost międzynarodowego autorytetu USA, ale także pierwsze niepowodzenia w realizacji programu Wielkiego Społeczeństwa oraz rozruchy i napięcia społeczne, do których doszło w latach siedemdziesiątych w związku z wojną w Wietnamie, radykalnym ruchem Afroamerykanów i innymi przemianami społeczno-obyczajowymi. Dlatego po kilkunastoletniej fali nastrojów sprzyjających raczej nowoczesnemu liberalizmowi nastąpił szeroki powrót konserwatyizmu społecznego. Zmienił się także odbiorca haseł konserwatywnych. O ile dawniej apelowały one do zadowolonej ze swojego losu klasy średniej, o tyle później zaczęły one przyciągać przede wszystkim niższe klasy średnie. Następował bowiem coraz większy wzrost populacji podmiejskiej klasy średniej, która żądała obniżenia podatków i powstrzymania inflacji, ich wzrost postrzegano natomiast jako bezpośredni skutek wydatków rządowych na państwo dobrobytu<sup>36</sup>. Konserwatywny zwrot społeczeństwa widoczny był w wyborach prezydenckich 1973 roku, kiedy wygrał Richard Nixon.

Wszystkie te zjawiska wpłynęły na nowy kształt konserwatyizmu amerykańskiego. W jego skład zaczęły wchodzić bardzo różne nurty myślowe, które niekiedy łączyło niewiele więcej niż negatywny stosunek do zasad nowoczesnego liberalizmu amerykańskiego<sup>37</sup>. Najważniejsze znaczenie miały jednak takie kierunki amerykańskiego konserwatyizmu, jak konserwatyzm indywidualistyczny oraz konserwatyzm organiczny. Indywidualistyczny kierunek amerykańskiego konserwatyizmu kontynuował tradycję podtrzymywaną przez Hayeka. Podkreślając dobroczynne funkcjonowanie wolnokonkurencyjnego rynku kapitalistycznego, eliminowano w tym nurcie jakąkolwiek potrzebę interwencjonizmu, a najważniejszymi zasadami były indywidualizm i przedsiębiorczość<sup>38</sup>. Przedstawiciele konserwatyizmu organicznego z kolei

<sup>34</sup> Próbę konserwatywnej polemiki z koncepcją Hayeka podjęli m.in. Barbara Wootton oraz J. Roland Pennock, dla których ograniczona interwencja państwa nie prowadziła koniecznie do socjalizmu ani komunizmu. Za: W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 63–65.

<sup>35</sup> W tym czasie starano się stworzyć względnie spójny system poglądów konserwatywnych. Niemniej ostatecznie powstało wiele wersji nowoczesnego konserwatyizmu amerykańskiego. Nie powstała jednak żadna dominująca szkoła.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 149. Więcej na temat tzw. *conservative swing*: B. O'Connor, op.cit.

<sup>37</sup> Warto podkreślić, że konserwatystów amerykańskich łączył również silny antykomunizm.

<sup>38</sup> Oprócz Hayeka i Friedmana propagował go też Frank Chodorow.

domagali się powrotu do tradycyjnych, absolutnych wartości religijnych i etycznych oraz odrzucenia relatywizmu wartości, który ich zdaniem coraz bardziej przenikał do kultury Zachodu. Ich celem była odbudowa więzi międzyludzkich naderwanych przez agresywny indywidualizm. Społeczeństwu przypisywali cechy organizmu nadrzędnego nad jednostką (w przeciwieństwie do konserwatywnego indywidualizmu). Opowiadali się przeciw centralizacji, popierając takie tradycyjne instytucje pośredniczące między jednostką a państwem, jak rodzina, Kościół, dobrowolne stowarzyszenia sąsiedzkie. Głównymi przedstawicielami organicznego konserwatywnego indywidualizmu byli Russell Kirk i Peter Viereck. Oprócz nich istotną rolę odegrali Richard M. Weaver, August Heckscher, John Hallowell, Leo Strauss oraz Robert Nisbet<sup>39</sup>.

Początkowo popularniejszym nurtem był konserwatywny indywidualizm. Na jego podstawie stworzono wiele konserwatywnych programów politycznych<sup>40</sup>. Część z nich charakteryzowała się skrajnością poglądów i postulatów, które jednak znajdowały nieraz spory oddźwięk w społeczeństwie amerykańskim<sup>41</sup>. Najbardziej charakterystyczny program polityczny związany ze skrajnym konserwatywnym to goldwateryzm, który był konserwatywną reakcją na początkowe sukcesy polityczne liberalnej administracji Kennedy'ego oraz Johnsona i korzystał z założeń dziewiętnastowiecznego indywidualizmu ekonomicznego<sup>42</sup>. Opierając się na tradycyjnych argumentach indywidualistycznego konserwatywnego indywidualizmu, Goldwater podkreślał, że system opieki społecznej eliminuje poczucie odpowiedzialności moralnej jednostki za własny byt. Dodawał też, że powoduje uzależnienie odbiorcy świadczeń społecznych od państwa. Według Goldwatera USA powinny być powrócić do dziewiętnastowiecznego modelu dobroczynności opartej na działaniu prywatnych stowarzyszeń dobroczynnych, które radzą sobie z problemami lepiej niż państwo, a ich działalność powoduje mniejszy uszczerbek na wolności<sup>43</sup>.

Co ciekawe, mimo konserwatywnej krytyki państwa dobrobytu i programu Wielkiego Społeczeństwa, rządy dwóch kolejnych republikańskich prezydentów przyniosły dalszy rozwój ustawodawstwa społecznego. Najważniejszymi aktami prawnymi dotyczącymi opieki społecznej i uchwalonymi za czasów Nixona były: ustawa o dodatkowym zabezpieczeniu dochodów (*Supplemental Security Income – SSI*) z 1972 roku, nowelizacja ustawy o bonach żywnościowych oraz ustawa o zatrudnieniu i szkoleniu (*Comprehensive Employment and Training Act*), która weszła w życie

<sup>39</sup> Leo Strauss w *Natural Rights History* interpretował prawa natury jako system organicznych i społecznych nakazów etycznych. Robert Nisbet podkreślał z kolei instytucje pośredniczące, jak Kościół. Więcej na ten temat: W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 76–114.

<sup>40</sup> Oczywiście dotyczyły one zarówno polityki zagranicznej, jak i wewnętrznej. Z punktu widzenia niniejszego opracowania ważniejsze są programy dotyczące polityki wewnętrznej.

<sup>41</sup> Można tu wymienić na przykład maccartyzm, w którego ramach nie tylko atakowano prezydenta Trumana za miękkość wobec komunizmu, lecz również postrooseveltowską liberalną administrację i przyjęte przez nią założenia państwa dobrobytu. Inny program zaproponował Robert Welch, zakładając Stowarzyszenie im. Johna Bircha. Żądano w nim likwidacji poszczególnych instytucji i programów państwa dobrobytu, w tym również systemu ubezpieczeń społecznych.

<sup>42</sup> Goldwater zdecydowanie ponadto sprzeciwiał się programom zmierzającym do równouprawnienia Afroamerykanów, a jego krytyka państwa dobrobytu w wielu aspektach była motywowana problemem rasowym. Więcej na ten temat: W. Osiatyński, *Współczesny...*, s. 137–146.

<sup>43</sup> Więcej na ten temat: H.D. Graham, *op.cit.*, s. 81–84.

w 1973 roku. Wprowadzono wtedy ponadto ulgi podatkowe dla osób zarabiających poniżej 4 tys. dolarów rocznie oraz indeksację emerytur. Trzylecie władzy prezydenta Forda przyniosło kolejny akt prawny o doniosłym znaczeniu w sferze społecznej. Była to ustawa o kształceniu wszystkich dzieci niepełnosprawnych (*The Education for All Handicapped Children*) z 1975 roku. Warto też wspomnieć, że w okresie prezydentur Nixona i Forda wydatki na pomoc społeczną przekroczyły znacznie poziom osiągnięty za czasów Kennedy'ego i Johnsona<sup>44</sup>.

Po porażce republikanów, skompromitowanych między innymi przez aferę Watergate, w 1976 roku wybory prezydenckie wygrał ponownie demokrat – Jimmy Carter. W przeciwieństwie jednak do swych republikańskich poprzedników prezydent wywodzący się z Partii Demokratycznej nie pozostawił po sobie znaczniejszych śladów w ustawodawstwie społecznym. Wprowadził jedynie nowelizację ustawy o bonach żywnościowych (1977) oraz rozszerzył program *Medicaid* na ubogie dzieci i kobiety ciężarne. Niemniej nasilające się pod koniec lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych ataki republikanów na koncepcję państwa dobrobytu skoncentrowały się właśnie na nim. Jako spadkobierca ideologiczny twórców systemu zabezpieczeń społecznych w USA został obwiniony za niepowodzenia poszczególnych programów pomocowych oraz za ogromną dziurę budżetową. Niestabilna sytuacja międzynarodowa, kryzys energetyczny i niepopularne decyzje Cartera dotyczące polityki światowej nie zjednywały sympatyków ani jemu, ani jego partii.

Przyczyny niepowodzeń liberalnego ustawodawstwa były skomplikowane. Z jednej strony okazało się, że rząd federalny, w którym liberałowie upatrywali siły zdolnej do radykalnych przekształceń społeczeństwa, nie był w tym zakresie skuteczny. Poza tym pewne niezbędne reformy strukturalne okazały się zbyt kosztowne i politycy zrezygnowali z ich przeprowadzenia, a nade wszystko ogromne wydatki na zbrojenia i interwencje zbrojne w latach zimnej wojny pochłaniały ogromną część funduszy federalnych. Niepowodzenia te, wraz z konsekwencjami wojny w Wietnamie, doprowadziły do poważnego kryzysu społecznego. Znalazł on odzwierciedlenie w fali radykalizmu. Radykalny ruch afroamerykański wywołany był niespełnionymi obietnicami zakończenia dyskryminacji i rzeczywistej, nie jedynie formalnoprawnej, integracji rasowej. Radykalny ruch studencki negował nie tylko zasadność wojny w Wietnamie, lecz także cały system społeczny, polityczny i gospodarczy USA, a zwłaszcza hierarchię wartości społeczeństwa konsumpcyjnego. Eskalacja przemocy spowodowała wzrost nastrojów konserwatywnych i chęć przywrócenia prawa i porządku. Liberałowie starali się zapobiegać rozwojowi kryzysu, eliminując zamieszki i realizując reformy społeczne mające na celu głównie integrację Afroamerykanów, podniesienie ich statusu w dziedzinie zatrudnienia czy edukacji. Kryzys społeczny nie został jednak zahamowany, co dało konserwatystom bardzo silny argument w rywalizacji z demokratami, od których programu odwróciła się w konsekwencji znaczna część społeczeństwa przerażona zamieszkami i przemocą.

Warto jednak zwrócić uwagę, że również w tym okresie w argumentacji konserwatystów sprawa udziału Kościołów i organizacji religijnych w zapewnianiu

---

<sup>44</sup> T. Kowalak, op.cit., s. 145–146.

pomocy społecznej nie odgrywała większej roli. Ze względu na niechęć do poszerzania kompetencji rządu konserwatystom zależało głównie na pozostawieniu odpowiedzialności za opiekę społeczną organizacjom prywatnym bądź w najgorszym wypadku władzom lokalnym lub stanowym. Wiązało się to często nie tyle z troską o przesłanie duchowe przekazywane biednym, ile z obawą o ingerencję rządu w niezależność przedsiębiorców oraz w niektórych rejonach również o ingerencję rządu w konflikty na tle rasowym.

### 1.2.1. Nowa Prawica

W okresie rządów prezydenta Cartera w Partii Republikańskiej współistniały dwa nurty konserwatywne. Nurt skrajnie konserwatywny reprezentowany przez Ronalda Reagana oraz nurt umiarkowany, kontynuujący tradycje Eisenhowera i Nixona, akceptujący główne zasady państwa dobrobytu, który nie miał jednoznacznego przywódcy. W latach siedemdziesiątych w myśli konserwatywnej pojawił się kolejny kierunek, który urósł do pewnego rodzaju kontrrewolucji przeciw zarówno powojennym tendencjom do wprowadzania interwencjonizmu państwowego, jak i rozprzestrzenianiu się liberalnych czy też postępowych wartości społecznych. Reprezentowała ją tak zwana Nowa Prawica. Ten nowy nurt nie stanowił spójnej i usystematyzowanej filozofii, lecz był raczej próbą połączenia dwóch różnych tradycji określanych zazwyczaj jako neoliberalizm i neokonserwatyzm, których źródła widać było w konserwatyzmie indywidualistycznym oraz organicznym. Mimo politycznych i ideologicznych napięć między nimi łączył je wspólny cel, którym było silne, ale minimalne państwo – „wolna gospodarka i silne państwo”<sup>45</sup>. Idee Nowej Prawicy zrodziły się, z jednej strony, w rezultacie widocznego już upadku Keynesistowskiej socjaldemokracji, którego zapowiedzią był koniec powojennego boomu, z drugiej zaś strony wynikały z rosnącego niepokoju przed kryzysem społecznym i upadkiem autorytetu. Rozwijająca się w łonie Partii Republikańskiej Nowa Prawica zyskała na popularności, zwłaszcza na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Jej przedstawiciele wykorzystali nastroje społeczne związane z nową falą konserwatyizmu społecznego, u którego źródeł legło rosnące poczucie zagrożenia członków niższych klas średnich, że ich wzmożone aspiracje materialne nie zostaną zaspokojone na skutek pogarszającej się sytuacji gospodarczej, narastającej fali inflacji oraz wzrastających podatków. To poczucie zawiedzionych nadziei spowodowało, że pod koniec lat siedemdziesiątych klasy średnie były coraz mniej skłonne troszczyć się o najuboższych w ramach państwa dobrobytu. Konserwatyści dodatkowo podsycali te nastroje, przekonując, że Partia Demokratyczna zajmuje się jedynie problemami najbiedniejszych, korzystając z podatków przeciętnych Amerykanów<sup>46</sup>. U progu lat osiemdziesiątych, wraz z ogólnym kryzysem koncepcji państwa dobrobytu, na znaczeniu straciły umiarkowane programy konserwatyizmu. Popularność zyskały na-

---

<sup>45</sup> A. Heywood, *Politologia*, s. 61.

<sup>46</sup> Więcej na ten temat: *The Americans. The National Experience*, red. D.J. Boorstin, New York 1985, za: B. O'Connor, op.cit.

tomiast programy konserwatyizmu skrajnego, neokonserwatyizmu i łączącej te idee Nowej Prawicy.

Czołowymi postaciami nowego konserwatywnego ruchu społecznego, jakim miała być Nowa Prawica, byli wspomniani już w wcześniej: założyciel konserwatywnej placówki naukowej Heritage Foundation – Paul Weyrich, przewodniczący bostońskiego oddziału Partii Republikańskiej – Howard Phillips, członek konserwatywnej organizacji Młodzi Amerykanie na rzecz Wolności – Morton Blackwell, oraz przewodniczący tej organizacji kierujący całym przedsięwzięciem – Richard Viguerie. Już w połowie lat siedemdziesiątych Nowa Prawica stała się znaczącą siłą społeczno-polityczną. Od tradycyjnego konserwatyizmu republikańców odróżniała ją to, że nie koncentrowała się jedynie na polityce gospodarczej (przywróceniu wolnego rynku, ograniczeniu interwencji państwa), ale też w dużo większym stopniu na polityce międzynarodowej oraz na sprawach społecznych związanych z zachodzącymi w USA w błyskawicznym tempie zmianami obyczajowymi. Jej program łączył więc w sobie neoliberalizm, neokonserwatyzm oraz współpracę z konserwatystami religijnymi, którzy w tym okresie zaczęli występować przeciwko poprawce ERA oraz liberalnemu programowi nauczania w szkołach.

Najważniejszy element zaczerpnięty przez przedstawicieli Nowej Prawicy z neoliberalizmu, czyli uaktualnionej wersji klasycznej ekonomii politycznej, której przedstawicielami byli między innymi Friedrich Hayek, Milton Friedman czy Robert Nozick, to między innymi przekonanie, że pozbawiony regulacji kapitalizm rynkowy przyniesie efektywność, wzrost i powszechny dobrobyt. Wynika z tego przekonanie o konieczności „ograniczenia zasięgu państwa”, gdyż „martwa ręka” państwa gasi inicjatywę i zniechęca do przedsiębiorczości; rząd niezależnie od tego, jak dobre są jego intencje, ma niezmiennie destrukcyjny wpływ na sprawy ludzkie. Krótko mówiąc, „prywatne jest dobre, a publiczne jest złe”<sup>47</sup>. Przedstawiciele Nowej Prawicy postrzegali więc państwo dobrobytu jako tworzące kulturę uzależnienia i podkopujące wolność rozumianą jako wolność wyboru dóbr na rynku. Pokładali natomiast wiarę w samopomoc, indywidualną odpowiedzialność i przedsiębiorczość.

Z neokonserwatyizmu odwołującego się do dziewiętnastowiecznych konserwatywnych zasad społecznych Nowa Prawica czerpała przede wszystkim przekonanie o potrzebie odbudowy autorytetu i powrotu do tradycyjnych wartości szczególnie tych związanych z rodziną, religią i narodem<sup>48</sup>. Autorytet postrzegany jest jako gwarant stabilności społecznej, gdyż zaprowadza dyscyplinę i wzbudza szacunek, wspólne zaś wartości i wspólna kultura przyczyniają się do spójności społecznej i umożliwiają cywilizowany byt. Podobnie jak neokonserwatyści zwolennicy Nowej Prawicy przeciwstawiali się permissywizmowi, kultowi jednostki i zajmowaniu się własnymi sprawami, określając je jako charakterystyczne dla liberalnej kultury lat sześćdzie-

---

<sup>47</sup> Więcej na ten temat: A. Heywood, *Politologia*, s. 62.

<sup>48</sup> Warto zauważyć, że relacje między neokonserwatystami a Nową Prawicą były dość skomplikowane. Nie wszyscy neokonserwatyści akceptowali wszystkie postulaty Nowej Prawicy, a ta często traktowała ich postulaty wybiórczo. Więcej na ten temat oraz na temat neokonserwatyizmu: B. O'Connor, *op.cit.*, s. 93–109.

siątych<sup>49</sup>. Innym aspektem neokonserwatyizmu, zaczerpniętym przez Nową Prawicę była tendencja do patrzenia z niepokojem na rozwój wielokulturowych i wieloreligijnych społeczeństw ze względu na to, że są one zdominowane przez konflikty oraz skazane na niestabilność<sup>50</sup>. Stąd właśnie wynikała chęć utworzenia sojuszu z „przebudzonymi politycznie ewangelikanami” i stworzenia prawicy religijnej. Wspólnie z Nową Prawicą miała ona walczyć o zachowanie spójności społecznej w USA przez promocję protestanckiego dziedzictwa Stanów Zjednoczonych. Konserwatyści religijni wydawali się przedstawicielom Nowej Prawicy pożądanymi sojusznikami również ze względu na ich oddanie idei protestanckiego indywidualizmu, który bardzo łatwo można było połączyć z indywidualizmem ekonomicznym promowanym przez konserwatystów. Konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych, zaangażowanych w walkę z „wielkim rządem” narzucającym „mur separacji” w stosunkach między państwem a Kościołem, nietrudno było przekonać do walki z szerokimi kompetencjami „zsekularyzowanego” rządu w innych dziedzinach. W ten sposób zawiązано sojusz, dzięki któremu walka konserwatystów przeciwko państwu dobrobytu nabrała wymiaru moralno-religijnego i okazała się przez to bardzo skuteczna.

### 1.2.2. Połączenie spraw religijnych i społecznych – sojusz z prawicą religijną w walce z państwem dobrobytu

Szczegółowo opisany w pierwszym rozdziale niniejszego opracowania, zainicjowany przez Nową Prawicę proces tworzenia prawicy religijnej był głównym elementem utworzenia sojuszu między konserwatystami związanymi z Partią Republikańską a konserwatystami religijnymi. Od momentu utworzenia Moralnej Większości w roku 1979 i podjęcia współpracy między Partią Republikańską a prawicą religijną coraz częściej zaczęto podkreślać, że rozbudowane kompetencje rządu zagrażają tradycyjnym wartościom religijnym oraz autonomii amerykańskiej rodziny.

Liderzy prawicy religijnej, przekonani przez konserwatystów z Nowej Prawicy do tego, że system opieki społecznej jest sprzeczny również z ich interesami, coraz ostrzej go krytykowali. Akceptując argumentację, mówiącą o tym, iż przez programy socjalne rząd ingerował w zadania tradycyjnie przypisane rodzinie<sup>51</sup>, uznali oni, że programy finansowane przez rząd nie są zgodne z przekonaniem prawdziwych chrześcijan<sup>52</sup>. O szkodliwości państwowych wydatków na opiekę społeczną miało świadczyć to, że przez system ubezpieczeń społecznych *Social Security* rząd zwalniał młodych z obowiązku opieki nad swoimi sędziwymi rodzicami. Liderzy prawicy religijnej uznali ponadto, że zasiłki dla samotnych matek zachęcały kobiety, zwłaszcza nastolatki, do zatrzymywania przy sobie nieślubnych dzieci, rezygnacji z życia

---

<sup>49</sup> Warto pamiętać, że większość neokonserwatystów w USA to dawni liberałowie, którzy rozczarowali się postępowymi reformami ery Kennedy’ego i Johnsona. A. Heywood, *Ideologie polityczne*; N. Berry, *The New Right*, New York 1987; B. O’Connor, op.cit., s. 137–148.

<sup>50</sup> To stanowisko zwykle łączy się z formą izolacjonistycznego nacjonalizmu, sceptycznego wobec wielokulturowości i rosnącej roli ponadnarodowych organizacji, takich jak ONZ czy UE.

<sup>51</sup> M.C. Moen, *The Christian Right and Congress*, Tuscaloosa 1989, s. 10.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 9.

w domu rodziców oraz do rezygnacji z małżeństwa i wyboru niemoralnego życia. Stwierdzili też, że przez tworzenie coraz większej liczby żłobków i przedszkoli państwo przejmowało opiekę nad dziećmi, zwalniając tym samym z tego obowiązku matki, które przez to otrzymywały zachętę do pracy poza domem, co tradycyjnie nie jest ich zadaniem. Sprzeciwiali się temu, by ich podatki przeznaczane były na naukę o środkach antykoncepcyjnych, co ich zdaniem prowadziło do rozwiązłości młodzieży<sup>53</sup>. Jerry Falwell wielokrotnie podkreślał też, że odrzuca „politykę społeczną i decyzje sądowe wcielające w życie filozofię praw dziecka, która głosi, że dzieci posiadają dodatkowe prawa niezależne od tych, jakie przysługują ich rodzicom i/lub wychowawcom”<sup>54</sup>. Twierdził ponadto, że „przyjęcie ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie mogłoby doprowadzić do tego, że federalne instytucje biurokratyczne zyskałyby prawo ingerowania w stosunki między mężem a żoną”<sup>55</sup>.

Tymczasem konserwatyści z Nowej Prawicy oprócz swych tradycyjnych argumentów przeciwko państwu dobrobytu, coraz częściej posługiwali się moralizującym językiem odpowiadającym również przedstawicielom prawicy religijnej. Ten ten wkrótce na stałe zadomowił się w debatach dotyczących systemu opieki społecznej. Szczególnie mocno zaczęto podkreślać argument mówiący o negatywnym wpływie zasiłków dla samotnych matek na ich moralność. Z czasem retoryka przejęta od konserwatystów religijnych została zaadoptowana nie tylko przez przedstawicieli Nowej Prawicy, lecz także przez znaczną część republikanów. Jak podkreśla Brendon O'Connor, wpływ prawicy religijnej na amerykańską politykę był szczególnie widoczny właśnie w zwiększeniu nacisku na aspekt moralny w debatach dotyczących polityki socjalnej<sup>56</sup>. Takie sformułowania jak „moralność” i „wartości rodzinne” na stałe weszły do kanonu przemówień polityków Partii Republikańskiej dotyczących systemu opieki społecznej. Wkrótce pojawiły się też w nowym ustawodawstwie. Co ważne, od czasów Nowego Ładu do początku lat osiemdziesiątych przedstawianie pomocy ubogim jako krucjaty moralnej było bardzo niepopularne. Dlatego udana próba wprowadzenia do debaty na temat opieki społecznej moralistycznej retoryki charakterystycznej dla prawicy religijnej była tym bardziej znamienna. Ostatecznie w latach osiemdziesiątych wartości moralne i aktywność seksualna odbiorców pomocy społecznej, a zwłaszcza samotnych matek, znalazła się w centrum zainteresowania i debaty politycznej. Dyskusja na temat pomocy społecznej z czasem coraz mniej dotyczyła rozwiązywania problemów strukturalnych oraz biedy części społeczeństwa, a coraz bardziej stawała się debatą na temat niemoralności kobiet mających nieślubne dzieci<sup>57</sup>. Język używany przez przedstawicieli prawicy religijnej i część republikanów stawał się coraz bardziej stygmatyzujący. Coraz częściej mówili oni o pladze biedoty (*self-inflicted plague*) oraz o nieodpowiedzialności tych, którzy wychowują

---

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> J. Falwell, *Listen America!*, Garden City 1980, s. 135, za: J. Casanova, op.cit., s. 263.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>56</sup> Wpływ prawicy religijnej przejawiał się też w poszukiwaniu skandali dotyczących niemoralnego prowadzenia się amerykańskich polityków. Więcej na ten temat: B. O'Connor, op.cit., s. 151.

<sup>57</sup> Ibidem.

nieślubne dzieci<sup>58</sup>. Wartości rodzinne stały się natomiast standardowym elementem politycznej retoryki konserwatystów, którzy przekonywali, że pragną powrotu do religii i do tradycyjnej, patrymonialnej rodziny<sup>59</sup>.

Dzięki sojuszowi z konserwatystami religijnymi Nowa Prawica zyskała więc nie tylko sojuszników w walce z „państwem opiekuńczym”, lecz także retorykę, dzięki której zagadnienia ekonomiczne mogła łączyć ze społecznymi, a nawet z religijnymi. Jej przedstawiciele zarzucali demokratom brak uczuć patriotycznych i wspieranie socjalizmu. Jako element patriotyzmu prezentowali chęć nawrotu do tradycyjnego, amerykańskiego systemu wartości – rzekomo zagrożonego przez rządy demokratów<sup>60</sup>. Wkrótce demokratów zaczęto obarczać odpowiedzialnością nie tylko za nowe przepisy dotyczące aborcji czy braku obowiązkowej modlitwy w szkołach, ale również za szerzącą się pornografię i wolność seksualną, a także za „spadek moralności i religijności” społeczeństwa. Niepowodzenia systemu opieki społecznej zaczęto natomiast prezentować jako wynik „ograniczenia roli organizacji religijnych w pomocy społecznej”. Głównym winowajcą stał się „zsekularyzowany” rząd federalny, który „scentralizował” zarządzanie programami pomocy społecznej.

## 2. REFORMY RONALDA REAGANA

Ronald Reagan, który do tej pory reprezentował skrajny nurt indywidualistycznego konserwatyzmu amerykańskiego, w czasie kampanii 1980 roku zaakceptował retorykę Nowej Prawicy oraz sojusz z prawicą religijną. Oprócz tego więc, że przerzucił odpowiedzialność za podważenie systemu gospodarki wolnorynkowej i związaną z tym inflację, wysokie bezrobocie i niski wzrost gospodarczy na zwolenników państwa dobrobytu, to dodatkowo obarczył ich też winą za osłabienie tradycyjnego systemu wartości i poszanowania dla władzy<sup>61</sup>. Reagan podkreślał, że demokraci przyczynili się do złej sytuacji gospodarczej głównie przez wprowadzenie wysokich podatków, nadanie nadmiernych uprawnień związkom zawodowym i rozbudowanie ponad miarę ingerencji rządu federalnego w sprawy gospodarcze. Obiecywał powrót do gospodarki liberalnej, co miało doprowadzić do szybkiego wzrostu gospodarczego, stworzenia nowych miejsc pracy i powszechnego dobrobytu. Hasło powrotu do gospodarki rynkowej zostało dodatkowo podparte wypowiedzeniem wojny winnym wszystkiemu „(...) lewicującym intelektualistom, społecznie radykalizującym studentom, ateistycznym socjalistom i skorumpowanym przywódcom związkowym” zmierzającym do „unicestwienia zachodniej kultury”<sup>62</sup>. Trudności ekonomiczne, przeżywane w latach siedemdziesiątych przez wszystkie kraje europejskie raczej po-

---

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> T. Kowalak, op.cit., s. 147.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 146.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 147.

twierdzały ekonomiczne argumenty republikanów, co doprowadziło ostatecznie do zwycięstwa Ronalda Reagana w wyborach prezydenckich w 1980 roku. W ten sposób idee propagowane przez Nową Prawicę znalazły wkrótce swój wyraz w postaci reaganizmu<sup>63</sup>.

Plan Reagana zakładał jednocześnie deregulację, obniżenie wydatków publicznych, rozbudowę militarną, zakończenie inflacji oraz zrównoważenie budżetu. Opierał się on na założeniach chicagowskiej szkoły ekonomii, a zwłaszcza na tak zwanej *supply-side economy*. Według tej teorii obniżenie najwyższych podatków miało spowodować, że najbogatsi obywatele zyskaliby zachętę nie tylko do pracy, lecz także do oszczędności i inwestycji, w tym do tworzenia nowych miejsc pracy. To z kolei stymulowałoby całą gospodarkę<sup>64</sup>. Obniżka podatków byłaby możliwa dzięki redukcji wydatków publicznych przeznaczanych zwłaszcza na pomoc społeczną.

Propozycje te wyglądały obiecująco, liberałowie wyrażali jednak obawy o to, że nawet jeśli okaże się, że mają one pozytywny wpływ na gospodarkę jako całość, to niekoniecznie zyskają na nich najbiedniejsi. Brak bowiem strukturalnej reformy uniemożliwi im korzystanie z osiągnięć ekonomicznych w takim samym stopniu co zamożniejsi obywatele. W przeciwieństwie do republikanów przedstawiciele liberalizmu amerykańskiego oraz część ekonomistów uważała, że kryzys ekonomiczny, inflacja i recesja były raczej problemami strukturalnymi i nie miały aż tak wiele wspólnego z polityką fiskalną. Powojenna gospodarka według nich miała wewnętrzną tendencję do inflacji. Dodatkowo podkreślali oni, że do problemów gospodarczych przyczynił się w dużej mierze kryzys energetyczny, a nie wydatki na opiekę społeczną<sup>65</sup>.

Redukcja tych właśnie wydatków była jednak najdogodniejszym dla republikanów sposobem zmniejszenia wydatków publicznych i obniżenia podatków. Poza tym niechęć republikanów do przejmowania przez rząd odpowiedzialności za pomoc społeczną była charakterystyczna dla orientacji konserwatywnej. Niemniej, aby wzmocnić tradycyjne konserwatywne argumenty ekonomiczne, republikanie uciekli się tym razem do nowej strategii i dodali zaczerpnięte od przedstawicieli Nowej Prawicy oraz od konserwatystów religijnych argumenty „moralne”. Podkreślali więc już nie tylko kosztowność liberalnych rozwiązań, lecz zaczęli też głosić pogląd, że wydatki na opiekę społeczną zamiast rozwiązywać problemy społeczne, tylko je pogarszały, tworząc kulturę uzależnienia od rządu, oszustw i wyłudzeń, a ponadto przyczyniały się do wzrostu niemoralności beneficjentów. Problem republikanów z obniżeniem wydatków publicznych polegał na tym, że programy socjalne, które pochłaniały najwięcej nakładów finansowych, czyli ubezpieczenia społeczne (*Social Security*), opieka medyczna w ramach *Medicare* oraz renty i emerytury dla weteranów, cieszyły się ogromną popularnością w klasach średnich, a te z kolei stały się nowym cennym elektorem republikanów. Dlatego republikanie nie zdecydowali się na redukcję wydatków na te programy<sup>66</sup>. Posługując się retoryką moralistyczno-religijną, po-

<sup>63</sup> A. Heywood, *Politologia*.

<sup>64</sup> *The Americans. The National Experience*, s. 882.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

stanowili natomiast zdyskredytować, i w rezultacie ograniczyć, programy związane ze świadczeniami socjalnymi przyznawanymi w zależności od potrzeb (*mean test – proof of need*), które łącznie pochłaniały jedynie 18 procent wydatków socjalnych, nie miały jednak za sobą silnych grup nacisku. Był wśród nich AFDC (*Aid to Families with Dependent Children*), który był najbardziej stygmatyzowany, a także: program bonów żywnościowych, program dożywiania dzieci (*child nutrition*), programy dotyczące mieszkań socjalnych (*housing assistance*)<sup>67</sup>.

Problemy materialne osób otrzymujących powyższe świadczenia zgodnie z retoryką prawicy religijnej przedstawiane były jako wynikające z braku odpowiedzialności, moralności, wiary i religijności. Takie stanowisko miało swe źródła w dziewiętnastowiecznym systemie wartości i postrzeganiu ubogich jako jednostki z defektem moralnym. Problem braku poszanowania wartości rodzinnych i religijnych w środowiskach dotkniętych ubóstwem był jednakże o wiele mocniej akcentowany niż kiedykolwiek wcześniej. Wiązało się to z krytyką zmieniającego się od lat sześćdziesiątych XX wieku stosunku do seksualności i roli społecznej kobiet. Według przedstawicieli prawicy religijnej oraz korzystających z ich retoryki republikańców „zsekularyzowana kultura” oraz polityka rządu promującego „mur separacji” między państwem a kościołem, oferując pomoc materialną niemoralnym kobietom (w ramach ADFC), przyczyniła się do odrzucenia przez nie moralności i indywidualnej odpowiedzialności za swój los. Rozwiązaniem tych problemów byłoby odcięcie tej pomocy oraz powrót do promocji tradycyjnych religijnych wartości.

Postulaty te współbrzmiały z argumentami wysuwanymi przez takich autorów, jak Georg Gilder i Charles Murray, których publikacje w okresie prezydentury Reagana zdobyły niezwykłą popularność. Zarówno Gilder<sup>68</sup>, jak i Murray<sup>69</sup> w swych książkach przedstawili argumenty deprecjonujące ideę pomocy społecznej. Promowali też tak zwany „krzepki indywidualizm” (*rugged individualism*) nie tylko jako część amerykańskiej tradycji, lecz także jako najlepsze rozwiązanie dla problemu biedy w USA<sup>70</sup>. Obydwaj obwiniali system opieki społecznej o to, że wywarł destrukcyjny wpływ na biednych w Stanach Zjednoczonych. Sugerowali też, że przyczynił się on do dezintegracji amerykańskich rodzin. To ostatnie twierdzenie apelowało szczególnie do uczuć konserwatystów religijnych. Gilder przekonywał, że odnoszący sukcesy przedsiębiorca jest niemal zawsze również szczęśliwym ojcem rodziny, a system opieki społecznej przeszkadza w utrzymaniu niemal naturalnego porządku zdrowych relacji międzyludzkich, przynosząc negatywne skutki ekonomiczne, społeczne i moralne. Wskazywał też państwo opiekuńcze, pomoc społeczną oraz pracę zawodową kobiet jako przyczyny pozbawienia mężczyzn ich ról społecznych (nie biorąc pod uwagę, że w wielu przypadkach mężczyźni po prostu rezygnowali ze wspierania swych rodzin, a zmiany w strukturze zatrudnienia wynikały ze skomplikowanych uwarunkowań ekonomiczno-społecznych). Jego antyfeminiścina diagnoza była bardzo popularna wśród konserwatystów religijnych i często

<sup>67</sup> W rezultacie w 1981 roku wydatki na te programy zredukowano o 60 procent, za: ibidem.

<sup>68</sup> G. Gilder, *Wealth and Poverty*, New York 1981.

<sup>69</sup> Ch.A. Murray, *Losing Ground: American Social Policy 1950–1980*, New York 1984.

<sup>70</sup> B. O'Connor, op.cit., s. 93.

służyła jako koronny argument republikanów w latach osiemdziesiątych<sup>71</sup>. Murray z kolei na przykładzie fikcyjnego małżeństwa Phyllis i Harolda starał się przedstawić, w jaki sposób pomoc społeczna uzależnienia swych beneficjentów oraz promuje rozwiązłość i niemoralność. Według niego, gdy ludzie mają do wyboru pracę bądź pomoc społeczną, wybierają pomoc, gdyż jest bardziej opłacalna. Z tego samego powodu kobiety decydują się na nieślubne dzieci. Przykłady opisane w powyższych publikacjach doprowadziły do tego, że synonimem zepsucia i wykorzystywania systemu opieki społecznej stała się tak zwana „czarna *welfare queen*”, przyjeżdżająca po odbiór zapomogi na kolejne nieślubne dzieci drogim cadillakiem.

Obecnie wielu badaczy zgadza się co do tego, że promowani przez republikanów autorzy nie przedstawili w swoich pracach dogłębnej analizy rzeczywistych problemów i niedociągnięć amerykańskiego systemu opieki społecznej. Nie starali się oni też poszukiwać skutecznych sposobów jego zreformowania i nie skupiali się na analizie mechanizmów zapobiegania biedzie. Murray ignorował w swej analizie strukturalne przyczyny biedy. Nie dostrzegał też historycznych uwarunkowań, z których wynikała gorsza pozycja społeczna oraz dyskryminacja pewnych grup społecznych (zwłaszcza kobiet i Afroamerykanów). Wielu badaczy systemu opieki społecznej w USA podkreśla, że obydwaj autorzy ignorowali związki między cyklami ekonomicznymi a poziomem bezrobocia i nie brali pod uwagę zmieniającej się struktury zatrudnienia ani wpływu przemian gospodarczych i społecznych na społeczeństwo amerykańskie<sup>72</sup>.

Niemniej wielu ekspertów i badaczy amerykańskiego systemu opieki, a także część liberałów zgodziłaby się z konserwatystami co do tego, że system ten nie funkcjonował doskonale oraz że programy reform z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w wielu aspektach zawiodły. System nie był bowiem efektywny; w wielu przypadkach osoby bezrobotne i biedne mogły liczyć jedynie na ograniczoną pomoc finansową. Brakowało natomiast skutecznych programów edukacyjnych czy szkoleniowych. Mogło to tworzyć pole do nadużyć i z pewnością nie spełniało oczekiwań społecznych. Liberałowie podkreślali jednak, że problemy te wynikały z braku wystarczającej liczby programów mających na celu zapobieganie ubóstwu, a nie tylko jego łagodzenie. Rozwiązaniem dla nich byłoby raczej wprowadzenie kolejnych reform, zwłaszcza strukturalnych, a nie likwidacja czy ograniczenie dotychczasowych świadczeń. Podkreślali też, że mimo licznych niedociągnięć reformy przyniosły pozytywne skutki, w tym redukcję liczby rodzin żyjących w biedzie (z 40 milionów w 1959 roku do 25 milionów w 1968 roku), poprawę życia Afroamerykanów<sup>73</sup>, redukcję odsetka rodzin żyjących poniżej poziomu ubóstwa (z 18 procent w 1960 roku do 4–8 procent w drugiej połowie lat siedemdziesiątych)<sup>74</sup> oraz poprawę zdrowia ludzi biednych i starych dzięki *Medicare* i *Medicaid*<sup>75</sup>. Nie uważali też, że ich likwi-

---

<sup>71</sup> Ibidem, s. 116–122.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>73</sup> W. Chafe, *The Unfinished Journey: America since World War II*, New York 1986, s. 242.

<sup>74</sup> J. Schwarz, *America's Hidden Success: A Reassessment of Twenty Years of Public Policy from Kennedy to Reagan*, New York 1988, s. 32, za: B. O'Connor, op.cit., s. 61.

<sup>75</sup> Więcej na ten temat: B. O'Connor, op.cit., s. 61–65.

dacja przyczyni się do znacznej poprawy funkcjonowania gospodarki czy poprawy życia samych ubogich.

Niemniej średnie klasy odwróciły się w tym okresie od demokratów, nie odczuwając zbyt wielu pozytywnych skutków programu Wielkiego Społeczeństwa. Reformy tego programu postrzegane były jako nieudane głównie ze względu na to, że bezrobocie nadal było boleśnie odczuwalne. Do tego choć liczba ubogich spadła, to jednak nadal utrzymywała się na wysokim poziomie, mimo ogromnych sum pieniędzy przeznaczanych na programy socjalne, opiekę zdrowotną i programy wyrównywania szans. Na dodatek wzrosła liczba osób uprawnionych do pobierania pomocy społecznej (*entitlements*), a podatki na ten cel odciągane były między innymi z płac klas średnich. Klasy te coraz bardziej podlegały więc wpływowi republikańców. Strach przed gwałtownymi przemianami społecznymi i świadomościowymi sprawiał również, że stawały się one coraz bardziej podatne na argumenty religijno-moralne.

Przedstawiciele Nowej Prawicy, wykorzystując te nastroje, a także przywiązanie Amerykanów do ich dziedzictwa religijnego oraz ich przekonanie o swej religijnej wyjątkowości, posłużyli się retoryką prawicy religijnej w celu przeprowadzenia zgodnych z programem konserwatywnym reform społeczno-gospodarczych. To, że wiele dotychczasowych programów społecznych zaistniało dzięki ideom progresywnego chrześcijaństwa było w retoryce republikańców zupełnie pomijane. Dziedzictwo religijne Amerykanów zaczęto przedstawiać jako tożsamy z konserwatywną formą religijności promowaną przez prawicę religijną. Rzadko wspomniano też o roli, jaką w kształtowaniu kultury, a nawet pewnych elementów systemu polityczno-prawnego, odegrały liberalny protestantyzm oraz religie nieprotestanckie.

Nowa retoryka zapewniła uzasadnienie prowadzonej przez administrację Ronalda Reagana polityki, która zrywała z trwającym pół wieku procesem realizacji amerykańskiej koncepcji państwa dobrobytu. Pierwsza, uchwalona za rządów Reagana ustawa budżetowa (*The Omnibus Budget Reconciliation Act of 1981*) połączyła subwencje dla obowiązujących dotąd 57 programów społecznych w 7 bloków (praca socjalna, usługi komunalne, usługi związane z nadużywaniem alkoholu, narkotyków i chorobami psychicznymi, opieka zdrowotna nad matką i dzieckiem, rozwój gmin, podstawowe usługi zdrowotne, zdrowotne usługi prewencyjne), zmniejszając ich finansowanie o 40 miliardów dolarów w roku 1982 i o 50 miliardów dolarów w roku 1983<sup>76</sup>. Świadczenia z AFDC zmniejszono o 17,4 procent, ograniczając liczbę osób korzystających z tego programu o 400 tysięcy<sup>77</sup>. Zasięg programu bonów żywnościowych zmniejszono o milion osób, obcinając dotychczasowe wydatki na ten cel o 14,3 procent. Kwoty przeznaczone na pomoc ubogim obniżono o 23,5 procent, a na tanie budownictwo socjalne (w okresie od 1981 do 1987 roku) o 57 procent<sup>78</sup>. W 1982 roku obalono uchwaloną za prezydentury Nixona ustawę ogólną o zatrudnieniu i szkoleniu, zastępując ją ustawą o partnerstwie w szkoleniu zawodowym (*Job Training Partnership Act*) z 1982 roku. Jej celem było oparcie się w procesie tworzenia miejsc pracy na prywatnym sektorze gospodarki. Ustawa ta przeznaczyła

<sup>76</sup> T. Kowalak, op.cit., s. 147.

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Ibidem.

federalne środki na popieranie wzrostu zatrudnienia w sektorze prywatnym w formie wypłacania premii za zatrudnienie każdego nowego pracownika na nowo stworzonym miejscu pracy. W 1983 roku wprowadzono opodatkowanie połowy kwot otrzymanych z tytułu świadczeń społecznych przez osoby, których zarobki przekraczały określone progi. W 1987 roku uchwalono i wprowadzono w życie ustawę o pomocy dla bezdomnych (*Homeless Assistance Act*), która reorientowała politykę budowy mieszkań socjalnych na budowę domów noclegowych. W 1988 roku weszła w życie ustawa o popieraniu rodziny (*Family Support Act*), której głównym celem było udzielenie pomocy rodzinom korzystającym ze świadczeń AFDC w uzyskaniu pracy lub w usamodzielnieniu się. Ograniczano też zakres kontraktów z organizacjami społecznymi świadczącymi pomoc socjalną na rzecz kontraktów z instytucjami komercyjnymi, które mogły zaoferować większy wkład własnych funduszy.

Całe ustawodawstwo socjalne z okresu prezydentury Reagana, jak za czasów jego następcy, George'a H. Busha Sr., było zorientowane na przekazanie jak największej odpowiedzialności za funkcjonowanie istniejącego systemu pomocy ze szczebla federalnego na szczebel stanowy. Było to częścią programu tak zwanego Nowego Federalizmu, który miał polegać na decentralizacji systemu opieki społecznej, zmniejszeniu biurokracji oraz redukcji kosztów przez przekazywanie stanom grantów w ramach wymienionych wyżej bloków i pozostawienie im decyzji, co do ich zagospodarowania oraz współfinansowania. Fundusze przekazywane stanom w zakresie bloków grantowych były znacznie mniejsze niż sumy pieniędzy przeznaczane dotychczas na poszczególne programy społeczne<sup>79</sup>. Spowodowało to olbrzymią presję na budżety stanowe, które nie były na ogół w stanie sprostać potrzebom. Dodatkowo doprowadziło do osłabienia dotychczasowych ogólnokrajowych standardów i do powiększenia rozbieżności między warunkami życia biednych Amerykanów w różnych stanach<sup>80</sup>.

Skutki polityki społeczno-gospodarczej prowadzonej przez Ronalda Reagana są kontrowersyjne. Nie ulega wątpliwości, że polityka gospodarcza (*supply-side economy*) ożywiła amerykańską gospodarkę. Jednocześnie ogromne wydatki na zbrojenia, połączone z redukcją podatków, doprowadziły do powstania ogromnego deficytu i długu publicznego. Poza tym mimo pewnego wzrostu skali zatrudnienia nie zredukowano poziomu ubóstwa. W roku 1983 liczba Amerykanów, których dochód plasował się poniżej progu ubóstwa (*poverty line*), wzrosła do 35,3 miliona, podczas gdy w 1980 roku wynosiła 29,3 miliona<sup>81</sup>. Redukcja świadczeń w ramach AFDC oraz moralizatorska retoryka nie spowodowały też spadku liczby urodzeń nieślubnych dzieci. Polityka podatkowa sprawiła natomiast, że średni dochód najbogatszej części społeczeństwa wzrósł o 8,7 procent, podczas gdy dochód najbiedniejszej części społeczeństwa spadł średnio o 8 procent<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> D.M. DiNitto, *Social Welfare. Politics and Public Policy*, Boston 2007, s. 56.

<sup>80</sup> *The Americans. The National Experience*, op.cit., s. 882.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 884.

<sup>82</sup> Było to związane z redukcją przysługujących im świadczeń, wzrostem podatków od sprzedaży (*sales taxes*), spadkiem poziomu płac i tak zwanych regresywnych podatków na ubezpieczenia społeczne (*regressive social security*). *Ibidem*.

### 3. REFORMY GEORGE'A H. BUSH A SENIORA

George H. Bush kontynuował politykę Ronalda Reagana dotyczącą redukcji wydatków publicznych. Mimo iż w kampanii wyborczej zapewniał, że nie podniesie podatków, obietnicy tej nie udało mu się jednak dotrzymać. Kontynuował natomiast politykę decentralizacji systemu opieki społecznej oraz prywatyzację systemu świadczenia usług społecznych. Jak podkreśla Tadeusz Kowalak, prezydentura G.H. Busha nie wniosła żadnych podstawowych zmian do sytuacji powstałej w okresie dwóch kadencji Reagana. Nieliczne nowe przepisy wprowadzone za prezydentury G.H. Busha to przede wszystkim ustawa o inwalidach (*The Americans with Disabilities Act of 1990*), ustawa o zwalczaniu AIDS – obie uchwalone w 1990 roku, a także ustawa o prawach obywatelskich (*Civil Rights Act of 1991*) wprowadzona w 1991 roku.

Ważnym rezultatem polityki zapoczątkowanej przez Reagana i kontynuowanej przez G.H. Busha było to, że zaspokajanie potrzeb zbiorowych z funduszy publicznych zostało stopniowo ograniczone do realizacji przede wszystkim funkcji kompensacyjnej. Finansowanie programów w zakresie podtrzymywania więzi społecznych przestało być postrzegane jako odpowiedzialność rządu. Ograniczeniu zakresu potrzeb społecznych wymagających interwencji państwa towarzyszyła prywatyzacja instytucji sfery społecznej<sup>83</sup>. Prywatyzacja stanowiła strategię mającą na celu redukcję roli rządu federalnego w programach społecznych oraz eksponowanie roli sektora prywatnego w dostarczaniu usług. Prywatyzacja usług publicznych w latach osiemdziesiątych oraz restrukturyzacja zasad kontraktowania usług publicznych (polegająca na redukcji nakładów finansowych) była przyzwoleniem na ekspansję komercyjnego sektora usług w dziedzinie socjalnej i wzrost konkurencji. Konkurencja miała służyć redukcji kosztów ponoszonych przez rząd. Problem jednak polegał na tym, że sektor komercyjny motywowany jest zyskiem, który z czasem często staje się ważniejszy niż efektywne realizowanie celów społecznych<sup>84</sup>. Część badaczy twierdzi ponadto, że deregulacja i prywatyzacja świadczenia usług socjalnych utrudniła monitorowanie wyników poszczególnych świadczeń czy usług. Zasadniczo bowiem rząd, rezygnując z odpowiedzialności za finansowanie usług, pozbawia się też funkcji kontrolnej<sup>85</sup>.

Warto również zauważyć, że prywatyzacja usług publicznych w obszarze socjalnym miała poważne konsekwencje dla organizacji społecznych. Osłabiła bowiem ich zdolność utrzymania się na rynku, gdyż oznaczała konkurencję z instytucjami nastawionymi na zysk, które oferują kontraktującemu je rządowi lepsze warunki i większy udział w kosztach<sup>86</sup>. Dotyczyło to również religijnych organizacji charytatywnych, które w okresie realizacji programu Wielkiego Społeczeństwa były bardzo ważnymi

---

<sup>83</sup> E. Leś, op.cit., s. 158.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Patrz: D.M. DiNitto, op.cit.; *The Reagan Presidency and Governing of America*, red. L. Salomon, M.S. Lund, Washington D.C. 1984.

<sup>86</sup> Więcej na ten temat: E. Leś, op.cit., s. 157–168.

partnerami rządu, w tym Catholic Charities, Lutheran Services, Jewish Family Services i organizacji związanych z kościołami Afroamerykanów.

Podsumowując, należy więc stwierdzić, że dwanaście lat rządów republikańskich nie przyniosło mimo wyborczych obietnic, znacznego wzrostu dobrobytu wszystkich Amerykanów. I choć część społeczeństwa rzeczywiście się wzbogaciła, a bezrobocie i inflacja spadły<sup>87</sup>, to jednak liczba ubogich znacznie wzrosła, a skala ich ubóstwa była większa niż dotychczas. Poza tym Stany Zjednoczone, które dopomogły w obaleniu komunizmu, stały się jednocześnie najbardziej zadłużonym krajem świata z ogromnym deficytem budżetowym. Ich polityka społeczna nie doprowadziła ani do rozwiązania, ani nawet do złagodzenia istniejących problemów społecznych<sup>88</sup>. Republikanie poczytywali sobie jednak za sukces przeforsowanie konserwatywnych reform systemu opieki społecznej, które ograniczyły rolę rządu w niesieniu pomocy socjalnej oraz zmniejszyły nakłady finansowe na nią przeznaczane. Za niewątpliwy sukces republikańców można uznać przekonanie społeczeństwa amerykańskiego o słuszności tych reform, w czym bardzo pomogło im zastosowanie retoryki zapożyczonej od konserwatystów religijnych. Co ciekawe, mimo że znaczna część społeczeństwa amerykańskiego zraziła się wkrótce do *Moral Majority* i samego Jerry'ego Falwella, to język konserwatystów religijnych na stałe zadomowił się w debatach na temat reform systemu opieki społecznej w USA. Choć sojusz republikańców z konserwatystami religijnymi okazał się korzystny dla obu stron, to żadna ze stron nie czuła się w pełni usatysfakcjonowana. Dlatego współpraca między nimi została zintensyfikowana, zwłaszcza w okresie prezydentury demokracji, Billa Clintona.

## 4. KONSERWATYWNA REFORMA SYSTEMU OPIEKI SPOŁECZNEJ Z 1996 ROKU

### 4.1. Plan reform Billa Clintona

W 1992 roku wybory prezydenckie wygrał Bill Clinton. Na niekorzyść G.H. Busha w wyborach miały wpływ między innymi niedotrzymane obietnice wyborcze, w tym zwłaszcza podniesienie podatków, a także ogromny deficyt budżetowy. Clinton jawił się natomiast jako obiecujący reformator. Oprócz planów zwalczania problemów ekonomicznych kraju i hasła „Liczy się gospodarka, głupcze” (*It's the economy, stupid*) jednym z ważniejszych elementów jego kampanii wyborczej była propozycja reformy systemu opieki społecznej. Bill Clinton podkreślał, że jako demokrat nie sprzeciwia się idei pomocy społecznej, ale istniejący system jest nieefektywny i wymaga kolejnych reform. Jego hasłem wyborczym stało się „skończyć z opieką

---

<sup>87</sup> D.M. DiNitto, op.cit., s. 59.

<sup>88</sup> T. Kowalak, op.cit.

społeczną, jaką znamy” (*end welfare as we know it*), którym starał się przekonać do siebie część dotychczasowych wyborców republikańców.

Większość liberałów w tym okresie zgadzało się z Clintonem co do tego, że amerykański system opieki społecznej wymaga gruntownej reformy, w tym uwzględnienia niektórych konserwatywnych rozwiązań<sup>89</sup>. Sprzeciwiali się oni jednak prostej redukcji wydatków proponowanej przez republikańców oraz przedstawianiu problemów społecznych głównie w kategoriach moralnych i religijnych. Niemniej moralizatorska retoryka konserwatystów religijnych w latach dziewięćdziesiątych była już nieodzowną częścią debaty dotyczącej reform społecznych. W tym okresie zarówno republikańskie, jak i demokratyczne środowiska w swoich rozważaniach nad problemami społecznymi poświęcały moralnym implikacjom przyznawania świadczeń w ramach AFDC niż jakimikolwiek innym przyczynom utrzymującej się w USA biedy. Program ten był kontrowersyjny, gdyż przyznawano w nim zasiłki osobom według współczesnych standardów – teoretycznie zdolnym do pracy, czyli głównie kobietom w wieku produkcyjnym. Stygmatyzując beneficjentów AFDC, konserwatyści konsekwentnie powracali do idei podziału na „zasługujących” i „niezasługujących” ubogich. W przypadku AFDC było to o tyle proste, że problemy materialne kobiet samotnie wychowujących dzieci łączyły się często z tym, że kobiety te nigdy nie były zamężne, co dla konserwatystów społecznych było oznaką ich braku moralności. Problem niepełnych rodzin w USA był bardzo istotny, stąd zainteresowanie wpływem możliwości pobierania świadczeń na struktury rodzinne osób ubogich było duże. Problem ten był rozważany już wcześniej. Przeprowadzone w 1977 roku badania nie potwierdziły jednak, że zasiłki w dużym stopniu wpływały na destabilizację rodzin (*no powerful destabilizer*)<sup>90</sup>. Badania przeprowadzone dziesięć lat później świadczyły o tym, iż wpływ pobierania zasiłków na struktury rodzinne był dość skromny<sup>91</sup>. Zmiany w strukturze rodziny zachodziły w całej populacji, nie tylko w środowiskach ubogich. Wydawało się, że przemiany ekonomiczno-społeczne mające wpływ na całe społeczeństwo lepiej wyjaśniały destabilizację rodzin aniżeli pobieranie zasiłków. W latach dziewięćdziesiątych w kolejnych badaniach stwierdzono, że choć system AFDC nie był skonstruowany tak, by zachęcać do tworzenia pełnych rodzin, to jednak wpływ braku takich zachęt na rzeczywisty rozpad rodzin był tak mały, że nie mógł stanowić wyjaśnienia decyzji kobiet o samotnym macierzyństwie<sup>92</sup>. Niemniej oczywiste było, że wśród beneficjentów AFDC zdarzały się przypadki nadużyć, w tym celowego niezawierania małżeństw z obecnym w gospodarstwie domowym partnerem, którego dochody mogły być niższe niż zasiłki. To właśnie na takich sytuacjach koncentrowali się postulujący zniesienie AFDC konser-

---

<sup>89</sup> W tym m.in. nacisku na przygotowanie beneficjentów do pracy i szkolenia.

<sup>90</sup> J. Bishop, *Jobs, Cash Transfers, and Marital Instability: A Review of the Evidence*, Madison 1977, s. 8.

<sup>91</sup> D.T. Elwood, L.H. Summers, *Poverty in America: Is Welfare Answer to the Problem?* [w:] *Fighting Poverty. What Works and What Doesn't*, red. S.H. Danziger, D.H. Weinberg, Cambridge 1986, s. 92–93.

<sup>92</sup> H.W. Hoynes, *Work, Welfare and Family Structure: What Have We Learned?*, Cambridge 1996, s. 36.

watyści<sup>93</sup>. Propozycja Clintona zrodziła się właśnie w środowisku zdominowanym takimi dyskusjami<sup>94</sup>.

Clinton podkreślał, że jego propozycja jest alternatywą zarówno dla liberałów, jak i dla konserwatystów, i nazywał ją „trzecią drogą”, gdyż łączyła rozwiązania tradycyjnie promowane przez konserwatystów z rozwiązaniami liberalnymi. Twierdził między innymi, że prawo do zasiłków powinno się wiązać z pewnymi zobowiązaniami beneficjentów, a rząd powinien raczej wspomagać beneficjentów w procesie osiągania niezależności niż stanowić pasywne źródło finansowej pomocy o funkcji czysto kompensacyjnej. W swej propozycji zawarł konserwatywne wymogi limitów czasowych w przyznawaniu zasiłków oraz wymóg pracy dla osób pobierających świadczenia socjalne. W planie z 1992 roku promował jednak głównie szkolenia zawodowe oraz prace interwencyjne, które miały pomóc w uniezależnieniu się od zasiłków<sup>95</sup>. Podkreślał też, że jeżeli wydatki na szkolenia edukacyjne i zawodowe nie zostaną podniesione, uniezależnienie wielu bezrobotnych od zasiłków nie będzie możliwe<sup>96</sup>. Dodatkowo planował podnieść płace minimalne, a osobom podejmującym szkolenia zawodowe oferował pomoc w opiece nad dziećmi. Przewidywał ponadto rozszerzenie programu *Medicaid* na pracowników o najniższych dochodach.

Clinton zdążył wprowadzić tylko kilka ze swoich pomysłów, w tym podniesienie poziomu płacy minimalnej<sup>97</sup>. Reforma jako całość została jednak odrzucona przez zdominowany od 1994 roku przez republikanów Kongres.

## 4.2. Zwycięstwo konserwatywnej wersji reformy

Republikanie, odrzucając propozycje Clintona jako zbyt liberalne, przedstawili własną wersję reformy opieki społecznej. Opierała się ona w dużej mierze na skonstruowanym w 1994 roku manifeście republikańskim pod tytułem *Contract with America*, który skupiał się w dużej mierze na konieczności przeciwdziałania rozpadowi rodziny i na sposobach zniechęcania kobiet do samotnego macierzyństwa (*reducing illegitimacy*). W republikańskiej wersji reformy proponowano rozwiązanie tych problemów przez zniesienie całego programu AFDC. To i inne rozwiązania zawarte w konserwatywnej wersji reformy były oparte na propozycjach opracowanych przez konserwatywny *think tank*, The Heritage Foundation. Republikanie opierali się też

<sup>93</sup> Tadeusz Kowalak podkreśla, że struktura rodzin jest tylko jednym z elementów mających wpływ na poziom ubóstwa. Najpoważniejszym powodem biedy jest według niego brak edukacji i nierówny do niej dostęp. Więcej na temat problemów społecznych USA: T. Kowalak, op.cit. Poziom edukacji, biedy i bezrobocia nierozzerwalnie się wiąże z nadal utrzymującymi się w USA problemami mniejszości rasowych. Więcej na ten temat: J. Rokicki, *Kolor, pochodzenie, kultura*, Kraków 2002, s. 142–179.

<sup>94</sup> B. O'Connor, op.cit., s. 188.

<sup>95</sup> Ibidem, s. 189. Bill Clinton planował stworzenie rządowego programu prac interwencyjnych, przeznaczonych dla osób, które po zakończeniu okresu, w którym były one uprawnione do pobierania zasiłków nie znajdują samodzielnie pracy. W planie z 1992 roku określał je jako *federally subsidized jobs*, a w planie z 1994 roku jako *last resort government jobs*. Więcej na ten temat: B. O'Connor, op.cit., s. 196.

<sup>96</sup> D.M. DiNitto, op.cit., s. 229.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 60.

na analizach takich autorów, jak Myron Magnet czy Marvin Olasky, którzy twierdzili, że system opieki społecznej doprowadził do zwiększenia biedy i stworzenia podklasy obywateli chronicznie biednych<sup>98</sup>. Przywoływali też starsze opracowania, takie jak *Losing Ground: American Social Policy 1950–1980* Charlesa Murraya czy nawet raport Daniela Patricka Moynihana z 1965 roku na temat problemu rozpadu rodzin afroamerykańskich, mimo iż Moynihan podkreślał, że jego raport został źle zinterpretowany<sup>99</sup>. Warto zaznaczyć, że jednym z głównych twórców oraz propagatorów rozwiązań proponowanych w *Contract with America* był Newt Gingrich, który zasłynął ze stwierdzenia, że rząd powinien całkowicie wycofać się z pomocy społecznej, a dzieci, na których utrzymanie nie stać ubogich rodziców powinny być wysyłane do sierocińców<sup>100</sup>.

Proponując swą wersję reformy, republikanie po raz kolejny mogli liczyć na poparcie konserwatystów religijnych. Większość organizacji związanych z prawicą religijną oficjalnie poparła *Contract with America*. Bardzo ważna okazała się przede wszystkim współpraca z Christian Coalition, która przeżywała największy rozkwit w latach dziewięćdziesiątych, a od 1993 roku miała na Kapitolu aktywnie działające biuro lobbystów. Nie tylko poparła ona *Contract with America*, lecz także przedstawiła dodatkowe postulaty we wspomnianym już w I rozdziale *Contract with American Family* z 1995 roku. Republikanie wzięli pod uwagę część z tych postulatów, a ponadto zaadoptowali retorykę stosowaną w *Contract with American Family*. W debacie politycznej na temat reformy pojawiały się więc takie określenia, jak „nieodpowiedzialna plaga biedoty”, „niemoralność”, „rozwiązłość” czy „brak wartości”. Konserwatyści krytykowali szczególnie osoby wychowujące „dzieci z nieprawego łoża” (*raising children outside of wedlock*). Często powtarzali też, że problemy społeczne USA wynikają głównie ze spadku religijności<sup>101</sup>.

Republikanom udało się w Kongresie przegłosować dwie ustawy dotyczące reformy opieki społecznej, z których każda była oparta na *Contract with America*. Dwukrotnie zostały one zawetowane przez prezydenta Clintona, który uważał, że przepisy w nich zawarte są zbyt karzące w stosunku do beneficjentów. Za trzecim razem, 22 sierpnia 1996 roku, podpisał jednak ustawę o nazwie *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act* (PRWORA), mimo że nie zgadzał się z wieloma jej przepisami. Do jego decyzji przyczyniły się zbliżające się wybory, w czasie których musiałby się tłumaczyć z niedotrzymania swej obietnicy zreformo-

---

<sup>98</sup> Więcej na ten temat: J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, *Faith-Based Initiatives and the Bush Administration. The Good, the Bad, and the Ugly*, Lanham 2003.

<sup>99</sup> Daniel Patrick Moynihan doradzał wielu amerykańskim prezydentom w sprawach opieki społecznej. W 1965 roku opracował *The Negro Family: The Case for National Action*, znany jako „Raport Moynihana”. Ostrzegał w nim przed tendencją do rozpadu rodzin afroamerykańskich oraz proponował, aby w swych reformach Johnson uwzględnił pomoc całym rodzinom, a nie tylko samotnym afroamerykańskim matkom. Podkreślał też potrzebę tworzenia programów edukacyjnych, szkoleniowych i zawodowych dla Afroamerykanów i popierał wprowadzony przez Nixona *Granted Annual Income*. Choć w 1994 roku głosił potrzebę reformy systemu opieki społecznej, to jednak nigdy nie poparł ostatecznej wersji republikańskiej reformy z 1996 roku.

<sup>100</sup> B. O'Connor, op.cit., s. 209.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 151–152.

wania systemu opieki społecznej. Nie bez znaczenia były też skandale obyczajowe z jego udziałem i obawa przed utratą fotela prezydenckiego<sup>102</sup>.

Na znak protestu przeciwko jego decyzji ze swych pozycji doradców prezydenta do spraw systemu opieki społecznej zrezygnowały największe autorytety w tej dziedzinie: Mary Jo Bane, David Ellwood i Peter Edelman. Niemniej największa reforma systemu opieki społecznej od lat trzydziestych XX wieku, która polegała głównie na zniesieniu programu AFDC, stała się faktem. Jak podkreśla Brendon O'Connor, jej wprowadzenie było poparte argumentami głównie o charakterze moralno-religijnym<sup>103</sup>, dostarczonymi w dużej mierze przez pravicę religijną.

Na mocy PRWORA program AFDC został zastąpiony programem o nazwie *Temporary Assistance to Needy Families* (TANF), w którym główną zasadą była reguła tymczasowości. Podkreślano w nim znaczenie i wartość samowystarczalności (*self-sufficiency*) i zatrudnienia. Głównymi celami TANF było: zapewnienie potrzebującym rodzinom tymczasowej pomocy, zakończenie zależności od zasiłków przez promocję przygotowania do pracy oraz promocję instytucji małżeństwa, redukcja pozamałżeńskich ciąży (*out-of-wedlock pregnancies*), zachęcanie do zakładania rodzin, w których obecni byłiby oboje rodzice. Rodziny były uprawnione do pobierania świadczeń w ramach TANF przez pięć lat, ale najpóźniej po dwóch latach pobierania zasiłków miały obowiązek podjęcia pracy niezależnie od tego, w jakim wieku były dzieci na utrzymaniu. Stany były uprawnione do wprowadzenia przepisów nakazujących pracę nawet zaraz po urodzeniu dziecka. Niespełnienie tego wymogu powodowało utratę prawa do pobierania zasiłków w ramach TANF. Zgodnie z przepisami PRWORA stany miały prawo odmówić przyznania świadczeń niezamężnym nastolatkom, zakazać im opuszczania szkoły oraz wymagać, aby zamieszkały z rodzicami lub opiekunami<sup>104</sup>. Zaostrzono też standardy przyznawania świadczeń dla dzieci z problemami rozwojowymi i niepełnosprawnością (w ramach *Supplementary Security Income*) i zmniejszono fundusze na program bonów żywnościowych (*food stamps*). Byli beneficjenci programu TANF zostali uprawnieni do pobierania subsydiowanych świadczeń medycznych jedynie na okres jednego roku po zakończeniu pobierania zasiłków niezależnie od wysokości swych poborów. Odmówiono też świadczeń legalnym imigrantom przed formalnym uzyskaniem przez nich obywatelstwa<sup>105</sup>. Przez PRWORA kontynuowano też trend decentralizacyjny. Wypełnienie nowych przepisów należało bowiem do stanów, które otrzymywały określone sumy pieniędzy w ramach corocznych grantów. Od stanów zależało, jakie kwoty wydadzą na poszczególne cele. Żadne dodatkowe pieniądze nie zostały przeznaczone specjalnie na programy edukacyjne czy zawodowe<sup>106</sup>. Zachęcano natomiast do zawierania

---

<sup>102</sup> Zanim doszło do skandalu z Monicą Lewinsky, w 1994 roku oskarżenia przeciwko Clintonowi wytoczyła Paula Jones.

<sup>103</sup> B. O'Connor, op.cit., s. 147.

<sup>104</sup> Stanowiło to duży problem w przypadku nastolatków pochodzących z rodzin dysfunkcyjnych.

<sup>105</sup> Przepis ten został później częściowo złagodzony przez Clintona.

<sup>106</sup> Co ciekawe, przyznano natomiast dodatkowe fundusze (50 mln dolarów rocznie) na programy promujące abstynencję seksualną w szkołach. Na edukację seksualną w szkołach dodatkowych funduszy nie przyznano.

przez rządy stanowe kontraktów z organizacjami prywatnymi, które takie programy miały prowadzić. Wiązało się to z promowaną przez republikańców prywatyzacją usług społecznych. Kongres miał ponadto prawo obciąć przyznawane stanom w ramach grantów sumy, jeśli nie wypełniłyby one określonego planu, polegającego na wprowadzeniu ogólnie ustalonego procentu dotychczasowych beneficjentów do pracy i redukowaniu liczby osób pobierających zasiłki. Doprowadziło to w niektórych stanach do pewnych nadużyć polegających na tym, że pracownicy socjalni starali się zniechęcać lub uniemożliwiać osobom kwalifikującym się do zasiłków aplikowanie o pomoc. Zachęcano ich też raczej do jak najszybszego przyjmowania niskopłatnych prac, aniżeli do udziału w programach edukacyjnych. Taki udział był tym bardziej utrudniony, że w wielu stanach nie przeznaczano wielu funduszy na pomoc w opiece nad dziećmi osób kwalifikujących się do takich szkoleń.

Reforma wydawała się jednak bardzo skuteczna. Wkrótce po jej wprowadzeniu zanotowano bowiem gwałtowny spadek liczby osób pozostających na zasiłkach. Dopiero po pewnym czasie okazało się, że mogło to wynikać raczej z boomu ekonomicznego w latach dziewięćdziesiątych aniżeli z rozwiązań wprowadzonych w reformie. Poza tym badania społeczne wykazały, że wiele osób, którym przestały przysługiwać zasiłki, nie osiągnęło postulowanej w reformie samowystarczalności. Eksperti alarmowali też, że choć reforma mogła się przyczynić do redukcji bezrobocia, to nie przyczyniła się jednak do zmniejszenia skali ubóstwa. Wzrosła bowiem liczba osób zatrudnionych na nisko dochodowych posadach, nieposiadających żadnego ubezpieczenia zdrowotnego i żyjących poniżej progu ubóstwa. Problemem była niechęć konserwatystów do podniesienia poziomu płacy minimalnej, przeznaczenia dodatkowych funduszy na programy edukacyjne, szkoleniowe, a także na opiekę nad dziećmi<sup>107</sup>.

### 4.3. Przepisy *Charitable Choice*

Debata, która toczyła się w Kongresie w przeddzień ostatecznego uchwalenia PRWORA, była bardzo ożywiona. Wiele przepisów proponowanych przez republikańców było niezwykle kontrowersyjnych. Plan zlikwidowania istniejącego od sześćdziesięciu lat programu AFDC skupił na sobie uwagę większości kongresmenów. W tej atmosferze, nie wywołując większej debaty, ani nie będąc poddanyymi szczegółowej analizie<sup>108</sup>, częścią reformy stały się przepisy o nazwie *Charitable Choice*. Przez ich wprowadzenie republikanie starali się udowodnić swe oddanie sprawom moralności oraz w pewnym stopniu odpłacić przedstawicielom prawicy religijnej za poparcie konserwatywnych reform.

Przepisy *Charitable Choice* zostały zawarte w akcie wprowadzającym program TANF. Odnosiły się one jedynie do niektórych programów, przede wszystkim do tak

---

<sup>107</sup> Więcej na ten temat: D.M. DiNitto, op.cit.

<sup>108</sup> Więcej na ten temat: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, *Of Little Faith. The Politics of George W. Bush's Faith-Based Initiatives*, Washington 2004, s. 9.

zwanego *welfare to work*, czyli programu mającego na celu włączenie jak największej liczby osób pobierających do tej pory zasiłki do grona pracujących. Zostały one jednak z czasem zawarte jeszcze w kilku aktach, w tym w *Community Service Block Grants of 1998*, w *Children's Health Act* oraz w *Community Renewal Tax Relief Act of 2000*<sup>109</sup>. Tym samym organizacje religijne zostały uprawnione do pobierania funduszy federalnych na prowadzenie programów dotyczących szkoleń zawodowych, leczenia i zapobiegania uzależnieniom (*Substance Abuse Prevention and Treatment Block Grant*) czy pomocy bezdomnym (*Projects for Assistance in Transition from Homelessness*)<sup>110</sup>.

Przepisy te upoważniały stany do świadczenia usług za pośrednictwem prywatnych „dostawców”, w tym organizacji społecznych (*non profit*), organizacji komercyjnych, a także organizacji religijnych. Organizacje te mogły uczestniczyć we współpracy z władzami w ramach świadczenia usług socjalnych, zarówno otrzymując rządowe fundusze bezpośrednio (na podstawie kontraktów), jak i za pośrednictwem bonów (*vouchers*), które beneficjenci mogli wykorzystać w wybranej przez siebie, współpracującej z władzami stanowymi organizacji dowolnego typu.

Według nowych przepisów organizacje religijne mogły uczestniczyć w rządowych programach, otrzymując granty, a także prawo realizowania bonów na takich samych zasadach jak wszystkie inne organizacje. Aby podpisać kontrakt na prowadzenie pracy socjalnej, nie musiały też tworzyć odrębnych świeckich struktur (jak to było do tej pory). Mogły więc zachować swój religijny charakter. Nie były też zobowiązane do usuwania symboli religijnych z pomieszczeń, w których miała być wykonywana praca socjalna. Zachowywały ponadto prawo zwalniające je z obowiązku stosowania przepisów o zakazie dyskryminacji religijnej przy zatrudnianiu pracowników, mimo że dotychczas organizacje religijne współpracujące z rządem rezygnowały z tego przywileju ze względu na to, że w momencie przyjęcia funduszy federalnych nie reprezentowały już tylko siebie, ale też politykę rządu USA<sup>111</sup>. W TANF wprowadzono również ograniczenia rządowych kontroli (*audits*) nad finansami organizacji religijnych, które miały zakładać oddzielne konta przeznaczone na fundusze federalne. Ze względu jednak na potrzebę zapewnienia przepisom zgodności z religijnymi klauzulami I Poprawki wprowadzono przepis (*safeguard*) zakazujący organizacjom religijnym przeznaczania federalnych funduszy na wyznaniowe nabożeństwa, nauki i prozelityzm (*sectarian worship, instruction and proselitization*). Tyczyło się to jednak organizacji, które otrzymywały od rządu pomoc bezpośrednią. Jeśli była to pomoc pośrednia, udzielana na przykład w ramach bonów (*vouchers*) przyznawanych

<sup>109</sup> M.D. Stern, *Charitable Choice: The Law as It Is and May Be* [w:] *Can Charitable Choice Work? Covering Religion's Impact on Urban Affairs and Social Services*, red. A. Walsh, Hartford 2001, s. 157.

<sup>110</sup> Więcej na ten temat: L.P. Solomon, *In God We Trust? Faith-Based Organizations and the Quest to Solve America's Social Ills*, Lanham 2003, s. 57–63.

<sup>111</sup> Organizacje religijne otrzymały prawo zwalniające je z przepisów zakazujących dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnianiu na mocy *Civil Rights Act* z 1964 roku oraz jego poprawek wprowadzonych przez *Equal Employment Commission* w 1972 roku. Niemniej wyroki sądów niższej instancji były podzielone co do tego, czy w momencie pobierania funduszy rządowych organizacje religijne nadal miały prawo dyskryminować przy zatrudnieniu, zwłaszcza gdy dotyczyło to posad administracyjnych i technicznych. Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 158.

beneficjentom, którzy mogli je wykorzystać w wybranej przez siebie organizacji, zakaz ten nie obowiązywał. Co istotne, podkreślono jednak potrzebę oferowania beneficjentom, których wyznanie religijne mogło być inne niż wyznanie organizacji religijnej prowadzącej w danym rejonie pracę socjalną, świeckiej alternatywy.

Nie ulega wątpliwości, że przepisy *Charitable Choice* zostały sformułowane w rezultacie toczącej się od początku lat osiemdziesiątych debaty na temat roli religii w zwalczaniu problemów społecznych USA<sup>112</sup>. Konserwatyści religijni związani z Partią Republikańską poruszali temat uczestnictwa religijnych organizacji charytatywnych oraz Kościołów w niesieniu pomocy i moralnego wsparcia osobom ubogim zwłaszcza w czasie debaty nad reformą systemu opieki społecznej z 1996 roku, gdyż, jak twierdzili, rząd drastycznie ograniczył ich rolę w tym zakresie. Brak organizacji religijnych prowadzących pracę socjalną oraz elementów religijnych w programach społecznych przyczynił się, jak argumentowali, do spadku moralności i wzrostu problemów w społeczeństwie amerykańskim. Stąd nacisk nie tylko na włączanie organizacji religijnych w programy rządowe, lecz także umożliwienie im promocji swych wartości podczas świadczenia usług.

W dyskusji tej pomijano długotrwałą współpracę z rządem takich organizacji, jak Armia Zbawienia, Catholic Charities, Lutheran Services in America, czy Jewish Family Services, które przez lata były głównymi partnerami rządu w świadczeniu usług społecznych<sup>113</sup>. Nie wspomniano też o tym, że w rzeczywistości ich rola nieco osłabła dopiero po reformach z lat osiemdziesiątych, kiedy to promowano kontrakty z organizacjami komercyjnymi świadczącymi usługi po niższych kosztach niż organizacje *non profit* lub religijne. Podkreślano natomiast, że wiele organizacji religijnych ma utrudniony dostęp do funduszy rządowych ze względu na wymóg tworzenia odrębnych świeckich struktur, które mogły być jedynie afiliowane przez Kościoły. Jako dyskryminację organizacji religijnych postrzegano też obowiązek świadczenia świeckich usług w neutralnym otoczeniu oraz zakaz włączania elementów prozelityzmu w programy pomocowe. Problem z rozdzieleniem takich elementów miały głównie konserwatywne Kościoły ewangelikalne. Dlatego *Charitable Choice* zaczęły być wkrótce postrzegane jako ukłon w stronę prawicy religijnej.

Debata nad przepisami *Charitable Choice* rozpoczęła się właściwie już po ich wejściu w życie. Szczególne zastrzeżenia budziła ich zgodność z klauzulą *establishment*. Bill Clinton uznał, że zapewnienie przestrzegania dodanego do *Charitable Choice* przepisu mającego na celu ochronę klauzuli *establishment* (przez zakaz przeznaczania funduszy rządowych na wyznaniowe nabożeństwa, nauki i prozelityzm) będzie utrudnione ze względu na ograniczone możliwości kontroli organizacji religijnych i ich wydatków. Według Clintona i jego administracji przestrzeganie tego zapisu można było zabezpieczyć jedynie przez zastosowanie zasady określanej w prawie amerykańskim jako *pervasively sectarian standard*. Zakładała ona, że organizacje wyznaniowe (*sectarian organizations*), w których „czynności świeckie nie

---

<sup>112</sup> L.O. Solomon, op.cit., s. 131–137.

<sup>113</sup> P.D. Hall, op.cit., s. 78.

mogą być oddzielone od czynności wyznaniowych”<sup>114</sup> nie będą brane pod uwagę przy rozdzielaniu funduszy. Świecki cel programów nie powinien być bowiem przesłaniany przez cele związane z pozyskiwaniem nowych wyznawców.

Taka interpretacja nowych przepisów rozczarowała przedstawicieli prawicy religijnej. Administracja Clintona godziła się bowiem co prawda na finansowanie pracy socjalnej prowadzonej zarówno przez charytatywne organizacje religijne, jak i przez same Kościoły, nawet w miejscach kultu, ale konsekwentnie sprzeciwiała się rozmywaniu świeckich celów charytatywnej działalności organizacji religijnych elementami prozelityzmu. Tak więc sojusz prawicy religijnej z Partią Republikańską przyniósł jedynie połowiczny i raczej symboliczny sukces. Tym bardziej że postulaty prawicy religijnej dotyczące wielu innych spraw, w tym między innymi wprowadzenia zakazu aborcji, nie zostały zrealizowane.

Dla republikanów sojusz z prawicą religijną okazał się bardzo skuteczny. Nie tylko zyskali oni nową bazę wyborczą, lecz także wprowadzili od lat planowaną konserwatywną reformę, która na dodatek początkowo wydawała się bardzo skuteczna. Sojusz z konserwatystami religijnymi, dzięki któremu reforma weszła w życie, pociągał za sobą jednak pewne zobowiązania, również odnoszące się do bardziej radykalnych żądań prawicy religijnej. Nie byli z tego zadowoleni członkowie Partii Republikańskiej, którzy cenili sobie głównie konserwatywną politykę ekonomiczną partii, a niekoniecznie byli konserwatystami społecznymi czy religijnymi. Kolejny kandydat na prezydenta musiał znaleźć sposób na usatysfakcjonowanie obu powstałych w wyniku tego sojuszu frakcji. Między innymi z tych powodów G.W. Bush Jr. za jeden z ważniejszych punktów swojej kampanii obrał promocję tak zwanej polityki *faith-based initiatives*, która zakładała rzeczywistą implementację oraz rozszerzenie przepisów *Charitable Choice*. Była to bowiem sprawa mniej kontrowersyjna niż inne postulaty prawicy religijnej, a ponadto przemawiała zarówno do zwolenników konserwatyzmu indywidualistycznego, konserwatystów religijnych, jak i do grup, które nie stanowiły tradycyjnej bazy wyborczej Partii Republikańskiej. Do jej promocji była natomiast przydatna przywoływana już wcześniej przez republikanów i konserwatystów religijnych diagnoza problemów społecznych USA, akcentująca niewystarczającą rolę organizacji religijnych i Kościołów w ich rozwiązywaniu.

---

<sup>114</sup> Więcej na ten temat: S. Michelman, *Faith-Based Initiatives*, „Harvard Journal on Legislation” 2002, no. 39, s. 489.

## POLITYKA *FAITH-BASED INITIATIVES*. PROCES TWORZENIA PODSTAW PRAWNYCH

### 1. POLITYKA *FAITH-BASED INITIATIVES* W KAMPANII WYBORCZEJ G.W. BUSHA

W swej kampanii wyborczej G.W. Bush skupił się głównie na trzech sprawach. Po pierwsze zapowiadał obniżenie podatków, po drugie obiecywał przeprowadzić reformę edukacyjną, a po trzecie deklarował intensywne działanie mające na celu rozszerzenie przepisów *Charitable Choice* i zapowiadał wprowadzenie polityki umożliwiającej organizacjom religijnym rozwinięcie swej charytatywnej działalności. Pierwsza sprawa była związana z tradycyjną polityką ekonomiczną republikanów i skierowana była do tradycyjnego elektoratu partii. Dwie pozostałe miały przekonać niezdecydowanych wyborców (w tym zarówno chrześcijan ewangelikalnych, jak i przedstawicieli mniejszości etnicznych i rasowych) do tego, że republikanie dbają również o sprawy społeczne, a los biednych w USA nie jest im obojętny<sup>1</sup>. Wybór problemów religijnych organizacji charytatywnych związany był również z długiem, jaki G.W. Bush zaciągnął wobec prawicy religijnej w prawyborach. To właśnie dzięki poparciu jej przedstawicieli w Partii Republikańskiej wygrał on wyścig z senatorem Johnem McCainem o nominację na kandydata w wyborach 2000 roku<sup>2</sup>.

Niemniej wybór nie padł na żaden inny żywotny dla prawicy religijnej temat: ani na aborcję, ani na spory wokół legalizacji małżeństw homoseksualnych, ani nawet

---

<sup>1</sup> A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 78–80; D. Kuo, *Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction*, New York 2007, s. 81–82. Według Davida Kuo wybór polityki *faith-based initiatives* miał przekonać do głosowania nie tylko wyborców religijnych, lecz również kobiety z przedmieść i nietradycyjny elektorat republikański – mniejszości. Więcej: ibidem, s. 126–127.

<sup>2</sup> John McCain skrytykował bowiem nietolerancję fundamentalistów protestanckich, a zwłaszcza zakaz związków „międzyrasowych” na fundamentalistycznym Bob Jones University. Warto pamiętać, że G.W. Bush również nie był wymarzonym kandydatem prawicy religijnej, gdyż nie deklarował radykalnej pozycji w najistotniejszych dla niej sprawach. Przywódcy prawicy religijnej preferowali takich kandydatów, jak John Ashcroft (który jednak nie zdecydował się kandydować) czy współpracownik Jamesa Dobsona, Gary Bauer, który musiał się wycofać z wyścigu wyborczego. Więcej na ten temat: M.J. Rozell, *Bush and the Christian Right: The Triumph of Pragmatism* [w:] *Religion and the Bush Presidency*, red. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007, s. 11–31; D. Kuo, op.cit., s. 128–130.

na dylematy etyczne związane z badaniami na komórkach macierzystych. Nie bez wpływu na wybór polityki *faith-based initiatives* pozostało osobiste oddanie przyszłego prezydenta idei leczenia przez wiarę. Niejednokrotnie w swych wystąpieniach wspominał on własną walkę z alkoholizmem, którą wygrał dzięki religijnej grupie wsparcia. Już jako gubernator Teksasu promował on działalność religijnych organizacji charytatywnych. Szczególnego wsparcia udzielał tym organizacjom, które realizowały oparte na wierze programy walki z nałogami oraz programy resocjalizacji więźniów<sup>3</sup>.

Przede wszystkim jednak doradcy G.W. Busha, a zwłaszcza Karl Rove, optowali za wyborem polityki *faith-based initiatives* ze względu na to, że mogła ona przemówić do szerszej rzeszy wyborców. Chodziło zwłaszcza o grupy, które w większości charakteryzowały się dość konserwatywną religijnością, a jednocześnie problem biedy leżał w centrum ich zainteresowania, czyli o Afroamerykanów i Latynosów<sup>4</sup>. W grę wchodziły też nielatynoskie grupy katolików ze względu na ich oddanie idei dobroczynności<sup>5</sup>. Poza tym język, jakiego G.W. Bush używał, promując swą politykę, był na tyle stonowany, by nie zrażać mniej religijnych wyborców. Program *faith-based initiatives* przemawiał też do niereligijnych konserwatystów oddanych głównie idei liberalizmu ekonomicznego, gdyż przekazanie większej odpowiedzialności za zapewnienie pomocy społecznej organizacjom religijnym korespondowało z zasadami decentralizacji i prywatyzacji systemu opieki społecznej.

Jak podkreślają John W. Wells i David B. Cohen, dzięki wyborowi *faith-based initiatives* Bush mógł włączyć pewne postulaty tradycyjnie wysuwane przez lewicę i dzięki temu mógł się zaprezentować raczej jako polityk centroprawicowy, a nie skrajnie prawicowy. Jak podkreślają wspomniani autorzy, przynajmniej od czasów wprowadzenia *New Deal* konserwatystom republikańskim zarzucano brak zainteresowania walką z ubóstwem. Konserwatyści z kolei argumentowali, że liberalna polityka nakierowana na zwalczanie ubóstwa jest nieskuteczna. W latach dziewięćdziesiątych debata ta została przekierowana na porównanie efektywności organizacji rządowych z efektywnością organizacji religijnych. Przez promocję *faith-based initiatives* Bush zdołał połączyć tradycyjną konserwatywną krytykę liberalnej idei państwa dobrobytu z zapewnieniem, że konserwatyści są również oddani walce z ubóstwem<sup>6</sup>.

Jak się okazało w wyborach 2000 roku, strategia Busha nie przyczyniła się do pozyskania tak znacznej liczby wyborców nienależących do tradycyjnego elektoratu

---

<sup>3</sup> Władze stanowe umożliwiały zawieranie kontraktów z takimi organizacjami, jak Prison Fellowship oraz Teen Challenge. Więcej na temat Prison Fellowship Ministries, ewangelikalnej organizacji założonej przez Charlesa Colsona, która resocjalizację łączy z intensywną ewangelizacją i promocją ewangelikalizmu: J. DiIulio, *Godly Republic*, s. 191–212 oraz 145–146.

<sup>4</sup> Więcej na ten temat: M.K. Fauntroy, *Buying Black Votes? The GOP's Faith-Based Initiative* [w:] *Religion and the Bush Presidency*, s. 177–197; A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 3–4, 12, 80, 194.

<sup>5</sup> Więcej na ten temat: J.K. White, W. D'Antonio, *Catholics and the Politics of Change: The Presidential Campaigns of Two JFKs* [w:] *Religion and the Bush Presidency*, s. 51–69.

<sup>6</sup> J.W. Wells, D.B. Cohen, *Keeping the Charge: George W. Bush, The Christian Right, and the New Vital Center of American Politics* [w:] *Religion and the Bush Presidency*, s. 144.

republikanów jak się spodziewano. Rozczarowaniem była też niezbyt wysoka mobilizacja konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych związanych z prawicą religijną, którzy mimo poparcia udzielonego G.W. Bushowi przez przywódców ruchu nie byli do niego entuzjastycznie nastawieni. Mogło się to wiązać z ostrożnym, a nawet niechętnym stosunkiem Jamesa Dobsona do republikańskiego kandydata. Założyciel Focus on the Family oraz Family Research Council – najważniejszych po Christian Coalition organizacji lobbystów ewangelikalnych w Waszyngtonie – swoje poparcie dla kandydatury Busha obwarował bowiem wieloma zastrzeżeniami. Niemniej oddanie nowego prezydenta idei *faith-based initiatives* (jak się później okazało, w formie bardziej radykalnej niż ta deklarowana w czasie kampanii wyborczej) oraz innym sprawom promowanym przez liderów prawicy religijnej w czasie sprawowania jego pierwszej kadencji przełożyło się ostatecznie na głosy zarówno chrześcijan ewangelikalnych, jak i części afroamerykańskich konserwatystów religijnych oraz katolików w wyborach 2004 roku<sup>7</sup>.

Warto też wspomnieć, że w kampanii wyborczej 2000 roku kontrkandydat G.W. Busha, Al Gore, również udzielał poparcia idei rozszerzenia współpracy z charytatywnymi organizacjami religijnymi. Gore zaznaczał, że celem takiej współpracy byłoby zaoferowanie beneficjentom szerszego wyboru instytucji prowadzących pracę socjalną. Podkreślał jednak, że organizacje religijne nie powinny być dla beneficjentów jedyną możliwą opcją, a każdy z nich powinien zawsze mieć prawo i możliwość wyboru świeckiej organizacji charytatywnej, zwłaszcza jeśli jego wyznanie religijne nie pokrywa się z profilem wyznaniowym organizacji oferującej interesujący go program. Akcentował też konieczność ochrony religijnych klauzul I Poprawki i niedopuszczanie do sytuacji, w której fundusze federalne byłyby wykorzystywane na promocję określonego wyznania. Byłoby to bowiem jego zdaniem w pewnym sensie sponsorowanie przez rząd określonej religii, a co za tym idzie, złamanie klauzuli *establishment*. Dawał on tym samym wyraz przywiązania demokratów do idei jasnego rozdziału państwa od Kościoła. Jednocześnie jednak wyrażał swą aprobatę dla działalności charytatywnych organizacji religijnych oraz dla samej religii. Część badaczy jest zdania, że poparcie tej sprawy było też związane z chęcią zmiany wizerunku Partii Demokratycznej, która przez republikanów coraz częściej prezentowana była jako partia wroga religii<sup>8</sup>. Niezależnie od tego, jakimi motywami kierował się Al Gore, nie ulega wątpliwości, że jego stosunek do tego zagadnienia znacznie różnił się od podejścia G.W. Busha, dla którego polityka *faith-based initiatives* była nierozdzielnie związana z realizacją założeń tak zwanego współczującego konserwatyzmu<sup>9</sup> i miała na celu zmianę sposobu świadczenia usług. System usług socjalnych

---

<sup>7</sup> M.J. Rozell, *Introduction: Religion and the Bush Presidency* [w:] *Religion and the Bush Presidency*.

<sup>8</sup> Więcej na ten temat: J. DiIulio, *Godly Republic*, s. 111–113; G. Layman, *The Great Divide: Religion and Cultural Conflict in American Party Politics*, New York 2001.

<sup>9</sup> Jeszcze przed rozpoczęciem kampanii wyborczej w mediach często pojawiały się relacje na temat deklarowanego przez G.W. Bush „współczującego konserwatyzmu”, np. D. Balz, *Armies of Compassion in Bush's Plans*, „Washington Post” 25.04.1999, <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/politics/campaigns/wh2000/stories/bush042599.htm> (21.01.2010).

według niego miał być „dogłębnie przesiąknięty religijnością”<sup>10</sup>, gdyż w przeciwieństwie do rządu organizacje charytatywne i religijne mogą zmieniać „serca ludzkie, dając nadzieję i poczucie sensu”<sup>11</sup>.

### 1.1. Koncepcja „współczującego konserwatyzmu” (*compassionate conservatism*) jako teoretyczne uzasadnienie polityki *faith-based initiatives*

„Współczujący konserwatyzm”, który stał się teoretyczną bazą polityki G.W. Busha, szczególną popularność zyskał dzięki Marvinowi Olasky’emu. Karl Rove skontaktował z nim przyszłego prezydenta jeszcze za czasów sprawowania przez niego urzędu gubernatora Teksasu. Sama nazwa „współczujący konserwatyzm” pojawiła się już wcześniej, między innymi dzięki Dougowi Weadowi (historykowi i doradcy G.H. Busha), który użył tego sformułowania w 1979 roku. Popularna stała się jednak dopiero dzięki współpracy Olasky’ego z Bushem. Olasky, profesor na University of Texas at Austin, który otrzymał stypendium Bradleya przyznawane przez Heritage Foundation, w okresie współpracy z tym konserwatywnym *think tankiem* doszedł do wniosku, że to raczej indywidualne jednostki oraz takie organizacje jak Kościoły powinny ponosić odpowiedzialność za niesienie pomocy ubogim. W 1992 roku opublikował on książkę pod tytułem *The Tragedy of American Compassion*, w 1996 roku opracowanie zatytułowane *Renewing American Compassion: How Compassion for the Needy Can Turn Ordinary Citizens into Heroes*, a w 2000 roku kolejną książkę pod tytułem *Compassionate Conservatism: What It Is, What It Does, and How It Can Transform America*<sup>12</sup>. Przekonywał w nich, że rząd USA przejął monopol na pomoc społeczną i zapewniał ją głównie przez zaspokajanie materialnych potrzeb ubogich, podczas gdy pomoc powinna być niesiona głównie za pośrednictwem organizacji religijnych, gdyż wtedy mogłaby zaspokajać również potrzeby duchowe<sup>13</sup>.

Według Olasky’ego pomoc w USA została nadmiernie zbiurokratyzowana, a przez rozwiązania wprowadzone przez Roosevelta i Johnsona stała się niejako biurokratycznym obowiązkiem. Zanim to nastąpiło, w USA obowiązywał model współczującej dobroczynności, dzięki której biedni czuli się traktowani personalnie. Według Olasky’ego, żadna biurokracja nie dostrzeże potrzeb człowieka lepiej niż drugi człowiek, dlatego wczesny amerykański model zapewniania opieki, który opierał się na indywidualnym kontakcie z ubogimi w ramach Kościołów i charytatywnych

<sup>10</sup> Jest to określenie Josepha Laconte. Za: A. Black, wywiad przeprowadzony 9.01.2003 [w:] A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 94.

<sup>11</sup> G.W. Bush, *Rallying the Armies of Compassion*, Executive Office of the President, Washington 2001, <http://archives.hud.gov/reports/rally.pdf> (24.04.2008).

<sup>12</sup> Wstęp do ostatniej z tych publikacji napisał G.W. Bush.

<sup>13</sup> M.N. Olasky, *Compassionate Conservatism: What It Is, What It Does, and How It Can Transform America*, New York 2000, s. 4.

organizacji religijnych, był znacznie bardziej efektywny<sup>14</sup>. Udzielający pomocy nie tylko bowiem poświęcali swój czas biednym, lecz także służyli im jako modele do naśladowania. Poza tym współczucie szło w parze z dyscypliną i obowiązkiem pracy, przez którą biedni mogli zyskać szacunek do samych siebie. Przede wszystkim jednak Olasky podkreślał, że wczesny amerykański model dobroczynności, uznawany przez niego za bardzo skuteczny, oparty był na głębokiej wierze w to, że Bóg działa przez ludzi<sup>15</sup>. Dlatego również teraz rolą rządu powinno być raczej zachęcanie swych obywateli do niesienia pomocy, a nie przejmowanie za nią odpowiedzialności. Zamiast skupiać się na potrzebach materialnych swych obywateli rząd powinien raczej skierować do pomocy „armie współczucia” (*armies of compassion*) składające się z indywidualnych obywateli, organizacji religijnych i prywatnych organizacji charytatywnych. Ze względu na to, że pomoc charytatywna powinna wspomagać biednych w moralnej przemianie głównymi instytucjami prowadzącymi pracę socjalną powinny być organizacje religijne i Kościoły, które potrafią przemienić dusze biednych i od nowa nauczyć ich osobistej odpowiedzialności<sup>16</sup>. Od czasów *New Deal* rząd natomiast przez swą biurokrację negatywnie wpływa na ich działalność<sup>17</sup>.

Podobnie jak w konserwatyźmie indywidualistycznym w koncepcji „współczującego konserwatyźmu” szczególnie mocno podkreślano zasadę indywidualnej odpowiedzialności. Dodatkowo zwolennicy tej koncepcji, zgodnie z tradycją konserwatywną, pesymistycznie spoglądali na naturę ludzką. W uzasadnieniu takiego spojrzenia znacznie częściej odwoływali się jednak do wyjaśnień teologicznych. Marvin Olasky podkreślał na przykład, że człowiek jest grzeszny z natury, co wpływa na jego chęć, by brać to, na co nie zapracował. Według niego to właśnie grzeszna natura człowieka prowadzi do lenistwa<sup>18</sup>. Programy pomocy społecznej zdaniem Olasky’ego jedynie rozleniwiają grzeszne z natury jednostki.

Myron Magnet, członek prawnicowego Manhattan Institute for Policy Research, który również promował „współczujący konserwatyźm” i na którego teoriach opierał się G.W. Bush, twierdził ponadto, że współczujący konserwatyści zaoferowali nowy sposób myślenia o biednych. Uważali oni, że kłamstwem jest twierdzenie, iż ubodzy mogą być ofiarami systemu czy to za sprawą rasizmu, czy sił ekonomicznych. Dlatego najważniejsze jest, by biedni otrzymali przesłanie dotyczące indywidualnej odpowiedzialności i zachętę do samowystarczalności. Przyznanie bowiem, że mogą być ofiarami systemu, wpływa na nich destrukcyjnie, powodując ich bezradność i poczucie niższości. Dlatego potrzebują oni raczej moralnego wsparcia reszty społeczeństwa, która powinna ich umocnić w przekonaniu, że jeśli będą próbować (do czego przecież są zobowiązani), to wreszcie im się uda. Muszą też pamiętać,

---

<sup>14</sup> Ibidem, s. 3, 4; M.N. Olasky, *Renewing American Compassion: How Compassion for the Needy Can Turn Ordinary Citizens into Heroes*, New York 1996, s. 41–46. Więcej na ten temat: M. Olasky, *The Tragedy of American Compassion*, Washington 1992.

<sup>15</sup> M.N. Olasky, *Renewing American Compassion...*, s. 42–43. Olasky zgadzał się też, że redystrybucja dóbr bez uprzedniego zwalczenia zła i grzechu nie ma sensu.

<sup>16</sup> M.N. Olasky, *Compassionate Conservatism...*, s. 19–20.

<sup>17</sup> Więcej na ten temat: M.N. Olasky, *The Tragedy of American Compassion*, Washington 1992.

<sup>18</sup> M.N. Olasky, *Renewing American Compassion...*, s. 64.

że nie mogą winić systemu za własne grzechy i niepowodzenia. Zamiast tego powinni otrzymać zachętę do pracy i zmiany swego życia. W innym wypadku będą czuć się bezradni i niepotrzebni<sup>19</sup>. W swej książce pod tytułem *The Dream and the Nightmare* Magnet przekonywał też, że liberałowie stworzyli podklasę ludzi chronicznie biednych, którzy byli niemoralni i często angażowali się w przestępczość<sup>20</sup>. Największym dylematem było dla niego to, że mieli oni nieślubne dzieci. Wierzył, że problem ten mogła rozwiązać działalność organizacji religijnych stygmatyzujących pozamałżeński seks<sup>21</sup>.

Przyczyny ubóstwa były więc przez „współczujących konserwatystów” definiowane głównie w kategoriach moralnych. Bieda miała wynikać z grzechu, a zwłaszcza z odejścia od chrześcijańskich zasad i moralności. Wyraźny wpływ na nową konserwatywną koncepcję wywarła bowiem kalwińska teologia. We „współczującym konserwatyzmie”, oprócz wielu idei konserwatyizmu indywidualistycznego, można ponadto zauważyć elementy konserwatyizmu organicznego i paternalistycznego. „Współczujący konserwatyści” podkreślali na przykład potrzebę wsparcia dla biednych od tej części społeczeństwa, która odnosiła większe sukcesy. Ważne było dla nich też, by społeczność lokalna pomagała ubogim w ramach tworzonych przez zasobniejszych obywateli inicjatyw indywidualnych i organizacji charytatywnych. Według „współczującego konserwatyizmu” społeczeństwo powinno też wzmocnić więzy rodzinne, religijne, i przede wszystkim podkreślać wartość pracy<sup>22</sup>, co zdaniem części autorów stanowi połączenie zasad konserwatywnych z ideami komunitarianizmu<sup>23</sup>.

W założeniu twórców „współczujący konserwatyzm” miał świadczyć przede wszystkim o tym, że konserwatyzm i współczucie nie są sprzeczne, a raczej dopełniają się nawzajem. Rzeczywiście w porównaniu z innymi nurtami konserwatyizmu „współczujący konserwatyzm” poświęcał znacznie więcej uwagi problemom społecznym i sytuacji ubogich. Niemniej krytycy zarzucają propagatorom tej koncepcji, że została ona skonstruowana przede wszystkim na potrzeby kampanii wyborczej<sup>24</sup>. Według nich był to jedynie zabieg polityczny mający na celu przekonanie wyborców

<sup>19</sup> Więcej na ten temat: M. Magnet, *What Is Compassionate Conservatism?*, „Wall Street Journal” 5.02.1999, s. A14, [http://www.manhattan-institute.org/html/\\_wsj-what\\_is\\_compassionate\\_con.htm](http://www.manhattan-institute.org/html/_wsj-what_is_compassionate_con.htm) (23.01.2010).

<sup>20</sup> Więcej na ten temat: M. Magnet, *The Dream and the Nightmare: The Sixties' Legacy in the Underclass*, New York 1993, s. 19.

<sup>21</sup> Więcej na ten temat: M. Magnet, *What Is Compassionate Conservatism?*

<sup>22</sup> Więcej na ten temat: M. Olasky, *The Tragedy of American Compassion*.

<sup>23</sup> Więcej na ten temat: W.W. Riggs, *Compassionate Conservatism Meets Communitarianism* [w:] B. Hilliard, T. Lansford, R.P. Watson, *G.W. Bush. Evaluating President at Midterm*, Albany 2004, s. 29–39.

<sup>24</sup> Z opinią tą zgadza się David Kuo, ewangelikalny konserwatysta i aktywista zatrudniony przy kampanii republikanów i odpowiedzialny za pisanie przemówień G.W. Busha i innych republikanów. Początkowo chętnie podjął on współpracę z Partią Republikańską, wierząc w szczere intencje polityków. Z czasem rozczarował się co do polityki *faith-based initiatives* i wydał książkę, w której opisał strategię republikanów. Twierdził w niej m.in., że przyjęcie koncepcji „współczującego konserwatyizmu” miało służyć temu, by republikanie przestali być postrzegani jako partia bez serca. Więcej na ten temat: D. Kuo, *op.cit.*, s. 82.

do tego, że konserwatyści interesują się losem biednych. W rzeczywistości, zdaniem krytyków, nacisk na to, że rząd powinien jedynie zachęcać do udzielania pomocy społecznej, a nie przejmować za nią odpowiedzialności, był wyrazem tradycyjnego konserwatywnego przekonania o potrzebie zrzucenia z rządu obowiązku troski o biednych. Akcentowanie moralności i roli organizacji religijnych miało jedynie na celu przerzucenie na nie odpowiedzialności za los ubogich i problemy społeczne. Bill Clinton stwierdził, że przesłanie „współczującego konserwatyzmu” dobrze charakteryzuje następujące zdanie: „Chcę ci pomóc, naprawdę, ale zrozum, że po prostu nie mogę”<sup>25</sup>.

Niezależnie od krytyki, tuż po zaprzysiężeniu na prezydenta, które zostało poprowadzone kontrowersjami dotyczącymi liczenia głosów na Florydzie, G.W. Bush postanowił udowodnić swe oddanie idei „współczującego konserwatyzmu”. W tym celu wydał dwa rozporządzenia wykonawcze dotyczące polityki *faith-based initiatives*.

## 2. PREZYDENCKIE ROZPORZĄDZENIA WYKONAWCZE Z 29 STYCZNIA 2001 ROKU

Już 21 stycznia 2001 roku, czyli w pierwszy dzień sprawowania urzędu prezydenta, G.W. Bush podjął temat *faith-based initiatives*, podkreślając potrzebę implementacji przepisów *Charitable Choice*, która jego zdaniem była utrudniana przez administrację Billa Clintona. Kilka dni później, 29 stycznia, wydał dwa rozporządzenia wykonawcze, z których jedno dotyczyło stworzenia biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji społecznych (Executive Department Centers for Faith-Based and Community Initiatives) w poszczególnych departamentach rządowych, a drugie utworzenia głównego biura do spraw takich organizacji przy Białym Domu. Biuro to otrzymało nazwę White House Office of Faith-Based and Community Initiatives (WHOFBCI).

### 2.1. Rozporządzenie wykonawcze *Agency Responsibilities with Respect to Faith-Based and Community Initiatives*

Na podstawie rozporządzenia wykonawczego 13198, zatytułowanego *Agency Responsibilities with Respect to Faith-Based and Community Initiatives*, biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji społecznych miały zostać utworzone w Departamencie Edukacji, Departamencie Pracy, Departamencie Zdrowia i Opieki Społecznej, Departamencie Urbanizacji oraz w Departamencie Sprawiedliwości<sup>26</sup>. W roz-

<sup>25</sup> G.W. Clinton? Bill Clinton and George W. Bush, „National Review” 9.08.1999.

<sup>26</sup> Department of Health and Human Services, Department of Housing and Urban Development, Department of Education, Department of Labor, Department of Justice.

porządzeniu stwierdzano, że biura mają być utworzone w celu koordynacji działań rządu federalnego zmierzających do poszerzenia możliwości działania lokalnych i religijnych organizacji charytatywnych i wzmocnienia ich udziału w zaspokajaniu społecznych potrzeb amerykańskich obywateli<sup>27</sup>. Pracownicy utworzonych biur mieli koordynować starania odpowiednich departamentów mające na celu wyeliminowanie przepisów formalnie utrudniających uczestnictwo organizacji religijnych w świadczeniu nadzorowanych przez nie usług społecznych. Celem nowo powstałych biur było też przeprowadzanie, we współpracy z WHOFBCI, audytów, których celem było zidentyfikowanie wszystkich barier utrudniającym organizacjom religijnym ubieganie się o fundusze będące w dyspozycji poszczególnych departamentów. Zadaniem biur była również koordynacja wysiłków w celu włączenia we współpracę z poszczególnymi departamentami jak największej liczby organizacji religijnych i lokalnych. Departament Zdrowia i Opieki Społecznej, objęty wcześniej przepisami *Charitable Choice*, miał też przedstawić raport na temat implementacji tych przepisów oraz podjąć starania o pełną i skuteczną ich implementację. Biura stworzone we wszystkich departamentach miały za zadanie dostarczyć raporty do WHOFBCI.

## 2.2. Rozporządzenie wykonawcze *Establishment of White House Office of Faith-Based and Community Initiatives*

Na mocy rozporządzenia wykonawczego 13199 o nazwie *Establishment of White House Office of Faith-Based and Community Initiatives* utworzono główne biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych (WHOFBCI), które miało działać przy Białym Domu. W pierwszej części rozporządzenia 13199 opisano politykę przyświecającą podjęciu decyzji o stworzeniu WHOFBCI. Stwierdzano tam, że organizacje religijne i inne organizacje lokalne są nieodzowne w zaspokajaniu potrzeb ubogich Amerykanów. Rząd nie może zostać przez nie zastąpiony, ale może i powinien traktować je jako partnerów. Prywatne i charytatywne grupy lokalne, w tym religijne, powinny mieć równe szanse gwarantowane przez prawo, by wypełniać cele publiczne, takie jak zapobieganie przestępczości, zwalczanie uzależnień, wzmacnianie rodzin i lokalnych społeczności oraz zwalczanie biedy. Dostarczanie usług społecznych powinno być zorientowane na rezultaty, a współpraca z organizacjami pozarządowymi powinna być oparta na zasadach pluralizmu, niedyskryminacji, równości i neutralności<sup>28</sup>.

WHOFBCI miało przejąć główną odpowiedzialność w zakresie formułowania zasad, celów i priorytetów, którymi powinien się kierować rząd federalny w wysiłkach mających na celu pozyskiwanie, uaktywnianie, upoważnianie i wyposażanie organizacji religijnych i lokalnych, a także rozszerzanie współpracy z nimi w zakre-

<sup>27</sup> Rozporządzenie wykonawcze 13198, White House, 29.01.2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/01/20010129-3.html> (23.04.2007).

<sup>28</sup> Rozporządzenie wykonawcze 13199, White House, 29.01.2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/01/20010129-2.html> (23.04.2007).

sie dozwolonym przez prawo. Spośród funkcji, jakie miało sprawować WHOFBCI, warto wymienić również: rozwijanie i koordynowanie polityki administracji rządowej dotyczącej religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych, działanie w celu rozszerzania ich działalności, wzmacnianie ich potencjału przez rozporządzenia władzy wykonawczej, a także przez promocję odpowiedniego ustawodawstwa. Inne ważne funkcje to: zapewnianie federalnych i prywatnych funduszy i przepisów ułatwiających ich pozyskiwanie, wspieranie i zachęcanie do wspomagania finansowego organizacji religijnych, koordynowanie akcji edukacyjnych, które miałyby na celu mobilizowanie społecznego wsparcia dla tych organizacji, w tym wolontariuszy. Biuro miało też organizować programy edukacyjne dla władz stanowych i lokalnych na temat efektywnej współpracy z organizacjami religijnymi i lokalnymi. Miało też pracować na rzecz eliminacji barier prawnych i biurokratycznych ograniczających działalność tych organizacji, monitorować implementację polityki prezydenta w zakresie organizacji typu *faith-based* oraz zapewniać wysoki standard działalności tych organizacji<sup>29</sup>.

Na pierwszego szefa WHOFBCI prezydent Bush powołał profesora Johna DiIulio, szanowanego intelektualistę z doktoratem Uniwersytetu Harvarda, ówczesnie związanego z University of Pennsylvania, który swe badania prowadził zarówno w konserwatywnym Manhattan Institute, jak i w liberalnym Brookings Institution. DiIulio był bardziej pragmatykiem niż ideologiem i interesowały go raczej rezultaty niż polityczne etykiety. Określał siebie mianem „ewangelikalnego katolika”, gdyż będąc praktykującym katolikiem, przyjął część zasad ewangelikalizmu propagowanych przez działające przy kościołach katolickich grupy przebudzeniowe. Był też przekonany, że organizacje religijne są skuteczniejsze w zapobieganiu przestępczości niż rząd, a pytanie, które go nurtowało, dotyczyło przyczyn tej skuteczności. Zastanawiał się też, czego rząd mógłby się nauczyć od organizacji religijnych i w jaki sposób (zgodny z prawem) mógłby z nimi współpracować<sup>30</sup>. Doszedł też do wniosku, że więcej organizacji religijnych niż rządowych pracuje z najbardziej problematyczną młodzieżą, więźniami czy ofiarami przemocy. Podkreślał, że nawet jeśli osiągają one takie same rezultaty jak organizacje sektora publicznego, to robią to po niższych kosztach, co już jest sukcesem<sup>31</sup>. W 1999 roku DiIulio uznał, że „współczujący konserwatyzm” ma zadatki na „stworzenie spójnej filozofii publicznej”. Jest bowiem politycznie rozsądny i porusza istotne zagadnienia moralne<sup>32</sup>. Uznał też, że jest on zgodny z rozumieniem roli rządu i społeczeństwa obywatelskiego przez Ojców Za-

---

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Niemniej w trakcie wywiadu, jaki autorka niniejszego opracowania przeprowadziła w kwietniu 2008 roku, wyrażał też przekonanie, że gdyby rząd robił więcej na rzecz ubogich, organizacje religijne nie byłyby tak przeciążone. Postrzegał je też jako jedyny możliwy środek zaradczy wobec braku inicjatywy rządu.

<sup>31</sup> Więcej na ten temat: J. DiIulio Jr., *The Lord's Work: The Church and Civil Society* [w:] *Community Works, the Revival of Civil Society in America*, red. E.J. Dionne Jr., Washington 1998; J. DiIulio Jr., *Not by Faith Alone: Religion, Crime, and Substance Abuse* [w:] *Sacred Places, Civic Purposes*, red. E.J. Dionne, M.H. Chen, Washington 2001.

<sup>32</sup> J. DiIulio Jr., *The Political Theory of Compassionate Conservatism*, „Weekly Standard” 23.08.1999, s. 10, za: J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 39.

łożycieli. Potrzebna jest tylko jego inteligentna i rozsądna implementacja. W swym myśleniu DiIulio opierał się częściowo na katolickiej myśli społecznej, a częściowo na analizie kosztów. W jego pojęciu „współczujący konserwatyzm” był mieszanką zasady subsydiarności, wolontariatu i decentralizacji rządu. Wierzył też, że rodzina, jako podstawowa jednostka społeczna, oraz wspólnoty lokalne powinny troszczyć się o opiekę nad dziećmi, starcami, chorymi, niepełnosprawnymi i biednymi. Ideę G.W. Busha dotyczącą oferowania funduszy federalnych przez kontrakty i granty wszystkim organizacjom, włączając te religijne, popierał głównie ze względu na to, że dzięki temu również małe religijne organizacje charytatywne, a także same Kościoły – a nie tylko rozbudowane organizacje typu Catholic Charities, czy Lutheran Social Services – mogłyby ubiegać się o pomoc rządową. Przez zwiększenie ich roli decentralizacja nastąpiłaby samoistnie<sup>33</sup>. Z tego względu zgodził się on przyjąć pozycję pierwszego dyrektora WHOFBCI. Wkrótce jednak okazało się, że koncepcje G.W. Busha i jego administracji w wielu sprawach różniły się od zapatrywań DiIulio.

### 2.3. Analiza i krytyka założeń przyświecających wydaniu rozporządzeń wykonawczych

Tuż po podpisaniu swych rozporządzeń wykonawczych, 30 stycznia 2001 roku, G.W. Bush wydał dokument zatytułowany *Rallying the Armies of Compassion*. Prezydent nie tylko podkreślił w nim administracyjną rolę WHOFBCI i biur satelickich w poszczególnych departamentach, których zadaniem miało być zapewnienie jak najszerzej implementacji istniejących już przepisów *Charitable Choice*, lecz także wyjaśnił założenia przyświecające wydaniu rozporządzeń. Po pierwsze, podkreślił, że współczucie powinno być okazywane przez społeczeństwo, a nie tylko przez rząd. Po drugie, wyrażał przekonanie, że organizacje religijne mogą współpracować z rządem bez konieczności modyfikowania swej misji. Według niego organizacje charytatywne subsydiowane przez rząd mogą w pełni realizować swą misję religijną i nie stanowi to zagrożenia dla zasady pluralizmu ani rozdziału państwa od Kościoła. Po trzecie, zaznaczał, że choć rząd może angażować się w promocję „sprawdzonych sposobów zmieniania i ocalania życia ludzkiego”, to nigdy jednak nie będzie zastąpiony przez organizacje charytatywne w swym obowiązku dbania o biednych. Po czwarte, zapewniał, że rząd nie będzie dyskryminował religijnych organizacji charytatywnych, współzawodniczących z organizacjami świeckimi o granty i kontrakty. Szanse wszystkich organizacji zostaną wyrównane. Po piąte, G.W. Bush wierzył, że niezależnie od rozmiaru organizacji wszystkie one muszą być uprawnione do pomocy rządowej. W końcu zapewniał też, że zdanie organizacji religijnych zawsze będzie brane pod uwagę przy podejmowaniu przez niego decyzji politycznych<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> *Bush on the Creation of a White House Office for Faith-Based and Community Groups*, „New York Times” 30.01.2001, s. A18, za: J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 41.

W założeniu prezydenta Busha religia i rząd powinny z sobą współpracować. Choć cel, który takiej współpracy miał przyświecać, był wzniosły, to zasady, na jakich miała się ona opierać, wzbudzały wśród wielu komentatorów wątpliwości natury prawnokonstytucyjnej. Zarówno G.W. Bush, jak i J. DiIulio starali się uspokoić obawy tych, którzy podejrzewali, że organizacje religijne i ich pracownicy będą niczym misjonarze prowadzić prozelityzm za rządowe pieniądze, nawracając beneficjentów na własne wyznania, a rząd, finansując takie działania, sprzeniewierzy się klauzuli *establishment*. Przekonywali, że ich chęć współpracy z organizacjami religijnymi wynika jedynie z tego, że zapewniają one więcej niż tylko wsparcie finansowe, ponadto oferują osobisty kontakt z beneficjentami, a praca religijnych wolontariuszy charakteryzuje się większym oddaniem. John DiIulio podkreślał, że choć wierzy, iż organizacje religijne powinny mieć równy dostęp do funduszy federalnych i że nie powinno się od nich wymagać, by tworzyły odrębne świeckie struktury, to nie uważa, że mają one prawo wykorzystywać fundusze federalne na czynności czysto religijne. Niesienie przez religijnych wolontariuszy świadectwa wiary przez pomoc nie było dla niego problemem. Jednak wykorzystywanie funduszy na zdobywanie nowych wyznawców, owszem. Dlatego DiIulio uważał, że przepisy zabezpieczające przestrzeganie religijnych klauzul I Poprawki (*safeguards*) zawarte w *Charitable Choice* były słuszne, chociaż nie powinny być interpretowane według preferowanej przez administrację Clintona zasady *pervasively sectarian standard*. Problem polegał na tym, iż G.W. Bushowi bardzo zależało na zapewnieniu organizacji religijnych, że ze względu na pobieranie funduszy federalnych nie będą one musiały w żadnej mierze wyrzekać się czy ograniczać swej misji. Uważał, że jeśli przy rozdzielaniu funduszy zastosuje się tak zwaną interpretację „neutralistyczną” klauzuli *establishment*, to dodatkowe zabezpieczenia nie będą konieczne. Według promowanej przez niego interpretacji klauzuli *establishment* rząd powinien pozostać ślepy na to, jakiej organizacji przyznaje pieniądze. Podejmując decyzję o przyznaniu funduszy, powinien się bowiem skupić jedynie na skuteczności danej organizacji, a nie na tym, czy jest ona religijna, czy świecka. DiIulio, choć również był przeciwnikiem interpretacji separacjonistycznej, to zdawał sobie sprawę, że taka interpretacja neutralności przy braku implementacji przepisów zabezpieczających religijne klauzule I Poprawki (*safeguards*) nie zadowoli wszystkich. Do tego, w przeciwieństwie do prezydenta, nie uważał on, że natychmiast potrzebna jest nowa ustawa dotycząca organizacji religijnych, gdyż przepisy *Charitable Choice*, jeżeli byłyby implementowane, byłyby wystarczające. Jeśli wprowadzać nowe przepisy, to dopiero po gruntownej analizie funkcjonowania już istniejących. Administracja G.W. Busha była jednak zdeterminowana, by taką ustawę jak najszybciej przeforsować i udowodnić, że obietnice wyborcze są przez G.W. Busha dotrzymywane. John DiIulio doszedł wtedy do wniosku, że jego zadanie będzie trudniejsze do wykonania niż mu się wcześniej zdawało<sup>35</sup>.

Wkrótce okazało się, że interpretacja I Poprawki nie była jedynym problemem związanym z polityką *faith-based initiatives*. Pojawiły się dodatkowo obawy o przestrzeganie praw potencjalnych beneficjentów. Dotyczyły one problemu wolności

<sup>35</sup> Wywiad z Johnem DiIulio z dnia 17.04.2008 roku.

w sferze ekspresji religijnej beneficjentów różnych wyznań biorących udział w programach prowadzonych przez organizacje reprezentujące określoną opcję religijną. Inny problem stanowiło zwolnienie organizacji religijnych z zakazu dyskryminacji potencjalnych pracowników ze względu na religię. Takie prawo stawało się bardzo kontrowersyjne w przypadku pobierania przez organizacje funduszy federalnych. Swe zaniepokojenie tymi problemami wyrażały zarówno charytatywne organizacje religijne, takie jak Catholic Charities czy Lutheran Social Services, jak i organizacje świeckie typu *non profit*. Do dyskusji włączyły się także takie organizacje, jak Americans United for the Separation of Church and State czy American Civil Liberties Union.

Co ciekawe, pomysł Busha krytykowali też przedstawiciele prawicy religijnej z Patem Robertsonem na czele, a także Marvin Olasky. Obawiali się oni, że po zaakceptowaniu funduszy rządowych organizacje religijne będą musiały zaakceptować mieszanie się rządu do ich misji i przesłania<sup>36</sup> oraz kontrolę swych wydatków<sup>37</sup>. Początkowy sprzeciw Olasky'ego związany był też z tym, że w jego oryginalnej teorii, choć rząd powinien zachęcać organizacje rządowe do udzielania pomocy biednym, to sam nie powinien się w to angażować nawet przez przekazywanie funduszy. Jak się wkrótce okazało, Olasky zmodyfikował jednak swą pozycję i uznał, że jeśli rząd nie będzie ograniczał misji organizacji religijnych przez żadne przepisy i utrzyma ich zwolnienie z zakazu dyskryminacji religijnej, to powinny się one zgodzić na współpracę.

### 3. DROGA USTAWODAWCZA

W dokumencie *Rallying the Armies of Compassion* prezydent Bush przedstawił również swe plany legislacyjne. Określił w nim dwa główne cele przyszłej ustawy. Jednym z nich było wprowadzenie ulg podatkowych, które miały zachęcić obywateli do przekazywania większych sum pieniędzy na cele charytatywne. Drugim celem było stworzenie tak zwanego *Compassion Capital Fund*, czyli funduszu przeznaczonego na pomoc techniczną i finansową dla małych organizacji religijnych, które do tej pory nie miały szans na kontrakty z rządem. Poza tym w *Rallying the Armies of Compassion* sugerowano rozszerzenie przepisów *Charitable Choice* na więcej niż dotychczas programów rządowych<sup>38</sup>.

Ta ostatnia propozycja była najmniej jasna. Istniejące dotąd przepisy *Charitable Choice* różniły się bowiem między sobą w zależności od programu, w którym miały być stosowane. Najważniejsze różnice polegały na stopniu dopuszczalnej rządowej kontroli nad organizacjami religijnymi współpracującymi przy danym programie,

<sup>36</sup> J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 8.

<sup>37</sup> D.J. Wright, *Taking Stock: The Bush Faith-Based Initiative and What Lies Ahead*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, The Nelson A. Rockefeller Institute of Government, Albany 2009.

<sup>38</sup> Więcej na ten temat: G.W. Bush, *Rallying the Armies of Compassion*.

wolności organizacji religijnych w definiowaniu dopuszczalnych praktyk ich pracowników oraz możliwości rezygnacji beneficjentów z niektórych części (zwłaszcza religijnych) oferowanego programu. Prezydent nie wyjaśniał, czy preferuje szerszą, czy węższą interpretację *Charitable Choice*. Komentatorzy sugerowali później, że było to zgodne z obowiązującym później przy większości propozycji legislacyjnych stylem prezydenta, który nakreślał ogólne cele, a pracę nad detalami i większość decyzji pozostawiał Kongresowi.

### 3.1. Spory wokół kształtu proponowanej ustawy

Republikanie z Izby Reprezentantów, na których spoczęła odpowiedzialność za sformułowanie nowej ustawy, zdecydowali się na szeroką interpretację przepisów *Charitable Choice*. Uznali bowiem, że skoro reforma edukacyjna ma zostać przeprowadzona we współpracy z demokratami (zwłaszcza z Edwardem Kennedym), to ustawodawstwo dotyczące *faith-based initiatives* powinno zadowolić bardziej konserwatywnych wyborców<sup>39</sup>. Według autorów książki pod tytułem *Of Little Faith: The Politics of George W. Bush's Faith-Based Initiatives* w tym czasie w Kongresie zabrakło znawców tematyki *faith-based initiatives* i szczerych jej zwolenników, jakimi byli na przykład Mark Souder czy John Ashcroft. Pozostali republikanie potraktowali nową ustawę jako narzędzie polityczne przydatne do spłacenia długu konserwatywnym religijnie grupom interesu<sup>40</sup>. Osobą, która miała wprowadzić propozycję ustawy pod obrady Izby Reprezentantów, był natomiast J.C. Watts, jeden z niewielu Afroamerykanów w Partii Republikańskiej, którego wybranie miało na celu zjednanie dla projektu konserwatywnych religijnie mniejszości etnicznych.

Niejasność deklaracji G.W. Busha oraz podejście reprezentantów z Partii Republikańskiej do tematu wzbudziło obawy wielu grup i wywołało ożywioną dyskusję. Grupy religijne, które tradycyjnie współpracowały z rządem, w tym Catholic Charities, Lutheran Social Services czy United Jewish Communities' Human Services and Social Policy Pillar wyrażały obawę o to, czy nie stracą funduszy na rzecz nowych, najprawdopodobniej niewykwalifikowanych w prowadzeniu pracy socjalnej, grup religijnych<sup>41</sup>. Podawały też w wątpliwość zdolność *stricte* wyznaniowych organizacji do zapewnienia usług w sposób pozbawiony dyskryminacji<sup>42</sup>. David Saperstein z *Religious Action Center of Reform Judaism* wyraził obawę, że przez wprowadzenie nowej ustawy prezydent chce spłacić dług prawicy religijnej, co może doprowadzić do finansowania działań tak konserwatywnych Kościołów jak na przykład Południo-

---

<sup>39</sup> Amy E. Black – na podstawie poufnych wywiadów z republikańskimi członkami Izby Reprezentantów. Więcej na ten temat: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 110.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 110–111.

<sup>41</sup> F. Kammer, *Partners Against Poverty*, „Washington Post” 10.02.2001, s. A23; Lutheran Services of America, *Largest Nonprofit Challenges President Bush to Follow Through for the Nation's Most Vulnerable* 29.01.2001, za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 113.

<sup>42</sup> United Jewish Communities, *United Jewish Communities Statement on Bush Administration's Faith-Based Programs Initiative* 5.02.2001, za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 113.

wa Konwencja Baptystów (Southern Baptist Convention), która jest znana ze swego dążenia do nawracania Żydów<sup>43</sup>. Joanne Negstad reprezentująca Lutheran Services of America obawiała się z kolei, że finansowane przez rząd konserwatywne grupy wyznaniowe mogą zmuszać beneficjentów do religii, podczas gdy czynności religijne powinny być w każdym przypadku całkowicie dobrowolne<sup>44</sup>.

Co ciekawe, spory co do kształtu przyszłej ustawy pojawiły się wkrótce również w obozie konserwatywnym. Coraz widoczniejszy stawał się tam podział na pragmatyków oraz purystów<sup>45</sup>. Wśród purystów liderami byli Pat Robertson oraz Marvin Olasky. Propagatora koncepcji „współczującego konserwatyizmu” połączyły z założycielem Christian Coalition wspólne cele. Ich żądania dotyczyły głównie zakazu łączenia czynności religijnych i pomocowych. Zarówno Robertson, jak i Olasky uznali, że skoro już rząd chce współpracować z organizacjami religijnymi, to nie ma prawa od nich wymagać, by te czynności je rozdzielały. Jest to bowiem dyskryminacja „najbardziej efektywnych” organizacji wyznaniowych oraz stosowanych przez nie metod. Wymóg takiego rozdziału doprowadziłby ich zdaniem do dyskryminacji większości grup ewangelikalnych. Dodatkowo, choć sami prezentowali się jako zwolennicy wykładni „neutralistycznej”, która miała chronić grupy religijne przed dyskryminacją i promocją sekularyzmu, to obawiali się, że jeśli byłaby realizowana w niezmienionej wersji, to część funduszy mogłaby trafić w ręce religii przez nich nieakceptowanych, w tym buddystów, muzułmanów czy nawet scjentologów. Dlatego proponowali stosowanie preferencji dla tradycyjnych religii chrześcijańskich, odchodząc tym samym zupełnie od zasady neutralności państwa w sprawach religii i proponując w rzeczywistości powrót do preferencyjnego akomodacjonizmu. Przekonywali, że rząd powinien promować większy udział tradycyjnych chrześcijańskich religii w życiu publicznym. Nie widzieli oni ponadto potrzeby prowadzenia przez rząd zbyt szerokiej kontroli organizacji religijnych prowadzących programy rządowe. Opowiadali się też za całkowitym zwolnieniem organizacji religijnych współpracujących z rządem z zakazu dyskryminacji w zakresie religii przy zatrudnianiu oraz za prawem do prowadzenia programów pomocowych bezpośrednio w kościołach. Warto zauważyć, że wśród zwolenników purystów znajdowała się większość organizacji związanych z prawicą religijną, w tym rosnąca w coraz większą siłę grupa Family Research Council.

Do obozu pragmatyków można zaliczyć takie organizacje, jak Evangelicals for Social Action oraz większość Kościołów afroamerykańskich, które w nowej ustawie widziały szansę dla wzmocnienia swoich lokalnych wspólnot, ale akceptowały podstawowe założenia idei rozdziału państwa od Kościoła w USA. Ronald Sider z Evangelicals for Social Action stwierdził nawet, że Pat Robertson i Jerry Falwell

---

<sup>43</sup> T. Edsall, *Jewish Leaders Criticize 'Faith-Based Initiative'*, „Washington Post” 27.02.2001, s. A4, za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 113.

<sup>44</sup> L. Meckler, *Religious Groups Wary of Bush Plan*, Associated Press 20.02.2001, za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 114.

<sup>45</sup> Jest to podział wprowadzony przez autorów *Of Little Faith: The Politics of George W. Bush's Faith-Based Initiatives*, z którym zgadza się J. Dilulio. Więcej w: J. Dilulio, *Godly Republic...*

wydają się „zdezorientowani co do interpretacji I Poprawki”<sup>46</sup>. Pragmatycy podobnie jak puryści uważali, że religia powinna odgrywać większą rolę w życiu publicznym, ale rząd nie powinien faworyzować żadnych konkretnych wyznań. Popierali oni nową „neutralistyczną” interpretację religijnych klauzul I Poprawki, ale byli gotowi przyjąć warunek konieczności rozdziału religijnych i niereligijnych elementów programów pomocowych i zgadzali się, by beneficjenci, którzy trafią do organizacji religijnych, mogli w trakcie programu zrezygnować z elementów religijnych.

Podsumowując, dyskusje między przedstawicielami tych dwóch obozów koncentrowały się głównie na kilku tematach. Pierwszy z nich dotyczył tego, czy i w jakim stopniu rząd powinien promować określone religie, a zwłaszcza politycznie i teologicznie konserwatywny ewangelikalny protestantyzm. Drugi temat dotyczył pytania o to, czy powinno się propagować ustawę zezwalającą na wykorzystanie funduszy federalnych na promowanie elementów religijnych w ramach programów pomocowych. Trzeci temat dotyczył wolności religijnej beneficjentów. Obie strony teoretycznie zgadzały się, że osoby potrzebujące pomocy będą mogły wybrać program, w jakim chcą wziąć udział<sup>47</sup>. Różnice ich zdań dotyczyły odpowiedzi na pytanie o to, czy beneficjent, który zdecyduje się na udział w programie oferowanym przez organizację religijną, będzie mógł zrezygnować z elementów religijnych i skorzystać z działań czysto pomocowych. Kolejnym tematem, wokół którego toczyły się debaty między dwoma obozami była strategia legislacyjna. Purystom zależało na jak najszybszym przeforsowaniu ustawy w formie jak najbardziej radykalnej; korzystali z tego, że dzięki poparciu republikanów mogli to osiągnąć. Pragmatycy obawiali się, że jeśli nie będzie się zabiegać o poparcie demokratów dla akceptowanej przez nich wersji, to projekt będzie miał ogromne problemy w Senacie.

Warto zauważyć, że wśród purystów nie było niemal nikogo, kto nie reprezentowałby religijnego i politycznego konserwatyzmu lub nie byłby związany z Partią Republikańską. Wśród pragmatyków byli natomiast republikańscy reprezentanci opcji bardziej centrowej, a także niektórzy demokraci. Profesor DiIulio identyfikował się na przykład z pragmatykami. Niemniej większość administracji G.W. Busha popierała purystów. Zależało im bowiem na tym, by przez szybkie wprowadzenie ustawy przekonać konserwatywnych wyborców o tym, że dotrzyma on złożonych im obietnic. Nie brali pod uwagę nawet zaleceń profesora Carla Esbecka, jednego z głównych twórców przepisów *Charitable Choice* w 1996 roku, który mimo swych konserwatywnych poglądów przekonywał, że ustawa powinna zawierać przepisy dotyczące wyraźnego rozdzielania elementów religijnych od niereligijnych w celu łatwiejszego monitoringu funduszy. Zalecał też uwzględnienie możliwości rezygnacji beneficjentów z elementów religijnych w danym programie, gdyż uważał, że tylko dzięki takim zapisom ustawa nie będzie konstytucyjnie kontrowersyjna. Pury-

<sup>46</sup> A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 116.

<sup>47</sup> Według profesora B. Hehira taki wybór byłby o tyle problematyczny, że jeśli rząd zdecyduje się w danym regionie, np. wiejskim, sponsorować program religijny, to tamtejsi mieszkańcy w zasadzie nie będą mieli wyboru ze względu na brak innych opcji. B. Hehir, wykłady w ramach kursu „Religion and Government: Choices of Morality, Law and Policy” prowadzonego na Uniwersytecie Harvarda w semestrze zimowym roku akademickiego 2007/2008.

stom zależało jednak na poszerzeniu przepisów *Charitable Choice* niezależnie od tego, czy ich zgodność z klauzulą *establishment* będzie kwestionowana, czy też nie. Administracja G.W. Busha wspierała ich, gdyż najistotniejszym jej celem było przerwienie takiej wersji ustawy, którą w pełni popierałyby grupy religijne pozostające w sojuszu z republikanami<sup>48</sup>.

W dniu 22 marca 2001 roku przedstawiono w Izbie Reprezentantów wstępną wersję projektu ustawy. Jednocześnie senatorzy Rick Santorum i Joseph Lieberman przedstawili propozycję w Senacie. W dniu 29 marca 2001 roku J.C. Watts zaprezentował oficjalną wersję projektu, który został zatytułowany *Community Solutions Act*, ale nazwą powszechnie stosowaną był numer ustawy, czyli: H.R.7. Projekt skonstruowany był zgodnie z większością propozycji purystów, to znaczy rozszerzał przepisy *Charitable Choice* na szereg nowych programów rządowych, przewidywał przekazywanie funduszy federalnych dla organizacji religijnych zarówno bezpośrednio, jak i za pośrednictwem bonów (*vouchers*) oraz zwalniał organizacje religijne z zakazu dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnianiu na wszystkie stanowiska. Przewidywał ponadto ogromne zwolnienia podatkowe, które miały zachęcać obywateli do przekazywania datków charytatywnych. Wielkim rozczarowaniem dla szefa WHOFBCI było, że nie przewidziano w nim utworzenia *Compassion Capital Fund*, które było wcześniej zapowiadane przez prezydenta Busha i które w oczach J. DiIulio było jednym z bardziej wartościowych elementów polityki *faith-based initiatives*. Kontrowersyjne było też pominięcie przepisu dotyczącego prawa beneficjentów do rezygnacji z religijnych części oferowanych przez organizacje wyznaniowe programów.

Nieobecność przepisów dotyczących rozdzielania religijnych i niereligijnych części programów oraz brak możliwości rezygnacji przez beneficjentów z części programów religijnych, a także brak przepisów ustanawiających powstanie *Compassion Capital Fund* – wszystko to wywołało falę dyskusji. Przeciwnicy polityki *faith-based initiatives* zaczęli coraz częściej mówić o tym, że nowa ustawa spowoduje „sponsorowaną przez rząd dyskryminację przy zatrudnieniu” oraz przyczyni się do prowadzenia prozelityzmu za państwowe pieniądze. Domagali się wprowadzenia przepisów dotyczących większej kontroli programów dofinansowywanych przez rząd. Również pragmatycy starali się przekonać purystów, aby dodać przepis stanowiący o tym, że wszystkie bezpośrednio sponsorowane przez rząd organizacje powinny przedstawiać religijne części programu w odrębnym miejscu i czasie. Proponowali też wprowadzenie przepisów nakazujących wyraźny rozdział źródeł finansowania religijnych i niereligijnych części programów. Puryści bronili swego stanowiska, ale coraz częściej zaczęli się zastanawiać nad tym, czy finansowanie wyłącznie przez bony, a nie bezpośrednio przez kontrakty, nie byłoby nawet korzystniejsze dla organizacji religijnych. Bony są bowiem postrzegane jako finansowa pomoc dla beneficjentów, a nie organizacji charytatywnych. Jeśli więc beneficjent posiadający bon decyduje się go użyć w organizacji religijnej, to nie musi się to wiązać z taką rządową kontrolą ich

---

<sup>48</sup> Na podstawie poufnych wywiadów z republikanami: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 125.

programów jak w wypadku finansowania bezpośredniego. Puryści mieli nadzieję, że w ten sposób organizacje będą mogły uniknąć przymusu stosowania rządowych regulacji, również tych dotyczących rozdziału państwa od Kościoła.

Tymczasem w Izbie Reprezentantów formowała się koalicja grup przeciwnych nowej ustawie. W jej skład weszła spora część demokratów. Dwóch członków Partii Demokratycznej zorganizowało spotkanie na temat nowej ustawy, w którym wzięli udział przedstawiciele takich grup, jak: Komitet Baptystów (*Baptist Joint Committee*), Krajowe Stowarzyszenie Postępu Ludzi Kolorowych (NAACP), Sojusz Międzywyznaniowy (Interfaith Alliance), organizacje *pro-choice* i związki zawodowe funkcjonariuszy publicznych (*public employees*). Uważali oni, że wprowadzenie proponowanych przepisów może doprowadzić do dyskryminacji nie tylko ze względu na religię, lecz także i ze względu na rasę i preferencje seksualne, gdyż przynależność do Kościołów liberalnych bądź konserwatywnych ma bardzo często związek z poglądami na temat stosunków rasowych (niektóre Kościoły fundamentalistyczne nadal zakazują związków mieszanych), roli kobiet, stosunku do homoseksualizmu.

### 3.2. Wersja ustawy przyjęta przez Izbę Reprezentantów

W obliczu takiej opozycji puryści zdecydowali się na współpracę z WHOFBCI i zgodzili się na wprowadzenie pewnych poprawek do projektu. Republikanom zależało też na zdobyciu poparcia dla projektu reformy przynajmniej u części demokratów. Spotkanie członków Izby Reprezentantów z Johnem DiIulio, który miał ich przekonać do projektu, nie wypadło jednak najlepiej, gdyż z jego wypowiedzi dało się wywnioskować, że w wielu aspektach pragmatycy ulegli purystom. Dyrektor WHOFBCI przyznał ponadto, że możliwe konsekwencje bezpośredniego finansowania organizacji religijnych nie zostały wystarczająco przeanalizowane i nie potrafił odpowiedzieć na pytanie o status pracowników, na których pensje będą się składać fundusze federalne<sup>49</sup>. W obliczu niepowodzenia spotkania z demokratami republikanie pod przewodnictwem J.C. Watts postanowili zmobilizować grupy interesów<sup>50</sup>.

W projekcie zrezygnowano tymczasem z jednego z przepisów dotyczących ulg podatkowych zachęcających do datków na organizacje charytatywne. Przyczyniło się to wzmożonej krytyki przez przeciwników ustawy, którzy podawali ten fakt jako dowód na to, że republikanom nie zależy na rzeczywistej pomocy organizacjom charytatywnym, a raczej na usatysfakcjonowaniu purystów i prawicy religijnej nadaniem większych praw organizacjom religijnym i „obniżeniem muru separacji”<sup>51</sup>. Republikanie coraz mniej mogli więc liczyć na poparcie demokratów. J.C. Watts mobilizował jednak siły w celu pozyskiwania kolejnych grup interesów, które wywierałyby presję na republikanów różnych opcji. Zdobył poparcie między innymi takich grup,

<sup>49</sup> Więcej na ten temat: L. Meckler, *DiIulio: Programs Should Have Grants*, Associated Press 26.04.2001, za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 133.

<sup>50</sup> Można spośród nich wymienić: *Center for Public Justice*, *National Center for Neighborhood Enterprise* czy *The Southern Baptist Convention*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 135.

jak: Armia Zbawienia, Catholic Conference, The U.S. Conference of Mayors, the National League of Cities. Zorganizował też nową grupę lobbystów, którą nazwano: Americans for Community and Faith-Centered Enterprise (ACFE). W tym momencie republikanom zależało na przeforsowaniu jakiegokolwiek wersji ustawy. Puryści, dostrzegając problemy z bezpośrednim finansowaniem organizacji religijnych przez rząd i związaną z tym potrzebą kontroli, zaczęli poszukiwać rozwiązań w większym stopniu związanych z finansowaniem przez bony (*vouchers*), które umożliwiłyby szersze działanie organizacjom ewangelikalnym, przeciwnym rozdzielaniu elementów religijnych od pomocowych<sup>52</sup>.

Ostatecznie, gdy nanoszono poprawki na projekt, uwzględniono takie postulaty pragmatyków, jak: wprowadzenie zapisów nadających beneficjentom prawo do rezygnacji z religijnych elementów programów pomocowych oraz wprowadzających wymogi dotyczące zakazu przeznaczania funduszy rządowych na religijne elementy programów – w przypadku bezpośredniego finansowania organizacji religijnych przez rząd. Przewidywano też utworzenie *Compassion Capital Fund* w Departamencie Sprawiedliwości, którego budżet przewidziany był na 50 milionów dolarów. Pozostawiono też gwarantowane już w przepisach *Charitable Choice* prawo beneficjentów do wyboru alternatywnego programu (religijnego lub świeckiego). Puryści nie zrezygnowali jednak z zapisów zwalniających organizacje religijne finansowane przez rząd z zakazu dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnieniu, a także zdolali przeforsować przepisy zalecające poszczególnym agencjom i departamentom tworzenie programów opartych głównie na dystrybucji bonów (*voucherizing the programs*).

W lipcu 2001 roku projekt został ostatecznie poddany pod głosowanie. Większość demokratów sprzeciwiła się projektowi ze względu na problem dyskryminacji przy zatrudnieniu. Niemniej ustawa została przyjęta większością 233 do 198 głosów. Proces legislacyjny w Izbie Reprezentantów zakończył się więc sukcesem. Według przyjętej przez Izbę ustawy przepisy *Charitable Choice* miały zostać rozszerzone na wiele nowych programów, między innymi dotyczących przestępczości nieletnich, mieszkalnictwa dla ubogich oraz zwalczania głodu. Przewidywane ulgi podatkowe były jednak niewielkie, a budżet *Compassion Capital Fund* bardzo okrojony. Przegłosowanie ustawy można uznać za sukces purystów. W szerszej perspektywie jednak nieporozumienia między purystami i pragmatykami przyczyniły się do późniejszego niepowodzenia ustawy w Senacie. Niemalą rolę w ostatecznym upadku ustawy odegrała niechęć purystów do przeprowadzenia dokładnej analizy konstytucyjności wprowadzanych przez siebie przepisów.

### 3.3. Odrzucenie ustawy przez Senat USA

Początkowo główni orędownicy nowej ustawy w Senacie – senator Rick Santorum oraz senator Joseph Lieberman – optowali za przyjęciem wersji ustawy odzwierciedlającej projekt zaakceptowany przez Izbę Reprezentantów. Podczas kolejnych

<sup>52</sup> Na podstawie poufnych wywiadów, za: *ibidem*, s. 137.

posiedzeń i debat okazało się jednak, że projekt był bardziej konstytucyjnie kontrowersyjny niż się wcześniej wydawało. Wzbudziło to wątpliwości zwłaszcza u senatora Liebermana. Do tego, w tym czasie, zachęcona przepisami zawartymi w projekcie Izby Reprezentantów Armia Zbawienia wysłała do Białego Domu list z prośbą o zwolnienie z zakazu dyskryminacji ze względu na orientację seksualną, motywując to przekonaniem religijnymi. Według Armii Zbawienia skoro ustawa H.R.7 zwalniała organizacje religijne z zakazu dyskryminacji ze względu na religię, to oznaczało to, że nie musi ona zatrudniać homoseksualistów. Jak twierdzili autorzy listu, homoseksualizm świadczył bowiem o braku poszanowania zasad religijnych wyznawanych przez założycieli i członków Armii Zbawienia. List ten potwierdził wcześniejsze obawy przeciwników ustawy co do tego, w jaki sposób przepisy H.R.7 mogą być wykorzystywane<sup>53</sup>. Senator Lieberman stwierdził, że list Armii Zbawienia położył się cieniem na prezydenckich intencjach dotyczących *faith-based initiatives*<sup>54</sup> oraz że mógł „śmiertelnie ranić ustawę”<sup>55</sup>. Lieberman zdawał sobie też sprawę z tego, że w Senacie, zdominowanym od maja 2001 roku przez demokratów, istniała bardzo znacząca grupa opozycji wobec ustawy. Dodatkowo presję na demokratów wywierały też takie grupy sprzeciwiające się przepisom nowej ustawy, jak: The American Association of University Women, Kościoły metodystów (United Methodists) oraz baptystów głównego nurtu (Baptist Joint Committee).

Senator Lieberman zdecydował się ostatecznie nie popierać ustawy w istniejącej wersji, a zwłaszcza przepisów rozszerzających *Charitable Choice*. Uznał bowiem, że nie są one zgodne z konstytucją. Lider większości (*Senat Majority Leader*), Tom Daschle, również odmówił umieszczenia ustawy w obecnej formie w programie obrad. Lieberman zarzucił ponadto administracji G.W. Busha lekceważenie problemów prawnokonstytucyjnych i postanowił skierować H.R.7 do instytucji kontrolnej Kongresu – Government Accounting Office (GAO) w celu przeanalizowania skutków, jakie przyjęcie ustawy może mieć na I Poprawkę. Senator Santorum przyznał, że jest to istotny problem i że do ustawy będzie trzeba wrócić dopiero później. Jeszcze w lipcu senator Lieberman spotkał się jednak w prezydentem G.W. Bushem i zdecydował, że zamiast czekać na ostateczną opinię na temat przepisów H.R.7 woli sporządzić własny projekt ustawy dotyczącej *faith-based initiatives*.

Tymczasem ze stanowiska dyrektora WHOFBCI zrezygnował profesor DiIulio. Jako oficjalny powód swego odejścia podał sprawy rodzinne, ale jego decyzja wzbudziła kontrowersje. W prasie pojawiały się liczne doniesienia na temat problemów dotyczących współpracy DiIulio z doradcami prezydenta i ważnymi przedstawicielami administracji rządowej<sup>56</sup>. Miał on się czuć odsuwany od ważnych decyzji i wpły-

---

<sup>53</sup> John DiIulio podkreśla jednak, że doniesienia prasowe na temat listu Armii Zbawienia były wyolbrzymione i niesłusznie sugerowały tajne nieformalne interesy Białego Domu z konserwatywnymi organizacjami religijnymi. Więcej na ten temat: J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 134.

<sup>54</sup> F. Bruni, E. Becker, *Charity Is Told It Must Abide by Anti-discrimination Laws*, „New York Times” 11.07.2001, s. A15, za: J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 10.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> E. Becker, *Head of Religion-Based Initiative Resigns*, [www.nytimes.com/2001/18/us/head-of-religion-based-initiative-resigns.html?sve.pn](http://www.nytimes.com/2001/18/us/head-of-religion-based-initiative-resigns.html?sve.pn) (21.01.2010).

wu na formułowanie strategii wprowadzania przepisów *faith-based initiatives*<sup>57</sup>. Dodatkowo w marcu 2001 roku naraził się organizacjom ewangelikalnym, które skarżyły się na to, że fundusze federalne, obwarowane przepisami zakazującymi finansowania religijnych elementów programów pomocowych, nieuchronnie prowadzą do sekularyzacji. W odpowiedzi na te zarzuty skrytykował on ich liderów i stwierdził, że jeśli nie chcą, to nie muszą się o takie fundusze ubiegać<sup>58</sup>. Dodał też, że w porównaniu z Kościołami ewangelikalnymi skupiającymi głównie białych Amerykanów z bogatych przedmieść Kościoły afroamerykańskie i katolickie organizacje latynoskie zlokalizowane w biednych dzielnicach miast są bardziej oddane dobroczynności i służbie lokalnym społecznościom. Z tego powodu są też bardziej przekonane do idei współpracy z rządem oraz innymi organizacjami świeckimi i nie postrzegają jej jako osłabienia ich duchowej tożsamości ani religijnego charakteru. Obawy o „porwanie wiary” pochodzą natomiast od wspólnot, które są o wiele mniej zorientowane na pracę z biednymi w miastach<sup>59</sup>. Słowa DiIulio świadczyły o jego trudnych relacjach z przedstawicielami prawicy religijnej i dla wielu członków administracji G.W. Busha stało się jasne, że na jego stanowisku powinna się znaleźć osoba, której prawica religijna będzie bardziej ufać. Początkowo nominacja DiIulio miała zachęcić do współpracy demokratów otwartych na ideę zwiększenia udziału organizacji religijnych w pomocy społecznej. Część z nich była bowiem gotowa poprzeć umiarkowaną wersję planu Busha. Kiedy jednak okazało się, że republikanie zdecydowali się forsować wersję ustawy proponowaną przez purystów, DiIulio stał się zbędny.

Rezygnacja DiIulio przyczyniła się do problemów Białego Domu z przekonaniem opinii publicznej do wiarygodności poświęcenia się prezydenta sprawom problemów społecznych<sup>60</sup>. W obliczu tych wszystkich problemów, krytyki dotyczącej braku autonomii dyrektora WHOFBCI oraz braku koordynacji działań administracji Senat tym bardziej nie spieszył się z rozpatrzeniem kolejnej wersji ustawy. Ataki 11 września 2001 roku jeszcze bardziej odsunęły to w czasie. Wojna z terroryzmem zdominowała debatę publiczną, a polityka wewnętrzna została zepchnięta na dalszy plan.

Niemniej w styczniu 2002 roku prezydent Bush w swym przemówieniu *State of the Union Address* ponownie poruszył sprawę *faith-based initiatives*. Poza tym w lutym wyznaczył na następcę Johna DiIulio Jima Toweya, który był wcześniej sekretarzem do spraw zdrowia i rehabilitacji na Florydzie oraz pracował przez 12 lat jako doradca prawny Matki Teresy<sup>61</sup>. Prezydent ogłosił też zawarcie porozumienia z se-

<sup>57</sup> E. Becker, *Head of Religion-Based Initiative Resigns*, „The New York Times” 18.08.2001, za: J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 10.

<sup>58</sup> A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 196.

<sup>59</sup> J.J. DiIulio, *Compassion „In Truth and Action”*: *How Sacred and Secular Places Serve Civic Purposes, and What Washington Should – and Should Not – Do to Help*, przemówienie wygłoszone przed spotkaniem *National Association of Evangelicals* w Dallas, [www.whitehouse.gov/news/releases/2001/03/20010307-11.html](http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/03/20010307-11.html) (12.03.2007).

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Jim Towey podobnie jak DiIulio był katolikiem, nie miał jednak zatargu z prawicą religijną i był bardziej ugodowy niż DiIulio. Więcej na jego temat: J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 116–117, 136–137; D. Kuo, op.cit., s. 197–201.

natorem Liebermanem i senatorem Santorum w sprawie nowej wersji ustawy. Miała ona nosić nazwę: *Charity Aid, Recovery, and Empowerment Act* (CARE). Były w niej zawarte propozycje nowych ulg podatkowych mających zachęcać do działalności charytatywnej oraz zapowiedź przeznaczenia dodatkowych funduszy na programy grantowe w ramach usług społecznych. Aby zmniejszyć opozycję wobec nowego projektu, jego twórcy zdecydowali się na wyeliminowanie przepisów umożliwiających organizacjom religijnym prowadzenie dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnianiu na stanowiska związane z realizacją programów pomocowych. Projekt zawierał jednak przepisy dotyczące równego traktowania organizacji religijnych ubiegających się o granty rządowe. Oznaczało to możliwość eksponowania symboli religijnych, używania języka religijnego w dokumentach określających cele ich działalności oraz stosowania religijnych kryteriów, choć jedynie przy obsadzie stanowisk kierowniczych. Projekt zakładał też stworzenie opiewającego na 150 milionów dolarów funduszu *Compassion Capital Fund* przeznaczonego na pomoc małym organizacjom chcącym współpracować z rządem<sup>62</sup>. Ze względu na wydarzenia 11 września 2001 roku zmienił się kontekst polityki *faith-based initiatives*. Senator Lieberman opisał swoją propozycję jako wysiłki mające na celu efektywniejsze niesienie pomocy osobom poszkodowanym w wyniku ataków oraz recesji. Ze względu na to, że rząd nie mógł zapewnić pomocy wszystkim, należało według niego wzmocnić organizacje charytatywne, w tym religijne<sup>63</sup>. Biały Dom w ramach swej polityki *faith-based initiatives* zaczął z kolei coraz bardziej kłaść nacisk na promocję wolontariatu.

Projekt CARE został wprowadzony pod obrady Senatu w lutym 2002 roku. Poparła go nawet Hillary Clinton. Dla prezydenta, który w kampanii wyborczej obiecywał swym religijnym wyborcom realizację idei „współczującego konserwatyzmu”, pominięcie sprawy zatrudnienia było dużym kompromisem. Nawet taki kompromis nie przekonał do poparcia projektu przeciwników polityki *faith-based initiatives*. Domagali się oni bowiem wyraźnego sformułowania przepisów zakazujących dyskryminacji przy zatrudnieniu oraz prozelityzmu. Senatorzy z Partii Demokratycznej podkreślali, że brak wzmianek na temat dyskryminacji nie oznacza jej zakazu. Projekt nie dawał ponadto jasnych odpowiedzi na pytania dotyczące bezpośredniego finansowania Kościołów oraz możliwości prowadzenia ewangelizacji w ramach realizowanego projektu<sup>64</sup>. Kontrowersje te ponownie opóźniły ostateczne rozpatrzenie projektu. Zwłaszcza że senatorzy bardziej byli zajęci palącymi sprawami, takimi jak: bezpieczeństwo narodowe, uchwalanie rezolucji uprawniających prezydenta Busha do podjęcia działań zbrojnych w Iraku oraz kampanie wyborcze w 2002 roku. W rezultacie projekt CARE nie doczekał się rozpatrzenia przed wyborami, w których ku pewnemu zdziwieniu większość w Senacie uzyskali znów republikanie.

Projekt został rozpatrzony dopiero w listopadzie 2002 roku w czasie ostatniego posiedzenia 107. Kongresu (*lame duck session*). W trakcie sesji pięciu senatorów z Partii Demokratycznej zaproponowało wprowadzenie do niego dodatkowych przepisów mających na celu zabezpieczenie przestrzegania I Poprawki (*safeguards*). Se-

<sup>62</sup> Więcej na ten temat: D.J. Wright, op.cit., s. 20.

<sup>63</sup> J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 12.

<sup>64</sup> Więcej na ten temat: D.J. Wright, op.cit., s. 20.

nator Richard Durbin z Partii Demokratycznej sprzeciwiał się projektowi ze względu na to, że nigdy nie był on poddany pod obrady *Senate Judiciary Committee*. Przekonywał też, że dodatkowe przepisy proponowane przez demokratów są niezbędne, by zapobiec ewentualnym nadużyciom organizacji religijnych w zakresie dyskryminacji oraz prozelityzmu. Senator Santorum nie widział potrzeby wprowadzania dodatkowych zabezpieczeń. Senatorom nie udało się rozwiązać tych sporów do końca sesji i tym samym projekt CARE upadł<sup>65</sup>.

W odpowiedzi na niepowodzenie projektu prezydent G.W. Bush postanowił wydać kolejne rozporządzenie wykonawcze dotyczące *faith-based initiatives* i wprowadzić swą politykę drogą administracyjną. W lutym 2003 roku Senator Santorum próbował ponownie poddać projekt CARE pod obrady. Wprowadzono do niego kolejne poprawki oraz wyeliminowano przepisy, co do których wcześniej były zgłaszane obiekcje. Santorum uznał, że może sobie teraz na to pozwolić, gdyż przepisy te, włączając prawo do dyskryminacji przy zatrudnieniu, i tak zostały wprowadzone za pomocą rozporządzenia wykonawczego prezydenta. W nowym projekcie CARE skupiono się więc głównie na ulgach podatkowych oraz przeznaczeniu dodatkowych funduszy na stworzony w 2002 roku w ramach Departamentu Zdrowia i Opieki Społecznej *Compassion Capital Fund*<sup>66</sup>. Senat zaaprobował wreszcie projekt i przesłał go do Izby Reprezentantów. Tam jednak ponownie wywiązała się dyskusja na temat przepisów *Charitable Choice*, a także poważna debata na temat ulg podatkowych i finansowania nowo utworzonego funduszu i ostatecznie projekt upadł<sup>67</sup>. Wprowadzenie przepisów *faith-based initiatives* na drodze ustawodawczej ostatecznie więc się nie powiodło.

### 3.4. Przyczyny legislacyjnych niepowodzeń

Jak wynika z powyższej analizy procesu legislacyjnego, główną przyczyną braku akceptacji dla nowej ustawy były głównie wątpliwości co do konstytucyjności proponowanych w obu projektach przepisów oraz kontrowersje prawne dotyczące praw beneficjentów oraz prawa organizacji religijnych do dyskryminacji przy zatrudnieniu. W swym artykule dla „Harvard Journal on Legislation”, Scott M. Michelman porównał najbardziej kontrowersyjne elementy projekt H.R.7 oraz CARE. Według niego projekt H.R. 7, który zezwalał organizacjom religijnym na korzystanie z funduszy federalnych w celu prowadzenia programów związanych z zapobieganiem przestępczości, w tym przestępczości nieletnich, zwalczaniem głodu czy zapewnianiem pomocy mieszkaniowej, był kontrowersyjny ze względu na kilka spraw. Po pierwsze, oprócz możliwości finansowania programów przez bony zezwalał też na bezpośrednie finansowanie organizacji religijnych, co według Michelmana mogłoby naruszać

<sup>65</sup> Więcej na temat: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 172–183 oraz L.D. Solomon, *In God We Trust?...*, s. 172–192.

<sup>66</sup> Fundusz udało się stworzyć w okrojonej formie podczas uchwalenia budżetu Departamentu Zdrowia i Opieki Społecznej.

<sup>67</sup> Więcej na ten temat: D.J. Wright, op.cit., s. 20–21.

klauzulę *establishment*. Po drugie, mimo że przewidywał prawo beneficjenta do wyboru świeckiej alternatywy (jeśli ten nie będzie akceptował wyznania reprezentowanego przez organizację oferującą program), nie zapewniał wystarczającej ochrony religijnej wolności beneficjentów, którzy mogli być narażeni na przymus lub presję religijną organizacji wyznaniowej zapewniającej usługi w ramach pracy socjalnej. Po trzecie, zezwalając na dyskryminację potencjalnych pracowników ze względu na religię w ramach sponsorowanych przez rząd programów, naruszał przepisy dotyczące praw obywatelskich. Projekt CARE z kolei, choć pozbawiony został najbardziej kontrowersyjnych zapisów dotyczących zwolnienia organizacji religijnych z zakazu dyskryminacji przy zatrudnianiu, był równie kontrowersyjny. Wyeliminowano z niego bowiem przepisy mające na celu chronić wolność religijną beneficjentów i zakazujące przeznaczania funduszy federalnych na cele czysto religijne. Projekt H.R.7 zawierał takie przepisy, mimo że zakazywał rządowi ingerencji w charakter religijny danej organizacji.

Ze wszystkich tych problemów największe kontrowersje wzbudzała konstytucyjność nowych przepisów, a ściślej mówiąc, ich zgodność z klauzulą *establishment*. W czasie dyskusji na ten temat uwidoczniło się kilka stanowisk dotyczących jej interpretacji. I choć Sąd Najwyższy jak dotąd nie zaaprobował w pełni interpretacji neutralistycznej promowanej przez zwolenników polityki *faith-based initiatives*, to stała się ona koronnym argumentem za wprowadzeniem nowych przepisów. Dzięki debacie została ona też szeroko rozpropagowana.

### 3.4.1. Problem zgodności proponowanych przepisów z klauzulą *establishment*

Jak wspomniano już wcześniej, zwolennicy polityki *faith-based initiatives* powoływali się często na tak zwaną interpretację neutralistyczną, która wyewoluowała w trakcie debat na temat finansowania organizacji religijnych. Przekonywali oni, że najnowsze orzecznictwo Sądu Najwyższego opierające się o tę właśnie interpretację zniósło zasadę *pervasively sectarian standard* zabraniającą finansowania organizacji, w których świeckie aspekty działalności ciężko było oddzielić od religijnych, i wyciągali z tego wnioski, że zasada świeckiego celu nie musi być już tak restrykcyjnie przestrzegana. Tym bardziej że według nich obecność elementów religijnych w programach pomocowych przyczyniała się do ich skuteczności. Poza tym zaczęli promować nowe zmodyfikowane stanowisko neutralistyczne – czyli zasadę tak zwaną pozytywnej neutralności (*positive neutrality approach*)<sup>68</sup>.

Warto omówić dokładniej zarówno interpretację neutralistyczną, jak i interpretację opartą na zasadzie pozytywnej neutralności, a także ich ewolucji. Warto również zweryfikować tezę mówiącą o tym, że zasada *pervasively sectarian standard* została ostatecznie zniesiona, co oznaczałoby, iż rząd może finansować działalność organizacji, które łączą udzielanie pomocy z promocją własnej religii.

<sup>68</sup> Więcej na ten temat: S.V. Monsma, *When Sacred & Secular Mix. Religious Nonprofit Organizations & Public Money*, Lanham 1996.

Koncepcja „neutralistyczna” wyewoluowała w toku dyskusji na temat odpowiedniego rozumienia zasady neutralności światopoglądowej państwa, zintensyfikowanej po ogłoszeniu werdyktu w sprawie *Eversona*, w którym zawarte było stwierdzenie: „I Poprawka wymaga od państwa neutralnej postawy w stosunku do wierzących i niewierzących”. Separacjoniści przekonywali, że źródła tej zasady znajdowały się zarówno w ostatniej klauzuli artykułu VI Konstytucji USA, która zakazuje uzależniania urzędów lub funkcji publicznych od wyznawania wiary, jak i w stwierdzeniu Jeffersona, że „wypowiedź sąsiada, iż bogów jest dwudziestu albo że Bóg nie istnieje wcale, nie wyrządza mi żadnej krzywdy”<sup>69</sup>. Według R. Małajnego sedno koncepcji neutralności państwa wyraził sędzia Clark w opinii większości w sprawie *Abington v. Schempp* z 1963 roku, w której stwierdził, że:

(...) najpełniejsze urzeczywistnienie prawdziwej wolności religijnej wymaga od państwa nieangażowania się w praktyki religijne ani też niezmuszania do nich, niefaworyzowania żadnej sekty albo religii kosztem niereligii oraz niezwalczania żadnych poglądów religijnych<sup>70</sup>.

Chodzi bowiem o to, by obywatel mógł całkowicie swobodnie określić swój światopogląd. W związku z tym żaden akt prawny nie może ani wspierać, ani też ograniczać religii. Nie może też preferować żadnego związku wyznaniowego, gdyż każdy z nich musi polegać wyłącznie na swoich własnych siłach. Nie znaczy to jednak, że „ścieżki państwa nigdy nie mogą się skrzyżować ze ścieżkami Kościoła”<sup>71</sup>. Neutralność wymaga bowiem, by pewne świadczenia publiczne, jak na przykład ochrona policji czy straży pożarnej, były zapewniane zarówno przedsięwzięciom religijnym, jak i niereligijnym. Ścisły rozdział Kościoła od państwa, w imię którego takich świadczeń by odmówiono, wytworzyłby bowiem atmosferę niekorzystną dla religii, odstręczając od jej praktykowania<sup>72</sup>.

Jak podkreśla R. Małajny, przyczyną wypracowania koncepcji neutralności światopoglądowej państwa było dążenie do interpretowania klauzuli *establishment* w taki sposób, by wyniki tej wykładni nie kolidowały z klauzulą *free exercise*. Problem interpretacji obu tych przepisów, jak wspomniano wcześniej, polega na tym, że gdyby je absolutyzować, to wtedy każda z nich zmierza do starcia z drugą<sup>73</sup>. Rygorystyczne więc interpretowanie zasady rozdziału w stosunku do interesu społecznego godziłoby w regułę wolności sumienia i wyznania. Oznaczałoby to prowadzenie polityki wro-

<sup>69</sup> Leo Pfeffer uważa, że stwierdzenie to tworzy fundament ostatniej klauzuli art. VI. Więcej na ten temat: L. Pfeffer, *Church, State and Freedom*, s. 138, za: R.M. Małajny, op.cit., s. 278. Sędzia Alphonso Taft wspominał też o neutralności w werdykcie z 1872 roku, stwierdzając, że „władze państwowe są neutralne i ochraniając wszystkich, nikogo nie faworyzują, ani też nikogo nie dyskryminują”. M. Howe de Wolfe, *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*, Chicago–London 1965, s. 150, za: R.M. Małajny, op.cit., s. 279.

<sup>70</sup> L.H. Tribe, *American Constitutional Law*, Mineola 1978, s. 822, za: R.M. Małajny, op.cit., s. 280.

<sup>71</sup> Cyt. za: R.M. Małajny, op.cit., s. 280.

<sup>72</sup> Więcej na ten temat w orzeczeniu *Roemer v. Board of Public Works* (1976), za: R.M. Małajny, op.cit., s. 281.

<sup>73</sup> T.S. Neuberger, T.C. Crumplar, *Tax Exempt Religious Schools Under Attack: Conflicting Goals of Religious Freedom and Racial Segregation*, „Fordham Law Review” 1979, vol. XLVIII, s. 200, za: R.M. Małajny, op.cit., s. 281.

gości wobec religii i związków konfesyjnych, o czym przeświadczeni byli sędziowie Sądu Najwyższego. Dlatego nie zaakceptowali oni w większości koncepcji tak zwanej ścisłej neutralności (czy ścisłej separacji), to jest polityki nieutrzymywania przez państwo żadnych związków z Kościołem i całkowitego odrzucenia akomodacji i współpracy obydwu podmiotów<sup>74</sup>. Nigdy nie opowiadali się też przeciwko możliwości publicznej ekspresji religijnej, jeżeli tylko rząd nie angażował się w promocję określonej jej formy.

Dlatego właśnie, zdaniem R. Małajnego i części konstytucjonalistów, wbrew argumentom przeciwników wykładni werdyktu w sprawie *Eversona*, ani nie był on podjęty przez skrajnych separacjonistów, ani nie został wydany w celu promocji programowego sekularyzmu. Sędzia Black stwierdzał bowiem nie tylko, że z subsydiów przewidzianych przez *New Jersey* korzystali głównie uczniowie i rodzice, a nie szkoły religijne, lecz również razem z większością sędziów podkreślał, że subsydia przewidziane były dla wszystkich rodziców, którzy wysyłali dzieci autobusami do szkoły, nie zaś jedynie dla rodziców dzieci uczęszczających do szkół religijnych. Subsytia te podobnie jak i ochrona policji czy straży pożarnej należą się wszystkim grupom obywateli<sup>75</sup>. Opinia sędziów *Wileya Rutlege'a* i *Robert Jacksona*, reprezentantów ścisłego separacjonizmu, którzy uważali, że subsydia są niekonstytucyjne, gdyż klauzula *establishment* zakazuje rządowi jakiegokolwiek finansowania instytucji religijnych, w których przekazywana jest określona religia – pozostała opinią mniejszości.

Zdaniem R. Małajnego również wprowadzone z czasem testy, w tym tak zwany test *Lemona*, który zostanie dokładnie omówiony poniżej, nie miały na celu promowania sekularyzmu. Miały one zapewnić instrumenty umożliwiające należytą interpretację reguły neutralności. Były więc raczej wyrazem dążenia do jak najjaśniejszego sprecyzowania zasad współpracy między państwem a Kościołem i upewnienia się, czy rząd nie zostanie zaangażowany w sponsorowanie jednej z religii. Problemy z realnym zastosowaniem wszystkich kryteriów testu *Lemona* spowodowały jednak ożywioną krytykę podejścia separacjonistycznego, zwłaszcza że interpretacja testu *Lemona* przesunęła się w niektórych sprawach w stronę ściślejszej separacji<sup>76</sup>. I choć sędziowie (w tym również zwolennicy separacjonizmu) starali się modyfikować kryteria, to nie zadowalało to jednak wszystkich stron debaty. Dyskusja ta doprowadziła ostatecznie do wyodrębnienia się stanowiska tak zwanego neutralizmu przeciwstawianego ścisłemu separatyzmowi.

Zwolennicy neutralizmu podkreślali, że państwo musi być neutralne w stosunku do religii. Według nich neutralność pozostaje jednak zachowana niekoniecznie wtedy, gdy rząd odmawia finansowania instytucji religijnych, obawiając się posądzenia o wspieranie danego wyznania, lecz również wtedy, gdy finansuje organizacje religijne, ani nie niefaworyzując żadnej religii kosztem innej, ani nie promując samej religii kosztem światopoglądu niereligijnego<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> *Shifting Boundaries*, op.cit., s. 7.

<sup>76</sup> Więcej na ten temat: L.D. Solomon, *In God We Trust...*, s. 228–229.

<sup>77</sup> *Shifting Boundaries*, op.cit., s. 1.

Stanowisko to zaczęło coraz bardziej zyskiwać na znaczeniu od lat osiemdziesiątych XX wieku. Badacze z The Pew Forum on Religion and Public Life zwracają jednak uwagę na to, że choć decyzje Sądu Najwyższego nieraz bliższe były separacjonizmowi, kiedy indziej neutralizmowi, to zazwyczaj sąd nie korzystał w pełni z żadnej z tych koncepcji. Sędziowie swe decyzje opierali głównie na zasadzie umożliwiania finansowania instytucji religijnych tylko wtedy, gdy nie czyniło ono rządu odpowiedzialnym za promocję konkretnego wyznania. Dlatego mimo ewolucji orzecznictwa w momencie debaty nad ustawami dotyczącymi polityki *faith-based initiatives* zgodność proponowanych przepisów nawet z najnowszymi werdyktami dotyczącymi finansowania organizacji religijnych była kontrowersyjna.

Niemniej zwolennicy zasady pozytywnej neutralności, sformułowanej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przez Stevena V. Monsmę, przekonywali, że jest inaczej. Nie biorąc pod uwagę zasady uniemożliwiającej finansowanie instytucji religijnych, jeśli czyniłoby ono rząd odpowiedzialnym za promocję konkretnego wyznania, postulowali nie tylko równe traktowanie organizacji religijnych i niereligijnych, lecz również ochronę organizacji religijnych i ich przesłania, kiedy tylko byłoby to możliwe<sup>78</sup>. Zaproponowali własne rozumienie pojęcia neutralności państwa, gdyż byli przekonani o tym, że dotychczasowa interpretacja prowadziła do dyskryminacji religii, pozbawiając organizacje religijne prawa do pobierania funduszy, jeżeli cel ich działalności nie był świecki. Oznaczało to w ich przekonaniu, że w rzeczywistości zwolennicy interpretacji separacjonistycznej, którzy najintensywniej podkreślali zasadę świeckiego celu, nie wspierali neutralności, ale promowali świecki światopogląd. Sympatycy pozytywnej neutralności uważali, że rząd będzie prawdziwie neutralny tylko wtedy, gdy przy rozdzielaniu funduszy pozostanie ślepy w sprawach religii. Podkreślali, że państwo nie powinno promować świeckości, a finansując jedynie świeckie cele i organizacje niereligijne, dyskryminuje tym samym religijność. Według ich rozumienia zasady neutralności, równe traktowanie organizacji religijnych i świeckich przy rozdzielaniu funduszy federalnych nie mogło się wiązać z możliwością nakładania na organizacje religijne żadnych dodatkowych kontroli<sup>79</sup>. Dzięki temu, w ich pojęciu, zwolennicy interpretacji separacjonistycznej nie mogliby utrudniać dostępu do funduszy federalnych organizacjom religijnym, gdyż musieliby zwracać uwagę jedynie na efektywność organizacji, a nie ich zaangażowanie religijne<sup>80</sup>. Przede wszystkim jednak podkreślali, że najnowsze decyzje Sądu podjęte z uwzględnieniem interpretacji neutralistycznej umożliwiają wprowadzenie polityki *faith-based initiatives*.

Warto więc decyzje te przeanalizować. Nie da się jednak dokładnie wyjaśnić ich znaczenia, nie odwołując się do kontekstu historycznego. Istotne jest więc prześledzenie ewolucji orzecznictwa Sądu Najwyższego w sprawach dotyczących finansowania instytucji religijnych<sup>81</sup>. Warto też zaznaczyć, że większość orzecznictwa

<sup>78</sup> S.V. Monsma, *When Sacred & Secular Mix...*, s. 178–180.

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> Więcej na temat interpretacji neutralistycznej: ibidem; J. DiIulio Jr., *Godly Republic...*

<sup>81</sup> Ewolucja orzecznictwa w tej materii zostanie omówiona głównie na podstawie pracy: *Shifting Boundaries...*

w tym zakresie dotyczyła początkowo szkół wyznaniowych, z czasem zaczęto je jednak odnosić również do innych rodzajów organizacji religijnych, w tym organizacji charytatywnych.

Werdykt w sprawie *Everson* był trzecim wyrokiem dotyczącym interpretacji klauzuli *establishment* w kwestii finansowania organizacji religijnych. W dwóch wcześniejszych: *Bradfield v. Roberts* z 1899 roku oraz *Quick Bear v. Leupp* z 1908 roku Sąd Najwyższy również stwierdzał, że korzystanie przez organizacje religijne z funduszy federalnych było zgodne z konstytucją. W sprawie *Bradfield v. Roberts* uzasadniał to faktem, iż podstawowy cel działalności szpitala prowadzonego przez katolików był świecki, gdyż polegał na zapewnieniu leczenia i opieki zdrowotnej, druga ze spraw dotyczyła funduszy dla plemion indiańskich, więc argumentacja szła w nieco innym kierunku<sup>82</sup>.

Po orzeczeniu w sprawie *Everson v. Board of Education* do Sądu Najwyższego przez kolejne dwadzieścia lat nie trafiła żadna kolejna sprawa dotycząca przeznaczenia funduszy publicznych na finansowanie działalności organizacji religijnych. Od roku 1968 przez kolejne dziesięć lat liczba takich spraw gwałtownie wzrosła. Było to związane tym, iż w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku niektóre stany starały się wesprzeć miejskie szkoły katolickie. Szkoły te odczuwały coraz większe trudności finansowe ze względu na odpływ katolickich rodzin z klas średnich na przedmieścia. Ze względu na spadek powołań, szkoły te zmuszone były ponadto zatrudniać świeckich nauczycieli, którzy pobierali większe pensje niż nauczyciele stanu duchownego. W związku ze spadkiem dochodów szkoły często nie były w stanie nawet wyremontować starzejących się budynków. Zwraçały się więc o pomoc do władz stanowych, które dostrzegając potrzebę utrzymania takich szkół na zurbanizowanych i często zubożałych terenach, oferowały pomoc<sup>83</sup>. Wkrótce wzbudziło to wątpliwości co do konstytucyjności takich działań. Pierwszą sprawą z tego zakresu, która dotarła do Sądu Najwyższego, była sprawa *Board of Education v. Allen* z 1968 roku<sup>84</sup>. Dotyczyła ona programu stanu Nowy Jork, według którego lokalne rady edukacyjne miały obowiązek darmowego wypożyczania podręczników szkolnych uczniom zarówno szkół publicznych, jak i prywatnych. Ze względu na to, że większość uczniów szkół prywatnych uczęszczała do szkół katolickich, część rad edukacyjnych zarzuciła nowym przepisom naruszanie postanowień klauzuli *establishment*. Większością sześciu do trzech głosów Sąd Najwyższy podjął werdykt, zgodnie z którym prawo stanu Nowy Jork nie naruszało klauzuli *establishment*. W uzasadnieniu swej decyzji sędziowie stwierdzali, że program oficjalnie nie preferował szkół religijnych, gdyż wymagał od rad edukacyjnych wypożyczania książek wszystkim uczniom, nie tylko uczniom szkół religijnych. Poza tym cel programu był świecki i skupiał się na promocji edukacji<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Z opinią tą nie zgodził się sędzia Black. Uznał on, że skutkiem tego programu mogła być promocja religii, gdyż nauczyciele szkół parafialnych mogli wykorzystywać wypożyczone książki do promocji

Na podstawie orzeczeń w sprawach *Everson v. Board of Education* oraz *Board of Education v. Allen* Sąd Najwyższy zdefiniował zasady określające sytuacje, w których rząd może udzielić pomocy finansowej szkołom wyznaniowym. Pomoc taka po pierwsze, mogła być udzielona pod warunkiem że była ona „świecka w swej treści” (*secular in content*), a więc dotyczyła subsydiowania transportu lub świeckich książek. Po drugie, musiała być dostępna dla uczniów zarówno w szkołach publicznych, jak i prywatnych. Po trzecie, miała być skierowana do uczniów, a nie do szkół. Zasady te wkrótce jednak okazały się niewystarczające, gdyż kolejne sprawy rozpatrywane przez Sąd Najwyższy dotyczyły wielu innych celów finansowania, w tym również pensji nauczycieli. To właśnie z tego powodu trzy lata później określono kryteria testu Lema. Stało się to w trakcie rozpatrywania sprawy *Lemon v. Kurtzman* z 1971 roku, która dotyczyła planów Rhode Island oraz Pensylwanii, związanych: w pierwszym przypadku – z dofinansowaniem z funduszy publicznych pensji nauczycieli szkół prywatnych, którzy uczyli przedmiotów świeckich (15 procent pensji), a w drugim – z refundowaniem szkołom prywatnym kosztów świeckich książek i innych materiałów edukacyjnych. Aby rozpatrzyć tę sprawę, sąd skonstruował test, w którym najistotniejsze były trzy punkty – akt prawny był zgodny z konstytucją, jeżeli: (1) przyświecał mu świecki cel, (2) jego działanie wywoływało zasadniczo świeckie efekty, i (3) nie powodowało zbyt dużego zaangażowania się rządu w sprawy religii<sup>86</sup> (*secular purpose, predominantly secular effect, no „excessive entanglement” between government and religion*)<sup>87</sup>.

Po zastosowaniu tego testu do praw Rhode Island i Pensylwanii sędziowie orzekli, że nie spełniają one wymienionych kryteriów i z tego powodu należy uznać je za niekonstytucyjne. Problem polegał na tym, iż mimo że oba programy spełniały pierwsze kryterium, to naruszały kryterium trzecie, a istniała też szansa, że naruszą drugie. Sędzia Warren Burger stwierdził, że w przypadku szkół parafialnych będących instytucjami, które można określić jako *pervasively sectarian* istnieje duża szansa na to, że nawet na zajęciach z przedmiotów teoretycznie świeckich mogą być przemycane treści religijne i promowane określone wyznania. Spór co do drugiego kryterium nie został rozstrzygnięty. Sąd stwierdził natomiast, że trzecie kryterium zostanie w wypadku tych programów naruszone, gdyż rząd musiałby się nadmiernie zaangażować w kontrolowanie szkół parafialnych. Byłoby to niezbędne, by orzec, czy szkoły przeznaczają fundusze publiczne jedynie na cele świeckie, czy też wykorzystują je do promowania celów religijnych. Kontrola wymagałaby nieustannego monitoringu planów zajęć, wydatków, sposobu prowadzenia lekcji, a to stanowiłoby zbyt duże zaangażowanie rządu w sprawę edukacji religijnej.

---

określonej religii. W tym sensie, według sędziego Blacka, sprawa ta różniła się od sprawy *Eversona*, w której sąd zezwolił na finansowanie transportu do szkół religijnych.

<sup>86</sup> Tłumaczenie za: R. Małajny, „*Mur Separacji*”..., s. 283.

<sup>87</sup> Więcej na temat sprawy *Lemon v. Kurtzman*: *The Constitution & Religion. Leading Supreme Court Cases on Church and State*, red. R.S. Alley, Amherst 1999, s. 82–96. R. Małajny podkreśla, że dwa pierwsze kryteria tego tekstu zostały wprowadzone już w orzeczeniu *Abington v. Schempp* z 1963 r.; R. Małajny, „*Mur Separacji*”...

Test *Lemon* stał się z czasem wpływową doktryną prawną i zaczęto stosować go w sprawach dotyczących nie tylko finansowania instytucji religijnych, lecz również w innych sprawach dotyczących promowania przez rząd przesłania religijnego. Był on dominującą wykładnią w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Jego stosowanie okazało się jednak problematyczne, gdyż zdarzało się w wielu sprawach, że dwa ostatnie kryteria wykluczały się nawzajem. Stało się to szczególnie widoczne na przykładzie sprawy *Aguilar v. Felton* przeprowadzonej w 1985 roku<sup>88</sup>. Sprawa ta dotyczyła programu federalnego, w którego ramach miasto Nowy Jork wynagradzało finansowo nauczycieli szkół publicznych za organizowanie zajęć wyrównawczych uczniom żyjących w biednych dzielnicach. Nauczyciele organizowali takie zajęcia zarówno w szkołach publicznych, jak i prywatnych, z których większość była szkołami religijnymi. Według sędziów program nie naruszał ani pierwszego, ani drugiego kryterium testu *Lemon*, a jednak został uznany za niekonstytucyjny, gdyż wymagał nadmiernego zaangażowania się rządu w kontrolę treści zajęć opłacanych przez rząd, a udzielanych w szkołach wyznaniowych. Sędzia Sandra Day O'Connor uznała, że test *Lemon* stworzył swego rodzaju „paragraf 22”<sup>89</sup>. Drugie jego kryterium wymagało bowiem od rządu, by sprawdzał, czy nauczyciele opłacani z funduszy publicznych, wysyłani do szkół religijnych nie angażują się w edukację wyznaniową. Trzecie kryterium z kolei uniemożliwiało stosowanie kontroli ze względu na obawę przed zbyt dużym zaangażowaniem się rządu w sprawy dotyczące edukacji religijnej. Aby rozwiązać ten problem, O'Connor proponowała traktować nauczycieli jak funkcjonariuszy służby cywilnej, którzy musieliby przestrzegać rządowych przepisów zakazujących im prowadzenia edukacji wyznaniowej. Według niej dzięki temu rząd nie musiałby się nadmiernie angażować w monitoring i nie naruszałby trzeciego kryterium testu *Lemon*. Jej opinia wywarła wpływ na przyszłe decyzje Sądu Najwyższego i przyczyniła się do podjęcia decyzji o potrzebie modyfikacji testu *Lemon*. Według części badaczy opinia ta zakończyła próby wprowadzenia ścisłego separacjonizmu do orzecznictwa Sądu Najwyższego.

Warto jednak zauważyć, że jeszcze zanim w sprawie *Aguilar v. Felton* z całą siłą ujawniły się trudności związane ze stosowaniem testu *Lemon*, już wcześniej Sąd Najwyższy podjął kilka decyzji, w których nie opierał się na restrykcyjnej jego interpretacji. Niektóre z nich dotyczyły pomocy bezpośredniej (*direct aid*). Sąd uznawał w nich konstytucyjność praw przewidujących finansowanie organizacji religijnych, pod warunkiem że istniało jakiegoś rodzaju zapewnienie, iż grupy nie użyją funduszy w celach religijnych. Jedną z takich decyzji dotyczyła sprawa *Tilton v. Richardson* (1971), w której program grantów dla wszystkich uniwersytetów w Connecticut został uznany za konstytucyjny. Zabraniał on bowiem wszystkim instytucjom otrzymującym granty, niezależnie od tego, czy były afiliowane religijnie, czy też nie, przeznaczać funduszy publicznych na sponsorowanie edukacji religijnej. Ważną przesłanką

---

<sup>88</sup> Pewne problemy uwidoczniły się już w innych sprawach, w tym: *Committee for Public Education v. Nyquist* w 1973 roku oraz *Grand Rapids School District v. Ball* z 1985 roku. Więcej na ten temat: *Shifting Boundaries*, op.cit., s. 9–10.

<sup>89</sup> Dlatego opinia ta została zrewidowana w 1997 roku w sprawie *Agostini v. Felton*. Więcej na ten temat: *The Constitution & Religion. Leading Supreme Court Cases on Church and State*, s. 130.

był w tej decyzji to, że głównym celem uniwersytetów afiliowanych religijnie była edukacja akademicka, a nie indoktrynacja religijna. Co ciekawe, większość takich decyzji była podejmowana w odniesieniu do instytucji edukacji wyższej. Edukacja w szkołach religijnych dla dzieci, które nie są wolne w swoich wyborach, była według sędziów bardziej kontrowersyjna, a rząd powinien być w sprawach ich finansowania szczególnie ostrożny.

Istotna grupa decyzji, w których sędziowie nie trzymali się sztywno testu Lemo-  
na, dotyczyła niebezpośredniej pomocy finansowej (*indirect aid*) dla organizacji religijnych. Pomoc taka zazwyczaj oznaczała finansowanie usług przez system bonów (*vouchers*), które przyznawane były poszczególnym obywatelom, a nie organizacjom, a obywatele sami decydują, w jakiej organizacji je wykorzystać. Jedną z ważniejszych decyzji w tej materii był werdykt w sprawie *Mueller v. Allen* z 1983 roku<sup>90</sup>. Taka linia argumentacji sądu została w późniejszym okresie rozszerzona w takich sprawach, jak: *Witters v. Washington Department of Services for the Blind* (1986), *Zobrest v. Catalina Foothills School District* (1993)<sup>91</sup> oraz *Zelman v. Simmons-Harris* (2002). Warto zauważyć, że wyrok w ostatniej z tych spraw często był przywoływany w drugiej fazie drogi ustawodawczej dotyczącej *faith-based initiatives*. Sprawa ta dotyczyła programu stanu Ohio, na mocy którego uczniowie szkół w Cleveland (w tym wielu o najgorszych wynikach w całym kraju) zostali uprawnieni do pomocy finansowej w ramach programu bonów na edukację. Bony były przyznawane rodzicom o bardzo niskich dochodach po to, by mogli oni zapewnić dzieciom lepszą edukację w szkołach prywatnych. Czesne w świeckich szkołach prywatnych było jednak na tyle wysokie, że bony nie zapewniały wystarczających funduszy na jego pokrycie. Dlatego wielu rodziców przeznaczało bony na edukację w prywatnych szkołach religijnych. Sąd Najwyższy zdecydował, że program jest konstytucyjny, gdyż opiera się na rzeczywistym prywatnym wyborze (*principle of true private choice*). Ze względu na to, że wybór należał do rodziców, rząd nie ponosił odpowiedzialności za edukację religijną ich dzieci.

W decyzjach dotyczących bezpośredniego finansowania instytucji religijnych, które zostały podjęte po 1985 roku, Sąd Najwyższy w pewnym stopniu przywoływał argumentację ze sprawy *Tilton v. Richardson*, odchodząc coraz dalej od testu Lemo-  
na. Szczególne znaczenie dla późniejszych zwolenników *faith-based initiatives* miała sprawa *Bowen v. Kendrick* z 1988 roku, w której Sąd Najwyższy zatwierdził konstytucyjne prawo do pobierania grantów na edukację seksualną również przez społeczne organizacje religijne<sup>92</sup>. Zwolennicy nowej polityki G.W. Busha często odwoływali się do tej sprawy ze względu na aprobatę sądu dla udzielania grantów organizacjom religijnym. Jej przeciwnicy podkreślali z kolei ograniczenia nałożone w tej sprawie przez Sąd Najwyższy na organizacje religijne, które z takich grantów korzystały. Obie strony debaty interpretowały więc tę decyzję odmiennie, akcentując jej różne aspekty.

<sup>90</sup> Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 116 oraz *Shifting Boundaries*, s. 5 i 11–12.

<sup>91</sup> *The Constitution & Religion. Leading Supreme Court Cases on Church and State*, s. 270–279.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 313–337.

Sprawa dotyczyła programu federalnego z 1981 roku o nazwie *Adolescent Family Life Act* (AFLA), który umożliwiał pobieranie funduszy federalnych przeznaczonych na edukację seksualną również przez grupy religijne. Program został pozwany, gdyż w żadnym miejscu jego statut nie zabraniał grupom religijnym włączać przesłania religijnego do programów edukacyjnych. Sąd Najwyższy utrzymał prawo organizacji religijnych do otrzymywania grantów, ale tylko pod pewnymi warunkami. Warto te warunki wymienić, gdyż ograniczenia nałożone na organizacje religijne w tej sprawie znalazły się w centrum debaty na temat *Charitable Choice* oraz *faith-based initiatives*. Sąd zdecydował, że rząd nie może kierować funduszy do organizacji, w których działalności elementów religijnych nie da się odseparować od elementów świeckich, czyli do organizacji określanych jako organizacje typu *pervasively sectarian*. Podkreślono tym samym, że religijne grupy sponsorowane w ramach AFLA nie mogą włączać religijnych elementów i religijnej argumentacji w programy dotyczące edukacji seksualnej. Zakazano też organizowania zajęć w ramach programów edukacyjnych w miejscach kultu religijnego, w których eksponowane byłyby symbole religijne konkretnych religii. Decyzja ta niewątpliwie nie była oparta na teście *Lemona*, niemniej większość sędziów doszła do wniosku, że dla zachowania neutralności światopoglądowej państwa pewne ograniczenia dotyczące finansowania organizacji religijnych były absolutnie niezbędne. Co bardzo istotne, od czasu jej ogłoszenia na znaczeniu zyskała przede wszystkim zasada *pervasively sectarian standard*.

W tym okresie w Sądzie Najwyższym funkcję największego adwokata tak zwanej interpretacji neutralistycznej spełniał sędzia Rehnquist. Nie był on jednak w stanie przeforsować decyzji zupełnie pozbawionych zabezpieczeń i ograniczeń, które do tej pory służyły ochronie klauzuli *establishment*. Sędzia O'Connor, reprezentująca pozycję umiarkowaną, często popierała decyzje, które odbiegały od sztywnej interpretacji testu *Lemona*, dbała jednak o to, by takie zabezpieczenia (*safeguards*) były ściśle definiowane.

W 1997 roku Sąd Najwyższy rozpatrywał sprawę *Agostini v. Felton*, w której po raz kolejny test *Lemona* modyfikowano na rzecz organizacji religijnych<sup>93</sup>. W sprawie tej położono jednak nacisk na potrzebę stworzenia przez rząd zabezpieczeń, które miałyby na celu zapewnienie, że fundusze federalne zostaną wykorzystane na cele świeckie. W rzeczywistości decyzja w tej sprawie była modyfikacją decyzji w sprawie *Aquilar v. Felton*. Z testu *Lemona* zachowano tylko pierwsze kryterium: świeckiego celu. Pozostałe dwa kryteria przekształcono teraz w rozszerzone kryterium „efektów”, według których sponsorowany przez rząd program nie może skutkować udziałem rządu w indoktrynacji religijnej, definiować swych beneficjentów na podstawie odwołań religijnych ani tworzyć sytuacji, w której rząd zostanie zbyt wplątany w sprawy religijne<sup>94</sup>. Stwierdzono też, że rząd może bezpośrednio zapewniać pomoc szkołom religijnym pod warunkiem, że pomoc ta będzie miała świecki charakter, a rząd stworzy zabezpieczenia, by się upewnić, czy szkoła używa funduszy na cele świeckie. Choć oficjalnie zrezygnowano z odrębnego kryterium „zbytniego

<sup>93</sup> Więcej na ten temat: *ibidem*, s. 150–163.

<sup>94</sup> S. Michelman, *op.cit.*, s. 483.

zaangażowania się rządu” w sprawy edukacji religijnej, to sędzia O’Connor w decyzji większości odniosła się to tej zasady jako do części rozszerzonego kryterium efektów. Stwierdziła, że przyjęcie założenia, że nauczyciele, jako urzędnicy służby cywilnej, będą uczyć jedynie świeckich przedmiotów, eliminuje potrzebę nadmiernego ich kontrolowania. W ten sposób decyzja nie narusza więc kryterium „nadmiernego zaangażowania się rządu” w edukację religijną. O’Connor uznała, że w sprawie *Aquilar v. Felton* Sąd Najwyższy błędnie założył, że nauczyciele wysyłani do szkół religijnych będą w swoich zajęciach ujmowali też problemy religijne. Takie założenie uniemożliwiało spełnienie ostatniego kryterium testu Lemona. Co bardzo istotne z punktu widzenia debaty na temat *faith-based initiatives*, mimo że sprawa ta przesądziła ostatecznie o rezygnacji z testu Lemona w sprawach dotyczących pomocy finansowej organizacjom religijnym, zasada świeckiego celu została jednak nie tylko zachowana, lecz także mocno wyakcentowana<sup>95</sup>.

Rezygnując z testu Lemona, sąd zaczął coraz częściej stosować w zamian zasadę znaną pod nazwą *pervasively sectarian standard*, która zyskała na znaczeniu po wyroku w sprawie *Bowen v. Kendrick*. Dzięki niej więcej organizacji religijnych mogło korzystać z funduszy federalnych. Do rządowej pomocy finansowej nie kwalifikowały się jedynie organizacje niemogące rozdzielić działalności religijnej od świeckiej. Obowiązywanie tej zasady znalazło się w centrum debaty na temat polityki *faith-based initiatives*. Wbrew argumentom zwolenników tej polityki zapisy *Charitable Choice* umieszczone w ustawie dotyczącej opieki społecznej z 1996 roku nie zakończyły sporu na temat aktualności tej zasady. W rzeczywistości przyczyniły się raczej do ożywienia debaty konstytucyjnej na temat interpretacji religijnych klauzul I Poprawki, która i tak od lat toczyła się w Sądzie Najwyższym. I choć jeden z głównych adwokatów wprowadzenia przepisów *Charitable Choice*, senator John Ashcroft, przekonywał, że ustawa z 1996 roku umożliwiła przyznawanie funduszy federalnych organizacjom religijnym, które nie oddzielają przesłania religijnego od programów pomocowych (*pervasively sectarian organizations*)<sup>96</sup>, to wielu jurystów miało co do tego wątpliwości. Jego opinia została co prawda poparta przez takie grupy, jak Center for Public Justice oraz Christian Legal Society, których przedstawiciele uznali, że przepisy *Charitable Choice* stanowiły kodyfikację istniejących już precedensów i oznaczały koniec obowiązywania zasady *pervasively sectarian standard*<sup>97</sup>. Niemniej co do takiej opinii nie było zgody w środowisku prawniczym. Z tego powodu Bill Clinton zgodził się podpisać ustawę z 1996 roku tylko pod warunkiem, że przepisy *Charitable Choice* będą interpretowane zgodnie z zasadą *pervasively sectarian*

---

<sup>95</sup> Warto podkreślić, że w tym okresie test Lemona przestał być uznawany za bezwzględną zasadę w sprawach dotyczących interpretacji religijnych klauzul I Poprawki, nie tylko tych związanych z finansowaniem organizacji religijnych, lecz także w takich sprawach, jak np. modlitwy w szkołach publicznych odbywające się w czasie zajęć nadobowiązkowych, publiczne ekspozowanie symboli religijnych, dostępność przestrzeni publicznej dla grup religijnych w związku z publiczną ekspresją ich przekonań religijnych. Więcej na ten temat: S. Michelman, op.cit., s. 481–482; T. Zieliński, *Państwo wobec...*, s. 105.

<sup>96</sup> *A Guide to Charitable Choice*, Center for Public Justice, za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 232.

<sup>97</sup> *Charitable Choice: Constitutional Issues*, Center for Public Justice 2001, [www.cpublicjustice.org/charitablechoice/constitution](http://www.cpublicjustice.org/charitablechoice/constitution), za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 232.

*standard*. Decyzję tę poparły takie grupy, jak: Americans United for Separations of Church and State, czy American Civil Liberties Union. Gdy rozpoczęła się debata na temat ustaw dotyczących *faith-based initiatives*, odnośnie (do) obowiązywania omawianej tu zasady nadal nie było zgody. Komentatorzy podkreślali często, że przepisy *Charitable Choice* nie były kodyfikacją precedensów. Według nich, nawet jeśli dopuszczały one przekazywanie funduszy federalnych organizacjom, które nie tworzyły odrębnych struktur świeckich ani nie usuwały obiektów religijnych z pomieszczeń przeznaczonych na prowadzenie działalności społecznej, to przekazywanie funduszy organizacjom włączającym edukację religijną w programy pomocowe (*pervasively sectarian institutions*) nigdy nie zostało zaaprobowane przez sąd<sup>98</sup>. Przeciwnicy polityki *faith-based initiatives* przypominali też, że w decyzji *Bowen v. Kendrick* takie elementy, jak kontrola denominacyjna nad organizacją charytatywną czy obecność symboli i praktyk religijnych w miejscu zapewniania pomocy uznane zostały za jedne z przesłanek, które mogły świadczyć o tym, że organizacja nie jest w stanie rozdzielić religijnych i świeckich elementów swojej działalności<sup>99</sup>. Spór był trudny do rozstrzygnięcia. Kiedy toczyła się debata na ten temat, podjęto decyzję w sprawie *Mitchell v. Helms*. Z jednej strony wzbogaciła ona zwolenników *faith-based initiatives* o nowe argumenty, z drugiej jednak nadal definitywnie nie rozwiązywała kwestii obowiązywania zasady *pervasively sectarian standard*.

Wyrok w sprawie *Mitchell v. Helm's* zapadł w 2000 roku i, w opinii zwolenników polityki G.W. Busha, sprawił, że zasada *pervasively sectarian standard* straciła na znaczeniu. Sprawa dotyczyła programu federalnego, dzięki któremu zarówno szkoły publiczne, jak i prywatne (w tym religijne) były wyposażane w materiały instruktażowe oraz sprzęt potrzebny do prowadzenia zajęć, w tym komputery, odtwarzacze filmów czy rzutniki. I choć sześciu sędziów Sądu Najwyższego uznało program za zgodny z konstytucją, to nie mogli się oni jednak pogodzić co do uzasadnienia wyroku. Centralnym punktem sporu było znaczenie kryterium „indoktrynacji”. Sędziowie mieli bowiem różne zdania na temat tego, co oznacza termin „udział rządu w indoktrynacji religijnej”. Sędzia Clarence Thomas, pisząc swą opinię razem z trzema innymi sędziami, oparł się na definicji neutralności, według której rząduwa pomoc organizacjom religijnym jest dozwolona, jeśli oferowana jest szerokiemu spektrum grup lub osób bez względu na ich religię<sup>100</sup>. Stwierdził, że program jest zgodny z konstytucją, gdyż oferuje pomoc świecką dla szkół niezależnie od tego, czy są one religijne, czy też nie. Sędzia O'Connor oraz sędzia Breyer, choć zgodzili się co do konstytucyjności programu, uznali, że takie uzasadnienie jest niewystarczające. Stwierdzili, iż taka argumentacja i takie uzasadnianie zbyt daleko odbiegały od zasad wytyczonych w decyzji *Agostini v. Felton*. O'Connor, pisząc opinię w imieniu sędziego Breyera i swoim, argumentowała, że według decyzji w sprawie *Agostini v. Felton* rząd może udzielić świeckiej pomocy każdej instytucji, ale pod warunkiem że pomoc ta nie zostanie przeznaczona bezpośrednio na działalność religijną.

<sup>98</sup> Więcej na ten temat: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 232–234.

<sup>99</sup> Więcej na ten temat: ibidem, s. 233.

<sup>100</sup> „Government aid to religious institutions is permissible if it is offered to a broad range of groups or persons without regard to their religion”. Cyt. za: S. Michelman, op.cit., s. 486.

Dlatego, nawet jeśli rząd może udzielić pomocy każdej organizacji religijnej bez względu na jej charakter, to ma jednak obowiązek podjąć odpowiednie kroki, aby upewnić się, że pomoc ta będzie przeznaczana jedynie na cele świeckie. W innym przypadku istniałaby możliwość, że zostanie on zaangażowany w sponsorowanie indoktrynacji religijnej prowadzonej przez którąś z religii. Dlatego, według niej, choć zasada neutralności jest istotna, to jednak nie jest decydująca dla stwierdzenia, czy dany program kwalifikuje się jako konstytucyjny, czy jest niezgodny z konstytucją. Zgodnie z powyższą zasadą decyzje w sprawie konstytucyjności podobnych programów powinny być podejmowane na podstawie wieloczynnikowej analizy<sup>101</sup>. Według O'Connor i Breyera program rozpatrywany w sprawie *Mitchell v. Helms* jest konstytucyjny nie ze względu na zasadę neutralności, ale ze względu na to, że spełnił trzy podstawowe warunki. Po pierwsze, zabraniał szkołom używać funduszy rządowych na cele religijne. Po drugie, ograniczał pomoc jedynie do materiałów, których szkoły dotychczas nie posiadały. Po trzecie, materiały te nie były szkołom przekazywane na własność<sup>102</sup>.

Od momentu podjęcia decyzji w sprawie *Mitchell v. Helms* zwolennicy wprowadzenia przepisów *faith-based initiatives* zaczęli się powszechnie na nią powoływać, przedstawiając ją jako koronny argument na to, że przepisy proponowanych ustaw będą zgodne z konstytucją. Oprócz tego przywoływali też często opinię w sprawie *Agostini v. Felton*. Największe znaczenie miało dla nich, że opinia większej grupy sędziów popierających konstytucyjność programu w sprawie *Mitchell v. Helms*, która została wyrażona przez sędziego Thomasa, mogła świadczyć o rezygnacji Sądu Najwyższego z obowiązku stosowania zasady *pervasively sectarian standard*. Powołując się na opinię sędziego Thomasa, utrzymywali też, że zasada neutralności stała się decydującym kryterium, na podstawie którego powinny być rozpatrywane sprawy dotyczące przyznawania funduszy organizacjom religijnym. Niemniej wielu jurystów podkreślało, że ze względu na brak zgody wśród sędziów co do uzasadnienia opinii w sprawie *Mitchell v. Helms*, oraz biorąc pod uwagę argumenty sędzi O'Connor, nie można mówić o wyeliminowaniu zasady *pervasively sectarian standard*. Według wielu analiz prawnych przeprowadzonych w okresie debaty nad przepisami *faith-based initiatives*, proponowane w Izbie Reprezentantów i w Senacie ustawy dotyczące nowej polityki nie spełniały kryteriów, na podstawie których programy w sprawach *Mitchell v. Helms* oraz *Agostini v. Felton* zostały uznane za konstytucyjne.

Zgodnie z opinią Scotta M. Michelmana przepisy zawarte w H.R.7 spełniały tylko jedno spośród wszystkich kryteriów wprowadzonych decyzją w sprawie *Agostini v. Felton*. Według niego zawarte w projekcie sformułowania dotyczące zapewniania jednostkom i rodzinom jak najefektywniejszej pomocy, a także stwierdzenie, że celem ustawy jest uzupełnienie usług społecznych, zapewniało potencjalnej ustawie zgodność z kryterium świeckiego celu. Choć stawał się on wątpliwy, gdy brało się pod uwagę retorykę zwolenników nowych przepisów, którzy twierdzili, że ich celem jest włączanie elementów duchowych w pomoc społeczną, to oficjalne zapisy pro-

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> *Shifting Boundaries...*, s. 15. Więcej na ten temat w: L.D. Solomon, *In God We Trust?...*, s. 239.

jektu przeważająco wyrażały cele świeckie. Michelman podkreśla jednak, że H.R.7 nie spełnił pozostałych wymogów wprowadzonych w sprawie *Agostini v. Felton*, a zwłaszcza wymogu właściwego zabezpieczenia przed włączeniem rządu w religijną indoktrynację oraz przed nadmiernym „mieszaniem się rządu w sprawy religii”. Istotnym problemem było, że według przepisów H.R.7 rząd teoretycznie mógłby na określonym terenie podjąć współpracę jedynie z organizacjami religijnymi, delegując na nie swój obowiązek zapewnienia usług społecznych. Nie podejmując współpracy z żadną organizacją świecką i delegując swoje obowiązki jedynie na organizacje religijne, rząd nie tylko pozbawiłby beneficjentów wyboru, lecz także nadmiernie ingerowałby w sprawy religijne.

H.R.7 nie spełniał też kryteriów obowiązujących na mocy decyzji w sprawie *Mitchell v. Helms*. Należy bowiem pamiętać, iż w sytuacji, gdy sędziowie Sądu Najwyższego nie są w stanie przedstawić zgodnej opinii uzasadniającej decyzję większości, obowiązującym prawem staje się opinia najbardziej zawężająca. W przypadku sprawy *Mitchell v. Helms* jest to więc opinia Sandry Day O'Connor i Stephena Breyera, która zawiera więcej ograniczeń w dostępie szkół religijnych do funduszy federalnych. W opinii tej sędzia O'Connor wymieniła siedem elementów, które powinny być brane pod uwagę w celu oceny programu federalnego oferującego pomoc szkołom religijnym. Po pierwsze, należy zadać pytanie, czy oferowana w jego ramach pomoc ma charakter świecki. Po drugie, należy się upewnić, czy fundusze federalne nie wyprą funduszy prywatnych. Po trzecie, należy sprawdzić, czy program zawiera odpowiednie zabezpieczenia przeciwko wykorzystywaniu funduszy na prowadzenie religijnej indoktrynacji. Po czwarte, trzeba wziąć pod uwagę, czy fundusze mogą być wykorzystane na inne cele religijne. Po piąte, program można uznać za zgodny z prawem, jeśli fundusze będą dostępne zarówno dla organizacji religijnych, jak i niereligijnych, i rozdzielane na zasadzie neutralności. Po szóste, należy zwrócić uwagę na to, czy program przyczynia się do postrzegania rządu jako zaangażowanego w promocję religii. Po siódme, trzeba się upewnić, czy fundusze federalne mogą zasilić stan posiadania samych organizacji religijnych<sup>103</sup>.

Według wielu analiz prawnych przeprowadzonych w okresie debaty nad przepisami *Charitable Choice* i *faith-based initiatives*, mimo że projekt H.R.7 spełniał pierwszy wymieniony przez sędzię O'Connor warunek, jego zgodność z pozostałymi wymogami była kontrowersyjna. Szczególne wątpliwości budziły zabezpieczenia przeciwko wykorzystywaniu funduszy na prowadzenie indoktrynacji religijnej. I choć w projekcie znalazły się zapisy zakazujące użycia funduszy federalnych na wyznaniową edukację, nabożeństwa i prozelityzm (*sectarian instruction, worship, or proselytization*) oraz zabraniające dyskryminacji beneficjentów ze względu na wiarę, to według części prawników, nie zabezpieczały one przed możliwością zaistnienia religijnego przymusu. Nawet zapis wymagający, by udział w czynnościach religijnych był zawsze dobrowolny i oddzielony od udziału w świeckich elementach programu, nie gwarantował według nich wymaganego przez O'Connor prawidłowego zabezpieczenia przed indoktrynacją. David Ackerman, prawnik, który analizował dla

<sup>103</sup> „«Reach the coffers» of religious institutions”. Cyt. za: S. Michelman, op.cit., s. 487.

Kongresu (*Congressional Research Service*) przepisy *Charitable Choice*, rozszerzone później w projekcie H.R.7, uznał w swym raporcie, że zakaz finansowania wyznaniowych nabożeństw, nauk i prozelityzmu z jednoczesnym nadaniem grupom religijnym prawa do swobodnego praktykowania i wyrażania swych przekonań religijnych w czasie realizacji programów rządowych jest niemożliwy do zrealizowania. Tym bardziej że gotowość do subsydiowania grup religijnych w ramach przepisów *Charitable Choice* wiązała się z przekonaniem o przemieniającej (*transformative*) mocy religii. Wprowadzenie tych przepisów związane więc było z założeniem, że w którymś momencie programu ta religijna moc zostanie przekazana beneficjentom. Według Ackermana, popartego w tym twierdzeniu przez grono badaczy, wiara w to, że religia ma szczególną zdolność efektywnego rozwiązywania problemów społecznych wiąże się z potrzebą przekazania prawd wiary beneficjentom<sup>104</sup>. Dlatego Ackerman stwierdzał, że intencją przepisów *Charitable Choice* wydawało się umożliwienie religijnym organizacjom otrzymującym bezpośrednią pomoc publiczną posługiwania się wiarą w trakcie prowadzenia programów subsydiowanych przez rząd; a jeżeli będzie tak się działo, to będą one konstytucyjnie kontrowersyjne nawet według zmodyfikowanej najnowszymi orzeczeniami interpretacji klauzuli *establishment*<sup>105</sup>.

Z taką opinią zgadzali się tacy przedstawiciele środowiska naukowego, między innymi Scott M. Michelman<sup>106</sup>, Paul Weber<sup>107</sup>, Ira Lupu czy Robert Tuttle<sup>108</sup>. Pierwszy z wymienionych badaczy dokonał szczegółowej analizy zgodności przepisów projektu H.R.7 oraz projektu CARE z kryteriami wymienionymi w obowiązującej prawnie opinii sędzi O'Connor. Oprócz problemu z zabezpieczeniem przed zaangażowaniem rządu w finansowanie indoktrynacji religijnej dostrzegł on wiele innych elementów sprawiających, że projekty były konstytucyjnie kontrowersyjne. W zakresie indoktrynacji jego argumentacja nie odbiegała od argumentacji Davida Ackermana. Stwierdzał on bowiem, że skoro główną przyczyną wprowadzenia nowych przepisów była wiara w to, że wymiar duchowy religijnych instytucji prowadzących pracę socjalną przyczyni się do zwiększenia ich efektywności, to religijne elementy obecne w programach nie mogą być uznane za skutek uboczny, ale za główny cel nowej polityki<sup>109</sup>. Wpisany w ustawę zakaz wykorzystywania funduszy na religijne nabożeństwa, nauki i prozelityzm nie jest przy takich założeniach możliwy do zrealizowania. Nawet jeśli organizacje religijne nie zorganizują za fundusze federalne

<sup>104</sup> Więcej na ten temat: D.M. Ackerman, *Charitable Choice: Constitutional Issues and Developments through the 106<sup>th</sup> Congress*, Washington D.C. 2000; D.M. Ackerman, L. Burke, *Charitable Choice. Background and Issues*, Huntington 2001; D.K. Ryden, *Faith-Based Initiatives and the Constitution: Black Churches, Government, and Social Services Delivery* [w:] *New Day Begun: African American Churches and Civic Culture in Post-Civil Rights America*, red. D. Smith, Durham 2003.

<sup>105</sup> D.M. Ackerman, op.cit.

<sup>106</sup> S. Michelman, op.cit.

<sup>107</sup> P. Weber, *The Bad in the Faith-Based Initiative* [w:] J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 63–115.

<sup>108</sup> I.C. Lupu, R.W. Tuttle, *Government Partnership with Faith-Based Service Providers. The State of Law*, Pew Forum on Religion and Public Life, Washington D.C. 2002. Autorzy ci opracowali również wiele raportów dla Pew Forum na temat funkcjonowania *faith-based initiatives* w późniejszym okresie.

<sup>109</sup> M. Minow, *Choice or Commonality: Welfare and Schooling after the End of Welfare As We Knew It*, Duke 1999, za: S. Michelman, op.cit., s. 488.

nabożeństw ani lekcji religii, to będą jednak mogły przekazywać przesłanie swych religii za pomocą symboli religijnych obecnych w pomieszczeniach, w których prowadzone będą programy, a także przez możliwość zachęcania do dobrowolnego udziału w rytuałach religijnych, które odbywają się na przykład w pomieszczeniu obok. Michelman podkreśla, że oddziaływanie takimi metodami na beneficjentów, którzy znajdują się nie tylko w wyjątkowo trudnej pozycji materialnej, lecz także często w złej kondycji psychicznej, może łatwo przekroczyć granicę przymusu<sup>110</sup>. Beneficjenci biorący udział w czynnościach religijnych będą się też czuli bardziej akceptowani i godni pomocy niż osoby, których wyznania nie będą pokrywały się z wyznaniem organizacji religijnej prowadzącej pracę socjalną.

Michelman twierdzi, że H.R.7 nie spełnia też piątego kryterium zawartego w decyzji w sprawie Mitchella, czyli konieczności rozdzielania funduszy organizacjom świeckim i religijnym na zasadzie neutralności. Według niego projekt zapewnia organizacjom religijnym uprzywilejowane traktowanie<sup>111</sup>. Na podstawie zapisów H.R.7, zdaniem Michelmana, instytucje religijne mają przewagę przynajmniej w trzech wymiarach. Po pierwsze, są zwolnione z przestrzegania zakazu dyskryminacji religijnej w procesie zatrudniania pracowników<sup>112</sup>. Po drugie, są przedmiotem znacznie ograniczonej kontroli z porównaniem z organizacjami świeckimi<sup>113</sup>. Po trzecie, są szczególnie chronione przed dyskryminacją w procesie przyznawania grantów<sup>114</sup>. Przywileje te sugerują zdaniem badacza, że organizacje religijne nie otrzymają na mocy H.R.7 równego traktowania, ale będą traktowane preferencyjnie, co nie jest zgodne z zasadą neutralności.

Takie preferencyjne traktowanie skutkuje według Michelmana naruszeniem kolejnego kryterium ustalonego przez sędzię O'Connor. Szóste kryterium mówi bowiem o tym, że należy zwrócić uwagę na to, czy program przyczynia się do postrzegania rządu jako zaangażowanego w promocję religii. Preferencyjne traktowanie, podkreślanie większej wartości programów prowadzonych przez organizacje religijne, jak również umożliwianie włączania religijnych elementów w programy pomocowe mogą przyczyniać się do takiego postrzegania rządu. Podobne zdanie w tej materii wyrazili profesorowie z George Washington University, Ira Lupu i Robert Tuttle. Uznali bowiem, że rozszerzenie przepisów *Charitable Choice* na takie dziedziny, jak zwalczanie uzależnień, przestępczości młodocianych i recydywy, sprawia, że rząd dofinansowuje programy, które mają na celu doprowadzenie do przemiany religijnej beneficjentów. W ramach takich programów rząd stara się wpłynąć na fundamentalne wierzenia i praktyki uczestników w celu zmiany ich zachowania. Często wiąże się to z promocją przebudzenia religijnego i pogłębienia wiary. Taka działalność według profesorów leży po prostu poza kompetencjami rządu czy państwa<sup>115</sup>. Mimo że auto-

---

<sup>110</sup> S. Michelman, op.cit., s. 488.

<sup>111</sup> Ibidem, s. 489.

<sup>112</sup> *Community Solutions Act, H.R.7*, 107<sup>th</sup> Congress, § 201(e), 2001, za: S. Michelman, op.cit., s. 490.

<sup>113</sup> Ibidem, § 201(i) (2).

<sup>114</sup> Ibidem, § 201(c) (1) (B).

<sup>115</sup> I.C. Lupu, R.W. Tuttle, *Government Partnership...*

rzy raportu *Government Partnership with Faith-Based Service Providers. The State of Law* przyznają, że religijna przemiana może być skutecznym sposobem zwalczania indywidualnych i społecznych patologii, to jednak autorzy Konstytucji USA chcieli zapobiec używaniu przez rząd takich środków<sup>116</sup>. Miało to związek nie tylko z różnorodnością religijną w USA i przyjętą zasadą wolności religijnej, lecz także z zasadą wolności sumienia.

W swej analizie projektu H.R.7 Michelman stwierdza ostatecznie, że przewidziane w nim zasady finansowania bezpośredniego organizacji religijnych są wątpliwe konstytucyjnie. Dodaje jednak, że zasady finansowania tych organizacji za pośrednictwem bonów mają mocniejsze podstawy prawne<sup>117</sup>, między innymi dzięki decyzji w sprawie Zelmana z 2002 roku. Niemniej naruszenie tyłu kryteriów wyznaczonych w sprawie *Mitchell v. Helms*, jak również brak zgodności z rozszerzonym kryterium „efektów” wprowadzonym decyzją *Agostini v. Felton* sprawia, według Michelmana, że przepisy H.R.7 nie powinny zostać zaakceptowane. Ostatecznie senatorowie, uznając te argumenty za zasadne, odrzucili projekt H.R.7.

Kolejny projekt – CARE – okazał się jednak nie mniej kontrowersyjny. Jak już wspomniano, nie było w nim co prawda przepisów umożliwiających dyskryminację religijną przy zatrudnianiu, ale brakowało też przepisów zabezpieczających prawa beneficjentów. Dodatkowo był on znacznie uboższy co do detali, co sprawiało, że analiza pod kątem konstytucyjności była utrudniona. Zdaniem Michelmana zdecydowanie niejasny, w zakresie stosunku do obowiązującej wykładni klauzuli *establishment*, był zapis umożliwiający rządowi przekazywanie funduszy na prowadzenie pracy socjalnej pozarządowym organizacjom pośredniczącym (*intermediate grantors*). Miały one administrować grantami rządowymi i rozdzielać je między pozarządowych podwykonawców, w tym między organizacje religijne<sup>118</sup>. Projekt CARE nie nakładał na organizacje pośredniczące żadnych ograniczeń odnośnie do organizacji, którym mogły one przekazywać fundusze. Jeśli więc nawet organizacje pośredniczące, z którymi rząd współpracowałby bezpośrednio, nie byłyby organizacjami na wskroś religijnymi, to nie istniałyby żadne przeszkody uniemożliwiające przekazania przez nie funduszy podwykonawcom, których działalność zakładała nierozzerwalność elementów świeckich i religijnych (*pervasively sectarian organizations*). Największym więc zarzutem z punktu widzenia zgodności z obowiązującą interpretacją wykładni klauzuli *establishment* był brak zabezpieczeń (*safeguards*) chroniących rząd przed zaangażowaniem się w finansowanie indoktrynacji religijnej i promocji religii.

Analiza zgodności obu projektów z klauzulą *establishment* wykazała więc ich poważną kontrowersyjność konstytucyjną. Była ona widoczna nawet w obliczu nowych orzeczeń, w dużej mierze biorących pod uwagę interpretację neutralistyczną. Między

<sup>116</sup> Ibidem. Warto zaznaczyć, że inne zdanie na ten temat mieli badacze będący zwolennikami interpretacji neutralistycznej, w tym m.in. Ron Sider związany z organizacją *Evangelicals for Social Action* czy Steven Monsma współpracujący z Henry Institute for Study of Christianity and Politics, Calvin College.

<sup>117</sup> S. Michelman, op.cit., s. 491. Więcej na temat finansowania pośredniego: K.D. Solomon, op.cit., s. 256–261.

<sup>118</sup> *Charity Aid, Recovery, and Empowerment Act*, 107<sup>th</sup> Congress, § 301(c), za: S. Michelman, op.cit., s. 492.

innymi z tego powodu senatorowie odrzucili oba projekty. Dyskusja dotycząca interpretacji klauzuli *establishment* w dużej mierze zdominowała debatę polityczną. Na decyzję senatorów złożyły się jednak jeszcze inne problemy prawne, które wynikały z obu propozycji, w tym ochrona praw beneficjentów oraz zwolnienie z zakazu dyskryminacji religijnej przy zatrudnianiu.

### 3.4.2. Inne kontrowersje prawne

Jednym z najistotniejszych problemów związanych z wprowadzeniem polityki *faith-based initiatives* była ochrona wolności religijnej beneficjentów. Jak podkreśla profesor Martha Minow, zaangażowanie organizacji religijnych (zwłaszcza organizacji typu *pervasively sectarian*) do dystrybucji usług socjalnych może spowodować wywieranie presji na beneficjentów, by byli oni częścią środowiska lub by brali udział w czynnościach, które mogą być dla nich niedopuszczalne z punktu widzenia ich przekonań religijnych lub światopoglądowych<sup>119</sup>. Problemem w przypadku projektu H.R.7 jest niedostateczne zabezpieczenie prawne beneficjentów przed wywieraniem takiej presji. Co prawda projekt zawiera pewne zapisy mające na celu zapewnienie ochronę wolności religijnej beneficjentów, ale zdaniem wielu badaczy w praktyce zapisy te byłyby bardzo trudne do realizacji – podobnie zresztą jak przepisy zabezpieczające przed angażowaniem się rządu w finansowanie indoktrynacji religijnej.

Projekt H.R.7 zabrania dyskryminacji przeciwko beneficjentom ze względu na religię lub jej brak oraz przewiduje, że osobom, którym nie odpowiada charakter religijny organizacji, od której mieliby otrzymywać pomoc, zostanie zapewniony jakiś wybór. Projekt wymaga też od rządu powiadomienia beneficjentów o tych prawach. W praktyce jednak otrzymanie alternatywnej pomocy może nie być ani łatwe, ani szybkie. Jak podkreśla Martha Minow, „nawet zagorzały ateista, który jest wystarczająco głodny i biedny, zacznie się modlić”<sup>120</sup>, jeśli uzna, że jest to jedyna możliwość zaspokojenia głodu. Szybkie otrzymanie pomocy może być większym problemem dla beneficjentów uprawnionych do innego typu usług niż tylko zapewnianie jedzenia. Dostęp do takich rodzajów pomocy, jak programy przeciwdziałające przemocy domowej czy zwalczające przestępczość nieletnich może być o wiele trudniejszy. Programy takie wymagają sporego wysiłku organizacyjnego, dlatego władze rzadko stać na zorganizowanie kilku konkurencyjnych programów na określonym terenie. To zmniejsza szanse na możliwość wyboru innego programu, jeśli istniejący nie odpowiada beneficjentom ze względów religijnych. Dotyczy to przede wszystkim obszarów wiejskich, gdzie alternatywny program może być dostępny jedynie w bardzo odległych rejonach<sup>121</sup>. Zorganizowanie do niej dostępu może w takich sytuacjach zabrać wiele tygodni czy nawet miesięcy. To z kolei może zmusić beneficjenta do wyboru między wzięciem udziału w programie, w którym promowane są wartości religijne sprzeczne z jego wyznaniem, oraz czekaniem na przyznanie prawa

<sup>119</sup> M. Minow, op.cit., s. 536–537, za: S. Michelman, op.cit., s. 493.

<sup>120</sup> S. Michelman, op.cit., s. 536.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 537.

do udziału w alternatywnym programie przez długie miesiące (co w sytuacji osób doświadczających na przykład przemocy domowej jest nie do przyjęcia) a rezygnacją z udziału w jakimkolwiek programie (na przykład ze względu na ogromną odległość jednostek prowadzących programy alternatywne)<sup>122</sup>. Stany mogą też uznać, że finansowanie udziału w alternatywnym programie jest zbyt kosztowne, i odmówić pokrycia całości kosztów.

Z argumentami Marthy Minow zgadzają się między innymi Scott M. Michelman, Brian Hehir i Paul Weber. Ten ostatni podkreśla dodatkowo, że dla osób biednych, głodnych, bezdomnych, niepełnosprawnych lub borykających się z problemami psychicznymi złożenie dodatkowego wniosku o alternatywą pomoc może być bardzo dużym problemem. Tym bardziej że jeśli pomoc będzie oddalona terytorialnie, wielu z nich nie będzie miało środków, by pokryć koszty podróży<sup>123</sup>. Ksiądz profesor Brian Hehir, były szef Catholic Charities i wykładowca na Harvard University, omawiając to zagadnienie, jako przykład często podaje sytuację, w której na danym terenie byłaby dostępna tylko jedna organizacja prowadząca program terapii antyalkoholowej subsydiowany przez rząd. Zakładając, że byłaby to organizacja ewangelikalna, promująca uleczenie z choroby alkoholowej przez wiarę i przebudzenie religijne postrzegane jako przyjęcie zasad wiary protestanckiej, to w trudnej sytuacji znaleźliby się praktykujący katolicy lub żydzi. Profesor Hehir zwraca uwagę nie tylko na ochronę praw beneficjentów, którzy znaleźliby się w takiej sytuacji. Zadaje też pytanie o to, czy działanie rządu nie byłoby postrzegane wtedy jako promocja określonego wyznania<sup>124</sup>. Jak podkreśla Michelman, choć prawa beneficjentów są tak istotnym problemem, to projekt CARE zupełnie pomija przepisy, które miałyby na celu ich ochronę. Według niego może to wynikać z tego, że senatorowie tworzący projekt uznali, iż skoro nie zawiera on bezpośredniego odwołania do przepisów *Charitable Choice*, to takie zabezpieczenia nie są konieczne. Niemniej ich pominięcie może też być związane z próbą uniknięcia politycznie kontrowersyjnego tematu.

Kolejnym poważnym problemem prawnym związanym z przepisami *faith-based initiatives* jest wspomniane już zwolnienie organizacji religijnych z zakazu dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnianiu potencjalnych pracowników. Zakaz dyskryminacji ze względu na rasę, kolor skóry, pochodzenie, religię, płeć, wiek i niepełnosprawność obowiązuje w Stanach Zjednoczonych na mocy takich aktów prawnych, jak *Title VII of Civil Rights Act* (1964), *Age Discrimination in Employment Act* (1967) oraz *Americans with Disabilities Act* (1990). W 1964 roku na mocy *Title VII of Civil Rights Act* organizacje religijne zostały zwolnione z zakazu dyskryminacji ze względu na religię. Zwolnienie to odnosiło się początkowo tylko do stanowisk pracy związanych z funkcjami religijnymi i dotyczyło księży, pastorów, rabinów czy zakonnic. W 1972 roku *Equal Employment Opportunity Commission* zdecydowała zastosować zwolnienie z zakazu dyskryminacji religijnej w odniesieniu do wszystkich potencjalnych pracowników, nawet tych na stanowiskach technicznych. W 1987

<sup>122</sup> Ibidem.

<sup>123</sup> J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 67.

<sup>124</sup> B. Hehir, wykłady w ramach kursu „Religion and Government: Choices of Morality, Law, and Policy” prowadzonego na Uniwersytecie Harvarda w semestrze zimowym roku akademickiego 2007/2008.

roku w sprawie *Corporation of the Presiding Bishop v. Amos* Sąd Najwyższy potwierdził konstytucyjność tego przepisu<sup>125</sup>.

Problem z przepisami *faith-based initiatives* polega jednak na tym, że zezwalają one na dyskryminację religijną organizacjom prowadzącym programy sponsorowane przez rząd federalny<sup>126</sup>. Rodzi to obawy o to, że rząd zostanie włączony w subsydiowanie religijnej dyskryminacji. Dodatkowo wątpliwości rodzi to, że dyskryminacja ta może zostać rozszerzona na takie cechy potencjalnego pracownika, jak: orientacja seksualna, płeć czy rasa. Homoseksualiści są bowiem przez część organizacji religijnych postrzegani<sup>127</sup> jako sprzeniewierzający się zasadom wiary, a wiele Kościołów czy organizacji związanych z fundamentalizmem protestanckim nadal nie uznaje pracy kobiet i promuje segregację rasową<sup>128</sup>. Według wielu komentatorów (w tym również republikanów) może się to przyczynić do utrudnienia działań rządu federalnego i władz lokalnych mających na celu zwalczanie wszelkich form dyskryminacji<sup>129</sup>.

Choć zwolennicy polityki *faith-based initiatives* podkreślają, że organizacje religijne mają wszelkie prawo do ochrony swojej misji przez zachowanie prawa do dyskryminacji ze względu na religię<sup>130</sup>, na podstawie *Title VII of Civil Rights Act* nie da się stwierdzić, że z zakazu zwolnione są organizacje dofinansowywane z funduszy federalnych. Część prawników uważa, że dofinansowanie z federalnych funduszy dyskwalifikuje organizacje religijne z prawa do zwolnienia z zakazu dyskryminacji przynależnego im w sytuacji finansowej niezależności<sup>131</sup>. Opierając się na takich opiniach, wiele stanów wprowadziło przepisy, według których organizacje religijne, które zawierają kontrakty z władzami stanowymi i korzystają z ich funduszy, automatycznie tracą prawo do bycia zwolnionym z zakazu dyskryminacji. Ira Lupu i Robert Tuttle stwierdzili w swej analizie, że prawo amerykańskie nie zawiera jednoznacznej odpowiedzi na pytanie dotyczące tego zagadnienia<sup>132</sup>. Podkreślili jednak, że jeśli w statutach określonych programów federalnych nie ma jednoznacznego zapisu na temat możliwości zwolnienia organizacji religijnych z zakazu dyskryminacji, to takie zwolnienie nie jest zgodne z prawem. Chodziło o to, że nie wszystkie programy, w których ramach rząd współpracował z organizacjami religijnymi, były objęte przepisami *Charitable Choice*. Jak wspomniano już wcześniej, ogromna kontrowersyjność tego tematu oraz niejasności prawne doprowadziły do tego, że nawet zwolennicy polityki *faith-based initiatives* zrezygnowali z zapisu dotyczącego możliwości dyskryminacji ze względu na religię w projekcie CARE.

<sup>125</sup> J.R. Fornicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 75.

<sup>126</sup> Więcej na ten temat: L.D. Solomon, op.cit., s. 239–253.

<sup>127</sup> Część liberalnych Kościołów w USA akceptuje jednak nie tylko związki homoseksualne, lecz także małżeństwa jedнопłciowe.

<sup>128</sup> Więcej na ten temat: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 249–253 oraz na podstawie wypowiedzi senatorów. S. Michelman, op.cit., s. 497.

<sup>129</sup> Ibidem, s. 498.

<sup>130</sup> C. Esbeck, *Isn't Charitable Choice Government-Funded Discrimination?*, Center for Public Justice 2001, za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 250.

<sup>131</sup> Więcej na ten temat: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 251.

<sup>132</sup> I.C. Lupu, R.W. Tuttle, *Government Partnership...*, s. 48.

Wszystkie opisane w powyższym podrozdziale kontrowersje prawne i konstytucyjne przyczyniły się w dużej mierze do odrzucenia ustaw dotyczących nowej polityki promowanej przez G.W. Busha. Niemniej prezydent, nie godząc się z takim obrotem sprawy, postanowił wprowadzić proponowane przez siebie rozwiązania, pomijając drogę ustawodawczą. Aby uniknąć kolejnych debat w obu izbach Kongresu, zdecydował się na wprowadzenie polityki *faith-based initiatives* na drodze administracyjnej, wykorzystując w tym celu przysługujące mu prawo do wydawania rozporządzeń wykonawczych.

#### 4. WPROWADZENIE POLITYKI *FAITH-BASED INITIATIVES* ZA POMOCĄ ROZPORZĄDZEŃ WYKONAWCZYCH

##### 4.1. Rozporządzenia wykonawcze z 12 grudnia 2002 roku

Po pierwszych niepowodzeniach projektu CARE w Senacie, dnia 12 grudnia 2002 roku, prezydent G.W. Bush wydał dwa kolejne rozporządzenia wykonawcze dotyczące polityki *faith-based initiatives*. Miały one na celu wprowadzenie reformy za pośrednictwem agencji federalnych i utworzonych w nich biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych. Biura te miały się stać „silnikami reformy administracyjnej”<sup>133</sup>. Rozporządzenie numer 13279 zatytułowane *Equal Protection of the Laws for Faith-Based and Community Organizations* było jednym z najważniejszych rozporządzeń dotyczących nowej polityki względem charytatywnych organizacji religijnych. Zostało ono wydane w celu wyznaczenia agencjom federalnym wytycznych dotyczących formułowania i rozwijania polityki dotyczącej organizacji religijnych i innych charytatywnych organizacji lokalnych, jak również w celu „zapewnienia równej ochrony praw religijnym i lokalnym organizacjom charytatywnym”<sup>134</sup>. Celem przyświecającym nowemu rozporządzeniu było ponadto wzmocnienie wysiłków zmierzających do rozwoju możliwości religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych i zwiększenia ich roli w lepszym zaspokajaniu potrzeb społecznych w Ameryce przez efektywne wykonywanie kontraktów rządowych<sup>135</sup>. W rozporządzeniu przedstawiono też zasady, które miały przyświecać agencjom rządowym zarządzającym programami federalnymi przy formułowaniu i wprowadzaniu w życie polityki dotyczącej religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych. Wśród tych zasad znajdowały się: efektywna dystrybucja finansowej pomocy federalnej, prawo wszystkich organizacji charytatywnych, w tym organizacji religijnych, do ubiegania się na równych warunkach o fundusze federalne przeznaczone na programy socjalne

<sup>133</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 34.

<sup>134</sup> Rozporządzenie wykonawcze 13279, White House, 12 grudnia 2002 r., <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/12/20021212-6.html> (23.04.2007).

<sup>135</sup> Ibidem.

oraz zakaz dyskryminacji ze względu na religię przy rozdzielaniu funduszy feralnych organizacjom charytatywnym.

Ze względu na wcześniejsze kontrowersje dotyczące problemów konstytucyjnych z polityką *faith-based initiatives* prezydent Bush zdecydował się zamieścić w rozporządzeniu przepisy mające na celu ochronę praw beneficjentów oraz zabezpieczające przestrzeganie religijnych klauzul I Poprawki. Przepisy te były bardzo okrojone, dawały jednak wrażenie dbałości o zgodność z konstytucją. Zakazywano więc organizacjom otrzymującym pomoc finansową od rządu dyskryminacji religijnej w stosunku do beneficjentów i potencjalnych beneficjentów programów rządowych realizowanych przez organizacje religijne. Religijne klauzule I Poprawki miały być z kolei chronione przez wprowadzenie przepisu dającego organizacjom zaangażowanym w prowadzenie typowo (*inherently*) religijnej działalności (polegającej na organizowaniu wyznaniowych nabożeństw, nauk i prozelityzmu) możliwości zaoferowania beneficjentom udziału w takiej działalności jedynie w innym miejscu i czasie niż czas i miejsce przeznaczone na zajęcia w ramach programu bezpośrednio wspieranego przez rząd. Wymagano też, by uczestnictwo beneficjentów programu rządowego w typowo religijnych obrzędach było zupełnie dobrowolne.

Powołując się na klauzulę *free exercise* oraz klauzulę dotyczącą wolności słowa również zawartą w I Poprawce, podkreślano jednak prawo organizacji religijnych do uczestniczenia w programach rządowych bez konieczności zmiany religijnego charakteru organizacji. Miało to chronić niezależność, autonomię oraz prawo do ekspresji religijnej organizacji wyznaniowych. Organizacje religijne zyskały więc prawo uczestniczenia w społecznych programach federalnych bez konieczności jednoczesnej rezygnacji ze swej religijnej misji pod warunkiem jednak, że nie będą przeznaczać funduszy federalnych na organizację typowo religijnej działalności. Organizacje religijne współpracujące z rządem miały prawo do oferowania zajęć w ramach prowadzonych przez siebie programów we własnych pomieszczeniach, w których nie musiały usuwać symboli religijnych. Dodatkowo zachowywały też prawo do zwolnienia z zakazu dyskryminacji przy zatrudnieniu (zwłaszcza na stanowiska kierownicze – *board members*)<sup>136</sup>.

W dalszej części rozporządzenia wykonawczego numer 13279 określano między innymi, na jakich zasadach szefowie agencji rządowych powinni współpracować z WHOFBCI w celu opracowania sprawozdań podsumowujących realizację polityki *faith-based initiatives* oraz proponujących potrzebne zmiany. Szefów agencji zobowiązywano do czuwania nad implementacją polityki *faith-based initiatives* zgodnie z zasadami wymienionymi we wcześniejszej części rozporządzenia.

Rozporządzenie wykonawcze 13280, drugie z wydanych 12 grudnia 2002 roku, zostało zatytułowane *Responsibilities of the Department of Agriculture and the Agency for International Development with Respect to Faith-Based and Community Initiatives* i dotyczyło powołania biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji społecznych w kolejnych departamentach rządu. Podobnie jak w rozporządzeniu numer 13198 z 2001 roku określono w nim zasady funkcjonowania biur oraz ich

<sup>136</sup> Ibidem.

obowiązki. Celem biur utworzonych teraz w Departamencie Rolnictwa (*Department of Agriculture*) i w Agencji Rozwoju Międzynarodowego (*United States Agency for International Development, USAID*) była, podobnie jak w przypadku biur utworzonych w 2001 roku, koordynacja działań zmierzających do wyeliminowania barier utrudniających zawieranie kontraktów z organizacjami religijnym w ramach nadzorowanych przez te departamenty programów społecznych.

Obydwa rozporządzenia z 2002 roku miały na celu wprowadzenie polityki *faith-based initiatives* przez reformy instytucjonalne realizowane na drodze administracyjnej. Jedno z nich określało ogólne zasady, które miały przyświecać agencjom rządowym zarządzającym programami federalnymi przy formułowaniu i wprowadzaniu w życie polityki dotyczącej religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych, a drugie zobowiązywało kolejne departamenty nadzorujące programy społeczne do współpracy z organizacjami religijnymi. Warto zaznaczyć, że rozporządzenie numer 13279 zawierało wiele kontrowersyjnych przepisów, które pierwotnie miały się znaleźć w projekcie H.R.7. Zawarte w nim zabezpieczenia przeciw łamaniu praw beneficjentów oraz przepisy mające na celu ochronę religijnych klauzul i Poprawki były z kolei jeszcze mniej precyzyjne niż te zawarte w obu projektach ustaw. Trzeba zauważyć, że w rozporządzeniu zabrakło przepisu gwarantującego beneficjentom prawo do wyboru alternatywnej organizacji prowadzącej programy pomocowe, jeżeli jego przekonania religijne nie pokryją się z przekonaniem i misją organizacji religijnej, do której trafił. Jednocześnie, powołując się na wolność słowa i prawo do swobodnego praktykowania swojej religii, wprowadzono w nim jeden z najbardziej kontrowersyjnych przepisów – dotyczący prawa organizacji religijnych finansowanych przez rząd do dyskryminowania potencjalnych pracowników ze względu na religię. Według krytyków inicjatywy G.W. Busha przepisy zawarte w jego rozporządzeniach wykonawczych w bardzo niewielkim stopniu chronią beneficjentów usług społecznych, a w jeszcze mniejszym klauzulę *establishment*. Szczególnie wątpliwości jurystów budzi sformułowanie *inherently religious*. Problem polega na tym, że trudno zdefiniować określenie *inherently*, które dosłownie znaczy: typowo/nieodłącznie. Jeszcze trudniej zdefiniować to, jakie czynności są typowo religijne, a jakie nie. W przepisach wprowadzonych przez G.W. Busha jako przykłady takich czynności podawano zazwyczaj tylko nabożeństwa, edukację religijną i prozelityzm. Według profesorów Tuttle'a i Lupu takie elementy programów pomocowych, jak szkolenia, edukacja, poradnictwo, choć nie są typowo religijne, mogą być przesiąknięte religijnymi treściami i prowadzone w religijny sposób<sup>137</sup>. Finansowanie usług, które mają tak religijny wydźwięk, nie powinno być zgodne z prawem<sup>138</sup>. Poza tym, jak podkreśla na przykład Paul Weber, przepisy dotyczące możliwości dyskryminacji przy zatrudnieniu oparte są na błędnych założeniach. Według niego bowiem pomylono kategorie ochrony wolności słowa z finansowaniem słowa (w tym wypadku Ewangelii)<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> Za: D.J. Wriugh, op.cit., s. 41.

<sup>138</sup> Taką interpretację potwierdził wkrótce Sąd Najwyższy.

<sup>139</sup> J.R. Fornicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 72.

## 4.2. Kolejne próby wprowadzenia polityki G.W. Busha na drodze ustawodawczej

Niezależnie od decyzji przeprowadzenia reformy przez rozporządzenia wykonawcze prezydent Bush i jego administracja nie porzucili zupełnie planów wprowadzenia chociaż niektórych przepisów dotyczących polityki *faith-based initiatives* na drodze ustawodawczej. Gdy w 2003 roku stało się jasne, że ustawa dotycząca w całości poszerzenia współpracy z organizacjami religijnymi nie ma szans powodzenia, republikanie rozpoczęli działania w celu wprowadzenia do ustaw poszczególnych elementów wcześniej planowanej reformy. Po pierwsze, chcieli wprowadzenia przepisów promujących ulgi podatkowe i datki na rzecz religijnych organizacji charytatywnych, po drugie, starali się wprowadzić zapisy dotyczące rozszerzenia współpracy z organizacjami religijnymi w ramach przynajmniej niektórych istniejących już rządowych programów, a po trzecie, podjęli czynności zmierzające do stworzenia nowych programów, które włączyłyby we współpracę organizacje religijne<sup>140</sup>.

Większość z tych planów się nie powiodła, inne zostały zrealizowane tylko częściowo, jak na przykład wprowadzenie niektórych ulg podatkowych<sup>141</sup>, stworzenie okrojonego funduszu *Compassion Capital Fund* czy kilku nowych programów opartych na bonach. Przede wszystkim jednak nie udało się ustawowo znieść barier uniemożliwiających poszerzenie dotychczasowej współpracy z organizacjami religijnymi w ramach istniejących już programów rządowych<sup>142</sup>. Przy niemal każdej próbie wprowadzenia do nich pożądaných z punktu widzenia polityki *faith-based initiatives* zmian dyskusja utykała w martwym punkcie, gdy zwolennicy nowej polityki postulowali zwolnienie organizacji religijnych z zakazu dyskryminacji potencjalnych pracowników ze względu na religię<sup>143</sup>.

## 4.3. Rozporządzenia wykonawcze z 1 czerwca 2004 roku i z 7 marca 2006 roku

Ze względu na te niepowodzenia G.W. Bush postanowił skupić się więc na reformie administracyjnej i instytucjonalnej. Tworząc za pomocą rozporządzeń wykonawczych biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych w kolejnych departamentach, miał nadzieję, że ich pracownicy we współpracy z WHOFBCI doprowadzą do zniesienia barier stawianych organizacjom religijnym przy kolejnych administrowanych przez te departamenty programach (zwłaszcza tych objętych

---

<sup>140</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 21.

<sup>141</sup> W ramach ustawy dotyczącej reformy systemu rent i emerytur z 2006 roku.

<sup>142</sup> Administracja G.W. Busha proponowała prowadzenie przepisów *Charitable Choice* do programu: *Head Start*, *Workforce Investment Act* i *Corporation of National and Community Service*, który miał być poszerzony w ramach *Citizen Service Act 2002*. W żadnym z tych przypadków nie udało się tego zrealizować.

<sup>143</sup> Więcej na ten temat: D.J. Wright, op.cit., s. 20–30.

przepisami *Charitable Choice*). Dlatego prezydent Bush skupił się na wspieraniu działalności WHOFBCI, zachęcaniu do organizowania konferencji i szkoleń dla organizacji religijnych, a także już w 1 czerwca 2004 roku wprowadził kolejne rozporządzenie wykonawcze. Na mocy rozporządzenia 13342, *Responsibilities of the Departments of Commerce and Veterans Affairs and the Small Business Administration with Respect to Faith-Based and Community Initiatives*, biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych zostały utworzone w Departamencie Handlu (Department of Commerce), Departamencie Spraw Weteranów (Department of Veterans Affairs) oraz Urzędzie do spraw Drobnej Przedsiębiorczości (Small Business Administration).

W 2005 roku administracja G. W. Busha podjęła ostatnią próbę ustawowego usankcjonowania administracyjnych zmian wprowadzonych przez prezydenta. Po niepowodzeniu tego przedsięwzięcia prezydent wydał ostatnie już swoje rozporządzenie wykonawcze dotyczące rozszerzenia polityki *faith-based initiatives*. Wprowadzono je 7 marca 2006 roku pod nazwą *Responsibilities of the Department of Homeland Security with Respect to Faith-Based and Community Initiatives*. Na jego mocy biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych utworzono w Departamencie Bezpieczeństwa Wewnętrznego (Department of Homeland Security).

Polityka *faith-based initiatives* została więc wprowadzona głównie na podstawie rozporządzeń wykonawczych prezydenta. Jedyńm aktem ustawodawczym dotyczącym rozszerzenia współpracy organizacji religijnych z rządem, który ostatecznie udało się przeforsować w 2006 roku, był akt przedłużający obowiązywanie przepisów PRWORA do 2010 roku. Wśród tych przepisów były również przepisy *Charitable Choice* dotyczące programu TANF. Nie rozszerzono ich jednak na żadne inne istniejące programy rządowe. Przyczyn niepowodzeń legislacyjnych należy szukać w decyzji o przyjęciu w początkowej fazie drogi ustawodawczej wersji projektu postulowanej przez purystów. Kontrowersje konstytucyjne lekceważone przez purystów zaważyły na losie pierwszego, a potem drugiego projektu. Dzięki jednak wyborowi takiej wersji oraz konsekwentnej jej realizacji za pomocą rozporządzeń wykonawczych prezydent Bush umocnił przedstawicieli prawicy religijnej w przekonaniu o swoim oddaniu ich interesom.

# IMPLEMENTACJA POLITYKI *FAITH-BASED INITIATIVES* ORAZ JEJ SKUTKI

## 1. REALIZACJA REFORM WPROWADZONYCH PRZEZ ADMINISTRACJĘ G.W. BUSHA

W marcu 2004 roku w przemówieniu wygłoszonym w Los Angeles do liderów religijnych organizacji charytatywnych G.W. Bush stwierdził:

Poczułem się sfrustrowany w Waszyngtonie, ponieważ nie mogłem przeforsować ustawy w Kongresie. Toczyły się tam niekończące się dyskusje. A ja ciągle mówiłem: „poczekajcie chwilę, w naszym kraju jest mnóstwo organizacji, które zmieniają ludzkie życie; to one pomagają nam osiągać cele społeczne”. Kongres nie chciał podjąć działania, więc podpisałem rozporządzenie wykonawcze – to znaczy sam podjąłem działania. To oznacza, że zamierzamy udostępnić charytatywnym organizacjom religijnym miliony dolarów w grantach, o które będą się teraz mogły ubiegać. To właśnie się teraz dzieje, to właśnie o tym dziś rozmawiamy<sup>1</sup>.

George W. Bush rzeczywiście większość reform dotyczących polityki *faith-based initiatives* wprowadził za pomocą rozporządzeń wykonawczych. Poniższy podrozdział ma na celu omówienie funkcjonowania zarówno reform wprowadzonych na drodze administracyjnej, jak i tych nielicznych, które w okrojonej formie udało się przeforsować w Kongresie. Analizie zostanie też poddany problem efektywności reform administracji G.W. Busha.

### 1.1. Funkcjonowanie biura White House Office of Faith-Based and Community Initiatives

Biuro WHOFBCI zostało utworzone na mocy rozporządzeń wykonawczych z 2001 roku, czyli jeszcze zanim okazało się, że przeprowadzenie reformy na drodze usta-

---

<sup>1</sup> Przemówienie G.W. Busha w Los Angeles 3 marca 2004 roku. D.J. Wright, op.cit., s. 33. Więcej przemówień prezydenta G.W. Busha na temat *faith-based initiatives*, <http://web.archive.org/web/20050302112111/www.whitehouse.gov/government/fbci/archive.html> (24.04.2010).

wodawczej się nie powiedzie. Jednym z zadań biura było opracowanie przepisów przyszłej ustawy. Jak się jednak okazało, biuro pod kierownictwem Johna DiIulio nie miało w tym zakresie pełnej autonomii. Po niepowodzeniach ustawodawczych w Kongresie i po odejściu pierwszego dyrektora, biuro zrestrukturyzowano, a jego cele częściowo zredefiniowano.

Głównymi architektami biura WHOFBCI byli Don Willet i Don Eberly. Według ich założenia miało ono przejąć główną odpowiedzialność za koordynowanie działań władzy wykonawczej zmierzających do ustalenia priorytetów polityki i stworzenia odpowiednich przepisów, które umożliwiłyby rozszerzenie współpracy z organizacjami religijnymi. Don Willett był młodym prawnikiem, który wcześniej pomagał G.W. Bushowi zaprojektować politykę współpracy z organizacjami religijnymi w Teksasie<sup>2</sup>. Don Eberly, konserwatywny ewangelikanin, pracował wcześniej dla Ronalda Reagana i znany był ze swego aktywizmu na rzecz społeczeństwa obywatelskiego. John DiIulio określał Eberly'ego jako osobę mającą znajomości w Waszyngtonie, szanowaną wśród przedstawicieli prawnicy religijnej zwłaszcza za stworzenie tak zwanej *National Fatherhood Initiative*<sup>3</sup>.

George'owi W. Bushowi zależało na ogłoszeniu swych pierwszych rozporządzeń wykonawczych dotyczących polityki *faith-based initiatives* jak najszybciej po wyborach, dlatego obaj doradcy byli zmuszeni pracować nad projektem WHOFBCI pod presją czasu<sup>4</sup>. W bardzo szybkim czasie (około miesiąca) zaprojektowali więc strukturę i ustalili zadania nowego biura, wśród których, oprócz opracowania nowych przepisów, znalazła się też koordynacja działalności edukacyjnej, wprowadzanie innowacyjnych rozwiązań, monitorowanie nowych inicjatyw oraz opracowanie dokumentu na temat barier we współpracy rządu z organizacjami religijnymi. Miał on być stworzony na podstawie raportów biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych funkcjonujących w pięciu departamentach na mocy rozporządzenia wykonawczego 13198 z 2001 roku<sup>5</sup>. Ze względu na brak czasu nie wypracowano jednak jasnych zasad dotyczących relacji i zakresu kompetencji na poszczególnych stanowiskach WHOFBCI. Nie ustalono też precyzyjnie, jakie relacje powinny obowiązywać między dyrektorem WHOFBCI a sekretarzami departamentów, w których zostały utworzone biura satelickie. Nowi sekretarze departamentów musieli ponadto zaakceptować z góry narzucony skład biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych wraz z ich dyrektorami<sup>6</sup>.

Oprócz Johna DiIulio, który został mianowany dyrektorem WHOFBCI, ważne stanowiska otrzymali również Don Willett i Don Eberly. Don Willett został dyrektorem do spraw prawa i polityki, a Don Eberly otrzymał stanowisko zastępcy dyrektora

<sup>2</sup> Więcej na temat Dona Willeta i jego działań zmierzających do skonstruowania WHOFBCI: D. Kuo, op.cit., s. 138–140; J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 8.

<sup>3</sup> Wywiad z J. DiIulio 28 września 2002 r., za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 191. Więcej na temat Dona Eberly: Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, Georgetown resources, <http://berkeleycenter.georgetown.edu/resources/people/don-eberly> (1.05.2013).

<sup>4</sup> Więcej na ten temat: D. Kuo, op.cit., rozdz. IX.

<sup>5</sup> W Departamencie Edukacji, Departamencie Pracy, Departamencie Zdrowia i Opieki Społecznej, Departamencie Urbanizacji oraz w Departamencie Sprawiedliwości.

<sup>6</sup> A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 192.

WHOFBCI. Ważne stanowisko w biurze Willeta otrzymał także Stanley Carlson-Thies pracujący dla ewangelikalnego Center for Public Justice<sup>7</sup>. W WHOFBCI zatrudniono też wielobnego Marka Scotta oraz Lisę Trevino Cummins, którzy mieli być odpowiedzialni za kontakty z Afroamerykanami i Latynosami<sup>8</sup>. Dodatkowo do współpracy zaproszono Davida Kuo, aktywistę ewangelikalnego i byłego doradcę senatora Ashcrofta. Większość personelu biura była więc związana z ruchem ewangelikalnym. Jednym z powodów powierzenia stanowiska Johnowi DiIulio było to, że był on katolikiem i identyfikował się z Partią Demokratyczną. Jego nominacja miała świadczyć o tym, że nowa inicjatywa G.W. Busha nie jest skierowana jedynie do konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych, oraz o tym, że jest godna poparcia wierzących demokratów<sup>9</sup>.

To jednak, co miało być atutem DiIulio, szybko stało się dla niego przeszkodą. Jego wybór na stanowisko dyrektora nie był akceptowany między innymi przez Jerry'ego Falwella, który zarzucał mu, że nie rozumie on prawdziwej idei działania organizacji opartych na wierze. W rzeczywistości chodziło o to, że za mało łączyło go ze społecznością konserwatywnych protestantów ewangelikalnych<sup>10</sup>. Również część republikanów dbających o kontakty z prawicą religijną nie była zadowolona z wyboru dyrektora, który prezentował podejście umiarkowane i pragmatyczne i któremu bardziej zależało na implementacji istniejących przepisów *Charitable Choice* niż na ich rozszerzaniu. Wiedzieli oni, że takie stanowisko nie zadowoli przedstawicieli prawicy religijnej.

Obawy krytyków wyboru DiIulio na stanowisko dyrektora WHOFBCI wkrótce się potwierdziły. Jak wspomniano już wcześniej, relacje między nowym dyrektorem a przedstawicielami organizacji ewangelikalnych były pełne napięć. Ewangelikanie uważali, że obwarowanie funduszy rządowych jakimikolwiek przepisami ograniczającymi możliwość ich wykorzystania na ewangelizację osłabi misję organizacji religijnych. DiIulio uważał, że jeśli nie chcą oni przestrzegać niezbędnych przepisów, to nie muszą się wcale ubiegać o fundusze rządowe. Uważał ponadto, że organizacje ewangelikalne nie odgrywają głównej roli w pomocy biednym. Za wzór stawiał natomiast aktywne lokalne kongregacje oraz niewielkie katolickie i ewangelikalne organizacje Latynosów i Afroamerykanów, które choć przesiąknięte religijnością (*faith-saturated*), nie oponowały przeciwko elementarnym przepisom chroniącym klauzulę *establishment*<sup>11</sup>. David Horowitz z *Hudson Institute* ostrzegł Marvina

<sup>7</sup> Więcej na temat działalności Stanleya Carlsona-Thiesa: Institutional Religious Freedom Alliance. Safeguarding the Faith of Faith-Based Organizations, <http://www.irfalliance.org/about-us/staff.html> (1.05.2013).

<sup>8</sup> Mark Scott był pastorem z Bostonu zaangażowanym w pracę z trudną młodzieżą w slumsach, a Lisa Trevino Cummins założyła organizację o nazwie Urban Strategies w San Antonio i pozyskiwała fundusze na działalność lokalnych religijnych organizacji charytatywnych. Więcej na ich temat: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 194; J.R. Formicola, M.C. Segars, P. Weber..., op.cit., s. 143; J. DiIulio, *Godly Republik...*, s. 227–229.

<sup>9</sup> Więcej na ten temat: R. Wineburg, *Faith-Based Inefficiency. The Follies of Bush's Initiatives*, Westport 2007, s. 49–58.

<sup>10</sup> J. Elliot, *Falwell to Bush: Pick Director with Care*, „Dallas Morning News” 20.08.2001, s. 14A, za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 195.

<sup>11</sup> J. DiIulio, *Godly Republik...*, rozdz. V.

Olasky'ego i innych przedstawicieli prawicy religijnej, że DiIulio doprowadzi do radykalnej sekularyzacji programów organizacji religijnych<sup>12</sup>.

Oprócz problemów w kontaktach z prawicą religijną DiIulio nie miał też najlepszych relacji z przedstawicielami administracji G.W. Busha. Zauważył szybko, że nie byli oni skłonni, by przeznaczyć dodatkowe fundusze na analizy, potrzebne według DiIulio do opracowania pierwszego raportu WHOFBCI. Znacznie bardziej zależało im bowiem na szybkim przeforsowaniu ustawy. Opracowanie jej przepisów na podstawie raportu WHOFBCI nie było ich zdaniem konieczne. Różnice zdań na temat strategii legislacyjnej stały się wkrótce głównym punktem sporu między dyrektorem biura a resztą administracji prezydenta Busha. DiIulio dostrzegł, że mimo iż według rozporządzenia wykonawczego to właśnie kierowane przez niego biuro miało przejąć główną odpowiedzialność za opracowanie przepisów urzeczywistniających politykę *faith-based initiatives*, w rzeczywistości nie odgrywało ono w tym procesie znaczącej roli. Dlatego zaraz po opublikowaniu 16 sierpnia 2001 roku raportu *Unlevel Playing Field: Barriers to Participation by Faith-Based and Community Organizations in Federal Social Service Programs* profesor DiIulio złożył rezygnację. Jego krytycy uznali, że była to najlepsza możliwa decyzja. Marvin Olasky określił ją jako „litościwą rezygnację”<sup>13</sup>.

W raporcie stwierdzono, że istnieje wiele barier utrudniających współpracę rządu z organizacjami religijnymi. Organizacjom religijnym trudno uzyskać granty głównie z tego powodu, że wiele z nich tradycyjnie nie współpracuje z rządem, a ten preferuje kontrakty ze sprawdzonymi organizacjami o rozbudowanych strukturach. Poza tym według autorów raportu robi się zbyt wiele, by zniechęcić do ubiegania się o kontrakty rządowe organizacje postrzegane jako zbyt religijne, a za mało, by włączać we współpracę grupy, które kreatywnie spełniają lokalne potrzeby, ale są małymi, głęboko religijnymi organizacjami, które nie mają rozbudowanych struktur administracyjnych<sup>14</sup>.

Warto zauważyć, że w pierwszym okresie funkcjonowania WHOFBCI jego działalność skupiła się głównie na opracowywaniu we współpracy z odpowiednimi biurami w poszczególnych departamentach raportu *Unlevel Playing Field*. Organizowano co prawda spotkania z przedstawicielami organizacji religijnych, ale większość czasu pochłaniały jednak prace nad raportem oraz spory i dyskusje nad kształtem przyszłej ustawy. Kiedy okazało się, że jeszcze przed opracowaniem raportu republikanie zdecydowali się na wybór wersji ustawy proponowanej przez purystów, twórcy raportu mogli mieć poczucie, iż został on stworzony na marne. Jak się później okazało, raport

---

<sup>12</sup> F. Foer, R. Lizza, *Holy War*, „The New Republic” 2.04.2001, s. 14, 16–17, za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 197.

<sup>13</sup> Za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 214.

<sup>14</sup> *Unlevel Playing Field: Barriers to Participation by Faith-Based and Community Organizations in Federal Social Service Programs*, The White House 16.08.2001, Washington D.C., <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/08/unlevelfield.html> (21.01.2010). Jak podkreśla J. DiIulio z raportu wynikało też, że mimo iż głęboko religijne organizacje, które były wyjątkowo aktywne w ubogich miejskich dzielnicach, nie korzystały z funduszy federalnych, to i tak powstrzymywały się od prozelityzmu, dlatego obawa przed zawieraniem z nimi kontraktów była nieuzasadniona. Więcej na ten temat: J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 124.

okazał się o tyle przydatny, że wykorzystano go jako argument na rzecz wprowadzenia przez prezydenta kolejnych rozporządzeń wykonawczych.

Po rezygnacji Johna DiIulio promocję nowej polityki oraz batalię o przegłosowanie ustawy w Senacie powierzono tymczasowo Davidowi Kuo, który wkrótce zraził się do polityki prowadzonej przez republikanów i był równie jak John DiIulio zadowolony kierunkiem, w jakim zmierzały reformy<sup>15</sup>. W 2006 roku napisał książkę na temat swoich obserwacji i rozczarowań, oskarżając republikanów o prowadzenie polityki ubijania interesu z prawicą religijną pod pozorem poszerzenia współpracy z organizacjami religijnymi<sup>16</sup>.

W okresie po 11 września 2001 roku sprawy dotyczące *faith-based initiatives* zeszyły na boczny tor. Już jednak w lutym 2002 roku prezydent G.W. Bush mianował na stanowisko szefa WHOFBCI popieranego przez konserwatystów religijnych Jima Toweya. Podjęto też decyzję o restrukturyzacji biura. Dyrektor biura nie uzyskał tym razem tytułu asystenta prezydenta, tylko tytuł zastępcy asystenta prezydenta. Oznaczało to, że nie będzie on składał raportów bezpośrednio prezydentowi, ale niedawno mianowanemu asystentowi prezydenta, Johnowi Bridgelandowi<sup>17</sup>. Towey otrzymał więc mniejsze uprawnienia niż DiIulio. Zastępcą Toweya został David Kuo<sup>18</sup>.

Kiedy Towey rozpoczął pracę w WHOFBCI, wprowadził wiele zmian. Chociaż zatrzymał część osób zatrudnionych w biurze za czasów swojego poprzednika, podjął zdecydowane działania zmierzające do zbudowania zespołu pracowników składającego się z jego zaufanych ludzi. Zachęcał też sekretarzy poszczególnych departamentów, by zrobili to samo. Chciał, by na pracowników biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji religijnych wybrali oni ludzi, których współpraca z WHOFBCI będzie się dobrze układała<sup>19</sup>. Towey wprowadził też większą kontrolę swego biura nad biurami w poszczególnych departamentach. Ich dyrektorzy musieli spotykać się dwa razy w tygodniu z reprezentantką WHOFBCI Rebeccą Beynon i składać jej raporty. Wszystkie wprowadzane przez nich zmiany wymagały jej zgody. Skoordinowano więc pracę wszystkich biur w celu wprowadzania zmian przepisów w agencjach nadzorujących programy społeczne.

Dodatkowo podjęto zakrojone na szeroką skalę działania, by dotrzeć do tysięcy organizacji religijnych w całym kraju. Od końca 2002 roku WHOFBCI zaczęło planować liczne konferencje, sponsorowane przez biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji religijnych w poszczególnych departamentach<sup>20</sup>. W czasie konferencji pracownicy WHOFBCI mieli zapoznawać się z liderami organizacji religijnych i edukować ich na temat procesu przyznawania grantów, jak również zachęcać do współpracy. Rozdawano też tysiące ulotek i katalogów, w których zawarte były wytyczne w sprawie skutecznego ubiegania się o granty rządowe.

---

<sup>15</sup> Więcej na temat funkcji Davida Kuo: ibidem, s. 108.

<sup>16</sup> Więcej na ten temat: D. Kuo, op.cit.

<sup>17</sup> A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 217.

<sup>18</sup> J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 108.

<sup>19</sup> A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 218.

<sup>20</sup> Więcej na ten temat: L.D. Solomon, op.cit., s. 167.

Konferencje odbywały się w różnych miastach. Na konferencję w San Diego przyjechało około tysiąc pięciuset liderów i wolontariuszy organizacji religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych, w tym reprezentanci niektórych kongregacji. Na konferencjach pojawiali się również przedstawiciele rządu, między innymi prokurator generalny John Ashcroft czy sekretarz rolnictwa Ann Veneman. Nawet sam prezydent Bush przybył na konferencję w Filadelfii, aby ogłosić swe nowe rozporządzenia wykonawcze. Na wszystkich innych konferencjach projektowano film z krótkim przemówieniem prezydenta do uczestników. Przede wszystkim jednak rozdawano mnóstwo materiałów zawierających wskazówki i zachęcające organizacje religijne do współpracy<sup>21</sup>.

W sierpniu 2006 roku następcą Toweya – który w lipcu 2006 roku zdecydował się na objęcie stanowiska prezydenta Saint Vincent College – został Jay F. Hein, były prezydent *think tanku* o nazwie Sagamore Institute for Policy Research oraz dyrektor programów promujących idee społeczeństwa obywatelskiego w ramach konserwatywnego Hudson Institute<sup>22</sup>. Był on gorącym zwolennikiem reform systemu opieki społecznej z 1996 roku, zwłaszcza idei tak zwanych programów *welfare-to-work*. Jako dyrektor WHOFBCI, kontynuował politykę Toweya, stawiając sobie za główny cel misję poszerzenia i wzmocnienia udziału organizacji religijnych w pracy społecznej. Zwracał też nieco większą uwagę na promocję współpracy z organizacjami religijnymi na poziomie stanowym i lokalnym.

Warto zauważyć, że WHOFBCI zostało utworzone jako zupełnie odrębne biuro w ramach Executive Office of the President, a DiIulio został mianowany bezpośrednim asystentem prezydenta. Nadanie mu takiego statusu budzi u badaczy zajmujących się polityką *faith-based initiatives* pytania o cel takiego wyróżnienia. Tym bardziej że na początku biuro było słabo zorganizowane, działało chaotycznie, a jego dyrektor wbrew pozorom nie miał zbyt dużej autonomii. Kathryn Dunn Tenpas prowadząca badania dla Pew Forum on Religion and Public Life sugeruje, że było wiele motywów nadania takiego statusu dyrektorowi WHOFBCI. Z jednej strony była to próba nadania wagi i znalezienia uznania dla sprawy, która nie była w zasadzie uważana za zbyt ważną. Z drugiej strony, była to próba przekonania części wyborców o oddaniu prezydenta idei *faith-based initiatives*<sup>23</sup>.

Według Kathryn Dunn Tenpas, mimo że cele WHOFBCI ostatecznie zostały jasno zdefiniowane, jego efektywność była ograniczona<sup>24</sup>. Zdaniem Davida Kuo administracja G.W. Busha nigdy nie chciała, by biuro działało efektywnie<sup>25</sup>. Tenpas podkreśla, że biuro miało problemy organizacyjne, kłopoty z ustaleniem priorytetów, brakowało autonomii dyrektora oraz koordynacji działań. Kuo ma podobne spostrze-

---

<sup>21</sup> Więcej na ten temat: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit., s. 220; D. Kuo, op.cit., s. 206–209.

<sup>22</sup> J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 121. Więcej na temat kadencji Jay F. Heina: White House Office Archives, <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/government/fbcidir-hein.html> (1.05.2013).

<sup>23</sup> K.D. Tenpas, *Can an Office Change a Country? The White House Office of Faith-Based and Community Initiatives. Preliminary Report*, The Pew Forum on Religion and Public Life, Washington 2002.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> D. Kuo, op.cit.

zenia: uważa, że biuro było niedofinansowane, brakowało pracowników, a członkowie administracji Busha zupełnie je ignorowali. Mimo że biuro zostało stworzone na podstawie rozporządzenia wykonawczego i otrzymało samodzielny status jego dyrektor nie uzyskał prawa do ustalania budżetu, możliwości swobodnego doboru personelu ani prerogatyw do rozwijania własnej politycznej strategii<sup>26</sup>. Według Barbary Morris i Noelle Norton nikłe uprawnienia dyrektora świadczą o tym, że prezydent nie był zainteresowany stworzeniem aktywnego i efektywnego biura. Potrzebował raczej symbolu, który zjednałby mu społeczność organizacji religijnych<sup>27</sup>. W rezultacie pracownicy biura szybko zaczęli się czuć traktowani po macoszem<sup>28</sup>.

Wydaje się też, że kolejni dyrektorzy biura dobierani byli na podstawie innych kryteriów niż tylko oddanie idei *faith-based initiatives*<sup>29</sup>. DiIulio jako demokratą został wybrany w celu przekonania opinii publicznej, że polityka *faith-based initiatives* nie jest jedynie konserwatywnym wymysłem republikanów. Jego wybór miał też uspokoić umiarkowanych republikanów, którzy obawiali się, że Bush, chcąc zadowolić religijnych konserwatystów należących do partii, zbyt rozwinię powiązania między rządem a organizacjami religijnymi<sup>30</sup>. Jego niepowodzenia, które badacze przypisują zarówno brakowi zdolności politycznych, jak i konfliktowi z prawicą religijną, sprawiły, że G.W. Bush zdecydował się mianować na następnego dyrektora osobę akceptowaną przez przedstawicieli prawicy religijnej.

Jim Towey nie tylko był związany z prawicą katolicką, lecz także prywatnie przyjaźnił się z rodziną Bushów. Ze względu na doświadczenia z poprzednim dyrektorem otrzymał jednak jeszcze mniejsze uprawnienia. Miał też wypełniać obowiązki dyrektora w zupełnie inny sposób, to znaczy nie angażując się w spory polityczne, tylko promując ideę polityki *faith-based initiatives*. Dlatego nie tylko organizował konferencje, lecz także zapraszał prominentnych liderów religijnych na oficjalne i nieoficjalne wizyty.

Według Davida Kuo większość aktywnych działań Toweya przypadło na lata 2003–2004 i skoncentrowało się głównie na organizacji konferencji w stanach, gdzie walka wyborcza była najbardziej zacięta. Poza tym między czerwcem 2003 roku a listopadem 2004 roku pracownicy WHOFBCI wykazali szczególną aktywność w nawiązywaniu kontaktów z organizacjami religijnymi, mając nadzieję, że zyskają przez to ich głosy. Kuo uważa, że sukces wyborczy G.W. Busha był częściowo związany z konferencjami i wizytami sponsorowanymi przez WHOFBCI. Co ciekawe, jak pisze Kuo, zaraz po wyborach 2004 roku budżet biura zredukowano o 30 procent<sup>31</sup>. Analiza dokumentów i artykułów prasowych przeprowadzona przez Morris i Norton potwierdza obserwacje Davida Kuo. Według auterek aktywność biura była najwyż-

---

<sup>26</sup> K.D. Tenpas, op.cit., s. 7.

<sup>27</sup> B. Morris, N. Norton, *Faith and Sex, Presidents under Pressure: Electoral Coalitions and Strategic Presidents*, „Congress and the Presidency” 2008, no. 1, s. 14. Podobnego zdania jest Rebecca Sager. Patrz: R. Sager, *Faith, Politics, and Power. The Politics of Faith-Based Initiatives*, New York 2010.

<sup>28</sup> B. Morris, N. Norton, op.cit., s. 14.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>30</sup> T. Eastland, *Faithfully Yours, John DiIulio*, „Weekly Standard” 3.09.2001, s. 18.

<sup>31</sup> D. Kuo, op.cit., s. 254.

sza w pierwszych sześciu miesiącach jego funkcjonowania oraz tuż przed wyborami 2004 roku<sup>32</sup>. Niewiele dokumentów sugeruje też współpracę prezydenta z biurem po wyborach. George W. Bush coraz rzadziej też wspominał o biurze w swych przemówieniach dotyczących polityki *faith-based initiatives*<sup>33</sup>.

Następca Jima Toweya, Jay F. Hein, wykazywał znacznie mniejszą aktywność niż DiIulio i Towe. Po ogłoszeniu jego nominacji pastor Barry Lynn, szef Americans United for Separation of Church and State, spekulował, że wybór ten jest związany ze zmniejszającą się rolą WHOFBCI<sup>34</sup>. Morris i Norton sugerują, że stworzenie biura służyło wielu celom, w tym zapewnieniu prawicy religijnej o oddaniu prezydenta ważnym dla niej sprawom, ale na pewno nie było ważne w procesie ustalania kierunków polityki. Potwierdzają to słowa Johna DiIulio, który określał siebie na stanowisku dyrektora jako *colorful cheerleader-in-chief*<sup>35</sup>. David Kuo podkreśla, że według niego WHOFBCI służyło głównie temu, by unikać tak kontrowersyjnych tematów jak aborcja, prawa gejów czy modlitwy w szkołach, którymi byli zainteresowani przedstawiciele prawicy religijnej, a mimo tego być postrzeganym jako sojusznik prawicy religijnej<sup>36</sup>.

Warto jednak pamiętać, że nawet jeśli od dyrektorów WHOFBCI niewiele zależało i nie mieli oni wpływu na ustalanie kierunków polityki *faith-based initiatives*, to biuro spełniało ważną rolę symboliczną. Przyczyniło się bowiem do promocji polityki G.W. Busha w sprawach religijnych organizacji charytatywnych niezależnie od tego, czemu w rzeczywistości miała ona służyć.

Do działań biura w zakresie promocji polityki *faith-based initiatives*, oprócz organizacji konferencji, należało też publikowanie licznych raportów i dokumentów mających na celu informowanie organizacji religijnych o możliwości podjęcia współpracy z rządem w ramach różnych projektów. Dokumenty te były publikowane na stronie internetowej WHOFBCI. Można wśród nich znaleźć takie publikacje, jak katalog dostępnych funduszy federalnych *Federal Funds for Organizations That Help Those in Need*, przewodnik na temat odpowiedzialności prawnej organizacji otrzymujących granty *Guidance to Faith-Based and Community Organizations on Partnering with the Federal Government*, broszury dotyczące „ochrony praw organizacji religijnych do zatrudniania zgodnego z religią” *Protecting the Civil Rights and Religious Liberty of Faith-Based Organizations*. Biuro zajmowało się też zbieraniem danych na temat zmian w udziale organizacji religijnych w programach rządowych. Poza tym promowało współpracę organizacji religijnych w ramach projektów i grantów oferowanych na poziomie stanowym. Administracja G.W. Busha podkreślała też potrzebę tworzenia analogicznych biur przez gubernatorów poszczególnych stanów. Jak wynika z raportu opublikowanego w 2008 roku, 36 gubernatorów i ponad 100 bur-

---

<sup>32</sup> B. Morris, N. Norton, op.cit., s. 18.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> H. Claire, *Jay Hein Named New White House Faith-Based and Community Director*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy 8.08.2006, za: B. Morris, N. Norton, op.cit., s. 19.

<sup>35</sup> B. Morris, N. Norton, op.cit., s. 19.

<sup>36</sup> D. Kuo, op.cit., s. 25.

mistrzów utworzyło biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji religijnych, które miały współpracować z WHOFCI<sup>37</sup>.

## 1.2. Funkcjonowanie biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych w poszczególnych departamentach<sup>38</sup>

Biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych zostały utworzone na mocy kolejnych rozporządzeń prezydenta w jedenastu departamentach i agencjach rządowych<sup>39</sup>. Miały one na celu uzupełnianie pracy głównego biura WHOFCI i zostały obsadzone precyzyjnie dobranym personelem. Dyrektorzy tych biur, jak już wspomniano, musieli się regularnie spotykać z personelem WHOFCI w celu koordynacji swych działań. Biura same nie przyznawały grantów, miały jednak wpływ na wprowadzanie odpowiednich zmian w przepisach departamentów na temat ich przyznawania. Ich zadaniem było też informowanie organizacji religijnych o nowych możliwościach kontraktowych. Wszystkie biura stworzyły rozbudowane strony internetowe oraz brały udział w organizowaniu regionalnych i krajowych konferencji pod nadzorem WHOFCI. Dodatkowo, zapewniały szkolenia i pomoc techniczną dla organizacji religijnych i lokalnych<sup>40</sup>.

Proces tworzenia biur w poszczególnych departamentach federalnych rozpoczęto już w 2001 roku. Jak już wspomniano, na mocy rozporządzenia wykonawczego 13198 stworzono biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych w Departamencie Edukacji, Departamencie Pracy, Departamencie Zdrowia i Opieki Społecznej, Departamencie Urbanizacji oraz w Departamencie Sprawiedliwości. Wiele z nich (jak również wiele departamentów, w których biura stworzono na mocy kolejnych rozporządzeń) od dawna już współpracowało z organizacjami religijnymi, w tym z Catholic Charities czy Jewish Family Services. Zadaniem biur było jednak umożliwienie współpracy z rządem tym organizacjom, które nie miały odrębnych świeckich struktur czy statusu organizacji *non profit*, w tym Kościołom i kongregacjom. Biura miały też promować programy oparte na bonach (*vouchers*), dzięki którym nawet głęboko religijne organizacje mogły korzystać z grantów bez formalnego naruszania klauzuli *establishment*. Jak twierdzi David Wright, biura w poszczególnych departamentach rzeczywiście stały się siłą napędową reformy administra-

---

<sup>37</sup> *Innovations in Compassion: The Faith-Based and Community Initiative: A Final Report to the Armies of Compassion*, The White House 12.2008, s. 40.

<sup>38</sup> Poniższy podrozdział w jest w dużej mierze oparty na raporcie sporządzonym przez Davida J. Wrighta dla The Nelson A. Rockefeller Institute of Government, jako że jest to najprecyzyjniejsze opracowanie tego tematu.

<sup>39</sup> Warto zaznaczyć, że podobne biura zostały utworzone również w agencjach *quasi-rządowych*, zajmujących się takimi programami, jak na przykład: *National Service Programs*, *Homeownership Program*, *Business Development Program* czy *Energy Conservation Program*. Więcej na ten temat: D.J. Wright, *op.cit.*, s. 33.

<sup>40</sup> L.D. Solomon, *op.cit.*, s. 167–168.

cyjnej<sup>41</sup>. Departament Zdrowia i Opieki Społecznej nadzorował największą liczbę programów społecznych. Potencjalnie mógł więc być najistotniejszym partnerem organizacji religijnych. Utworzone w nim biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych miało na celu zintensyfikowanie współpracy departamentu z organizacjami religijnymi w ramach programów dotyczących promocji instytucji małżeństwa, promocji abstynencji seksualnej mającej na celu zmniejszenie liczby cięż nastolatków, a także w ramach programów mających na celu redukcję biedy czy opiekę nad dziećmi więźniów. To właśnie w ramach budżetu tego departamentu stworzono w 2002 roku *Compassion Capital Fund* (CCF), który był jedynym nowym źródłem finansowania organizacji religijnych. W ramach CCF zaczęły funkcjonować trzy nowe programy: *Demonstration Program*, *Empowering Youth Program* i *Targeted Capacity-Building Program*<sup>42</sup>.

Departament Urbanizacji od lat prowadził współpracę z organizacjami religijnymi. Według raportu *Unlevel Playing Field*, skomplikowany proces aplikacyjny zniechęcał je jednak do ubiegania się o fundusze. Dlatego biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych stworzone w jego ramach podjęło działania w celu ułatwienia organizacjom religijnym dostępu do funduszy przez uproszczenie obowiązujących procedur. Programy, w których ramach planowano współpracę z organizacjami religijnymi na szerszą skalę, dotyczyły takich zagadnień, jak: zapewnienie schronisk i mieszkań tymczasowych dla bezdomnych czy tworzenie taniego mieszkalnictwa dla osób starszych i niepełnosprawnych<sup>43</sup>.

Departament Pracy był odpowiedzialny za nadzorowanie tak zwanego programu *Welfare-to-work* oraz programów szkoleń zawodowych. Według administracji G.W. Busha jego pracownicy ignorowali przepisy *Charitable Choice*. Nowe biuro miało się więc skupić na wprowadzaniu ich w życie. Departament ostatecznie jednak pozostawił rozszerzenie przepisów *Charitable Choice* dotyczących programów *Welfare-to-work* w gestii stanów. Biuro promowało natomiast współpracę z organizacjami religijnymi w ramach takich programów, jak: *One-Stop Career Centers* czy *Ready4Work*. Pierwszy z nich dotyczył szkoleń zawodowych, a drugi pomocy byłym więźniom w znalezieniu pracy<sup>44</sup>.

Departament Edukacji rozporządzał funduszami przeznaczonymi zarówno na badania nad systemem edukacji, jak i na programy mające na celu organizację zajęć dodatkowych czy wyrównawczych dla dzieci. Od 2001 roku jest odpowiedzialny za realizację reformy *No Child Left Behind*<sup>45</sup>. W ramach tej reformy wszystkie szkoły

---

<sup>41</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 34.

<sup>42</sup> Więcej na ten temat: *Compassion Capital Fund Fact Sheet*, Department of Health and Human Services, <http://www.acf.hhs.gov/programs/ocs/resource/fact-sheet> (8.12.2012).

<sup>43</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 35.

<sup>44</sup> W ramach programu *One-Stop Career Centers* rozdysponowuje się ponad 85 procent wszystkich funduszy na szkolenia zawodowe. Za: D.J. Wright, op.cit., s. 35–36. Więcej na ten temat: *One-Stop Career Centers*, <http://www.careeronestop.org/>; *Ready4Work*, <http://www.ready4work.org/>; *Empowering New Partnership in Your Community: Faith-Based and Community Initiatives in the Workforce System*, US Department of Labor, Center for Faith-Based and Community Initiatives, Washington D.C. 2003.

<sup>45</sup> Więcej na ten temat: *No Child Left Behind Act of 2001*, U.S. Department of Education, ED.gov, <http://www2.ed.gov/policy/elsec/leg/esea02/index.html> (1.05.2010).

publiczne muszą spełnić pewne ogólne wymogi edukacyjne. Aby osiągnąć zadowalające wyniki, zapewniono im fundusze na zajęcia pozalekcyjne i wyrównawcze. Miały one być prowadzone przez wykwalifikowane organizacje działające na poziomie stanowym. Biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych promowało zawieranie kontraktów w zakresie prowadzenia tych dodatkowych zajęć z organizacjami religijnymi. Zachęcało też do współpracy z nimi w ramach edukacji dzieci ze środowisk biednych i zagrożonych przestępczością, jak również w ramach edukacji dorosłych<sup>46</sup>.

Departament Sprawiedliwości współpracował także z organizacjami religijnymi przed 2001 rokiem. Na przykład, pod koniec lat dziewięćdziesiątych w ramach zapobiegania przestępczości nieletnich podjął współpracę z takimi organizacjami, jak: National Center for Neighborhood Enterprise czy Congress of National Black Churches. Organizacje religijne współpracowały też z Departamentem Sprawiedliwości w ramach kampanii zwalczania przemocy wśród nieletnich czy nadużywania substancji odurzających. Utworzone w departamencie w 2001 roku biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych otrzymało nazwę Task Force for Faith-Based and Community Initiatives i skoncentrowało się na rozbudowywaniu współpracy z kolejnymi organizacjami religijnymi w ramach programów, które miały na celu zwalczanie gangów, pomoc byłym więźniom w powrocie do życia w lokalnych społecznościach oraz redukcję poziomu przemocy domowej<sup>47</sup>.

W grudniu 2002 roku na mocy rozporządzenia wykonawczego 13280 stworzono kolejne biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych w dwóch agencjach rządowych. Jedną z nich była Agencja do spraw Rozwoju Międzynarodowego, drugą Departament Rolnictwa. Utworzenie biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych w Agencji do spraw Rozwoju Międzynarodowego miało na celu rozszerzenie polityki *faith-based initiatives* na poziom międzynarodowy<sup>48</sup>. Agencja ta współpracowała z organizacjami religijnymi od momentu jej utworzenia w 1961 roku. Około co czwarty z jej partnerów był organizacją religijną. Catholic Relief Services, World Vision czy Samaritan's Purse pomagały krajom rozwijającym się w zwalczaniu skutków klęsk żywiołowych i zapewniały żywność i pomoc medyczną. Nowe biuro miało jednak nawiązać współpracę z mniejszymi organizacjami religijnymi<sup>49</sup>. Szczególny nacisk został położony na współpracę agencji z organizacjami religijnymi w sprawie zapobiegania epidemii AIDS. We wrześniu 2003 roku w raporcie biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charyta-

---

<sup>46</sup> D.J. Wright, *op.cit.*, s. 36.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Więcej na ten temat: USAID's Center for Faith-Based and Community Initiatives (CFBCI), <http://www.usaid.gov/who-we-are/organization/independent-offices/office-faith-based-and-community-initiatives> (1.05.2010).

<sup>49</sup> W 2005 roku agencja przyznała 591 milionów dolarów organizacjom religijnym, jak się jednak okazało, większość tej sumy została przekazana bardzo niewielkiej grupie organizacji, współpraca z małymi organizacjami religijnymi nie była więc do końca wprowadzana w życie. Więcej na ten temat: J. Dilulio, *Godly Republic...*, s. 265.

tywnych działającego w ramach agencji stwierdzano, że organizacje religijne mogą wnieść ogromny wkład zarówno w zapobieganie AIDS, jak i w opiekę nad chorymi<sup>50</sup>.

Biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych utworzone w Departamencie Rolnictwa miało za zadanie rozbudować współpracę z organizacjami religijnymi w ramach krajowych i międzynarodowych programów dożywiania oraz w ramach programów mających na celu ochronę środowiska. Organizacje religijne miały też wziąć udział w tworzeniu na obszarach wiejskich takich instytucji, jak przedszkola, szpitale, domy opieki, kliniki weterynaryjne, a nawet straż pożarna czy biblioteki.

Na mocy rozporządzenia wykonawczego 13342 z czerwca 2004 roku biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych zostały utworzone w Departamencie Spraw Weteranów, Departamencie Handlu i Biurze do spraw Drobnej Przedsiębiorczości. Biuro w Departamencie do spraw Weteranów otrzymało nazwę Faith-Based and Community Initiative Task Force, a jego personel pracował zarówno w Waszyngtonie, jak i w biurach regionalnych. Chociaż już wcześniej biuro współpracowało z organizacjami religijnymi w ramach takich programów, jak: *Homeless Providers Grant* oraz *Per Diem Program*<sup>51</sup>, współpracę tę planowano poszerzyć na kolejne organizacje religijne, które miałyby zapewnić zakwaterowanie oraz pomoc dla bezdomnych weteranów.

Departament Handlu również miał tradycje współpracy z organizacjami religijnymi, stworzone w nim biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych starało się jednak ją poszerzyć. Programem, w którego ramach szczególnie zaczęto promować współpracę z organizacjami religijnymi, stał się *Technology Opportunities Program*. Biuro do Spraw Drobnej Przedsiębiorczości promowało natomiast współpracę z organizacjami religijnymi, które wspierały rozwój ekonomiczny wśród populacji o niskich dochodach, zwłaszcza wśród mniejszości rasowych. Biuro zorganizowało też program szkoleń dla organizacji religijnych, które prowadzili emerytowani biznesmeni. Mieli nauczyć te organizacje tworzenia planów biznesowych oraz sprawienia, by były konkurencyjne w stosunku do organizacji świeckich<sup>52</sup>.

Na mocy rozporządzenia wykonawczego 13397 z marca 2006 roku utworzono biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych w Departamencie Bezpieczeństwa Wewnętrznego. Powstało ono w odpowiedzi na krytykę niewystarczających działań podjętych przez Departament Bezpieczeństwa Wewnętrznego po huraganie Katrina. Biuro miało się skoncentrować na lepszej koordynacji swych działań z działaniami grup religijnych niosących pomoc ofiarom huraganu<sup>53</sup>.

Warto też wymienić inne agencje i jednostki *quasi*-rządowe, które podjęły działania w celu promocji polityki *faith-based initiatives* i w wielu przypadkach założyły własne odpowiedniki biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatyw-

---

<sup>50</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 36–37.

<sup>51</sup> Więcej na ten temat: *Homeless Veterans Grant and Per Diem Program*, U.S. Department of Veterans Affairs, <http://www.va.gov/homeless/gpd.asp> (1.05.2010).

<sup>52</sup> Więcej na ten temat: D.J. Wright, op.cit., s. 37–38.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 38.

nych. Była wśród nich na przykład agencja Corporation for National and Community Service odpowiadająca za działanie tak zwanych AmeriCorps czy SeniorCorps, która stworzyła inicjatywę Faith and Communities Engaged in Service Initiative<sup>54</sup>. Dwie quasi-publiczne firmy kredytowe Fannie Mae i Freddie Mac zapoczątkowały ponadto współpracę z organizacjami religijnymi, promując zalety posiadania własnego domu. Fannie Mae stworzył program współpracy z ponad setką kościołów, synagog, meczetów i innych świątyń. Program ten został nazwany *Walk to Worship Mortgage* i subwencjonował pożyczki na domy zlokalizowane w odległości jednej mili od danego kościoła czy innej świątyni. Ta sama firma stworzyła też program mieszkaniowy dla pracowników szpitali katolickich. Freddie Mac z kolei stworzył na przykład program edukacyjny na temat kredytów, skierowany do organizacji religijnych, które potem miały pomagać kredytobiorcom w sprawach technicznych. Programy edukacyjne dla organizacji religijnych stworzyło też biuro National Credit Union Administration. Miały one na celu zachęcenie organizacji religijnych do promocji kredytów na domy. Agencja Federal Deposit Insurance Corporation (FDIC), stworzona w 1933 roku w celu nadzoru nad bankami i mająca na celu edukację dotyczącą finansów od początku istnienia współpracowała z różnymi lokalnymi instytucjami finansowymi, stowarzyszeniami i organizacjami *non profit*. Po 2001 roku podjęła wysiłki w celu rozszerzenia współpracy z organizacjami religijnymi w ramach programu *Money Smart*, w którego ramach miały one prowadzić edukację na temat oszczędzania. Współpracę z organizacjami religijnymi zaczął też promować Federal Home Loan Bank<sup>55</sup>.

Razem z głównym biurem przy Białym Domu biura działające w poszczególnych departamentach utworzyły nową sieć biurokracji rządowej, co było nieco ironiczne z punktu widzenia stanowiska konserwatystów wobec rozbudowanego aparatu rządowego. Administracja Busha odpyerała takie zarzuty, twierdząc, że nowe urzędy miały docelowo doprowadzić do zmniejszenia roli rządu w zapewnianiu usług społecznych. Jej przedstawiciele starali się przekonać pozostałych konserwatystów, że dzięki mobilizacji organizacji prywatnych, w tym głównie religijnych, można zmniejszyć wydatki na opiekę społeczną, gdyż organizacje te posiadają własne fundusze (pochodzące głównie z datków), a pieniądze z grantów mają je tylko dopełnić. Aby uspokoić opinię publiczną i osłabić argumenty liberałów, G.W. Bush zapewniał w swych przemówieniach, że inicjatywa rządu ma na celu doprowadzenie do sytuacji, w której prywatne fundusze uzupełnią jedynie fundusze rządowe, ale nigdy ich nie zastąpią<sup>56</sup>.

Najważniejszym zadaniem biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych było sformułowanie przepisów dotyczących współpracy poszczególnych departamentów z organizacjami religijnymi. Nowe przepisy miały zapewnić ich równe traktowanie oraz przewyciężyć „kulturę oporu” wobec współpracy z rządem

---

<sup>54</sup> Więcej na temat współpracy *Corporation for National and Community Service* z organizacjami religijnymi: *Examples of CNCS-Supported Faith-Based and Neighborhood Partnerships*, <http://www.nationalservice.gov/special-initiatives/communities/faith-based-and-other-community-initiatives-and-neighborhood-0> (1.05.2013).

<sup>55</sup> Więcej na temat tych programów: D.J. Wright, op.cit., s. 38–39.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 34.

federalnego z organizacjami religijnymi<sup>57</sup>. Według Roberta Tuttle'a zmiana przepisów w agencjach federalnych była najbardziej udaną częścią reformy G.W. Busha<sup>58</sup>. Przeformułowano bowiem aż 16 przepisów obowiązujących agencje federalne w zakresie współpracy z organizacjami religijnymi. Nowe przepisy miały przede wszystkim umożliwić organizacjom religijnym współzawodniczenie o granty rządowe bez konieczności „osłabiania swego religijnego charakteru”<sup>59</sup>.

Najistotniejsze znaczenie z punktu widzenia zmiany przepisów administracyjnych miało rozporządzenie wykonawcze prezydenta numer 13279 z 12 grudnia 2002 roku. Zalecenia w nim zawarte zostały częściowo oparte na wynikach badań zawartych w raporcie *Unlevel Playing Field*, z którego wynikało, że wielu urzędników federalnych miało wątpliwości co to tego, czy współpraca z głęboko religijnymi organizacjami jest w pełni legalna. Z tego powodu nie zachęcali oni organizacji religijnych do współpracy. To z kolei mogło powodować, że organizacje religijne nie starały się nawet ubiegać o granty. W raporcie stwierdzano ponadto, że przy niektórych programach objętych przepisami *Charitable Choice* nadal zakazywano organizacjom religijnym dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnieniu, co uznano za „podważanie praw obywatelskich” grup religijnych<sup>60</sup>. Istniejącym przepisom zarzucano też, że zbyt koncentrują się na opisie praktyk religijnych zabronionych podczas realizacji projektu rządowego, a zawierają za mało zachęt i informacji na temat dozwolonej działalności organizacji religijnych<sup>61</sup>. Krytyka spotkała też skomplikowane procedury aplikacyjne oraz zbyt małą zdaniem autorów raportu dostępność do informacji na temat grantów. Jak wspomniano już wcześniej, raport wskazywał również na problemy małych organizacji w zdobywaniu grantów oraz na to, że agencje rządowe preferowały współpracę ze sprawdzonymi, profesjonalnymi organizacjami charytatywnymi, z których wiele było organizacjami świeckimi bądź organizacjami jedynie afiliowanymi religijnie, jak Catholic Charities czy Lutheran Services. Autorzy stwierdzali, że wymóg posiadania przez organizacje aplikujące o granty statusu organizacji *non profit* był główną przyczyną małego zainteresowania grantami rządowymi Kościołów i kongregacji działających lokalnie<sup>62</sup>.

Według profesorów Iry Lupu i Roberta Tuttle'a, w rozporządzeniu 13279 można wyróżnić kilka elementów, które w szczególnym stopniu wpłynęły na zmianę przepisów w agencjach federalnych. Pierwszym takim elementem był przepis dotyczący tego, że każda organizacja religijna, której fundusze na pracę socjalną zostaną przyznane bezpośrednio od rządu, otrzyma jedynie zakaz wykorzystywania ich na czynności typowo religijne (*inherently religious*)<sup>63</sup>. Nie oznacza to jednak zakazu

<sup>57</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> *Unlevel Playing Field...*, op. cit.

<sup>61</sup> Więcej na temat raportu: L.D. Solomon, op.cit., s. 169–170.

<sup>62</sup> J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 124.

<sup>63</sup> Więcej na ten temat: I.C. Lupu, R.W. Tuttle, *The State of Law. A Cumulative Report on Legal Developments Affecting Government Partnership with Faith-Based Organizations. The Roundtable on Religion and Public Life*, Rockefeller Institute 2008, s. 11–12.

przeznaczania ich na czynności *quasi*-religijne czy na indoktrynację religijną. Przepis ten oznacza, że organizacje otrzymujące pomoc niebezpośrednią, czyli na przykład przyjmujące bony, będą miały prawo przeznaczać fundusze rządowe również na działalność typowo religijną. Kolejnym elementem rozporządzenia, który szczególnie wpłynął na zmianę przepisów departamentów rządowych był zapis stwierdzający, że organizacje religijne powinny mieć prawo do aplikowania o granty na dokładnie tych samych zasadach co organizacje świeckie. Oznaczał on, że organizacji religijnych nie wolno zmuszać do ograniczania ich niezależności, autonomii, ekspresji religijnej ani religijnego charakteru. Powinny mieć też prawo do zachowania zwolnienia z zakazu dyskryminacji ze względu na religię potencjalnych pracodawców przy wszystkich programach objętych przepisami *Charitable Choice*.

Jak wspomniano w poprzednim rozdziale, zalecenia zawarte w rozporządzeniu budziły wiele kontrowersji. Według wielu jurystów sformułowanie *inherently religious* było niejasne, a przedstawiciele bardziej liberalnych Kościołów opowiadających się za jasnym rozdziałem państwa od Kościoła krytykowali brak odpowiednich zabezpieczeń przed finansowaniem działalności czysto religijnej. Mimo tych kontrowersji biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych szybko zaczęły wprowadzać w życie zalecenia zawarte w rozporządzeniu wykonawczym i przeformułowywać dotychczasowe regulacje obowiązujące w ich departamentach. Zmiany tych regulacji stanowiły odwrót od dotychczasowej, obowiązującej od wielu lat interpretacji konstytucyjnej zasady *non-establishment*<sup>64</sup>. Cele polityki *faith-based initiatives* były jednak konsekwentnie realizowane na drodze administracyjnej. Jak stwierdził Bobby Polito, dyrektor biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych w Departamencie Zdrowia i Polityki Społecznej, „byłoby świetnie mieć ustawę, ale istnieje mnóstwo spraw, które można załatwić bez niej”<sup>65</sup>.

Największe kontrowersje wywołała zmiana przepisów dotyczących dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnianiu. Dotychczasowe przepisy w tym zakresie opierały się na rozporządzeniu wykonawczym wydanym przez prezydenta Lyndona Johnsona. Na mocy tego aktu wszystkim organizacjom zawierającym kontrakty z rządem zabroniono dyskryminowania swych pracowników ze względu na rasę, wiarę, kolor skóry czy pochodzenie narodowe. George W. Bush zmienił tę zasadę i nakazał agencjom rządowym przeformułować przepisy w taki sposób, by umożliwiły one organizacjom religijnym zatrudnianie swojego personelu na podstawie kryterium religijnego. W rezultacie Departament Urbanizacji zmienił swe regulacje i umożliwił współpracującym z nim organizacjom religijnym rozważać religię przy decyzjach dotyczących zatrudnienia. Również Departament Spraw Weteranów wyeliminował wymóg rezygnacji z prawa do dyskryminacji przy zatrudnianiu, stosowany do tej pory wobec organizacji religijnych współpracujących z nim w zakresie zapewnienia opieki bezdomnym<sup>66</sup>.

Przeciwnicy wprowadzania nowych przepisów w tej sprawie zauważali, że niektóre zmiany były przeprowadzane wbrew prawu federalnemu. O ile bowiem wpro-

<sup>64</sup> D.J. Wright, *op.cit.*, s. 42.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 42–44.

wadzenie nowych zasad w stosunku do programów objętych po reformie 1996 roku przepisami *Charitable Choice* formalnie było zgodne z prawem, o tyle stosowanie ich wobec wszystkich programów nadzorowanych przez dany departament stanowiło jego pogwałcenie. Barney Frank, członek Partii Demokratycznej i przedstawiciel w Izbie Reprezentantów, podkreślał, że przepisy zawarte w statutach przynajmniej dwóch programów nadzorowanych przez Departament Urbanizacji zawierały wyraźny zakaz dyskryminacji religijnej przy zatrudnieniu. Zmiana przepisów administracyjnych nie wystarczała do anulowania przepisów wprowadzonych do statutow programów przez Kongres w momencie ich uchwalania<sup>67</sup>. Należy bowiem pamiętać, że wysiłki podjęte w 2001 roku w celu ustawowego wprowadzenia ogólnego przepisu umożliwiającego zachowanie przez organizacje religijne współpracujące z rządem prawa do dyskryminacji ze względu na religię spełżyły na niczym. Oznaczało to, że prawo federalne zawierało różne przepisy dotyczące tego zagadnienia w zależności od konkretnego programu. Przepisy administracyjne prawnie nie były w stanie ich wyeliminować. Administracja G.W. Busha postanowiła więc ponownie podjąć działania zmierzające do stworzenia nowej ustawy. W tym celu w czerwcu 2003 roku wysłano do Kongresu raport *Protecting the Civil Rights and Religious Liberty of Faith-Based Organizations: Why Religious Hiring Rights Must Be Preserved*<sup>68</sup>. Stwierdzano w nim, że G.W. Bush wierzy, iż niezależnie od tego, czy organizacja religijna współpracuje z rządem, czy też nie, powinna zachować swe fundamentalne prawa obywatelskie, włączając w to prawo do rozważania religii przy decyzjach dotyczących zatrudnienia, przyznane im w 1964 i 1972 roku. Takie prawo według prezydenta Busha „ma swe źródła w zasadzie pluralizmu religijnego”<sup>69</sup>. Promując wprowadzenie nowych przepisów, administracja G.W. Busha wskazywała na reformę 1996 roku oraz na cztery programy, w których ramach w latach 1998–2000 wprowadzono przepisy *Charitable Choice*, twierdząc, że działają one wzorowo i nie wzbudzają żadnych kontrowersji. Krytycy raportu podkreślali jednak, że zwolnienie z zakazu dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnianiu nowych pracowników powinno się odnosić tylko do organizacji, które finansują swą działalność z funduszy prywatnych. Według nich umożliwienie organizacjom religijnym współpracujących z rządem dyskryminacji ze względu na wiarę doprowadziłoby w konsekwencji do legalizacji sponsorowanej przez rząd dyskryminacji ze względu na rasę i płeć. Po wydaniu raportu rozgorzała więc kolejna debata, podobna do tej toczącej się w 2001 i 2002 roku. Jego przeciwnicy zarzucali autorom raportu również to, że nie odnosili się oni w nim do bardzo ważnej sprawy, mianowicie do problemu przepisów stanowych i lokalnych dotyczących zakazu dyskryminacji ze względu na wiarę, które bardzo się między sobą różniły. Profesorowie Lupu i Tuttle podkreślali, że po-

---

<sup>67</sup> Ibidem, s. 43. Więcej na ten temat: I.C. Lupu, R.W. Tuttle, *The State of Law...*, s. 27–38.

<sup>68</sup> *Protecting the Civil Rights and Religious Liberty of Faith-Based Organizations: Why Religious Hiring Rights Must Be Preserved*, WHOFBCI, <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/government/fbci/religious-hiring-booklet-2005.pdf> (5.04.2010).

<sup>69</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 43.

lityka administracji jest w tym zakresie bardzo agresywna co do prawa federalnego, ale zadziwiająco pasywna, gdy w grę wchodzi prawa stanów i władz lokalnych<sup>70</sup>.

Kolejnym bardzo kontrowersyjnym problemem były zmiany przepisów dotyczące wykorzystywania funduszy federalnych na remonty budynków przeznaczonych na nabożeństwa i edukację religijną. Od 1991 roku bowiem przepisy federalne zabraniały korzystania z pieniędzy pochodzących z grantów na działalność społeczną przeznaczonych na takie cele. Polityka ta była oparta na analizie genezy klauzuli *establishment* oraz na licznych decyzjach Sądu Najwyższego z lat siedemdziesiątych XX wieku. Zmiany przepisów wprowadzone przez administrację G.W. Busha pozwalały natomiast na wykorzystywanie funduszy federalnych na budowę i renowację budynków stanowiących miejsca kultu i będących w posiadaniu organizacji religijnych, jeśli tylko budynki te były również używane do celów związanych z realizacją programów społecznych. Poza tym, po wprowadzeniu zmian, przyznawano też organizacjom religijnym fundusze na budowę i renowację używanych przez nie pomieszczeń<sup>71</sup>.

Badacze prawa zajmujący się tą problematyką wskazywali, że taka polityka powinna pociągać za sobą wymóg kontroli sposobu użytkowania budynków, jaka miałaby być prowadzona przez urzędników państwowych. Ciągła kontrola, która w powyższej sytuacji byłaby niezbędna, mogła jednak naruszać zasadę „zbytniego zaangażowania się rządu w sprawy religii” (*entanglement*). Od 1971 roku Sąd Najwyższy podjął trzy decyzje w sprawie grantów dla organizacji religijnych. W każdej z nich zakazywał przeznaczania funduszy federalnych na budowę obiektów, w których prowadzone miałyby być nabożeństwa i inne praktyki religijne. W 1981 roku Departament Sprawiedliwości orzekł, że konstytucja zabrania wykorzystywania funduszy federalnych w celu restaurowania obiektów nadal aktywnie używanych jako domy modlitwy, kultu i edukacji religijnej. Część badaczy uważa jednak, że finansowanie przez rząd renowacji świątyń istotnych z punktu widzenia historii jest dopuszczalne, gdyż przyczynia się do zachowania amerykańskiego dziedzictwa. Inni badacze uważają, że jest to sprzeczne z konstytucyjną zasadą rozdziału państwa od Kościoła, gdyż umożliwia dotowanie z publicznych pieniędzy miejsc kultu określonych wyznań<sup>72</sup>.

Kolejne zmiany w regulacjach poszczególnych departamentów dotyczyły głównie przepisów, które miały na celu umożliwienie lub ułatwienie ich współpracy z organizacjami religijnymi<sup>73</sup>. W konsekwencji departamenty, gdy ogłaszały konkursy na granty, w swych materiałach informacyjnych szczególnie mocno podkreślały prawo organizacji religijnych do ubiegania się o te granty. W ramach programu Departamentu Zdrowia i Opieki Społecznej o nazwie *Family and Youth Services Bureau* zaprzestano ponadto stosowania systemu polegającego na przyznawaniu dodatkowych punktów organizacjom wcześniej współpracującym z departamentem i dobrze sprawdzonym. Uproszczono też procedury aplikacyjne w ramach wielu programów.

<sup>70</sup> Więcej na ten temat: I.C. Lupu, R.W. Tuttle, *The State of Law...*

<sup>71</sup> Więcej na ten temat: D.J. Wright, op.cit., s. 44–45.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Por.: L.D. Solomon, op.cit., s. 171–172; R. Wineburg, op.cit., s. 11–30.

Niektóre departamenty procedury te skróciły, inne uprościły język, aby był bardziej zrozumiały dla organizacji religijnych, które dotąd nie współpracowały z rządem<sup>74</sup>.

Najwięcej zmian w przepisach wprowadzono w Departamencie Zdrowia i Opieki Społecznej. Przede wszystkim wyeliminowano wszystkie restrykcje związane z zakazami eksponowania symboli religijnych w miejscach, w których prowadzona jest praca socjalna w ramach sponsorowanych przez ten Departament programów<sup>75</sup>. Dotychczasowe przepisy zmieniono też w ten sposób, by możliwe było zawieranie kontraktów z organizacjami religijnymi realizującymi programy zapobiegania ciąży i AIDS, oparte na promocji całkowitej abstynencji seksualnej. Ograniczano tym samym finansowanie programów edukacji seksualnej prowadzonej przez organizacje świeckie<sup>76</sup>. Wzbudziło to ogromne kontrowersje naukowców. W lutym 2004 roku grupa laureatów nagrody Nobla oraz innych znanych ludzi nauki opublikowała raport krytykujący posługiwanie się przez administrację G.W. Busha zniekształconymi informacjami naukowymi na temat zapobiegania AIDS w celu promowania własnych celów politycznych<sup>77</sup>. Oburzające było dla nich wspieranie organizacji religijnych, które przekonują, że nic prócz abstynencji seksualnej nie zapobiega ciąży i chorobom przenoszonym drogą płciową<sup>78</sup>. Raport krytykował administrację Busha za zakończenie finansowania przez Departament Zdrowia i Polityki Społecznej programów dotyczących edukacji seksualnej.

Inna zmiana w przepisach obowiązujących w Departamencie Zdrowia i Polityki Społecznej umożliwiła organizacjom religijnym odgrywanie głównej roli w programach pomocy dzieciom więźniów. George W. Bush promował między innymi program *Amachi*, który polegał na wyznaczaniu dzieciom opiekunów spośród członków Kościołów i organizacji religijnych<sup>79</sup>. Departament przekierowywał ponadto fundusze z programu *Temporary Assistance for Needy Families* do organizacji religijnych, które prowadziły programy promujące małżeństwa jako sposób zapobiegania ubóstwu wśród dzieci.

Jak podkreśla David J. Wright, wiele zmian w przepisach dotyczących udziału w nadzorowanych przez siebie programach wprowadził Departament Urbanizacji. Dotychczasowe przepisy odnoszące się do programów wspierających zapewnienie mieszkań osobom starszym i niepełnosprawnym zakazywały przekazywania funduszy na tworzenie miejsc zakwaterowania organizacjom religijnym, które realizują przy tym swe cele religijne, prowadzą poradnictwo religijne i organizują edukację religijną. Administracja G.W. Busha zniosła te zakazy oraz umożliwiła takim organi-

---

<sup>74</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>76</sup> Ibidem. Więcej na ten temat: R. Boston, *First Amendment, Second Term. Will President Barack Obama Stand Up for Church-State Separation? Here Are Five Critical Issues to Watch*, Americans United for the Separation of Church and State, January 2013, <https://www.au.org/church-state/january-2013-church-state/featured/first-amendment-second-term> (2.02.2013).

<sup>77</sup> *Scientific Integrity in Policymaking. An Investigation into Bush Administration's Misuse of Science*, [http://www.ucsusa.org/assets/documents/scientific\\_integrity/rsi\\_final\\_fullreport\\_1.pdf](http://www.ucsusa.org/assets/documents/scientific_integrity/rsi_final_fullreport_1.pdf) (2.02.2013).

<sup>78</sup> Więcej na temat krytyki naukowców: Don Gonyea, *Bush Science Push Fails to Transform Critics*, February 26, 2006, <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=5232410> (2.02.2013).

<sup>79</sup> Więcej na ten temat: J. Dilulio, *Godly Republic...*, s. 147–149.

zaczom aplikowanie o granty. Organizacje współpracujące z Departamentem Urbanizacji w ramach powyższych programów otrzymały też zezwolenie na zatrudnianie pracowników z uwzględnieniem kryterium wyznaniowego<sup>80</sup>. Przepisy zezwoliły też na pozostawienie symboli religijnych odzwierciedlających wiarę organizacji zapewniających zakwaterowanie osobom starszym i niepełnosprawnym niezależnie od wyznawanej przez nie religii. Umożliwiono też organizowanie tak zwanych dobrowolnych modlitw. To również głównie w ramach funduszy Departamentu Urbanizacji umożliwiono budowę i remonty miejsc kultu, jeżeli będą przeznaczone na cele społeczne.

Zmiana przepisów nastąpiła także w Departamencie Pracy. Przede wszystkim zezwoliły one na zachowanie zwolnienia z zakazu dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnianiu przez organizacje religijne otrzymujące granty Departamentu Pracy. Przyzwolono też na oferowanie praktyk religijnych, jeśli były one oddzielone w miejscu i czasie od pozostałych elementów danego programu społecznego. Nowe przepisy umożliwiły ponadto lokalnym i stanowym radom – Workforce Investment Board – sponsorowanie bonów (*vouchers*) na edukację zawodową prowadzącą do zatrudnienia w kościołach, synagogach i innych świątyniach<sup>81</sup>.

Z raportu *Taking Stock: The Bush Faith-Based Initiative and What Lies Ahead* wynika również, że przepisy Departamentu Edukacji nigdy nie wykluczały udziału organizacji religijnych w nadzorowanych przez siebie programach. Nie stwierdzały one jednak wprost, że organizacje religijne będą brane pod uwagę na równych warunkach z organizacjami świeckimi. Zmiany w przepisach służyły temu, by podkreślić równe warunki aplikacji o granty. Nowe przepisy zezwoliły również na przeznaczanie funduszy rządowych na remonty budynków należących do organizacji religijnych, pod warunkiem że budynki te byłyby używane do prowadzenia programów społecznych. Biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych operujące w tym departamencie wprowadziło też przepisy zachęcające rodziców do korzystania z usług organizacji religijnych dotyczących edukacji pozaszkolnej. Wsparło też wiele organizacji religijnych w zdobyciu statusu aprobowanych przez władze stanowe instytucji prowadzących pracę socjalną<sup>82</sup>. Departament Edukacji wprowadził także przepisy *Charitable Choice* do kolejnych programów administrowanych na poziomie federalnym i stanowym, w tym do programów dotyczących pomocy w nauce dzieciom z trudnych środowisk.

Główne zmiany, jakie zaszły w Departamencie Sprawiedliwości, dotyczyły ułatwienia procedur aplikacyjnych dla organizacji religijnych. Miało to na celu rozszerzenie współpracy departamentu z organizacjami religijnymi w takich dziedzinach, jak zapobieganie przestępczości nieletnich, opieka nad więźniami i ich rodzinami, opieka nad ofiarami przemocy, w tym przemocy domowej, czy zapobieganie problemom związanym z uzależnieniem od narkotyków. Departament Sprawiedliwości zezwolił również organizacjom religijnym na przekształcanie budynków będących

---

<sup>80</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 47.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 47–48.

własnością rządu na budynki służące celom religijnym, mimo że wcześniej tego zakazywał<sup>83</sup>.

Agencja do spraw Rozwoju Międzynarodowego zmieniła swoje przepisy, zapewniając, że przy ubieganiu się o administrowane przez nią granty organizacje religijne będą traktowane na równych warunkach z organizacjami świeckimi, mając przy tym prawo do zachowania swego religijnego charakteru. W przepisach zawarto też wzmianki na temat potrzeby promocji takich wartości, jak abstynencja seksualna i wierność. W rezultacie kontrakty opiewające na 350 milionów dolarów i przeznaczone na zapobieganie epidemii AIDS na świecie zostały przekazane organizacjom religijnym promującym te wartości jako jedyną skuteczną metodę zapobiegania rozprzestrzenianiu się wirusa HIV<sup>84</sup>.

Departament Rolnictwa przeformułował swoje przepisy tak, by organizacjom religijnym z nim współpracującym zapewnić możliwość zatrudniania pracowników na podstawie kryterium wyznaniowego. Przepisy zachęcały ponadto organizacje religijne do uczestniczenia w programie *The Emergency Food Assistance Program* (TEFAP) oraz umożliwiały im organizowanie przed posiłkami rozdawanymi w ramach tego programu publicznych modlitw, jeżeli tylko byłyby one dobrowolne<sup>85</sup>.

Zmiana przepisów w Departamencie Spraw Weteranów dotyczyła przede wszystkim umożliwienia organizacjom religijnym z nim współpracującym zachowania prawa do zatrudniania na podstawie kryterium wyznaniowego. Dodano również przepisy, które jasno stwierdzały, że zakaz przeznaczania funduszy federalnych na typowo religijne czynności (*inherently religious activities*) nie dotyczy programów Departamentu Spraw Weteranów opartych na bonach (*vouchers*)<sup>86</sup>.

Departament Bezpieczeństwa Wewnętrznego był ostatnim, w którym utworzono biuro do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych. Zmiany przepisów zostały wprowadzone przede wszystkim w nadzorowanej przez ten departament agencji Federal Emergency Management Agency (FEMA). Na podstawie nowych przepisów FEMA zapowiedziała zrefundowanie organizacjom religijnym ich wydatków na rzecz pomocy pokrzywdzonym przez huragany Katrina i Rita. Refundacja miała objąć nie tylko wydatki na produkty żywnościowe, wodę czy koce, lecz również koszty użytkowania pomieszczeń, w których organizacje religijne udzielały pomocy pokrzywdzonym w wyniku huraganów. Refundacja miała też pokryć koszty usług, w tym poradnictwa religijnego. Przeciwnicy polityki *faith-based initiatives* skrytykowali powyższe zmiany, gdyż uznali, że pokrycie kosztów poradnictwa religijnego jest w rzeczywistości finansowaniem religijnego prozelityzmu. Analizy tego zagadnienia podjęli się badacze współpracujący z *Pew Forum on Religion and Public*

---

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Ibidem, s. 49. Lista organizacji religijnych, które zawarły kontrakty z USAID została zamieszczona na stronie: [http://www.boston.com/news/special/faith\\_based/faith\\_based\\_organizations.htm](http://www.boston.com/news/special/faith_based/faith_based_organizations.htm) (1.05.2013). Więcej na ten temat: *Bush Brings Faith to Foreign Aid*, The Boston Globe, 8.10.2006, [http://www.boston.com/news/nation/articles/2006/10/08/bush\\_brings\\_faith\\_to\\_foreign\\_aid/](http://www.boston.com/news/nation/articles/2006/10/08/bush_brings_faith_to_foreign_aid/) (4.03.2010).

<sup>85</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 49. Więcej na temat udziału organizacji religijnych w programach Departamentu Rolnictwa: *Grants, Analysis, Table and Charts*. USDA Food and Nutrition Service, [http://www.fns.usda.gov/fm/Documents/DiscGrantAnalyses/Analysis2003\\_FBOCBO.htm](http://www.fns.usda.gov/fm/Documents/DiscGrantAnalyses/Analysis2003_FBOCBO.htm) (4.03.2010).

<sup>86</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 50.

*Life*, Ira Lupu i Robert Tuttle. W swym raporcie podzielili oni kategorie usług objęte rekompensatą FEMA. Uznali, że rekompensata wydatków organizacji religijnych na produkty żywnościowe, wodę, środki medyczne czy pościel nie była konstytucyjnie kontrowersyjna. Niemniej finansowanie remontów budynków będących własnością organizacji religijnych, w tym wielu miejsc kultu, jest z punktu widzenia klauzuli *establishment* problematyczne. Fundusze te mogą być bowiem przeznaczone na cele religijne, a sprawdzenie, które z budynków czy pokoi były wykorzystywane na pomoc poszkodowanym, a które na działalność czysto religijną, jest niemożliwe. Według Lupu i Tuttle'a programy pomocowe, w których trudno rozróżnić działalność religijną od świeckiej nie powinny być bezpośrednio finansowane przez rząd. Dotyczy to nie tylko wykorzystania pomieszczeń w miejscach kultu, lecz także poradnictwa, w którym rozróżnienie porad psychologicznych od indoktrynacji religijnej jest problematyczne<sup>87</sup>.

Wprowadzenie omówionych tu zmian w przepisach skomentował K. Hollyn Hollman z Baptist Joint Committee on Public Affairs. Według niego

(...) problemem nie jest to, że fundusze federalne są przekazywane organizacjom religijnym, tylko to, że przepisy dotyczące tego procesu zostały przeformułowane w ten sposób, że brakuje jakichkolwiek zabezpieczeń jego konstytucyjności i przejrzystości<sup>88</sup>.

Poza opracowaniem zmian w przepisach i regulacjach biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych w poszczególnych departamentach angażowały się wspólnie z WHOFBCI w organizację konferencji i szkoleń technicznych dla organizacji religijnych. Podczas tych szkoleń organizacje religijne miały pozyskiwać wiedzę o metodach skutecznego współzawodnictwa z organizacjami świeckimi o fundusze federalne. Każde z biur zorganizowało dziesiątki konferencji. Niektóre z nich były przesiąknięte gorliwością religijną<sup>89</sup>. Podczas konferencji w Waszyngtonie, sponsorowanej przez Departament Sprawiedliwości i Departament Zdrowia, zorganizowano koncert muzyki gospel, a do uczestników przemawiał konserwatywny pastor. Spowodowało to, jak twierdzili uczestnicy, że konferencja bardziej przypominała spotkanie przebudzeniowe niż sesję informacyjną sponsorowaną przez rząd. Podczas gdy solista nawoływał do oddania czci Jezusowi, pozostali przedstawiciele organizacji ewangelikalnych klaskali i powtarzali „amen” i „alleluja”<sup>90</sup>. Nikt nie interesował się przedstawicielami organizacji związanych z innymi wyznaniem.

Krytycy zarzucali administracji próbę zdobywania w ten sposób głosów chrześcijan ewangelikalnych oraz Afroamerykanów<sup>91</sup>. Wiele konferencji było skierowanych bezpośrednio do czarnoskórych chrześcijan ewangelikalnych, jak na przykład konferencja w Karolinie Południowej, na którą zaproszono trzystu afroamerykańskich

---

<sup>87</sup> I.C. Lupu, R.W. Tuttle, *The Federal Emergency Management Agency and Faith-Based Organizations: Disaster Relief Following the Gulf Coast Hurricanes*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government, 25.10.2005.

<sup>88</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 42.

<sup>89</sup> Więcej na ten temat: R. Sager, *Faith...*, s. 4–5.

<sup>90</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 52.

<sup>91</sup> Więcej na ten temat: R. Sager, *Faith...*, s. 23.

pastorów. Jak wspomniano już wcześniej, szczególnie zintensyfikowano organizację konferencji przed wyborami prezydenckimi w 2004 roku oraz przed wyborami do Kongresu w 2006 roku. Przedstawiciel Izby Reprezentantów wywodzący się z Partii Demokratycznej, Elijah E. Cummings, stwierdził, że naiwnością jest twierdzić, iż konferencje organizowane przez biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych nie miały wydźwięku politycznego. Mimo że był on zaangażowany w działalność organizacji religijnych otrzymał jasny komunikat, iż nie jest mile widziany na konferencjach. Kongregacje Afroamerykanów z jego regionu nie wyrażały zainteresowania jego prelekcjami, gdyż uważały, że fundusze na działalność organizacji charytatywnych płyną od republikanów<sup>92</sup>. Również Wilson Goode, były demokratyczny burmistrz Filadelfii zaangażowany w program *Amachi*, stwierdził, że sprawa finansowania organizacji religijnych jest bardzo upolityczniona<sup>93</sup>.

Najbardziej aktywnym biurem do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych zaangażowanym w organizację konferencji i szkoleń było biuro w Departamencie Zdrowia i Opieki Społecznej. Na organizowanych przez nie konferencjach pojawiały się ważne osobistości, między innymi Jim Towey i John Walters. Podczas jednej z konferencji, ogłosili oni utworzenie programu *Pathways to Prevention*<sup>94</sup>. Był to program promujący wiarę jako najlepszą metodę zniechęcenia młodzieży do palenia marihuany i picia alkoholu. Na stronie internetowej promującej ten program zawarte były wskazówki dla liderów organizacji religijnych na temat zajęć z młodzieżą. Jedno z proponowanych ćwiczeń polegało na przyniesieniu na zajęcia sześciopakowi piwa i zorganizowaniu modlitwy, w której młodzież miała prosić Boga o pomoc w podjęciu decyzji dotyczącej tego, co powinni z owym piwem zrobić. Inne ćwiczenie polegało na „symulacji dialogu między piwem a Biblią”<sup>95</sup>. Podczas innych konferencji organizowanych przez biuro przy Departamencie Zdrowia i Opieki Społecznej promowano leczenie uzależnień przez wiarę.

Na konferencjach organizowano również szkolenia na temat pozyskiwania funduszy z *Compassion Capital Fund*. Kiedy dyrektorem WHOFCBI został Jay Hein, konferencje organizowane przez poszczególne biura zaczęły coraz częściej dotyczyć współpracy z organizacjami religijnymi na szczeblu stanowym i lokalnym. Hein nazywał swoje działania cichą rewolucją (*quiet revolution*)<sup>96</sup>. Miała ona na celu stworzenie odpowiednich przepisów i sieci organizacji religijnych współpracujących ze stanami bez nadmiernej kontroli z góry<sup>97</sup>.

Podsumowując działalność biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych utworzonych przy jedenastu departamentach rządowych, należy stwierdzić, że były one niezwykle aktywne. To właśnie dzięki nim dokonano przeformu-

---

<sup>92</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 53.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Więcej na ten temat: *Pathways to Prevention*, <http://www.pathwaytoprevention.org/> (1.05.2013).

<sup>95</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 53.

<sup>96</sup> Więcej na ten temat: A. Farris, *Bush Promotes Faith-Based Initiatives in Final State of the Union Address*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, 2008, <http://www.religionandsocialpolicy.org/news/article.cfm?id=7651> (3.04.2010).

<sup>97</sup> Więcej na ten temat: R. Sager, *Faith...*, s. 4.

lowania wielu przepisów prawnych. Poza tym odegrały one główną rolę w promocji większego uczestnictwa organizacji religijnych w społecznych programach rządowych, a także w propagowaniu neutralistycznej interpretacji klauzuli *establishment*.

### 1.3. Funkcjonowanie *Compassion Capital Fund*

*Compassion Capital Fund* był jedynym źródłem nowych funduszy przeznaczonych dla religijnych organizacji charytatywnych. Była to ta część inicjatywy G.W. Busha, która zyskała największe uznanie profesora Johna DiIulio. W pierwotnym założeniu fundusz ten miał bowiem na celu umożliwienie współpracy z rządem małym organizacjom religijnym działającym lokalnie, w tym kongregacjom i Kościołom. Gotowość prezydenta do utworzenia takiego funduszu miała też świadczyć o tym, że jego wersja „współczującego konserwatyzmu” różniła się nieco od koncepcji Marvina Olasky’ego. W wersji tej nie tylko bowiem zakładano możliwość korzystania przez organizacje religijne z funduszy federalnych, lecz także przewidywano utworzenie specjalnych środków przeznaczonych na wspieranie ich działalności. W przeciwieństwie więc do pierwotnej koncepcji „współczującego konserwatyzmu” wersja prezydencka nie zakładała zupełnej rezygnacji rządu z odpowiedzialności za biednych i pozostawienia jej jedynie w gestii religijnych organizacji charytatywnych.

Idea utworzenia *Compassion Capital Fund* była pozytywnie postrzegana nie tylko przez zwolenników współpracy z organizacjami religijnymi, lecz także przez środowiska od lat zaangażowane w niesienie pomocy społecznej<sup>98</sup>. Uważano bowiem, że dzięki utworzeniu takiego funduszu zwiększy się liczba organizacji charytatywnych współpracujących z rządem, a organizacje dotychczas korzystające z grantów rządowych nie będą musiały się obawiać utraty funduszy na rzecz organizacji religijnych. Stało się jednak inaczej. *Compassion Capital Fund* został utworzony w okrojonej formie, a wiele organizacji religijnych nie miało dostępu do jego środków<sup>99</sup>. Na skutek intensywnej promocji współpracy z organizacjami religijnymi prowadzonej przez biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych część grantów przyznawanych dotąd wykwalifikowanym organizacjom społecznym zaczęła być przyznawana nie zawsze doświadczonym organizacjom religijnym. Do tego zazwyczaj nie były to małe lokalne organizacje czy kongregacje, na pomocy którym szczególnie zależało Johnowi DiIulio i dla których utworzony miał być nowy fundusz, tylko rozbudowane organizacje, posiadające często powiązania z prawicą religijną.

Jak odnotowuje David Kuo, George W. Bush pierwotnie obiecywał utworzenie funduszu *Compassion Capital Fund* opiewającego na 200 milionów dolarów rocznie. John DiIulio był przekonany, że ogłaszając publicznie cele swej polityki, Bush poda właśnie taką sumę. Niemniej w 2001 roku prezydent ogłosił zamiar utworzenia funduszu opiewającego na sumę 70 milionów dolarów rocznie. „Gdy DiIulio

<sup>98</sup> Więcej na ten temat: R. Wineburg, op.cit., s. 26–28.

<sup>99</sup> Więcej na ten temat: J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 126–127.

zapytał, kiedy i dlaczego plany się zmieniły, otrzymał odpowiedź: «Po prostu się zmieniły»<sup>100</sup>.

Ostatecznie ze względu na niepowodzenie projektów ustaw dotyczących polityki *faith-based initiatives* *Compassion Capital Fund* nie został wprowadzony ani w formie proponowanej w projekcie H.R.7, ani w wersji zawartej w projekcie CARE. Utworzono go natomiast w ramach budżetu Departamentu Zdrowia i Opieki Społecznej, który został zaakceptowany przez Kongres w 2002 roku. Fundusz *Compassion Capital Fund* miał w roku 2002 otrzymać do dyspozycji 30 milionów dolarów. Środki te przeznaczone były zarówno na kontrakty dotyczące realizacji usług społecznych, jak i na organizację szkoleń mających na celu zwiększenie efektywności organizacji religijnych oraz rozbudowę ich struktur<sup>101</sup>.

W ramach *Compassion Capital Fund* funkcjonowały trzy programy. Pierwszy z nich: *Targeted Capacity-Building Program* był niewielkim programem grantowym mającym na celu wsparcie organizacji, które nigdy wcześniej nie współpracowały z rządem. W jego ramach organizacje mogły się ubiegać o granty w wysokości do 50 tysięcy dolarów. Środki te nie były przeznaczone na finansowanie usług społecznych, ale raczej na rozwijanie możliwości organizacji religijnych, opracowywanie nowych strategii działania oraz na szkolenia dla ich liderów. Granty przyznawano przede wszystkim organizacjom prowadzącym programy dla zagrożonej młodzieży, bezdomnych, jak również na programy promujące „zdrowe życie małżeńskie” oraz wspomagające społeczności wiejskie. Między 2003 a 2007 rokiem przyznano około tysiąca grantów o łącznej wartości około 48 milionów dolarów. W 2007 roku na granty przeznaczono niewiele ponad dziesięć milionów, a w 2008 roku nie przyznano żadnego grantu. Według badań finansowanych przez Departament Zdrowia i Opieki Społecznej 66 procent organizacji religijnych, które otrzymały granty w ramach tego programu, stwierdziło, że granty umożliwiły im pomoc większej liczbie beneficjentów niż dotychczas, a ponad połowa respondentów deklarowała, że wykorzystwała fundusze na stworzenie nowych programów<sup>102</sup>.

Drugim programem w ramach *Compassion Capital Fund* był *Demonstration Program*. Jego cele były podobne do celów *Targeted Capacity-Building Program*, z tą różnicą, że w jego ramach finansowane były organizacje pośredniczące, które zapewniały mniejszym organizacjom religijnym pomoc techniczną, szkolenia oraz przyznawały im minigranty. Wśród organizacji, którym zapewniono fundusze, były grupy prowadzące schroniska dla bezdomnych rozprowadzające jedzenie dla ubogich dzieci, zapewniające leczenie uzależnień i oferujące pomoc w znalezieniu pracy. Jako organizacje pośredniczące sponsorowano takie organizacje, jak Catholic Charities w Nowym Meksyku czy Mennonite Economic Development Associates w Pen-

<sup>100</sup> D. Kuo, op.cit., s. 144.

<sup>101</sup> Więcej na temat struktury *Compassion Capital Fund* i jego funkcjonowania: *Findings from a Retrospective Survey of Faith-Based and Community Organizations: An Assessment of the Compassion Capital Fund*, Abt Associates 04.2007, Washington D.C., [http://www.acf.hhs.gov/programs/ccf/surveys/retrospective/retrospective\\_REV\\_8\\_7\\_07.pdf](http://www.acf.hhs.gov/programs/ccf/surveys/retrospective/retrospective_REV_8_7_07.pdf) (3.06.2007).

<sup>102</sup> B. Fink, C. Sipe, *An Assessment of the Compassion Capital Fund Targeted Capacity-Building Program: Findings from a Retrospective Survey of Grantees*, Branch Associates 06.2008.

sywaniu. Przede wszystkim jednak znaczne fundusze przekazywano organizacjom ewangelikalnym<sup>103</sup>. Już w roku 2002 grant na 500 tysięcy dolarów uzyskała organizacja Operation Blessing International prowadzona przez Pata Robertsona, który jeszcze w 2001 roku w imieniu prawicy religijnej krytykował inicjatywę prezydenta Busha za to, że dopuszcza ona sponsorowanie organizacji niechrześcijańskich<sup>104</sup>. Organizacja Operation Blessing International uzyskiwała fundusze w ramach *Demonstration Program* również w kolejnych latach. Łącznie otrzymała ona 23,5 miliona dolarów, w tym 1,5 miliona z *Compassion Capital Fund* oraz 22 miliony w formie pomocy rzeczowej z Departamentu Rolnictwa<sup>105</sup>. Według raportu Thomasa Edsalla pomoc w ramach *Compassion Capital Fund* uzyskało też pięć organizacji prowadzonych przez afroamerykańskich i latynoskich liderów współpracujących z Patem Robertsonem i Operation Blessing. Każda z nich otrzymała po 2 miliony dolarów<sup>106</sup>. Między 2002 a 2007 rokiem organizacjom pośredniczącym przyznano w ramach tego programu około 155 milionów dolarów<sup>107</sup>.

Ostatnim programem w ramach *Compassion Capital Fund* był *Empowering Youth Program*. Został on utworzony dopiero w 2006 roku i miał na celu wspieranie współpracy organizacji typu *non profit* w ramach przeciwdziałania tworzeniu gangów, przestępczości młodocianych oraz przemocy wobec dzieci. W jego ramach sponsorowano doświadczone organizacje, które miały podjąć współpracę z organizacjami lokalnymi. Między rokiem 2006 a 2008 przyznano w jego ramach około 90 milionów dolarów<sup>108</sup>.

Według szacunków administracji G.W. Busha dzięki funduszowi *Compassion Capital Fund* od 2002 roku pięciu tysiącom organizacji we wszystkich stanach (oraz na Wyspach Dziewiczych i w Porto Rico) przyznano 349 milionów dolarów pomocy finansowej. Według Davida Kuo większość tej pomocy została skierowana do organizacji ewangelikalnych<sup>109</sup>.

---

<sup>103</sup> Więcej na ten temat: D.Kuo, op.cit., s. 214–216.

<sup>104</sup> Więcej na ten temat: J.R. Formicola, M.C. Sagers, P. Weber, op.cit., s. 150; A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, op.cit.

<sup>105</sup> Organizacja Pata Robertsona otrzymywała z Departamentu Rolnictwa głównie darmowe nadwyżki mleka w proszku, za które inne organizacje musiały wносить opłaty. Więcej na ten temat: R. Sager, op.cit., s. 33.

<sup>106</sup> T. Edsall, *Grants Flow to Bush Allies on Social Issues*, „Washington Post” 21.03.2006, [http://washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/03/21/AR2006032101723\\_pf.html](http://washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/03/21/AR2006032101723_pf.html) (3.04.2010), za: R. Sager, op.cit., s. 33.

<sup>107</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 61.

<sup>108</sup> Ibidem, s. 61–62.

<sup>109</sup> D. Kuo, op.cit., s. 216.

#### 1.4. Funkcjonowanie nowych programów promujących współpracę z religijnymi organizacjami charytatywnymi<sup>110</sup>

Po niepowodzeniach administracji G.W. Busha związanych z próbami wprowadzenia ustaw (opartych na projektach H.R.7 i CARE), poszerzających współpracę rządu z organizacjami religijnymi w ramach wszystkich istniejących programów społecznych, podjęto próby włączenia przepisów *Charitable Choice* do poszczególnych programów rządowych, które dotychczas nie zostały nimi objęte. Kiedy i to się nie udało, administracja G.W. Busha podjęła wysiłki w celu nie tyle objęcia przepisami *Charitable Choice* całości programów rządowych, ile raczej wprowadzenia do nich dodatkowych inicjatyw czy też swego rodzaju subprogramów promujących współpracę z organizacjami religijnymi tylko we własnych ramach. Wprowadzenie takich dodatkowych elementów do istniejących już programów i zdobycie na nie funduszy było możliwe w ramach ustaleń dotyczących budżetów określonych programów na kolejne lata. Nie były to rozwiązania długotrwałe i mogły zostać anulowane przy kolejnej debacie budżetowej, ale pozwalały na wprowadzenie chociaż niektórych elementów polityki *faith-based initiatives*. Warto też podkreślić, że w wielu przypadkach subprogramy opierały się na systemie bonów (*vouchers*), co pomagało uniknąć kontrowersji dotyczących przestrzegania klauzuli *establishment*.

##### 1.4.1. Projekt *President's Emergency Plan for AIDS Relief*

Jedną z najważniejszych inicjatyw był wprowadzony w ramach programu *Global AIDS Relief* projekt PEPFAR, czyli *President's Emergency Plan for AIDS Relief*<sup>111</sup>. W jego ramach przeznaczono 15 miliardów dolarów na pomoc w walce z AIDS w Afryce. Mimo że cele programu były szczytne, a pomoc w jego ramach pokaźna, PEPFAR był krytykowany zarówno przez niektórych aktywistów religijnych, jak i przez większość grup działających na rzecz zwalczania AIDS. Uważali oni, że pod pozorem walki z tą chorobą promowano poglądy organizacji religijnych dotyczące moralności i aktywności seksualnej. W PEPFAR bowiem znalazł się zapis wymagający, by przynajmniej jedna trzecia dostępnych w jego ramach funduszy przeznaczona była na programy promujące przedmażeńską abstynencję seksualną. Niemniej, uznając wagę inicjatywy mającej na celu walkę ze śmiertelną chorobą, pod koniec kadencji G.W. Busha, w roku 2008, ponownie przyznano na nią fundusze federalne. Zmieniono jednak zapisy dotyczące promocji wstrzemięźliwości i zaakceptowano wersję programu promowaną przez Toma Lantosa i Henry'ego J. Hyde'a. W ramach *United States Global Leadership Against HIV/AIDS, Tuberculosis and Malaria Reauthorization Act of 2008* na zwalczanie AIDS, malarii i gruźlicy przeznaczono 48 miliardów dolarów oraz wyeliminowano zapis dotyczący przeznaczania jednej trzeciej funduszy na edukację dotyczącą abstynencji seksualnej. Fundusze na edukację dotyczącą zmian praktyk seksualnych, abstynencji i używania prezerwatyw miały

<sup>110</sup> Poniższy podrozdział został opracowany głównie na podstawie raportu D.J. Wrighta.

<sup>111</sup> Więcej na temat programu: <http://www.pepfar.gov/> (1.05.2013).

być rozdzielane równomiernie. Również w nowym akcie znalazł się zapis promujący współpracę z organizacjami religijnymi w ramach zwalczania AIDS, a także w ramach innych form pomocy dla mieszkańców Afryki<sup>112</sup>.

#### 1.4.2. Program Access to Recovery

Kolejną ważną inicjatywą dotyczącą subprogramu promującego współpracę z organizacjami religijnymi było stworzenie programu pod nazwą *Access to Recovery*. Powstał on w 2004 roku w wyniku uchwalenia dodatkowych środków finansowych w ramach budżetu *Substance Abuse and Mental Health Services Administration*<sup>113</sup>. W ramach programu *Access to Recovery* stany otrzymywały fundusze, które umożliwiały im stworzenie systemu bonów przeznaczonych na leczenie uzależnień. Program promował wykorzystywanie bonów (*vouchers*) w organizacjach religijnych. Jego celem było poszerzenie dostępności oraz możliwości wyboru metod leczenia uzależnień. Stany zachęcane były do dostarczania usług w tym zakresie za pomocą bonów, ponieważ według twórców programu bony umożliwiały beneficjentom prawdziwy, wolny i niezależny wybór organizacji, która według nich oferowała najbardziej efektywny program. Program został wprowadzony przez czternaście stanów, a Kongres przeznaczył na jego realizację w budżetach na rok 2004 i 2005 po sto milionów dolarów, co stanowiło połowę proponowanej przez administrację G.W. Busha sumy. W 2006 roku odmówił on jednak finansowania programu, przekazując fundusze przeznaczone na jego realizację do programu *Substance Abuse Prevention and Treatment* (SAPT), w którego ramach wszystkie stany otrzymywały bloki grantów na zwalczanie uzależnień. Miało to zapewnić wszystkim stanom równe szanse na otrzymanie potrzebnych środków.

Program *Access to Recovery* był krytykowany za to, że w jego ramach umożliwiano realizowanie bonów w organizacjach religijnych, które nie miały licencji na prowadzenie programów leczenia uzależnień oraz nie spełniały wymogów stanowych i standardów medycznych. Nie miały one wykwalifikowanej kadry profesjonalistów w zakresie medycyny czy psychologii, a swe metody opierały głównie na edukacji religijnej. Poza tym, jak zauważył członek Izby Reprezentantów, E. Cummings, przekazanie odpowiedzialności za prowadzenie leczenia uzależnień organizacjom religijnym nie wpłynęło na zaspokojenie zapotrzebowania społecznego na profesjonalne programy tego typu<sup>114</sup>. Specjaliści w zakresie opieki zdrowotnej podkreślają ponadto, że w kontekście leczenia uzależnień od narkotyków trudno jest mówić o możliwości podjęcia przez pacjenta wolnego i opartego na dokładnej informacji wyboru usługodawcy. Również obrońcy praw obywatelskich są zdania, że osoba uzależniona

---

<sup>112</sup> Więcej na ten temat: D.J. Wright, op.cit., s. 58–59; S.G. Stolberg, *In Global Battle on AIDS. Bush Creates Legacy*, „New York Times” 1.05.2008.

<sup>113</sup> Więcej na ten temat: *SAMHSA awards \$379 million for Access to Recovery grants*, U.S. Department of Health and Human Services, SAMHSA News Release, 10.08.2010, <http://www.samhsa.gov/newsroom/advisories/1010081330.aspx> (1.05.2013).

<sup>114</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 66.

może być bezbronna wobec przymusu przyjęcia nieprofesjonalnego leczenia od nie- wykwalifikowanych opiekunów oraz wobec indoktrynacji religijnej.

### 1.4.3. Program *Mentoring Children of Prisoners*

Innym subprogramem promującym współpracę z organizacjami religijnymi był *Mentoring Children of Prisoners*<sup>115</sup>. Kongres uchwalił ten program na podstawie *Promoting Safe and Stable Families Amendments*, a w 2006 roku przedłużył na podstawie *Child and Family Services Improvement Act of 2006*. Również on został oparty na systemie bonów. Program miał na celu finansowanie projektów związanych z opieką nad dziećmi więźniów i promował współpracę z grupami religijnymi<sup>116</sup>. W ramach programu dla organizacji zapewniających mentorów dzieciom więźniów przewidziano początkowo około 30 milionów, a później 50 milionów dolarów rocznie. Celem mentorów miało być nawiązanie zdrowej, opartej na zaufaniu relacji z dziećmi oraz przekazanie im pozytywnych wzorów zachowań społecznych. Mieli oni spędzać z dziećmi co najmniej godzinę tygodniowo. Program miał być administrowany przez Departament Zdrowia i Opieki Społecznej, na który został nałożony obowiązek dostarczania do Kongresu sprawozdań na temat jego efektywności<sup>117</sup>. Krytycy tego programu podkreślają, że system bonów umożliwia organizacjom religijnym finansowanie działalności religijnej w ramach niebezpośredniej pomocy rządowej. Organizacje religijne twierdzą, że skoro beneficjenci dokonali niezależnego wyboru organizacji pomocowej, to nie ma mowy o jakimkolwiek przymusie do czynności religijnych. Krytycy podkreślają jednak, że w przypadku dzieci trudno mówić o świadomym wyborze. Umożliwienie więc organizacjom religijnym przyjmowania bonów od dzieci więźniów pozwala im na obejście przepisów zakazujących bezpośredniego finansowania prozelityzmu z funduszy federalnych, na co w tym wypadku beneficjenci wcale świadomie nie wyrażają zgody. W 2005 roku sąd okręgowy w Arizonie uznał za niekonstytucyjne wykorzystywanie funduszy w ramach programu *Mentoring Children of Prisoners* przez organizację religijną, której mentorzy w swych kontaktach z dziećmi przede wszystkim edukowali je w sprawach religijnych, promując okreśło- ne wyznanie<sup>118</sup>. Program krytykowany był również przez Davida Kuo<sup>119</sup>.

### 1.4.4. Program *Prisoner Reentry Initiative*

Następnym ważnym programem stworzonym przez administrację George'a W. Bu- sha w 2004 roku, który miał spełniać podobną rolę jak programy omówione wyżej,

---

<sup>115</sup> Więcej na ten temat: *Mentoring Children of Prisoners*, Corporation for National and Communi- ty Service, <https://www.nationalserviceresources.org/service-activities/mentoring-children-of-prisoners> (5.05.2013).

<sup>116</sup> Więcej na ten temat: J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 149–150.

<sup>117</sup> D.J. Wright, *op.cit.*, s. 63.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> D. Kuo, *op.cit.*, s. 222–226.

był *Prisoner Reentry Initiative*<sup>120</sup>. W jego ramach kierowano byłych więźniów do organizacji społecznych, zarówno religijnych, jak i świeckich na programy reedukacyjne. Miał on jednak szczególnie promować współpracę z organizacjami religijnymi. W 2005 roku został podpisany *Second Chance Act*, który miał określić zasady współpracy z organizacjami społecznymi w ramach reedukacji byłych więźniów. Choć obie partie popierały przeznaczenie funduszy federalnych na reedukację więźniów, to wprowadzenie nowych przepisów w życie zajęło jednak aż trzy lata. Wynikało to z kontrowersji dotyczących dyskryminacji ze względu na religię przy zatrudnianiu. Administracja Busha wprowadziła do aktu zapis umożliwiający organizacjom pobierającym fundusze federalne na dyskryminację pracowników ze względu na religię. Przeciwnicy tego zapisu uważali, że jest to naruszenie praw obywatelskich. Ostatecznie zapis został usunięty. Tym razem więc inicjatywa administracji G.W. Busha nie była tak skuteczna jak pozostałe. Tym bardziej że do aktu wprowadzono przepis gwarantujący, że organizacje religijne pobierające fundusze federalne nie będą mogły odmówić programów reedukacyjnych ze względu na odmienną wiarę byłego więźnia. Organizacjom religijnym zabroniono też przeznaczania funduszy na działalność religijną. W rezultacie wszystkie organizacje otrzymujące fundusze na mocy *Second Chance Act* mogły oferować byłym więźniom tylko programy świeckie.

Mimo to, gdy w 2008 roku G.W. Bush podpisywał *Recidivism Reduction and Second Chance Act*, podkreślał, że najważniejszą rolę w reedukacji byłych więźniów odgrywają organizacje religijne i lokalne, których praca wykonywana jest w kościołach, synagogach, meczetach i innych świątyniach<sup>121</sup>. W 2008 roku na pomoc w edukacji więźniów, szkoleniach zawodowych oraz w leczeniu uzależnień przekazano 165 milionów dolarów<sup>122</sup>.

## 1.5. Efektywność reform wprowadzonych przez administrację G.W. Busha

Reformy wprowadzone przez administrację G.W. Busha w ramach polityki *faith-based initiatives* miały na celu zwiększenie udziału organizacji religijnych w zakresie pracy socjalnej. Miały one ponadto umożliwić niewielkim organizacjom religijnym nieposiadającym odrębnych struktur o statusie *non profit*, takim jak Kościoły i kongregacje, otrzymywanie publicznych funduszy na działalność społeczną<sup>123</sup>. Organizacje tego typu miały pobierać fundusze publiczne w ramach rządowych kontraktów oraz grantów. Większość tych funduszy rozdzielana była za pośrednictwem władz stanowych i lokalnych.

---

<sup>120</sup> Więcej na ten temat: *Prisoner Reentry Initiative*, The White House Archives, <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/government/fbci/pri.html> (1.05.2013).

<sup>121</sup> D.J. Wright, op.cit., s. 63.

<sup>122</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>123</sup> M. Chaves, *Religious Congregations and Welfare Reform: Assessing the Potential* [w:] *Can Charitable Choice Work?...*, s. 121.

Trudno dokładnie oszacować, ile funduszy zostało skierowanych do organizacji religijnych, a zwłaszcza do kongregacji ze względu na decentralizację systemu rozdzielania grantów i brak dokładnych statystyk na poziomie stanów. Niedokładność statystyk związana jest często z rozbieżnościami w definicjach odnoszących się do organizacji charytatywnych różnego typu<sup>124</sup>. Niemniej od 2003 roku administracja G.W. Busha zaczęła informować o zwiększających się z roku na rok sumach przekazywanych na organizacje religijne. Według większości badaczy oraz kongresmenów, dane te nie były jednak wiarygodne<sup>125</sup>. Po pierwsze dotyczyły tylko niektórych programów, po drugie uwzględniały tylko cząstkowe dane, które nie mogły stanowić rzetelnej podstawy analizy. Pierwsze raporty uwzględniały tylko pięć pierwszych departamentów, w których utworzono biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych. W raporcie podsumowującym rezultaty polityki *faith-based initiatives*, opracowanym przez administrację G.W. Busha, stwierdzano, że liczba grantów przekazywanych organizacjom religijnym w ramach programów administrowanych przez pięć departamentów, które jako pierwsze zmieniły swe przepisy, do 2008 roku wzrosła o 41 procent<sup>126</sup>. Dane te nie uwzględniały jednak, że sumy pieniędzy przekazywane na poszczególne programy zmieniały się z roku na rok. Poza tym nie istniały jasne kryteria dotyczące definiowania religijnego charakteru otrzymujących granty organizacji. Najpoważniejsze zarzuty wobec raportu dotyczyły jego autorów, spośród których większość wcześniej pracowała dla prezydenta Busha. Według raportów administracji G.W. Busha do 2004 roku ponad dwa miliardy dolarów trafiły do organizacji religijnych. Dane te zostały zakwestionowane przez wielu kongresmenów, w tym Elijaha Cummingsa, a także przez byłego szefa biura WHOFBCI, Davida Kuo<sup>127</sup>. Twierdził on, że dane biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych nie zostały poddane żadnej analizie ani weryfikacji. Nawet Robert Polito, były szef biura w Departamencie Zdrowia i Opieki Społecznej, przyznał, że raporty powinny być sporządzane przez *Office of Management and Budget*, a nie dyrektorów biur do spraw organizacji religijnych w poszczególnych departamentach<sup>128</sup>.

Do tej pory przeprowadzono tylko jedną niezależną analizę dotyczącą przekazywania grantów organizacjom religijnym. Zanalizowano 99 programów federalnych, w których ramach przyznano 28 tysięcy grantów różnym organizacjom charytatywnym. W badaniu uwzględniono okres trzech lat i zastosowano jasne kryteria służące do określenia charakteru organizacji biorących udział w tych programach. Stu-

---

<sup>124</sup> Więcej na ten temat: D.J. Wright, op.cit., s. 73.

<sup>125</sup> Więcej na ten temat: R.J. Wineburg, *Faith-Based Inefficiency: The Follies of Bush's Initiatives*, Westport 2007; D.J. Wright, op.cit., s. 73–75.

<sup>126</sup> Por. *The Quiet Revolution – The President's Faith-Based and Community Initiative: A Seven-Year Progress Report*, The White House 02.2008, Washington D.C., s. 87, za: D.J. Wright, op.cit., s. 73.

<sup>127</sup> Więcej na ten temat: B. Jackson, *Faith-Based and Community Initiative Draws Praise and Fire*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government 28.06.2005.

<sup>128</sup> Ibidem.

dium zostało opublikowane przez Roundtable on Religion and Social Welfare Policy w 2006 roku<sup>129</sup>. Wykazało ono następujące tendencje:

- 1) Nastąpił nieznaczny wzrost liczby organizacji religijnych otrzymujących granty w ramach jednego lub kilku programów wziętych pod uwagę w badaniu. Odnotowano też nieznaczny wzrost liczby grantów otrzymywanych przez organizacje religijne.
- 2) W 2002 roku organizacje religijne otrzymały 11,6 procent wszystkich grantów przydzielanych w ramach 99 programów branych pod uwagę w badaniu. Do 2004 roku organizacje religijne otrzymały 12,8 procent wszystkich grantów.
- 3) Granty federalne przydzielane były raczej większym organizacjom religijnym niż kongregacjom. Odsetek grantów przydzielanych kongregacjom zmalał, podobnie jak odsetek grantów przydzielanych niezależnym i tylko afiliowanymi religijnie organizacjom lokalnym lub regionalnym. Odsetek grantów przydzielanych dużym organizacjom religijnym działającym na terenie kilku stanów lub całego kraju wzrósł.
- 4) Odsetek pieniędzy przekazywanych organizacjom religijnym pozostał na stałym poziomie. W 2002 roku organizacje religijne otrzymały 17,8 procent wszystkich pieniędzy przekazywanych organizacjom charytatywnym w ramach 99 programów branych pod uwagę w badaniu. W 2003 roku odsetek przyznanych organizacjom religijnym dolarów spadł do 17,1 procent, ale w 2004 roku powrócił do poziomu 17,8 procent.
- 5) Ilość wszystkich funduszy przekazywanych przez rząd na programy grantowe obniżono w brany pod uwagę czasie o 230 milionów dolarów.
- 6) Dlatego mimo iż organizacje religijne otrzymały 17,8 procent pieniędzy przeznaczanych na granty zarówno w 2002 i w 2004 roku, to ilość otrzymywanych pieniędzy uległa jednak pomniejszeniu z 669 522 328 w 2002 roku do 625 928 212 w 2004 roku. Stanowiło to spadek o 6,5 procent.
- 7) Większe fundusze w ramach grantów przyznawane były dużym organizacjom<sup>130</sup>.

Z badania Rockefeller Institute's Roundtable on Religion and Social Welfare Policy dotyczącego liczby i rodzajów usług oferowanych przez kongregacje, które zostało przeprowadzone w 2007 roku, wynikało z kolei, że tylko 7 procent kongregacji korzystało z dofinansowania rządowego na prowadzoną przez siebie pracę socjalną<sup>131</sup>.

---

<sup>129</sup> L. Montiel, D.J. Wright, *Getting a Piece of the Pie: Federal Grants to Faith-Based Social Service Organizations*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government, 2006, [http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/research/federal\\_grants\\_report\\_2-14-06.pdf](http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/research/federal_grants_report_2-14-06.pdf) (6.04.2007).

<sup>130</sup> Ibidem. Więcej informacji na temat zmian na poziomie stanowym w: M. Ragan, D.J. Wright, *Scanning the Policy Environment for Faith-Based Social Services in the United States: What Has Changed Since 2002. Results of a 50-State Study*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, 2005.

<sup>131</sup> J.C. Green, *American Congregations and Social Service Programs: Results of a Survey*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government, [http://www.pewtrusts.org/uploadedFiles/wwwpewtrustsorg/Reports/religion\\_in\\_public\\_life/American%20Congregation%20ReportI.pdf](http://www.pewtrusts.org/uploadedFiles/wwwpewtrustsorg/Reports/religion_in_public_life/American%20Congregation%20ReportI.pdf) (26.04.2007).

Zwolennicy reformy G.W. Busha przyczyn niewielkiego wzrostu liczby grantów i kontraktów z organizacjami religijnymi, w tym przede wszystkim z kongregacjami, doszukują się w niedotrzymanych obietnicach dotyczących środków finansowych, które miały być przeznaczone na jej realizację. David Kuo, który pozostał wiernym zwolennikiem założeń polityki *faith-based initiatives*, uważał, że nie powiodła się ona głównie dlatego, że administracja Busha nie przekazała obiecanych sum pieniędzy. Podkreślał on, że początkowo Bush planował przeznaczenie na reformę 8 miliardów dolarów rocznie. Około 6,3 miliardów dolarów miała przynieść reforma podatkowa, w której ramach stworzono by zachęty do przekazywania funduszy na cele charytatywne oraz wprowadzono specjalne ulgi podatkowe. Kolejne 1,7 miliarda miałyby pochodzić ze specjalnych programów dotyczących pomocy ubogim, które miały zostać utworzone przez rząd G.W. Busha. Dodatkowo 200 milionów dolarów miało zostać przeznaczone na stworzenie *Compassion Capital Fund*<sup>132</sup>. Podczas swego wystąpienia w Kongresie w 2004 roku David Kuo ogłosił, że zamiast przekazania w latach 2001–2004 32 miliardów dolarów na programy, w których mogłyby uczestniczyć organizacje religijne, w najlepszym wypadku przekazano kilkaset milionów<sup>133</sup>. W swym przemówieniu Kuo stwierdził wyraźnie, że istnieje przepaść między obietnicami a rzeczywistością i nie są w stanie jej zamaskować ani nowe inicjatywy WHOFBCI, konferencje, przemówienia, oświadczenia, ani rzekomo obiektywne raporty z danymi, które mają na celu ukrycie porażki<sup>134</sup>. Podobnego zdania był John DiIulio, który ubolewał zwłaszcza nad ograniczeniem funduszy przeznaczonych na *Compassion Capital Fund*<sup>135</sup>. Brak przekazania dodatkowych funduszy dla organizacji religijnych oraz szerzenie nieprawdziwych informacji na ten temat zarzucał też administracji G.W. Busha członek Izby Reprezentantów z Partii Demokratycznej E. Cummings<sup>136</sup>.

Przyczyna braku wzrostu liczby kontraktów zawieranych z kongregacjami mogła jednak mieć zupełnie inne źródło. Już latach dziewięćdziesiątych przeprowadzono badania na temat amerykańskich kongregacji, z których wynikało: po pierwsze, że niektóre z nich (zwłaszcza najbardziej konserwatywne) nie angażują się w niesienie pomocy społecznej; po drugie, że większość kongregacji nie jest zainteresowana oferowaniem niektórych typów usług społecznych, i po trzecie, że kongregacje nie są zainteresowane lub zdolne, by oferować usługi długoterminowo. Najbardziej znane badania na ten temat przeprowadzili w 1999 roku: Mark Chaves, Mary Ellen Konieczny, Kraig Beyerlein oraz Emily Barman. Wyniki ich analiz potwierdziły się w badaniach ponownie przeprowadzonych przez Marka Chavesa w 2001 oraz 2004 roku, a także w badaniach Roberta Wineburga z lat 2001, 2007 i 2008 oraz w badaniach Nancy Amerman, Johna Greena, Roberta Wuthnowa, Johna Bartkowskiego i Helen Regis<sup>137</sup>.

<sup>132</sup> D. Kuo, op.cit., s. 127.

<sup>133</sup> B. Jackson, op.cit.

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> Więcej na ten temat: J. DiIulio, *Godly Republic...*, s. 126–127.

<sup>136</sup> B. Jackson, op.cit.

<sup>137</sup> Więcej na ten temat: J. Bartkowski, H. Regis, op.cit.; M. Chaves, *Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of 'Charitable Choice'?*, „American Sociological Review”

Jak zauważył Mark Chaves, założeniem reformy było zwiększenie udziału organizacji religijnych w pomocy społecznej ze względu na założenie, że większość z nich i tak jest aktywnie zaangażowana w działania związane z opieką społeczną. Przyczyną promocji organizacji religijnych było też przekonanie, że usługi przez nie oferowane są bardziej holistyczne i personalne, a przez to lepsze i efektywniejsze niż usługi organizacji świeckich, zwłaszcza rządowych. Zakładano też, że konieczność przestrzegania przepisów dotyczących rozdziału państwa od Kościoła, dotychczas obowiązujących w przypadku współpracy takich organizacji z rządem, negatywnie wpływa na ich funkcjonowanie. Według badań Chavesa opartych na danych z National Congregations Study (NCS) z 1998 roku założenia te bardzo trudno potwierdzić. Przede wszystkim z jego analizy wynika, że chociaż około 60 procent kongregacji angażuje się w mniej lub bardziej formalną pracę socjalną, to intensywność tego zaangażowania bardzo się różni. Poza tym kongregacje preferują tylko niektóre rodzaje działalności, w tym pomoc w zapewnieniu schronienia, ubrań i przede wszystkim jedzenia. O wiele rzadziej angażują się w projekty dotyczące ochrony zdrowia, edukacji, przemocy domowej, a nawet uzależnień. Bardzo rzadko ich programy dotyczą pomocy w znalezieniu pracy lub szkoleń zawodowych, które z punktu widzenia reformy systemu opieki społecznej z 1996 roku miały być najważniejsze. Okazuje się, że jedynie 10 procent kongregacji w latach objętych badaniem posiadało programy dotyczące działań innych niż zapewnienie schronienia, jedzenia i ubrań. Dla porównania 11 procent organizowało zbiórki ubrań, 18 procent zapewniało schronienie, a 33 procent oferowało darmowe posiłki<sup>138</sup>. Z danych tych wynika, że kongregacje skupiają się raczej na zaspokojeniu najpilniejszych potrzeb niż na organizowaniu projektów wymagających zaangażowania kongregacji w realizację długoterwałych programów<sup>139</sup>. Preferują one krótkoterminowe projekty, w których kontakt z potrzebującymi jest znacznie bardziej ograniczony niż w projektach długoterminowych, wymagających wejścia z nimi w bliższe relacje. Według danych tylko 10 procent kongregacji organizuje długoterminowe projekty, w których kontakt z potrzebującymi jest spersonalizowany, a 36 procent uczestniczy lub wspiera działania bardziej

---

1999, no. 12; M. Chaves, H. Giesel, W. Tsitsos, *Religious Variations in Public Presence: Evidence from the National Congregations Study* [w:] *Quietly Influential: The Public Role of Mainline Protestantism*, red. R. Wuthnow, J.H. Evans, Berkeley 2001; M. Chaves, M.E. Konieczny, K. Beyerlein, E. Barman, *The National Congregation Study: Background, Methods, and Selected Results*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1999, no. 38; N.T. Ammerman, *Still Gathering After All These Years: Congregations in U.S. Cities [w:] Can Charitable Choise Work?...;* M. Chaves, W. Tsitsos, *Congregations and Social Services: What They Do, How They Do It, and with Whom*, „Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly” 2001, no. 30; M. Chaves, *Congregations in America*, Cambridge 2004; M. Chaves, R. Wineburg, *Did the Faith-Based Initiative Change Congregations?*, Duke University 2008 (niepublikowany maszynopis), za: R. Sager, op.cit.; J.C. Green, op.cit.; R. Wineburg, *A Limited Partnership: The Politics of Religion, Welfare, and Social Science*, New York 2001; R. Wineburg, *Faith-Based Inefficiency...*; R. Wuthnow, *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*, Princeton 2004.

<sup>138</sup> Więcej na temat usług oferowanych przez kongregacje: F.D. Kramer, D. Smith Nightingale, J. Trutko, S. Spaulding, B.S. Barnow, *Faith-Based Organizations Providing Employment and Training Services. A Preliminary Exploration*, Washington 2002.

<sup>139</sup> M. Chaves, *Religious Congregations and Welfare Reform: Assessing the Potential*, s. 124–125.

doraźne<sup>140</sup>. Wydaje się więc, że usługi oferowane przez kongregacje nie są ani bardziej holistyczne, ani bardziej personalne niż usługi oferowane przez organizacje świeckie.

Badania Chavesa wykazały też, że to raczej duże kongregacje bardziej angażują się w pomoc społeczną niż kongregacje niewielkie. Mimo że tylko 1 procent kongregacji w USA<sup>141</sup> w latach dziewięćdziesiątych posiadało więcej niż 900 aktywnych (regularnie uczęszczających do kościoła) dorosłych członków, to ten 1 procent kongregacji odpowiedzialny był za jedną czwartą wydatków przeznaczanych na pracę socjalną przez wszystkie kongregacje. Tylko 10 procent kongregacji miało ponad 250 aktywnych członków, ale to od nich pochodziła ponad połowa środków pieniężnych przeznaczanych na pracę socjalną przez wszystkie amerykańskie kongregacje. Wynika stąd, że duże kongregacje stanowiące mniejszość w USA zapewniały najczęściej usług społecznych. Należy dodać, że najaktywniejsze były kongregacje zlokalizowane w biednych okolicach, ale których członkami w większości byli przedstawiciele dość zamożnej klasy średniej. Co bardzo istotne, kongregacje związane z denominacjami protestanckimi głównego nurtu – teologicznie bardziej liberalne – w dużo większym stopniu angażowały się w działalność społeczną i pracę socjalną niż kongregacje reprezentujące denominacje konserwatywne, w tym ewangelikalne. Parafie katolickie nie były ani bardziej, ani mniej aktywne niż kongregacje konserwatywnych protestantów (aktywne wśród katolików były raczej organizacje związane z Catholic Charities niż same parafie). Trend związany z większym zaangażowaniem kongregacji liberalnych w sprawy społeczne oraz problemy osób spoza własnej wspólnoty został potwierdzony wieloma badaniami<sup>142</sup>. Z punktu widzenia teologicznego bowiem dla konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych oraz przedstawicieli fundamentalizmu protestanckiego ważniejsze są sprawy związane z wiarą i nawróceniem niż dobrymi uczynkami czy pomocą biednym, a najważniejszą wartością jest indywidualizm. Pewien wyjątek stanowią tu konserwatywne Kościoły afroamerykańskie, wśród których zaangażowanie społeczne jest powszechne<sup>143</sup>.

Chaves podkreśla też, że większość kongregacji, które angażują się w pracę socjalną, zazwyczaj współpracuje przy tym z innymi organizacjami, w tym z organizacjami świeckimi (58 procent kongregacji przy realizacji 38 procent programów). Chociaż w latach dziewięćdziesiątych tylko 3 procent kongregacji otrzymywało pomoc finansową na działalność społeczną od rządu, to była to jednak aż jedna piąta kongregacji, które oferowały jakiegokolwiek programy społeczne. Większość z nich stanowiły kongregacje liberalnych protestantów. Najczęściej współpracowały z rządem kongregacje afroamerykańskie. Musiały więc one stosować się do przepisów dotyczących rozdziału państwa od Kościoła, to znaczy stworzyć struktury o charakterze

---

<sup>140</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>141</sup> W tym okresie w USA było około 300 tysięcy wszystkich kongregacji. Ibidem, s. 126.

<sup>142</sup> R. Wuthnow, *Mobilizing Civic Engagement [w:] Civic Engagement in American Democracy*, red. T. Skocpol, M. Fiorina, New York 1999, s. 331–363; M. Chaves, H. Giesel, W. Tsitsos, *Religious Variations...*; N.T. Ammerman, *Connecting Mainline Protestant Churches with Public Life [w:] Quietly Influential: The Public Role of Mainline Protestantism*.

<sup>143</sup> Więcej na ten temat: N.T. Ammerman, *Still Gathering after...*, s. 8–10.

*non profit*, nie udzielać usług w kościołach czy oddzielać działalność charytatywną od ewangelizacyjnej. Z badań wynika, że takie praktyki nie wpływały negatywnie na jakość usług. Przeciwnie, kongregacje współpracujące z rządem częściej zaangażowane były w działania długoterminowe i wymagające personalnego kontaktu z beneficjentami<sup>144</sup>. Według Marka Chavesa można z tego wyciągnąć wniosek świadczący o tym, że współpraca z rządem w rzeczywistości zachęcała lub pomagała w oferowaniu programów bardziej holistycznych i długoterminowych<sup>145</sup>. W swej książce pod tytułem *Congregations in America* wydanej w 2004 roku Mark Chaves podkreśla, że nie wolno jednak zapominać, iż głównym celem działalności kongregacji są modlitwy i nabożeństwa, a działalność dobroczynna to tylko działalność poboczna. Dlatego, choć należy ją doceniać, nie należy przeceniać ani jej znaczenia, ani jakości<sup>146</sup>.

Badanie przeprowadzone przez Institute's Roundtable on Religion and Social Welfare Policy w 2007 roku również częściowo potwierdziło wyniki badań Marka Chavesa. Stwierdzano w nim, że do 2007 roku w świadczenie jakiegoś rodzaju usług społecznych było zaangażowanych około 70 procent kongregacji. W większości jednak świadczenia te kierowane były głównie do członków własnej wspólnoty. Kongregacje angażowały się tylko w niektóre rodzaje usług: najczęściej w poradnictwo przedmażeńskie, a najrzadziej w organizowanie szkoleń zawodowych czy pomoc przy znalezieniu pracy. Inne usługi oferowane przez kongregacje to przede wszystkim darmowe posiłki albo zbiórki ubrań<sup>147</sup>.

Badanie potwierdziło też, że większe kongregacje częściej angażują się w świadczenie usług społecznych. Również w tym badaniu okazało się, że kongregacje konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych są mniej skłonne do świadczenia usług społecznych, a jeśli je świadczą, to nie starają się podejmować współpracy z rządem, a swą działalność charytatywną często łączą z ewangelizacją. Najchętniej współpracę z rządem podejmują natomiast kongregacje afroamerykańskie, które też dość szybko zaznajomiły się z zasadami reformy G.W. Busha, a ich przedstawiciele najczęściej gościli na konferencjach organizowanych przez WHOFCBI<sup>148</sup>.

Większość respondentów stwierdziła, że niewielki poziom współpracy z rządem nie jest w ich wypadku związany ze sprawami teologicznymi, ale bardziej z praktycznymi, na przykład z brakiem personelu. Przeważająca część kongregacji popierała też ideę współpracy z rządem, ale wielu ich przedstawicieli uważało, że nie są one przygotowane do prowadzenia dużej części programów.

Podsumowując przyczyny braku wzrostu liczby grantów rządowych kierowanych do kongregacji, należy wymienić kilka problemów. Po pierwsze, kongregacje nie

---

<sup>144</sup> Bardziej personalny kontakt z beneficjentami odnotowano wśród 9,8 procent programów realizowanych przy współpracy z rządem i w 6,8 procent programów realizowanych bez jego udziału. Wśród programów dotowanych przez rząd mniej było usług krótkoterminowych i powierzchniowych – 24,6 procent w porównaniu z 35 procent programów realizowanych bez udziału rządu. Za: M. Chaves, *Religious Congregations...*, s. 128.

<sup>145</sup> Ibidem.

<sup>146</sup> Więcej na ten temat: ibidem.

<sup>147</sup> J.C. Green, *American Congregations...*

<sup>148</sup> Ibidem.

oferują tak duże spektrum usług społecznych jak sugerowali zwolennicy reformy G.W. Busha. Nie są więc zainteresowane wieloma programami rządowymi, w których ramach oferowane są granty. Po drugie, kongregacje konserwatywne nie angażują się w dużym stopniu w pomoc społeczną. Jeśli się angażują, to często w dziedzinach nieobjętych programami rządowymi. Do tego tradycyjnie są niechętne współpracy z rządem. Po trzecie, kongregacje preferują pomoc krótkoterminową lub doraźną, a kontrakty z rządem implikują pomoc długotrwałą. Po czwarte, nie tylko nie przewidziano znacznych nowych funduszy na współpracę z organizacjami religijnymi, lecz nastąpił ogólny spadek funduszy przeznaczanych na rządowe programy społeczne. Po piąte, kongregacje najbardziej aktywne w sferze społecznej, związane z protestantyzmem liberalnym współpracowały z rządem już wcześniej, gdyż oddzielanie pomocy społecznej od działalności ewangelizacyjnej nigdy nie stanowiło dla nich problemu. Stopień ich współpracy z rządem pozostał zatem mniej więcej na tym samym poziomie. Po szóste, wiele małych kongregacji, które z różnych powodów były zainteresowane rozbudową swych struktur i programów oraz podjęciem współpracy z rządem, zostało pozbawionych możliwości skorzystania z pomocy z *Compassion Capital Fund*.

W kontekście przedstawionych badań nasuwa się pytanie dotyczące adresata reform G.W. Busha. Skoro bowiem najbardziej aktywne organizacje związane z protestantyzmem liberalnym, a także takie organizacje, jak Catholic Charities czy Jewish Family Services, nie miały nic przeciwko dotychczasowym zasadom współpracy z rządem, a kongregacje konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych nie wykazywały ani zainteresowania problemami społecznymi, ani kontraktami rządowymi, to w takim razie do kogo była ona skierowana? John DiIulio odpowiedziałaby, że do małych lokalnych kongregacji, którym brakowało środków na rozbudowę współpracy z rządem, w tym zwłaszcza dla Kościołów latynoskich ze zubożałych śródmieść. Badania nie potwierdzają jednak, że miały one szansę skorzystać na reformie. David Kuo konkluduje, że rzeczywistym adresatem reformy były nie kongregacje, ale organizacje ewangelikalne związane z prawicą religijną. Ostatecznie to one w największym stopniu z niej skorzystały<sup>149</sup>. Można przypuszczać, że administracja prezydenta Busha z jednej strony chciała im spłacić dług wdzięczności za dotychczasowe poparcie i umożliwić działanie na takich zasadach, jakie zgodne były z ich konserwatywną teologią – czyli kładąc główny nacisk na przemianę duchową ubogich czy uzależnionych, a także postrzegając nawrócenie jako pierwszy krok na drodze do odzyskania przez nich indywidualnej odpowiedzialności za swój los. Z drugiej strony, jak podkreśla wielu autorów zajmujących się problematyką polityki *faith-based initiatives*, administracji G.W. Busha zależało też na przypiecztowaniu sojuszu z prawicą religijną i zdobyciu jej poparcia w przyszłych wyborach<sup>150</sup>. Część autorów podkreśla, że była ona skierowana do konserwatywnych religijnie, ale liberalnych społecznie

---

<sup>149</sup> D. Kuo, op.cit., s. 214–216.

<sup>150</sup> Więcej na ten temat: M.J. Rozell, *Bush and the Christian Right...*; R.J. Wineburg, *Faith-Based Inefficiency...*; M. Chaves, R.J. Wineburg, *Did the Faith-Based Initiative Change Congregations?*; R. Sager, op.cit.; D. Kuo, op.cit.; J.R. Formicola, M.C. Sagers, P. Weber, op.cit.

Kościółów afroamerykańskich oraz latynoskich<sup>151</sup>. Chociaż skorzystały one na reformie w mniejszym stopniu niż organizacje ewangelikalne, to te, które były skłonne zdecydować się na współpracę z pośrednikami związanymi z prawicą religijną, odniosły jednak pewne zyski.

Niezależnie od tego, że kongregacje nie zyskały dzięki reformie wielu nowych kontraktów, w jej wyniku nastąpił pewien wzrost liczby organizacji religijnych, które otrzymały granty rządowe. O część kontraktów współzawodniczyły one z organizacjami świeckimi. Według nowych przepisów wprowadzonych za pośrednictwem biur do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych organizacje religijne miały być traktowane na równych prawach z organizacjami świeckimi – według zasady niepreferencjonizmu. Zdaniem wielu komentatorów administracja G.W. Busha w rzeczywistości stosowała jednak praktykę preferowania organizacji religijnych<sup>152</sup>. Praktyka ta uzasadniana była przekonaniem o wyższej skuteczności organizacji religijnych, które do tej pory były dyskryminowane ze względu na zbyt religijny charakter. Praktyka ta oraz przekonanie, na którym była oparta, zainteresowała wielu badaczy. Zadali oni podstawowe pytanie dotyczące źródła tego przekonania. Okazało się, że nie miały one wiele wspólnego z wynikami jakichkolwiek badań. Analizy porównujące efektywność charytatywnych organizacji religijnych i charytatywnych organizacji świeckich nigdy dotąd nie zostały bowiem przeprowadzone. Nawet sam John DiIulio przyznał, że nie ma jeszcze dających się zmierzyć stuprocentowych dowodów na to, że organizacje religijne są skuteczniejsze<sup>153</sup>. W konsekwencji badacze – wśród których można wymienić: Marka Chavesa, Roberta Wuthnowa, Johna Bartkowskiego, Helen Regis, Conrada Hacketta, Becky Yang Hsu, Stevena Rathgebę Smitha, Susan Grettenberger, Malcolma L. Goggina, Deborah A. Orth, Marka Ragana, Winnifred Fallers Sullivan, Laurę Stephens, Rebeccę Sager, Wolfganga Bielefelda, Sheilę Seuss-Kennedy czy Petera Dobkina Halla – postanowili rozpocząć własne analizy. Choć ich badania są prowadzone od niedawna i co za tym idzie nie są kompletne, warto jednak przytoczyć ich wyniki.

Z badania Malcolma L. Goggina i Deborah A. Orth, przeprowadzonego dla Nelson A. Rockefeller Institute of Government wynikało, że pracownicy organizacji religijnych są przez beneficjentów postrzegani jako bardziej troskliwi i kochający. Uczestnicy programów wziętych pod uwagę w powyższym badaniu, uznali jednak, że organizacje religijne wymagały od swych pracowników zbyt wielkiej ingerencji w życie prywatne beneficjentów<sup>154</sup>. Podobne odczucia mieli beneficjenci programów objętych badaniem Laury Stephens i Rebekki Sager. Postrzegali oni narzucanie im

---

<sup>151</sup> R. Sager, op.cit.; D. Kuo, op.cit.; M.J. Rozell, *Bush and the Christian Right...*

<sup>152</sup> M. Chaves, *Religious Congregations...*, s. 122.

<sup>153</sup> B. Johnson, R.B. Tompkins, D. Webb, *Objective Hope – Assessing the Effectiveness of Faith-Based Organizations: A Review of the Literature*, Center for Research on Religion and Urban Civil Society, University of Pennsylvania 2002, s. 6.

<sup>154</sup> M.L. Goggin, D.A. Orth, *How Faith-Based and Secular Organizations Tackle Housing for the Homeless*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government, New York 2002.

religii przy korzystaniu z usług związanych z pomocą żywnościową bardzo negatywnie<sup>155</sup>.

Badanie Marka Ragana dotyczyło efektywności religijnych i świeckich organizacji prowadzących domy opieki oraz świadczących usługi zdrowotne. Wynikało z niego, że w instytucjach prowadzonych przez organizacje religijne kontrole wykazały mniej braków (*deficienties*) niż w innych instytucjach oferujących podobne usługi. W grupie „innych” organizacje prywatne typu *for profit*, instytucje rządowe oraz organizacje typu *non profit* zostały potraktowane zbiorowo. Kiedy jednak porównano organizacje religijne jedynie z organizacjami świeckimi typu *non profit*, różnice między jakością świadczonych przez nie usług okazały się nieznaczne. Autorzy raportu wyciągnęli z tego wniosek, że w rzeczywistości różnice istnieją między efektywnością instytucji *non profit* (zarówno świeckich, jak i religijnych) a efektywnością instytucji prywatnych *for profit* oraz instytucji rządowych. Według nich może to wynikać z wielkości tych instytucji, liczby obsługiwanych beneficjentów oraz liczby zatrudnionego personelu, a nie z ich religijnego lub świeckiego charakteru. Organizacje *non profit* mają bowiem zazwyczaj mniej pacjentów i więcej personelu, co jest związane z obecnością wolontariuszy<sup>156</sup>.

Wolfgang Bielefeld i Sheila Seuss-Kennedy porównali w swoim badaniu programy dotyczące szkoleń zawodowych. Wykazało ono, że podobny odsetek beneficjentów programów prowadzonych przez organizacje religijne i świeckie miał szansę na znalezienie pracy po ukończeniu szkolenia. Programy organizacji religijnych oferowały jednak szkolenia, które dawały możliwość mniej płatnej pracy, niewymagającej wysokich kwalifikacji<sup>157</sup>.

Badanie przeprowadzone przez Stevena Rathgebę Smitha, Susan Grettenberger i Johna Bartkowskiego dotyczyło efektywności organizacji prowadzących kursy odpowiedzialnego rodzicielstwa<sup>158</sup> oraz terapię uzależnień<sup>159</sup>, a także zajmujących się pomocą dla bezdomnych. Badanie to wykazało, że między programami dotyczącymi pomocy bezdomnym oraz nauki odpowiedzialnego rodzicielstwa, realizowanymi przez organizacje religijne i świeckie jest więcej podobieństw niż różnic. W zakresie efektywności organizacji religijnych i świeckich prowadzących terapię uzależnień na podstawie wyników badań opartych na rozbudowanej metodologii autorzy do-

---

<sup>155</sup> R. Sager, L. Stephens, *Serving Up Sermons: Clients' Reactions to Religious Elements at Congregation-Run Feeding Establishments*, „NonProfit and Voluntary Sector Quarterly” 2005, no. 34, s. 297–315.

<sup>156</sup> M. Ragan, *Faith-Based vs. Secular: Using Administrative Data to Compare the Performance of Faith-Affiliated and Other Social Service Providers*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government 2004.

<sup>157</sup> W. Bielefeld, S. Seuss-Kennedy, *Charitable Choice: First Results from Three States*, Indianapolis 2003, <http://ccr.urbancenter.iupui.edu/PDFs/Interim%20report/Interim%20report%20PDF.pdf> (3.04.2010).

<sup>158</sup> Wprowadzone na podstawie PRWORA.

<sup>159</sup> S.R. Smith, J.P. Bartkowski, S. Grettenberger, *A Comparative View of the Role and Effect of Faith in Social Services*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government, 12.2006, <http://www.religionandsocialpolicy.org/dcs/research/comparative-case-study-web.pdf> (17.04.2007).

szli do wniosku, że nie ma znaczących różnic między sukcesami w leczeniu uzależnionych w organizacjach religijnych i świeckich<sup>160</sup>. Niemniej jakość usług oferowanych w szpitalach zarówno świeckich, jak i jedynie afiliowanych religijnie jest znacznie wyższa niż jakość usług oferowanych przez organizacje religijne opierające swe programy głównie na konwersji i intensywnych praktykach religijnych. Dzięki lepiej rozbudowanej infrastrukturze i większej liczbie lekarzy programy oferowane w szpitalach dostosowane są do potrzeb szerszego grona pacjentów, w tym również do potrzeb pacjentów z silnymi zaburzeniami psychicznymi. Szpitale oferują też zazwyczaj więcej usług, profesjonalne poradnictwo, większy wybór zajęć rehabilitacyjnych oraz zindywidualizowane plany leczenia. Organizacjom prowadzącym programy oparte na intensywnych praktykach religijnych brakuje profesjonalnego personelu, co sprawia, że nie są one dostosowane do potrzeb pacjentów z poważnymi problemami psychicznymi<sup>161</sup>. Co ważne, podobny stopień efektywności programów prowadzonych przez organizacje świeckie i religijne występuje mimo tego, że organizacje świeckie, zwłaszcza szpitale, przyjmują do prowadzonych przez siebie programów zarówno osoby chcące podjąć leczenie, jak i osoby zupełnie obojętne i niewykazujące żadnej motywacji do zwalczania uzależnienia. Tymczasem organizacje religijne już na poziomie rekrutacji odrzucają osoby o małym stopniu motywacji. Organizacje te odgrywają więc ważną rolę, ale ich programy przemawiają tylko do nielicznej grupy klientów. Grupa składa się głównie z osób, które już przed podjęciem leczenia są zmotywowane religijnie. Badania wykazały, że wśród osób zwracających się do organizacji intensywnie religijnych jest też duży odsetek osób zdesperowanych, biednych i odbywających wyroki w więzieniach<sup>162</sup>.

Badania na temat skuteczności programów intensywnie religijnych oferowanych w amerykańskich więzieniach przeprowadziła Winnifred Fallers Sullivan<sup>163</sup>. Doszła ona do wniosku, że twierdzenia dotyczące większej skuteczności organizacji religijnych w ramach resocjalizacji więźniów, nie są w większości oparte na badaniach, tylko „na anegdotach osób z nimi związanych, które w ten sposób prowadzą autopromocję”<sup>164</sup>. Autorka przytacza raport Departamentu Sprawiedliwości z 2004 roku, według którego „wiara działa” w zakresie zwalczania przestępczości<sup>165</sup>. Według niej jednak autorzy raportu nie uwzględnili tego, że organizacje prywatne, w tym religijne, mają możliwość wyboru uczestników programu i odrzucenia osób nierokujących najlepiej, a organizacje publiczne zajmują się wszystkimi więźniami. Autorka skoncentrowała się przede wszystkim na analizie działalności ewangelikalnych programów resocjalizacji więźniów, w tym przede wszystkim *InnerChange Freedom Initiative* (IFI) będącego częścią *Prison Fellowship Ministries* (PFM). Co ważne, konstytucyjność kontraktów zawieranych przez władze więzień w Iowa

---

<sup>160</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>161</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>162</sup> Ibidem.

<sup>163</sup> W.F. Sullivan, *Prison Religion: Faith-Based Reform and the Constitution*, Princeton 2009.

<sup>164</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>165</sup> J. Hercik, R. Lewis, B. Myles, *Development of a Guide to Resources on Faith-Based Organizations in Criminal Justice*, za: W.F. Sullivan, op.cit., s. 14.

z PFM została zakwestionowana przez dziewięciu byłych więźniów, których wsparła organizacja Americans United for Separation of Church and State. Sąd uznał działalność PFM za niekonstytucyjną zwłaszcza ze względu na to, że finansowała ona praktyki religijne z pieniędzy publicznych. Finansowanie praktyk religijnych nie było jednak jedynym zarzutem wobec PFM. Więźniowie skarżyli się również na stosowanie w ramach programu IFI dyskryminacji religijnej oraz na zachęcanie więźniów do konwersji przekupstwem. Tym, którzy przyjęli zasady ewangelikalizmu, oferowano bowiem w więzieniach lepsze warunki bytowe<sup>166</sup>. Warto wspomnieć, że organizacja PFM, która została założona przez Chucka Colsona<sup>167</sup>, była szczególnie promowana przez G.W. Busha za czasów sprawowania przez niego urzędu gubernatora w Teksasie. Podkreślano wtedy jej szczególną skuteczność. Badania wykazały jednak, że dane PFM na temat wysokiej skuteczności jej programów dotyczyły tylko niewielkiej części ich uczestników. W statystykach nie liczono bowiem więźniów, którzy uczestniczyli w programach, ale nie ukończyli całości oferowanych w ich ramach kursów – na przykład ze względu na zwolnienia warunkowe lub przeniesienie do innego więzienia. Nie wliczano też osób, które uczestniczyły w programach krócej niż 16–24 miesiące podczas pobytu w więzieniu i 6–12 miesięcy po uwolnieniu. Uwzględnienie tylko więźniów uczestniczących w całości kursów pozwoliło ustalić procent ich recydywy na jedynie 17 procent. Wynik ten był dwa razy lepszy niż wyniki innych organizacji działających w więzieniach. Kiedy jednak wzięto pod uwagę wszystkich uczestników programów, tak jak robi się to w wypadku wszystkich innych programów, poziom recydywy wzrósł do 35 procent i wyniósł tyle samo co poziom recydywy więźniów, którzy wzięli udział w programach świeckich<sup>168</sup>. Krytycy programów Colsona zauważali, że przyjmują oni jedynie więźniów, którzy mają największe szanse na sukces. Mark Kleiman, wykładowca na UCLA, zarzucił PFM uwzględnianie w statystykach jedynie zwycięzców i pomijanie milczeniem przegranych<sup>169</sup>.

Jedne z najistotniejszych i najczęściej cytowanych badań na temat efektywności organizacji religijnych przeprowadził Robert Wuthnow<sup>170</sup>. Zgadzał się on z Markiem Chavesem co do tego, że programy społeczne oferowane przez kongregacje są zazwyczaj krótkotrwałe i koncentrują się na pomocy doraźnej. Podkreślał też, że większość organizacji religijnych, które prowadzą pracę socjalną nie jest kongregacjami. Według jego obliczeń organizacje religijne niebędące kongregacjami, a zajmujące się działalnością charytatywną, stanowią 18 procent organizacji *non profit* w USA. Licząc usługi oferowane zarówno przez organizacje religijne, jak i kongregacje, należy stwierdzić, że stanowią one ważną, ale niewielką część usług społecznych w ogóle.

<sup>166</sup> W.F. Sullivan, op.cit., s. 31.

<sup>167</sup> Chuck Colson był byłym więźniem, który wyrok skazujący otrzymał w związku z uczestnictwem w aferze Watergate.

<sup>168</sup> Badania Criminal Justice Policy w Teksasie. Za: J. Loconte, *Faith Healing*, „The Public Interest” 2004, s. 96.

<sup>169</sup> Ibidem.

<sup>170</sup> R. Wuthnow, *Saving America?...*; R. Wuthnow, C. Hackett, B. Yang Hsu, *The Effectiveness and Trustworthiness of Faith-Based and Other Service Organizations: A Study of Recipients' Perceptions*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2004, vol. 43, no. 1, s. 1–17.

Badania Wuthnowa wykazują, że usługi oferowane przez organizacje religijne nie są bardziej efektywne niż usługi oferowane przez organizacje świeckie. Wynika to po części z tego, że działają one w większości na bardzo podobnych zasadach i mają podobne struktury organizacyjne. Wuthnow podkreśla też, że Amerykanie zwracają się do kongregacji z innymi problemami niż do organizacji świeckich i organizacji jedynie religijnie afiliowanych. Do kongregacji przychodzą oni głównie z problemami emocjonalnymi, a do instytucji publicznych i organizacji typu *non profit* po wsparcie finansowe. Efektywność organizacji może być mierzona na podstawie ankiet dotyczących zadowolenia beneficjentów z usług, jakie otrzymali. Według Wuthnowa to, że beneficjenci mogą uznać kongregacje za bardziej efektywne wynika z rodzaju usług, jakich w nich szukają. Łatwiej jest bowiem w kościele otrzymać wsparcie duchowe niż sprostać wymogom stawianym przez instytucje publiczne osobom ubiegającym się o pomoc finansową. Badania Wuthnowa wykazują też, że beneficjenci nie widzą zazwyczaj różnicy między efektywnością świeckich i religijnych organizacji typu *non profit*. Wuthnow konkluduje więc, że efektywność usług oferowanych przez organizacje religijne nie różni się od efektywności organizacji świeckich w takim stopniu, w jakim sugerowali to politycy popierający politykę *faith-based initiatives*. Przykłady spektakularnych sukcesów organizacji religijnych, na które wskazywali republikanie, w swej retoryce są raczej wyjątkiem niż regułą<sup>171</sup>.

Robert Wuthnow wskazał w swych badaniach na jeszcze jedną istotną sprawę. Jak się bowiem okazuje, kongregacje i organizacje oferujące programy oparte na intensywnych praktykach religijnych nie spełniają pewnej bardzo ważnej funkcji. Mianowicie nie starają się one zmniejszać dystansu i animozji między wyznawcami religii, którą reprezentują, a wyznawcami innych religii. Co więcej, nie starają się też zmniejszać dystansu między swymi członkami należącymi do różnych warstw społecznych<sup>172</sup>. Każda warstwa społeczna ma ściśle przypisane role: bogaci pomagają biednym, biedni otrzymują pomoc, ale nie mają większych szans na nawiązanie równych relacji z bogatymi. Konkluzje te potwierdziły badania Johna Bartkowskiego i Helen A. Regis. Przebadali oni działalność charytatywną prowadzoną przez różne kongregacje w stanie Missisipi, gdzie podziały społeczne i rasowe są bardzo znaczące i łatwe do zaobserwowania. Okazało się, że kongregacje niechętnie udzielały pomocy osobom innych wyznań. Często oczekiwano, że jeśli przyjmą one pomoc, to powinny również przyłączyć się do Kościoła, który ją im zaferował. Kościoły w Missisipi silnie też wiążą przynależność rasową i religijną. Nawet jeśli Kościoły białych oferują pomoc Afroamerykanom, to niechętnie nawiązują z nimi bliższe kontakty. Z tego powodu Bartkowski i Regis przestrzegają przed oparciem opieki społecznej głównie na działalności organizacji religijnych. Niezależnie bowiem od tego, jak pozytywną rolę Kościoły odegrały w historii USA, w kraju tym nadal istnieje wiele regionów, gdzie animozje rasowe nie zostały zażegnane, a niektóre Koś-

---

<sup>171</sup> R. Wuthnow, *Saving America...*, s. xvii. Niemniej podkreśla on, że niektóre religijne organizacje funkcjonują równie dobrze jak organizacje świeckie, dlatego nie należy im odmawiać finansowania udzielanego pod pewnymi warunkami.

<sup>172</sup> Analizując to zagadnienie, autor odnosi się do teorii R. Putnama na temat tzw. *bridging* i *bonding capital*.

cioty nawet je kultywują. Oparcie pomocy głównie na Kościołach lub organizacjach przez nie afiliowanych może według nich doprowadzić do pogłębienia społecznych podziałów rasowych i religijnych oraz do poczucia wykluczenia społecznego przez wielu potrzebujących pomocy<sup>173</sup>.

Niektórzy badacze podkreślają też, że wielu problemów społecznych nie da się rozwiązać, odwołując się głównie do religii. Przekazanie organizacjom religijnym odpowiedzialności za świadczenie usług związanych z pomocą uzależnionym czy ofiarom przemocy domowej jest według nich przedsięwzięciem ryzykownym. W wielu przypadkach organizacje religijne nie oferują bowiem profesjonalnej pomocy psychologicznej ani medycznej. Część badaczy wskazuje ponadto na utrudnienia związane z przeprowadzaniem kontroli w organizacjach religijnych. Dotyczy zarówno kontroli jakości świadczonych usług, jak i kontroli finansowej, jeżeli korzystają one z funduszy publicznych. Liczne przepisy chroniące autonomię organizacji religijnych mogą zdaniem niektórych autorów prowadzić do ewentualnych nadużyć<sup>174</sup>. Zarzuty dotyczące niewystarczającej kontroli przedstawiono w raporcie biura Government Accountability Office wydanym w lipcu 2006 roku, w którym zakwestionowano też efektywność programów prowadzonych przez organizacje religijne. Stwierdzono ponadto, że w roku 2005 organizacje te większość funduszy federalnych przeznaczyły na wynagrodzenia pracowników<sup>175</sup>.

Warto w tym miejscu jeszcze przytoczyć opinie Robert Wineburga, Mary Jo Bane, Brenta Coffina, Bryana Hehira, RONALDA Thiemanna oraz Julie Adkins, Laurie Occhipinti i Tary Heffran, którzy zgodnie twierdzą, że organizacje religijne nie mogą sprostać nowej roli, którą stara się im przypisać w ramach polityki *faith-based initiatives*. W rzeczywistości bowiem prowadzi ona do ograniczenia funduszy na opiekę społeczną i przerzucenia nie tylko zadań, lecz także odpowiedzialności finansowej, na organizacje, które nie mają wystarczających zasobów.

Podsumowując efektywność reform wprowadzonych przez administrację G.W. Busha, należy stwierdzić, że nie przyniosły one wymiernych skutków. Po pierwsze, nie zrealizowano głównego celu reformy, czyli zwiększenia udziału małych działających lokalnie organizacji religijnych, zainteresowanych współpracą z rządem w zakresie opieki społecznej. Po drugie, duże organizacje religijne, które na reformie skorzystały (nieraz kosztem doświadczonych organizacji świeckich), nie charakteryzowały się większą efektywnością w rozwiązywaniu problemów społecznych niż organizacje świeckie. W niektórych przypadkach przyczyniały się natomiast do pogłębienia podziałów społecznych i nie chciały, bądź nie potrafiły, służyć szerokiemu gronu potrzebujących. Nie podniósł się zatem poziom świadczonych w USA usług społecznych. Biorąc pod uwagę statystyki dotyczące poziomu biedy i innych problemów społecznych w trakcie kadencji prezydenta G.W. Busha i zaraz po jej zakoń-

---

<sup>173</sup> J.P. Bartkowski, H. Regis, op.cit.

<sup>174</sup> Więcej na ten temat: P.D. Hall, *Accountability in Faith-Based Organizations and the Future of Charitable Choice*, Association for Research on Nonprofit Organizations and Voluntary Action, Montreal 2002.

<sup>175</sup> *Faith-Based and Community Initiative: Improvements in Monitoring Grantees and Measuring Performance Could Enhance Accountability*, United States Government Accountability Office, 06.2006.

czeniu, można też uznać, że wbrew zapowiedziom zwolenników „współczującego konserwatyzmu” decentralizacja, prywatyzacja i ograniczenie roli państwa w pomocy społecznej nie doprowadziły ani do poprawy sytuacji bytowej najbiedniejszych Amerykanów, ani do ograniczenia innych problemów społecznych<sup>176</sup>.

## 2. SKUTKI POLITYKI G.W. BUSHA W ZAKRESIE RELIGIJNYCH ORGANIZACJI CHARYTATYWNYCH

Mimo że reform administracji G.W. Busha nie można uznać za efektywne w zakresie poprawy funkcjonowania systemu opieki społecznej w USA i choć nie przyniosły one spodziewanych korzyści większości organizacji zajmujących się świadczeniem usług społecznych, nie oznacza to, że nie odniosły one zamierzonych skutków. Administracja G.W. Busha zrealizowała bowiem dzięki promocji reform *faith-based initiatives* wiele swoich celów politycznych. Reformy przyniosły też sporo korzyści przedstawicielom prawicy religijnej, a ponadto spowodowały istotne konsekwencje prawne. Według Rebekki Sager polityka *faith-based initiatives* stanowi świetny przykład polityki symbolicznej, która przez promocję określonego stosunku do relacji państwo – Kościół pozwoliła umocnić istniejące sojusze polityczne<sup>177</sup>.

### 2.1. Realizacja celów politycznych Partii Republikańskiej

Większość autorów zajmujących się problematyką polityki *faith-based initiatives* podkreśla, że głównym celem reform wprowadzanych przez administrację G.W. Busha było nie tyle ulepszenie systemu pomocy społecznej, ile zadowolenie elektoratu związanego z prawicą religijną i zmobilizowanie go do uczestnictwa w kolejnych wyborach. Innym ukrytym celem reform było przekonanie dotychczasowego elektoratu Partii Demokratycznej o oddaniu republikanów dla problemów ubogich Amerykanów i zdobycie ich głosów. Bardzo istotnym celem z punktu widzenia konserwatystów było też kontynuowanie reformy systemu opieki społecznej wprowadzonej w 1996 roku i doprowadzenie do większej decentralizacji i prywatyzacji usług społecznych. Wszystkie te cele w mniejszym lub w większym stopniu udało się zrealizować.

---

<sup>176</sup> C. DeNavas-Walt, B.D. Proctor, J.C. Smith, *Income, Poverty, and Health Insurance Coverage in the United States: 2008*, U.S. Department of Commerce, Economics and Statistics Administration, U.S. Census Bureau 2009; L.L. Blalock, V.R. Tiller, P.A. Monroe, „*They Get You Out of Courage*”: *Persistent Deep Poverty among Former Welfare-Reliant Women*, „*Family Relations*” 03.2004, vol. 53, no. 2, s. 127–137; *Percentage of People in Poverty by State Using 2- and 3-Year Averages: 2005–2006 and 2007–2008*, U.S. Census Bureau; S.W. Allard, *The Changing Face of Welfare during the Bush Administration*, „*The Journal of Federalism*” 2007, no. 37/3, s. 304–332.

<sup>177</sup> R. Sager, op.cit.

Jednym z najistotniejszych skutków polityki *faith-based initiatives* było wprowadzenie takiego systemu rozdzielania funduszy federalnych, który umożliwił zaspokojenie potrzeb i aspiracji organizacji religijnych związanych z ruchem społeczno-politycznym, który od lat osiemdziesiątych XX wieku stał się najważniejszym sprzymierzeńcem Partii Republikańskiej. Przywódcy prawicy religijnej nie zdołali podczas wyborów w 2001 roku zmobilizować tak wielu chrześcijan ewangelikalnych jak się spodziewano. Dlatego administracja G.W. Busha podjęła intensywne starania, by zapobiec takiej sytuacji w przyszłości. W okresie pierwszej kadencji prezydenta Busha podjęto wiele tematów politycznych istotnych dla konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych, w tym spraw dotyczących zakazu małżeństw homoseksualnych, aborcji czy badań na komórkach macierzystych. Prezydent Bush nie potrafił jednak w tych kwestiach wprowadzić przepisów, które w pełni zadowolilyby przedstawicieli prawicy religijnej. Inaczej się przedstawiała sprawa zwiększenia znaczenia religii w życiu społecznym USA, równouprawnienia organizacji religijnych oraz zwiększenia ich roli w leczeniu bolączek społecznych tego kraju. Ze względu na to, że polityka *faith-based initiatives* mogła się przydać również w relacjach z innymi grupami wyborców, prezydent był w tej sprawie skłonny zrobić znacznie więcej. Dzięki promocji neutralistycznej interpretacji klauzuli *establishment* i za pomocą rozporządzeń wykonawczych okazało się to też możliwe.

Szczególnie pomocny w realizowaniu ukrytych celów polityki *faith-based initiatives* okazał się *Compassion Capital Fund*. David Kuo, który początkowo był bardzo blisko związany z politykami Partii Republikańskiej i który brał udział w działaniach mających na celu wprowadzenie w życie reformy dotyczącej *faith-based initiatives*, w swych wspomnieniach szczegółowo opisał proces przyznawania grantów w ramach *Compassion Capital Fund*. Jak podkreślił, według obowiązujących przepisów grantów nie można było przyznawać grupom, które wykorzystywałyby je do celów czysto religijnych, zwłaszcza na prozelityzm. Można je jednak było przyznać organizacjom pośredniczącym. Organizacje te, choć same oficjalnie nie skupiały swej działalności głównie na ewangelizacji, bez problemu mogły pieniądze z grantów przekazać organizacjom taką działalność prowadzącym. Jak podkreśla Kuo, wystarczyło tylko cel ich działalności przedstawić jako związany z pomocą biednym<sup>178</sup>. Autor *Tempting Faith...* wspomina, że część jego ówczesnych współpracowników nazywało ten system „wysublimowaną operacją prania pieniędzy”<sup>179</sup>.

W założeniu proces rozdzielania grantów przez organizacje pośredniczące miał być obiektywny i profesjonalny. Decyzje o przydzieleniu funduszy miały być podejmowane na podstawie ściśle określonych kryteriów. Przede wszystkim pod uwagę miały być brane wymogi stawiane przez rząd organizacjom biorącym udział w danym programie. Według Davida Kuo proces przydzielania grantów w ramach *Compassion Capital Fund* wyglądał zupełnie inaczej. Zasadnicze znaczenie przy rozdzielaniu grantów miało to, że osoby, które miały oceniać potencjalnych odbiorców funduszy były mało zróżnicowane światopoglądowo, religijnie i politycznie.

---

<sup>178</sup> D. Kuo, op.cit., s. 213.

<sup>179</sup> Ibidem.

W większości byli to ewangelikalni chrześcijanie preferujący polityczny konserwatyzm. Miały one oceniać aplikacje pomniejszych organizacji w sposób neutralny, przyznając każdej organizacji ubiegającej się o grant ocenę od 1 do 100. Ich preferencje były jednak ewidentnie stronnicze. Wiele organizacji, które otrzymały najwyższe noty, okazało się tymi, które poparły G.W. Busha w wyborach w 2000 roku. Na przykład, organizacja o nazwie National Center for Faith-Based Initiatives utworzona przez biskupa Harolda Raya otrzymała 98 punktów. Biskup Ray związany z Redemptive Life Fellowship Church w Palm Springs Beach był jednym z najbardziej aktywnych pastorów afroamerykańskich, którzy poparli przedwyborcze deklaracje G.W. Busha dotyczące polityki *faith-based initiatives* i angażowali się w zdobycie dla niego głosów Afroamerykanów. Organizacja Pata Robertsona Operation Blessing otrzymała 95,67 punkta. Nueva Esperanza, której liderem był Luis Cortes, latynoski chrześcijanin ewangelikalny, wymieniany przez magazyn „Time” na liście najbardziej wpływowych liderów ewangelikalnych w USA, otrzymała 95,33 punkta. Warto zaznaczyć, że Cortes był jednym z najistotniejszych latynoskich sojuszników G.W. Busha w czasie jego kampanii. The Institute for Youth Development otrzymał 94,67 punkta. Jego szefem jest były współpracownik Pata Robertsona. Nikomu nieznaną małą organizacją o nazwie We Care America otrzymała aż 99,67 punkta. Posiadała ona personel w liczbie trzech osób, z których wszystkie należały do Partii Republikańskiej. Przyznano jej grant w wysokości 2,5 miliona dolarów na to, by utworzyła internetową bazę danych o nazwie *National Resource Center*. Podczas realizacji tego projektu współpracowała ona z osobami ze środowisk Chucka Colsona<sup>180</sup>. Kiedy lista organizacji zakwalifikowanych do grantów dotarła do Davida Kuo, który wówczas pracował jeszcze dla WHOFBCI, nie mógł on uwierzyć, że takie organizacje, jak Big Brothers/Big Sisters of America i wiele innych organizacji o nieskazitelnej reputacji otrzymało mniej punktów niż organizacje sojuszników G.W. Busha. Wątpił też w brak dyskrecji administracji G.W. Busha. Obawiał się również dyskredytacji WHOFBCI po upublicznieniu listy, która już na pierwszy rzut oka wyglądała na „listę opłat za polityczne poparcie”<sup>181</sup>. Kiedy spotkał osobę zasiadającą w komisji przyznającej punkty, zapytał na jakich zasadach je rozdzielano. Według jego relacji kobieta odpowiedziała mu, że przede wszystkim, gdy widziała na liście jakiegokolwiek grupy „niechrześcijańskie”<sup>182</sup> od razu dawała im 0 punktów<sup>183</sup>.

Sposób funkcjonowania *Compassion Capital Fund* jest dowodem na to, że reforma stworzyła wygodny, skuteczny i mimo wszystko dość dyskretny system zaspokajania aspiracji sojuszników i potencjalnych zwolenników Partii Republikańskiej. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Lewa Daly’ego, który uznał, że największą wadą polityki *faith-based initiatives* było to, że była ona skonstruowana tak, by skorzystały na niej organizacje religijne, a nie ubodzy<sup>184</sup>. Z punktu widzenia polityki

---

<sup>180</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>181</sup> Ibidem, s. 215.

<sup>182</sup> Dla konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych sformułowanie „niechrześcijańskie” oznacza zazwyczaj „nieprotestanckie”.

<sup>183</sup> D. Kuo, op.cit., s. 216.

<sup>184</sup> L. Daly, *God and the Welfare State*, Somerville 2006, s. 43.

była to jednak zaleta. Jak się miało wkrótce okazać, system ten przyniósł oczekiwane skutki. W kolejnych wyborach prezydenckich Christian Coalition, Focus on the Family oraz Family Research Council zmobilizowały bowiem wielu chrześcijan ewangelikalnych, którzy zagłosowali na G.W. Busha. Dzięki temu, że w okresie swej pierwszej kadencji Bush nie skoncentrował się na bardziej kontrowersyjnych sprawach religijnych, mógł też liczyć na poparcie tradycyjnego elektoratu Partii Republikańskiej<sup>185</sup>. Tym bardziej że polityka *faith-based initiatives* przemawiała do nich ze względu na to, że była zgodna z tradycyjnym konserwatywnym podejściem do systemu opieki społecznej. Według nich najważniejszą zaletą tej polityki było, że mogła ona przyczynić się do ograniczenia roli rządu w zapewnianiu usług społecznych i oferowała niedrogą alternatywę dla usług świadczonych przez instytucje publiczne<sup>186</sup>.

Zdaniem Marka Rozella, mimo że polityka *faith-based initiatives* pod wieloma względami może być postrzegana jako nieudana, skupienie się na jej promocji było wyborem niezwykle trafionym. Okazało się bowiem, że zgodnie z założeniami administracji promocja ta przyczyniła się do poparcia G.W. Busha nie tylko przez prawicę religijną i większość chrześcijan ewangelikalnych (69 procent)<sup>187</sup>, lecz także przez inne głęboko religijne grupy wyborców. Między innymi wzrósł odsetek głosujących na niego katolików (w 2000 roku wynosił on 47 procent, a w 2004 roku 52 procent). Na kandydata republikanów zagłosowało też więcej Afroamerykanów. Liczba głosów otrzymanych od tej grupy wzrosła w porównaniu z wynikami z 2001 roku o 2 procent. Według wielu komentatorów organizowane przez biura do spraw religijnych i lokalnych organizacji charytatywnych konferencje skierowane do Afroamerykanów znacznie się do tego przyczyniły. W Ohio na G.W. Busha zagłosowało aż 55 procent katolików i 16 procent Afroamerykanów. Wrosła też liczba głosujących na G.W. Busha Latynosów (wzrost o 9 procent)<sup>188</sup>.

Jak wynika z badań, wybór tematu tak zwanych kwestii moralnych jako osi kampanii prezydenckiej w 2004 roku jeszcze bardziej przyczynił się do wzrostu poparcia dla G.W. Busha wśród religijnych wyborców<sup>189</sup>. Przede wszystkim jednak wzrost ten nastąpił dzięki temu, że przez cztery lata swej pierwszej kadencji prezydent intensywnie promował sprawy związane z polityką *faith-based initiatives*; decydując się więc na wybór takiego tematu, mógł uchodzić za wiarygodnego. Wielu badaczy twierdzi, że problemy moralne miały odwrócić uwagę wyborców od wojny z Irakiem. Jednocześnie spora część Amerykanów uznała, że neokonserwatywna polityka prezydenta Busha zasługuje na poparcie, gdyż odpowiada potrzebom kraju zagrożonego terroryzmem. Niezależnie jednak od tego wartości moralne zostały uznane

<sup>185</sup> Więcej na ten temat: M.J. Rozell, *Bush and the Christian...*, s. 22–25.

<sup>186</sup> R. Sager, op.cit., s. 12.

<sup>187</sup> M.J. Rozell, *Bush and the Christian Right...*, s. 22.

<sup>188</sup> Więcej na ten temat: J. Wallis, *God's Politics. Why the Right Gets in Wrong and the Left Doesn't Get It*, San Francisco 2005, s. xv, xvi.

<sup>189</sup> Więcej na ten temat: M.J. Rozell, D. Das Gupta, „*The Values Vote?*” *Moral Issues and the 2004 Elections* [w:] *The Values Campaign? The Christian Right and the 2004 Elections*, red. J.C. Green, M.J. Rozell, C. Wilcox, Washington 2006.

za najistotniejszy temat tych wyborów przez aż ponad 22 procent Amerykanów. Były one wskazywane jako przyczyna decyzji wyborczej częściej niż wojna w Iraku, terrorizm, służba zdrowia, edukacja, podatki czy ekonomia (rynek pracy)<sup>190</sup>. Co najmniej 80 procent z tych osób, które wskazały na wartości moralne jako najistotniejszą sprawę podczas wyborów, głosowało na G.W. Busha. Niewątpliwym wpływem na wynik wyborów miały działania Christian Coalition, która pomimo problemów finansowych rozproszona w czasie kampanii wyborczej w 2004 roku 30 milionów przewodników wyborczych. Wśród grup reprezentujących prawicę religijną, które okazały się szczególnie aktywne w mobilizowaniu konserwatywnych religijnie wyborców w 2004 roku, należy wymienić przede wszystkim Focus on the Family i Family Research Council – obie założone przez Jamesa Dobsona, który stawał się w tym czasie nieformalnym liderem całego ruchu, ale także Center for Law and Justice, założone przez Pata Robertsona, The National Right to Life Committee i Concerned Women for America założone przez Beverly LaHaye, American Family Association założone przez pastora Donalda Wildmorna, Operation Rescue Randalla Terry'ego oraz The Alliance Defense Fund również założony przez Jamesa Dobsona<sup>191</sup>.

Kolejnym, niezwykle istotnym, skutkiem polityki *faith-based initiatives* była możliwość kontynuowania reformy systemu opieki społecznej z 1996 roku. Dzięki ciągłej dyskusji na temat organizacji religijnych media nie zwracały aż tak wielkiej uwagi na to, że republikanie proponowali coraz ostrzejsze kryteria przyznawania pomocy biednym. Tocząc nieustającą walkę o przyznanie równych praw charytatywnym organizacjom religijnym, które miały pomóc rządowi w realizowaniu rządowych programów związanych z opieką społeczną, administracja G.W. Busha sprawiała wrażenie żywo zainteresowanej walką z ubóstwem i innymi problemami społecznymi USA. Jak się jednak później okazało, przez okres obu kadencji G.W. Busha podjęto wiele inicjatyw w celu zmniejszenia wydatków rządowych na pomoc społeczną.

Fundusze na program TANF przyznane były do 2002 roku. Administracja G.W. Busha zadecydowała co prawda o przedłużeniu finansowania tego programu, ale dodała warunek zastrzeżenia rygorów dotyczących wymaganej od beneficjentów ilości godzin pracy. Według nowego planu prezydenta Busha mieli oni pracować przynajmniej 40 godzin tygodniowo. Nie proponowano przy tym zwiększenia funduszy na opiekę nad dziećmi, z której beneficjenci TANF mogliby korzystać. Chciano też zaostrzyć przepisy umożliwiające stanom zwolnienie rodziców dzieci, które nie ukończyły pierwszego roku życia z obowiązku pracy<sup>192</sup>. Jednocześnie prezydent Bush zachęcał stany, by finansowały programy zachęcające do zawierania małżeństw, uważając małżeństwo za najlepszy sposób zapobiegania ubóstwu wśród dzieci. Nie planowano natomiast zwiększenia funduszy na edukację osób potrzebujących pomo-

---

<sup>190</sup> Więcej na ten temat: J. Wallis, op.cit., s. xv, xvi.

<sup>191</sup> Więcej na ten temat: J.C. Green, K.H. Conger, J.L. Guth, *Agents of Value. Christian Right Activists in 2004* [w:] *The Values Campaign?*...

<sup>192</sup> S.W. Allard, *The Changing Face of Welfare During the Bush Administration*, „The Journal of Federalism” 2007, no. 37, s. 306.

cy w ramach TANF, co mogłoby im pomóc w uniezależnieniu się<sup>193</sup>. Wcześniej stany miały możliwość zezwolić beneficjentom TANF na uczestnictwo w programach edukacyjnych lub szkoleniach zawodowych przez pierwsze 24 miesiące pobierania zasiłków<sup>194</sup>. Po 2002 roku miały taką możliwość utracić. Część z powyższych propozycji została wprowadzonych w 2003 roku. Najważniejsze jednak decyzje wprowadzono na mocy *Deficit Reduction Act* z 2005 roku. Jego celem była redukcja deficytu budżetowego powstałego z powodu zarówno obniżenia stawek podatkowych najbogatszych Amerykanów, jak i wydatków związanych z wojną z terroryzmem. Problemy finansowe kraju wynikały również z kryzysu gospodarczego, którego skutki były coraz bardziej odczuwalne. Administracja G.W. Busha oszczędności zaczęła więc coraz intensywniej szukać w wydatkach na opiekę społeczną. Na mocy *Deficit Reduction Act* przede wszystkim starano się zachęcić władze stanowe do redukcji wydatków na TANF oraz obniżenia procentu rodzin uprawnionych do zasiłków. Ostatecznie zwiększono liczbę wymaganych godzin pracy dla beneficjentów TANF. Wprowadzono zasadę, że niezależnie od okoliczności 50 procent wszystkich rodzin pobierających zasiłki oraz 90 procent rodzin, w których są oboje rodzice, musi na te zasiłki zapracować. Dodatkowo, jeśli w danym stanie procent rodzin pobierających zasiłki w ramach TANF nie spadłby poniżej poziomu z 2005 roku, to wszyscy do nich uprawnieni musieliby pracować. Nowe przepisy dotyczyły też definicji prac, które beneficjenci mogli wykonywać. Miało to zredukować możliwość zastępowania pracy na przykład szkoleniami, które nie są produktywne. Problem polegał na tym, że oferowane beneficjentom prace często polegały na oczyszczaniu miasta lub na innych bardzo prostych czynnościach. Spędzając w takiej pracy ponad 35 godzin tygodniowo, beneficjenci TANF nie byli w stanie podnieść swoich kwalifikacji i po okresie pobierania zasiłku ubiegać się o lepsze pozycje, dzięki którym zarabiali więcej niż ustawowe minimum za godzinę. Z badań wynika, że osoby pracujące za taką stawkę, nie były w stanie utrzymać się z jednej pracy. Nie miały też szans na wykupienie ubezpieczenia zdrowotnego ani na opłacenie opieki nad dziećmi. Tymczasem, w ramach *Deficit Reduction Act*, na opiekę nad dziećmi osób najuboższych przyznano tylko 1 miliard dolarów, mimo że według Senatu potrzebne na ten cel było przynajmniej 6 miliardów. Pomimo wysiłków senatorów Edwarda Kennedy'ego, Michaela Enzi, a nawet republikanina Ricka Santoruma, nie podniesiono poziomu minimalnego wynagrodzenia. Pozostawało ono przez 10 lat na poziomie 5 dolarów i 15 centów niezależnie od stopy inflacji<sup>195</sup>. Na mocy *Deficit Reduction Act* zniesiono też zasadę, że jeśli dziecko zostanie odebrane rodzicom z powodu zaniedbania i przekazane pod opiekę krewnym, to nadal zachowuje ono prawo do pobierania zasiłków przyznanych mu ze względu na ubóstwo rodziców. Odebranie prawa do takich zasiłków powodowało, że poziom życia krewnych, którzy przyjmowali dziecko, a zazwyczaj również nie należeli do osób zamożnych, znacznie się obniżał,

---

<sup>193</sup> Więcej na ten temat: D.M. DiNitto, op.cit., s. 72.

<sup>194</sup> Więcej na ten temat: S.W. Allard, op.cit.

<sup>195</sup> D.M. DiNitto, op.cit., s. xlv.

na czym traciło głównie dziecko<sup>196</sup>. W ramach nowych przepisów przeznaczono jednak 150 milionów dolarów na promocję małżeństw<sup>197</sup>.

Co ważne, ilość wszystkich funduszy przekazywanych przez rząd federalny w ramach grantów na prowadzenie programów społecznych przez organizacje pozarządowe już do 2006 roku została obniżona. Nastąpiło też ograniczenie funduszy federalnych na bezpośrednią pomoc finansową w ramach TANF i takich programów federalnych, jak na przykład *Food Stamps*<sup>198</sup>. Doprowadziło to do zwiększenia odpowiedzialności władz stanowych za pomoc ubogim. Część stanów zwiększyła swe fundusze na ten cel, a część starała się tak zmieniać przepisy, by jak najmniejsza liczba rodzin kwalifikowała się do pomocy finansowej. Według raportu z 15 września 2008 roku opublikowanego przez Rockefeller Institute of Government<sup>199</sup> w 2006 roku wydatki na opiekę społeczną władz stanowych i lokalnych spadły po raz pierwszy od 1983 roku.

Przekazanie odpowiedzialności za pomoc społeczną stanom oraz organizacjom prywatnym było zgodne z ideologią konserwatywną. Promocja polityki *faith-based initiatives* ułatwiła więc realizację tradycyjnej polityki społecznej promowanej przez konserwatystów. Niestety brak funduszy na opiekę społeczną w połączeniu z kryzysem ekonomicznym doprowadził do zwiększenia się liczby osób żyjących poniżej poziomu ubóstwa w USA. Już w 2005 roku poziom ubóstwa wzrósł z 11,3 procent w 2000 do 12,6 procent<sup>200</sup>. W 2008 roku już 13,2 procent, a do 2009 wzrósł jeszcze do 14,3 procent. Do 16,7 procent wzrósł też odsetek osób żyjących bez ubezpieczenia zdrowotnego. Z powodu recesji wzrósł też poziom bezrobocia. Warto również wspomnieć, że na polityce podatkowej G.W. Busha najbardziej skorzystali najbogatsi obywatele. Podczas gdy najbiedniejsi Amerykanie w okresie 2001–2010 na cięciach podatkowych zyskali średnio 827 dolarów, najbogatsi w tym samym okresie zyskali 500 723 dolary<sup>201</sup>.

## 2.2. Realizacja celów prawicy religijnej

Głównym celem prawicy religijnej była walka z liberalizmem i świeckim humanizmem, który „kwitł w mediach, szkołach, w ruchu feministycznym, w środowisku homoseksualnym, wśród liberałów społecznych i politycznych, a także w Sądzie

---

<sup>196</sup> Ibidem, s. xlvi.

<sup>197</sup> Ibidem, s. xxxvi.

<sup>198</sup> *New Rockefeller Institute Report Examines Spending on Cash Assistance, Medical Assistance, and Social Services*, [http://www.rockinst.org/newsroom/news\\_releases/2008/2008-09-15-socialwelfare\\_spending\\_in\\_states\\_across\\_us\\_drops\\_for\\_the\\_first\\_time\\_since\\_1983\\_2006\\_data\\_confirms\\_slowdown\\_in\\_spending\\_since\\_2002.aspx](http://www.rockinst.org/newsroom/news_releases/2008/2008-09-15-socialwelfare_spending_in_states_across_us_drops_for_the_first_time_since_1983_2006_data_confirms_slowdown_in_spending_since_2002.aspx) (3.04.210).

<sup>199</sup> T.L. Gais, *Stretched Net, The Retrenchment of State and Local Welfare Spending before the Recession*, „The Journal of Federalism” 2009, no. 3, s. 557–579.

<sup>200</sup> S.W. Allard, op.cit.

<sup>201</sup> D.M. DiNitto, op.cit., s. 70.

Najwyższym<sup>202</sup> promującym separacjonistyczną interpretację religijnych klauzul I Poprawki.

Dla przedstawicieli prawicy religijnej interpretacja separacjonistyczna jawiła się jako szczególne zagrożenie, gdyż w ich przekonaniu promowała ateizm. Dlatego walczyli o powrót do interpretacji akomodacjonistycznej oraz o przywrócenie religii jej właściwej pozycji w amerykańskim życiu publicznym. Odwoływali się przy tym do wyjątkowości religijnej ich kraju oraz niezaprzeczalnego faktu, że religia zawsze była istotną częścią życia społecznego i politycznego USA. Według znawców tematu ostatecznie tworzyli jednak własną wizję historii, według której w USA zawsze dominowała konserwatywna religijność oparta głównie na ideałach purytańskich. Rzadko wspominali wkład innych religii w kształtowanie ustroju USA, w tym religii nieprotestanckich, religii racjonalnej, deizmu, a nawet tradycyjnego baptyzmu promującego ścisłą separację państwa od Kościoła. Dlatego, twierdząc, że chcą jedynie restauracji starego (dobrego, bo usankcjonowanego przez Boga) porządku, fundamentaliści z prawicy religijnej w rzeczywistości starali się stworzyć zupełnie nową kontrrewolucyjną jakość. W tym sensie powielali schemat charakterystyczny dla fundamentalistów wywodzących się ze wszystkich religii, który polega na prezentacji swych intencji jako chęci powrotu do źródeł. Jak podkreśla Steve Bruce, autor książki pod tytułem *Fundamentalizm*, kontrrewolucyjne projekty fundamentalistów zazwyczaj nie są tradycyjne w prostym sensie. Nie są bynajmniej relikwami tradycji. Stanowią raczej radykalną rewizję przeszłości wywołaną zmianami zagrażającymi ciągłości tradycji. W tym sensie mają one charakter reakcyjny. Ich konserwatyzm nie jest chęcią zachowania starego porządku, lecz twórczym przepracowaniem przeszłości dla teraźniejszych celów<sup>203</sup>. W przypadku USA właśnie takie twórcze przepracowanie historii służyło zwalczaniu tego co sami przedstawiciele prawicy religijnej określają mianem „współczesnych sekularystycznych interpretacji I Poprawki”.

Dzięki współpracy fundamentalistów i przedstawicieli Partii Republikańskiej tę fundamentalistyczną rekonstrukcję historii udało się skutecznie wypromować. Kiedy Partia Republikańska uznała, że sojusz z prawicą religijną jest jej bardzo potrzebny, zdecydowała się również poprzeć jej koncepcję interpretacji I Poprawki. Nie przedstawiono jej jednak w sposób, jaki preferował Jerry Falwell. Zdecydowano się raczej skorzystać z retoryki zaproponowanej przez Ralpha Reeda. Złagodzone więc wersję akomodacjonistyczną i zaczęto promować niepreferencjonizm, a w sprawach związanych z finansowaniem organizacji religijnych początkowo interpretację neutralistyczną, a potem tak zwaną pozytywną neutralność. Takie podejście umożliwiło zarówno osiągnięcie celów politycznych Partii Republikańskiej polegających na zdobyciu przychylności nowej religijnej części elektoratu, jak i pomogło w zrealizowaniu celów prawicy religijnej. Przy okazji wybór złagodzonej wersji akomodacjonizmu nie zraził bardziej umiarkowanego elektoratu Partii Republikańskiej.

Promocja pozytywnej neutralności okazała się do pewnego stopnia skuteczna. Wielu Amerykanów pamiętających o ogromnej roli, jaką religia odegrała w procesie

<sup>202</sup> G.H. Utter, J.W. Storey, op.cit., s. 4.

<sup>203</sup> Ich celem jest też odtworzenie poczucia uniesienia i zaangażowania właściwego pierwotnym wspólnotom wiernych. Więcej na ten temat: S. Bruce, op.cit.; J. Casanova, op.cit., s. 271.

kształtowania ich społeczeństwa, uznało, że religii nie można dyskryminować i dało się przekonać, iż w taki właśnie sposób religia była traktowana, gdy Sąd Najwyższy stosował interpretację separacjonistyczną. Uwadze opinii publicznej stopniowo umykało, że dla wielu liberalnych Kościołów protestanckich, Kościoła katolickiego w USA czy Kościołów tradycyjnych baptystów<sup>204</sup>, a także dla członków Kościołów mniejszościowych dotychczasowa interpretacja nie oznaczała dyskryminacji religii, tylko stanowiła ochronę przed faworyzowaniem grup większościowych. Dlatego mimo że w rzeczywistości spory o to, jaką rolę religia powinna odgrywać w amerykańskim życiu publicznym i w polityce, toczą się między ludźmi związanymi z bardziej lub mniej konserwatywnymi formami religijności, to członkowie prawicy religijnej wraz z aktywistami Nowej Prawicy przekonali dużą część społeczeństwa amerykańskiego, że w USA rozgrywa się walka między ludźmi wiary a świeckimi humanistami i ateistami.

Konserwatyści republikańscy, spostrzegłszy, że neutralistyczną interpretację klauzuli *establishment* uda się wykorzystać do wprowadzenia tradycyjnie konserwatywnej polityki ograniczenia roli państwa w pomocy społecznej, o wiele chętniej przystali na postulaty prawicy religijnej. Przydatna okazała się również twórcza rekonstrukcja dziejów, z której wynikało, że w USA od wieków o biednych dbały w zasadzie tylko Kościoły. Według tej wersji historii działały one niezależnie od państwa i dzięki temu były jedynymi efektywnymi w tej sferze podmiotami. To właśnie taka interpretacja dziejów pomogła we wprowadzeniu polityki *faith-based initiatives*. Ta z kolei wpłynęła na popularyzację reguły pozytywnej neutralności, która w zasadzie była złagodzoną formą akomodacjonizmu. Powrót do zmodyfikowanej nieco interpretacji akomodacjonistycznej był najważniejszym osiągnięciem prawicy religijnej, nawet jeśli dotyczył głównie finansowania organizacji religijnych.

Niemniej stosowanie takiej interpretacji w kontekście wielu spraw związanych z polityką *faith-based initiatives* budziło kontrowersje prawne. Przede wszystkim część przepisów wprowadzonych w ramach tej polityki wydawała się nie do końca spełniać warunki, które w uzasadnieniu orzeczenia w sprawie *Mitchell v. Helms* sformułowała sędzia Sandra Day O'Connor. Rodziło to obawy, że wiele z rozwiązań polityki *faith-based initiatives* może zostać zakwestionowanych w sądach.

Obawy te wkrótce się potwierdziły. Sądy w różnych stanach musiały się zająć licznymi sprawami związanymi z prowadzoną przez G.W. Busha polityką. Dotyczyły one zarówno dyskryminacji ze względu na wiarę w procesie zatrudniania nowych pracowników, jak i sporów wokół respektowania zasady rozdziału państwa od Kościoła. Jednym z najgłośniejszych tego typu procesów była wspomniana już wcześniej sprawa *Americans United for Separation of Church and State v. Prison Fellowship Ministries* z 2007 roku. Sąd (*The 8<sup>th</sup> U.S. Circuit Court of Appeals*) uznał, że organizacja *Americans United for Separation of Church and State* słusznie sprzeciwiała się przekazywaniu przez władze stanowe funduszy na działanie *Prison Fellowship Ministries*. Sąd orzekł też, że przeznaczanie przez *Prison Fellowship Ministries* fun-

---

<sup>204</sup> Część baptystów przeszła na pozycje fundamentalistyczne, część pozostała wierna tradycyjnej teologii głoszonej m.in. przez Rogera Williamsa.

duszy publicznych bezpośrednio na edukację religijną, nabożeństwa i organizację modlitw naruszało klauzulę *establishment*. Sędziowie powołali się w uzasadnieniu swego wyroku na decyzję w sprawie *Mitchell v. Helms*, według której zabronione jest przekazywanie funduszy publicznych na indoktrynację religijną<sup>205</sup>.

Niemniej sprawa dotycząca finansowania działalności religijnej przez rząd, która ostatecznie dotarła aż do Sądu Najwyższego, została rozstrzygnięta na korzyść zwolenników polityki *faith-based initiatives*. Jedną z przyczyn tej sytuacji była według znawców tematu obecność w Sądzie dwóch mianowanych przez prezydenta G.W. Busha sędziów: Johna Robertsa oraz Samuela Alito. Obydwaj oni byli znani ze swego konserwatyizmu. Roberts otrzymał stanowisko *Chief Justice* w 2005 roku, a Alito dołączył do grona sędziów w 2006 roku. Tym samym wzmocnili oni frakcję konserwatywną w Sądzie. Co ważne, po raz pierwszy od dawana prezydent zdecydował się na aż takie zachwianie równowagi między liczbą konserwatywnych, umiarkowanych i liberalnych sędziów w Sądzie Najwyższym. Warto podkreślić, że mianowanie konserwatywnych sędziów było wynikiem sojuszu z fundamentalistami. W zamian za poparcie dla polityki Partii Republikańskiej, w tym dla tradycyjnego republikańskiego sprzeciwu wobec szerokiej kompetencji rządu federalnego (zwłaszcza w zakresie reformy systemu opieki społecznej), republikanie uwzględnili w swym programie część żądań prawicy religijnej, z których jednym z najbardziej istotnych było mianowanie do Sądu Najwyższego konserwatywnych religijnie sędziów, przeciwnych separacjonistycznej interpretacji religijnych klauzul I Poprawki.

Wspomniany proces dotyczący polityki *faith-based initiatives*, który Sąd przeprowadzał w nowym składzie, to sprawa *Hein v. Freedom from Religious Foundation* z 2007 roku. Zastanawiano się wówczas, czy podatnicy mogą zakwestionować prawo, w ramach którego z ich podatków finansuje się religię. Przypominało to historyczną sprawę opodatkowania mieszkańców Wirginii. Przeciwnicy polityki *faith-based initiatives* powoływali się zresztą przy tej okazji na wyniki wirgińskiej debaty, podkreślając, że przepisy wprowadzone za czasów G.W. Busha są „jawnym lekceważeniem lekcji wynikającej z historii”<sup>206</sup>. Według profesora Wrighta w tej sprawie Sąd Najwyższy uniknął jednak rozważenia problemów merytorycznych, podważając możliwość zakwestionowania wydatków władzy wykonawczej, które czynione są w ramach programów zaakceptowanych przez Kongres. Uznano, że pozew mógłby być rozpatrzony tylko jeśli odnosiłby się do takich przepisów umożliwiających finansowanie religii, które byłyby wprowadzone na drodze ustawodawczej<sup>207</sup>. Wyrok ten wpłynął na ograniczenie pozwów dotyczących przestrzegania zasady rozdziału państwa od Kościoła w sprawach dotyczących finansowania organizacji religijnych.

Niewątpliwie więc najistotniejszy cel prawicy religijnej, czyli ograniczenie separacjonistycznej interpretacji religijnych klauzul I Poprawki, został zrealizowany. Polityka *faith-based initiatives* polegała bowiem w wielu przypadkach na preferen-

---

<sup>205</sup> *Shifting Boundaries...*, s. 16.

<sup>206</sup> J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, op.cit., s. 77.

<sup>207</sup> Więcej na ten temat: ibidem; D.J. Wright, op.cit., s. 84.

cyjnym traktowaniu współpracy z organizacjami intensywnie religijnymi<sup>208</sup>, a Sąd Najwyższy zdominowany przez konserwatystów taką sytuację zaaprobował.

Nie jest to jednak jedyny cel prawicy religijnej zrealizowany dzięki promocji polityki *faith-based initiatives*. Przede wszystkim dzięki stosowaniu moralistycznej retoryki odnoszącej się do wad charakteru ubogich, którzy według „współczujących konserwatystów” potrzebują przede wszystkim wsparcia moralnego i przemiany duchowej, wzmocniono rolę konserwatywnej religijności w życiu publicznym USA. Przemiana duchowa oznacza bowiem w języku, którym posługują się przedstawiciele prawicy religijnej, ewangelikalne „nowonarodzenie”, zaufanie Bogu i zrozumienie wartości indywidualizmu.

Przedstawiciele prawicy religijnej uzyskali ponadto wysokie stanowiska na szczeblu władz zarówno federalnych, stanowych, jak i lokalnych. Byli oni bowiem mianowani nie tylko na stanowiska związane z promocją polityki *faith-based initiatives*, lecz także na wysokie stanowiska w administracji G.W. Busha. Niektórzy z nich stali się doradcami mocno związanego z konserwatywnym ruchem przebudzeniowym prezydenta. Wpływy konserwatystów religijnych w Partii Republikańskiej stały się więc na tyle silne, że mogli oni oddziaływać na politykę bezpośrednio.

Zdaniem Jima Wilkinsona warto również pamiętać o tym, że stworzenie biura WHOFBCI za pomocą rozporządzenia wykonawczego zmuszało przyszłych prezydentów do poważnego potraktowania tematu polityki *faith-based initiatives* oraz do bardzo uważnego obchodzenia się ze wzmocnionym dzięki tej polityce konserwatywnym lobby ewangelikalnym<sup>209</sup>. Nowy prezydent, Barac Obama, stanął przed wyborem między dwoma rozwiązaniami. Mógł on utrzymać biuro i kontynuować politykę WHOFBCI lub anulować rozporządzenia wykonawcze prezydenta G.W. Busha, zlikwidować biuro i zrazić do siebie bardzo ważną i rosnącą w siłę część elektoratu. Dlatego jeszcze w czasie kampanii podkreślał swój pozytywny stosunek do polityki *faith-based initiatives*. Nie chcąc jednak zniechęcić bardziej liberalnych wyborców zaznaczał, że sprawa zwolnienia organizacji religijnych korzystających z funduszy federalnych z zakazu dyskryminacji pracowników ze względu na religię powinna zostać dokładniej zanalizowana. Dawał przy tym do zrozumienia, że jest takim praktykom zdecydowanie przeciwny. Po wyborach w celu analizy funkcjonowania polityki *faith-based initiatives* powołał specjalne ciało doradcze (Advisory Council), które miało się składać z reprezentantów różnych religii, w tym również z reprezentantów Kościołów liberalnych. Jego członkowie nie podjęli jednak żadnych radykalnych zmian związanych z funkcjonowaniem polityki *faith-based initiatives*. Poza tym zdecydowana większość doradców prezydenta Obamy związana jest z Kościołami konserwatywnymi. Zmianą, którą wprowadził nowy prezydent, była zmiana nazwy WHOFBCI na White House Office of Faith-Based and Neighborhood Partnership. Sprawy dotyczące dyskryminacji przy zatrudnieniu miały być ponadto indywidualnie analizowane przez Advisory Council. Obawa przed wejściem w kon-

<sup>208</sup> Z tym, że administracja G.W. Busha traktowała organizacje religijne w sposób uprzywilejowany zgadzają się m.in. tacy badacze, jak: Lew Daly, Michael Owens, Lewis Solomon, David Ryden i Jeffrey Polet. Za: J. Adkins, L. Occhipinti, T. Hefferan, *Not by Faith Alone...*, s. 18.

<sup>209</sup> Cyt. za: A.E. Black, D.L. Koopman, D.K. Ryden, *op.cit.*, s. 202.

flikt z tak silnym blokiem wyborczym, jakim są obecnie konserwatywni chrześcijanie ewangelikalni, sprawiła, że prezydent nie zdecydował się na bardziej zdecydowane działania w tym zakresie, tym bardziej że próbując zmienić dotychczasowe przepisy, musiałby w ten proces zaangażować zarówno Kongres, jak i Sąd Najwyższy, a było to zbyt ryzykowne<sup>210</sup>. Dlatego można stwierdzić, że działania prawicy religijnej odniosły długofalowe skutki.

Mimo że jedna z najsilniejszych w okresie wyborów w 2000 i 2004 roku organizacji związanych z prawicą religijną, czyli Christian Coalition (CC), nie jest już znaczącą siłą w polityce, sam ruch społeczny, jakim jest prawica religijna, został w okresie rządów G.W. Busha bardzo wzmocniony<sup>211</sup>. Paradoksalnie w czasach, gdy konserwatyści chrześcijańscy cieszyli się dużymi wpływami zarówno w rządzie federalnym, jak i w rządach stanowych, organizacja, która dużym stopniu przyczyniła się do sukcesu prawicy religijnej, musiała walczyć o przetrwanie. Michele Combs, przedstawicielka CC i córka Roberty Combs, która została przewodniczącą CC w 2001 roku, uważa, że CC stała się ofiarą własnego sukcesu. Z opinią tą zgadza się Mark J. Rozell. Uważa on, że CC wniosła spory wkład w zdobycie Białego Domu przez republikanina w 2000 roku, jak również w jego sukces z 2004 roku. Osiągnięty jednak swoje cele, utraciła właściwie rację bytu. Według Rozella taki rodzaj grup opozycyjnych funkcjonuje świetnie, gdy przeciwnicy polityczni są u władzy, ale kiedy osiągają swoje cele, nie ma już potrzeby tworzenia przeciwwagi, co było ich głównym zadaniem do tej pory<sup>212</sup>. Mimo to Rozell podkreśla, że organizacje nie mogą być mylone z samym ruchem zwanym prawicą religijną czy chrześcijańską, ponieważ poszczególne organizacje mogą powstawać, rozkwitać lub upadać w poszczególnych okresach, ale sam ruch pozostaje. Było tak już w przypadku *Moral Majority*, po której schedę objęła CC<sup>213</sup>. Prawdziwa siła ruchu leży bowiem w bazie aktywistów. Obecnie, gdy władzę ponownie sprawuje demokrat, szczególnie aktywną rolę odgrywają takie organizacje, jak: Family Research Council oraz Focus on the Family – obie założone przez Jamesa Dobsona. Reprezentują one stanowisko bardziej konserwatywne niż CC i są w swych żądaniach bardziej bezkompromisowe. Skupiają grono ważnych lobbystów, którzy wywierają silny wpływ na wielu polityków. Oddziałują też intensywnie na nastroje wyborcze konserwatywnego religijnie elektoratu, o który politycy i kolejni kandydaci na ważne państwowe stanowiska muszą zabiegać. Co ważniejsze, stoją one na straży swych zdobyczy politycznych,

---

<sup>210</sup> *Ira Lupu...Pew Forum on Religion and Public Life 2009*, Pew Research Center, „Hiring Law for Groups Following a Higher Law: Faith-Based Hiring and the Obama Administration”, <http://www.pewforum.org/Church-State-Law/Hiring-Law-for-Groups-Following-a-Higher-Law-Faith-Based-Hiring-and-the-Obama-Administration.aspx> (2.02.2013). Warto jednak podkreślić, że z czasem Barack Obama starał się dyskretnie ograniczać granty dla organizacji, które dyskryminowały przy zatrudnieniu lub na przykład ograniczały dostęp do środków antykoncepcyjnych, po prostu nie odnawiając im kontraktów. Więcej na ten temat: R. Boston, *First Amendment, Second Term...*

<sup>211</sup> CC tuż po wyborach bardzo podupadła finansowo.

<sup>212</sup> M.J. Rozell, za: B. Sizemore, *Once Powerful Christian Coalition Teeters on Insolvency*, „The Virginian Pilot” 8.10.2005, <http://home.hamptonroads.com/stories/story.cfm?story=93369&ran=72372> (2.05.2006).

<sup>213</sup> *Ibidem*.

w większości uzyskanych w czasie rządów republikańskich prezydentów. Jedną z takich zdobyczy jest zestaw rozporządzeń wykonawczych prezydenta dotyczących *faith-based initiatives*, które choć z pozoru wyglądają niepozornie, w dużym stopniu przyczyniają się do zmiany interpretacji religijnych klauzul I Poprawki i powrotu do wykładni akomodacyjnej.

Sukcesy prawicy religijnej analizowane są też często w kontekście teorii sekularyzacji. Autorzy zajmujący się problematyką religijności w USA zastanawiają się nad tym, jakie konsekwencje dla procesów sekularyzacyjnych ma zdobycie przez prawicę religijną tak znaczącej pozycji w polityce amerykańskiej. Dla badaczy, którzy rozumieją sekularyzację jako stopniowy odwrót nowoczesnych społeczeństw od religii, współczesne Stany Zjednoczone, w których religijność kwitnie, a prawica religijna promuje konserwatywne formy religijności w sferze publicznej, stanowią doniosły wyjątek od reguły. Inni, odwołując się do przykładu USA, negują słuszność teorii sekularyzacji w ogóle. Jeszcze inni podtrzymują teorię sekularyzacji, gdyż jak twierdzą, religia amerykańska jest tak świecka, że nie trzeba jej uznawać za religię<sup>214</sup>. Analizując amerykański fundamentalizm protestancki i powstanie prawicy religijnej, do teorii sekularyzacji odwołuje się również Jose Casanova. Jego analiza jest szczególnie ciekawa, gdyż wprowadza kategorię deprywatywacji religii, która ukazuje działalność prawicy religijnej w ciekawej perspektywie.

Jak wspomniano we wstępie, Casanova postuluje wyraźnie odróżnienie pojęcia sekularyzacji od właściwej socjologicznej teorii sekularyzacji. Według niego „głównym błędem teorii sekularyzacji, powielanym zarówno przez jej wyznawców, jak i krytyków, jest utożsamianie historycznych procesów sekularyzacji z ich domniemanymi, przewidywalnymi skutkami dla losów religii”<sup>215</sup>. Podstawową tezę teorii sekularyzacji jest według Casanovy postrzeganie procesu modernizacji społecznej jako „procesu funkcjonalnej dyferencjacji i emancypacji sfer świeckich – przede wszystkim państwa, gospodarki i nauki – ze sfery religijnej i towarzyszącej temu dyferencjacji i specjalizacji religii w ramach własnej nowo odkrytej sfery religijnej”<sup>216</sup>. Do tej zasadniczej tezy dołączano jednak, zdaniem Casanovy niepotrzebnie, jeszcze dwie inne tezy, które miały wyjaśnić, co się stanie z religią w wyniku owego procesu sekularyzacji. Pierwsza z nich, jak podaje Casanova, to teza o zmierzchu religii, która zakłada, że proces sekularyzacji spowoduje zanikanie religii<sup>217</sup>. Druga to teza prywatywacyjna. Zakłada ona, że proces sekularyzacji doprowadzi do prywatywacji i według niektórych badaczy do marginalizacji religii w nowoczesnym świecie<sup>218</sup>. W wyniku częstego łączenia tych tez to, co w rzeczywistości jest połączeniem odmiennych, niejednorodnych i niepowiązanych z sobą twierdzeń, uchodzi za pojedynczą tezę sekularyzacyjną<sup>219</sup>. Tymczasem omówione powyżej trzy tezy należy od siebie oddzielić i analizować indywidualnie.

---

<sup>214</sup> J. Casanova, *op.cit.*, s. 63–64.

<sup>215</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> Wersje radykalne tej tezy zakładały, że religia zniknie zupełnie.

<sup>218</sup> *Ibidem*, s. 47–48.

<sup>219</sup> *Ibidem*, s. 352.

Zdaniem Casanovy mobilizacja fundamentalistów i powstanie prawicy religijnej nie są zaprzeczeniem teorii sekularyzacji, ale raczej reakcją na procesy sekularyzacyjne zachodzące we współczesnym świecie. Autor podkreśla, że oprócz takich reakcji na dyferencjację instytucjonalną, jak spadek religijności, marginalizacja czy prywatyzacja, istnieje jeszcze jedna możliwa reakcja. Jest to tak zwana deprywatyzacja. Przez deprywatyzację Casanova rozumie proces polegający na powrocie religii na scenę publiczną społeczeństw, w których funkcjonuje. Powrót ten, a czasem trwanie na tej scenie, wynika według niego z tego, że tradycje religijne w całym świecie odmawiają zaakceptowania zmarginalizowanej i sprywatyzowanej roli, zarezerwowanej dla nich przez teorie modernizmu oraz sekularyzacji. Rezultatem tego procesu są wzajemnie powiązane procesy upolitycznienia prywatnej religii i moralności oraz przewartościowania w zakresie normatywizacji sfer publicznych, ekonomicznych i politycznych<sup>220</sup>. Deprywatyzacja religii, która w przypadku fundamentalistów doprowadziła do ich zaangażowania politycznego, jest więc jedną z kilku (obok spadku religijności lub prywatyzacji religii) możliwych reakcji na sekularyzację rozumianą w sensie dyferencjacji instytucjonalnej. Dlatego też Casanova nie widzi w powstaniu prawicy religijnej ani nic dziwnego, ani nic niepokojącego. Uważa też, że mimo iż celem wielu zwolenników prawicy religijnej jest przywrócenie protestantyzmowi ewangelikalnemu roli religii obywatelskiej, a rekonstrukcyoniści marzą nawet o zaprowadzeniu w USA chrześcijańskiej teokracji, to żaden z tych celów nie ma realnych szans na realizację<sup>221</sup>. Pluralizm społeczeństwa amerykańskiego stał się bowiem jedną z najważniejszych zasad, a oddzielenie etyki protestanckiej od amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego jest niezaprzeczalną zdobyczą w dziedzinie swobód obywatelskich<sup>222</sup>. W swym opracowaniu z 1994 roku Casanova stwierdził, że główny cel fundamentalistów polegający na przekształceniu konserwatywnej moralności w obowiązujące prawo trudno pogodzić z normatywnymi kompromisami i parlamentarnymi przetargami. Jeszcze trudniej pogodzić z fundamentalizmem dyskursywny model sfery publicznej. W *Religiach publicznych...* Casanova uznał więc, że fundamentaliści nie są przystosowani do funkcjonowania na otwartym pluralistycznym rynku idei<sup>223</sup>. Co do chęci chrystianizacji konstytucji natomiast to nie dysponują oni ani dostateczną siłą, ani dostatecznym poparciem, aby zmienić treść zapisów dotyczących religii w I Poprawce. Dlatego wysnuł on wniosek, że „nie mogą stać się

---

<sup>220</sup> I. Borowik, *O deprywatyzacji religii Jose Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji* [w:] *ibidem*, s. 14.

<sup>221</sup> J. Casanova, *op.cit.*, s. 269–274.

<sup>222</sup> *Ibidem*, s. 273.

<sup>223</sup> W swych późniejszych pracach Casanova zrewidował swoje stanowisko i uznał, że takie grupy religijne jak nawet amerykańscy fundamentaliści są zdolne do funkcjonowania w demokratycznej debacie politycznej. Nie rozważa on jednak pytania o to, czy uprawnione jest wykorzystywanie przez nich demokratycznych struktur w celu zdobycia władzy, dzięki której mogą następnie demokratyczne instytucje ograniczać. Więcej na ten temat: J. Casanova, „Civil Society and Religion”, wykłady w ramach IWM International Summer School in Philosophy and Politics: „Religion in Public Life”, Cortona 4.07.2010–17.07.2010.

Kościółem państwowym ani pozostać odciętą od świata sekta, fundamentalizm skazany jest na to, by przekształcić się w jedną z wielu denominacji”<sup>224</sup>.

Tak konkludując, Casanova nie brał jednak pod uwagę zmiany strategii prawicy religijnej, która została wprowadzona przez przywódców Christian Coalition i niewątpliwych sukcesów, które dzięki temu osiągnęła. I choć trudno się z nim nie zgodzić co do tego, że prawica religijna nie dysponuje wystarczającą siłą by zmienić religijne klauzule I Poprawki i wprowadzić jakąkolwiek formę teokracji, nie sposób nie dostrzec, że na przełomie XX i XXI wieku fundamentaliści uzyskali wystarczającą siłę, by wpłynąć na zmianę interpretacji klauzuli *establishment*. Fundamentalisci z prawicy religijnej, chociaż nie stali się Kościołem państwowym, pozostali jednak najbardziej wpływową politycznie grupą religijną w USA<sup>225</sup>, a dzięki ich współpracy z Partią Republikańską proces odejścia od idei „muru separacji” i powrotu do akomodacjonizmu został wzmocniony między innymi dzięki wprowadzeniu rozporządzeń prezydenckich w sprawie *faith-based initiatives*. Należy się więc zapewne zgodzić z Casanovą, że powstanie prawicy religijnej nie stanowi zaprzeczenia procesów sekularyzacyjnych, ale jednocześnie można się zastanowić, czy w jakimś stopniu nie wpływa jednak na pewne ich wyhamowanie.

Warto też zadać jeszcze jedno pytanie, którym J. Casanova zupełnie się nie zajmuje. Dotyczy ono sojuszu między fundamentalistami a Partią Republikańską oraz problemu wykorzystywania religii do celów politycznych. Niewątpliwie jest, że dzięki temu sojuszowi prawica religijna osiągnęła pewne sukcesy, z których największy polega na powrocie do życia publicznego USA, zaistnieniu jako ważny blok wyborczy i spopularyzowaniu neutralistycznej interpretacji klauzuli *establishment*. Porównując jednak zdobycze polityczne republikanów, odnosi się wrażenie, że są one nieporównywalnie większe. Oprócz zdobycia wiernego elektoratu, kilku wygranych wyborów prezydenckich i parlamentarnych, jedną z takich zdobyczy jest długo planowana i oczekiwana przez republikanów reforma systemu opieki społecznej z 1996 roku oraz jej kontynuacja w czasie prezydentury G.W. Busha. Choć o reformę tę walczone, posługując się retoryką prawicy religijnej, warto pamiętać, że w istocie sprawy społeczne nigdy nie były głównym punktem zainteresowania fundamentalistów. To, co w zamian za poparcie reformy zaoferowali im republikanie, nie było dla nich do końca satysfakcjonujące. W wielu przypadkach bowiem poparcie republikanów dla postulatów prawicy religijnej było symboliczne. Nawet polityka *faith-based initiatives* pociągająca za sobą promocję interpretacji „pozytywnej neutralności” w tematach związanych z działalnością religijnych organizacji społecznych była dla fundamentalistów do pewnego stopnia rozczarowaniem. Rząd bowiem nie mógł wprost promować akomodacjonizmu i dofinansowywać jedynie grup protestanckich czy ewangelikalnych. Przynajmniej część funduszy musiała być nadal przeznaczana dla innych religii. I choć prawdziwa neutralność wobec wszystkich wyznań nigdy nie nastąpiła<sup>226</sup>, gdyż grupy religijne związane z kontrowersyjnymi wyznaniem czy na-

<sup>224</sup> J. Casanova, op.cit., s. 282.

<sup>225</sup> Głównie ze względu na to, że są grupą dobrze zorganizowaną i zdyscyplinowaną.

<sup>226</sup> Warto się zastanowić, czy realizacja neutralności w wersji prezydenta Busha w ogóle jest możliwa.

wet grupy niechrześcijańskie nie otrzymywały tyle funduszy co religie protestanckie, to zupełne pominięcie grup nieprotestanckich nie było możliwe. Polityka *faith-based initiatives* bardziej natomiast służyła republikanom, którzy dzięki niej mogli jeszcze bardziej ograniczyć wydatki budżetowe na pomoc społeczną. Jeśli potraktować to jako instrumentalizację religii przez polityków, niezwykle aktualne stają myśli zarówno Jamesa Madisona, jak i Rogera Williama, którzy podkreślali, że rozdział państwa od Kościoła miał chronić Kościoły przed nadużyciami państwa, a zwłaszcza przed korupcją i instrumentalizacją religii.

## Podsumowanie

W niniejszym opracowaniu dokonano analizy polityki *faith-based initiatives*, która według deklaracji wyborczych z 2000 roku miała być jednym z głównych elementów polityki wewnętrznej G.W. Busha i prowadzić do poprawy funkcjonowania systemu opieki społecznej w USA. Przedstawiono również genezę tej polityki oraz określono główne czynniki, które wpłynęły na decyzję o jej wprowadzeniu, a także omówiono jej skutki.

Należy podkreślić, że na decyzję dotyczącą wprowadzenia polityki *faith-based initiatives* miały wpływ dwa podstawowe czynniki. Po pierwsze, obecność na scenie politycznej USA prawicy religijnej, której przedstawiciele postulowali zwiększenie roli konserwatywnej religijności w życiu publicznym. Po drugie, tradycyjne dla konserwatystów z Partii Republikańskiej dążenie do ograniczenia roli państwa w zakresie pomocy społecznej.

Niewątpliwie zasady polityki *faith-based initiatives* zostały sformułowane w wyniku sporów o rolę religii w życiu publicznym USA. Jak zaznaczono we wstępie, ścieranie się poglądów zwolenników ścisłego rozdziału państwa od Kościoła oraz osób postulujących większą rolę religii w życiu publicznym przez wieki kształtowało specyfikę amerykańskiej kultury. Dyskusje wokół dotyczących tego sporu decyzji politycznych są egzemplifikacją tego procesu. Należy jednak stwierdzić, że wkroczenie na scenę polityczną przedstawicieli prawicy religijnej zintensyfikowało debatę na temat roli religii w USA. Tym bardziej że choć oficjalnie deklarują oni szacunek dla judeochrześcijańskiego dziedzictwa Ameryki, to, jak potwierdzają znawcy tematu, w rzeczywistości działają jednak w celu przywrócenia do roli religii obywatelskiej związanego z amerykańskim fundamentalizmem protestanckim konserwatywnego ewangelikalizmu. Ze względu na to, że liderzy prawicy religijnej zawarli sojusz z Partią Republikańską, intensywnie zaangażowali się w politykę i utworzyli silny blok wyborczy, udało im się wywrzeć ogromny wpływ na podjęcie przez prezydenta Busha decyzji o wprowadzeniu polityki *faith-based initiatives*. O tym, że polityka *faith-based initiatives* była niejako ukłonem w stronę chrześcijan ewangelikalnych reprezentowanych przez prawicę religijną świadczy, że to właśnie grupy związane z Kościołami konserwatywno-ewangelikalnymi nie akceptowały obowiązujących wcześniej przepisów dotyczących współpracy między rządem a organizacjami religijnymi. Dla innych grup religijnych przepisy te nie stanowiły problemu.

Warto zaznaczyć, że organizacje charytatywne afiliowane przez wiele Kościołów przez lata aktywnie korzystały z możliwości ubiegania się o fundusze federalne na realizację określonych programów pomocy społecznej, mimo iż przyznanie im funduszy federalnych obwarowane było pewnymi warunkami. Akceptowały one zakaz bezpośredniego wykorzystywania pieniędzy publicznych przeznaczonych na pomoc

społeczną w celu szerzenia określonych wyznań. Zakaz ten wprowadzony był ze względu na ogromne zróżnicowanie religijne Stanów Zjednoczonych oraz zasadę tolerancji religijnej. I choć pokusa promowania własnej religii zawsze pozostawała silna, to współpracujące z rządem organizacje religijne niosły pomoc ludziom różnych wyznań, nie wymagając od nich konwersji. Dodatkowe kryterium dotyczące konieczności stworzenia świeckich struktur organizacyjnych, które miały umożliwić efektywną dystrybucję usług i funduszy, również spotykało się ze zrozumieniem większości grup religijnych. Ostatecznie największe struktury rozwinęły takie organizacje, jak Catholic Charities, Lutheran Social Ministries i Jewish Family Services, które od lat sześćdziesiątych wraz z organizacjami afiliowanymi przez Kościoły Afroamerykanów zaczęły odgrywać rolę bardzo istotnych partnerów rządu w niesieniu pomocy społecznej. W wyniku reform G.W. Busha z kolei te doświadczone w pracy socjalnej organizacje utraciły część przyznawanych im funduszy na rzecz organizacji ewangelikalnych, które niejednokrotnie jako wymóg korzystania z prowadzonych przez nie programów stawiały wyrażenie pełnej akceptacji nie tylko dla zasad etyki protestanckiej, lecz także dla ewangelikalnej formy duchowości. Przekazywanie funduszy, nawet na najbardziej szczytne cele, jednym organizacjom religijnym dzieje się więc bardzo często kosztem innych.

Kolejnym niezwykle istotnym czynnikiem, który wpłynął na sformułowanie omawianej tutaj polityki, było tradycyjne dążenie republikanów do decentralizacji i prywatyzacji systemu opieki społecznej w USA. Od momentu wprowadzenia reform Nowego Ładu konserwatyści amerykańscy sprzeciwiali się poszerzeniu kompetencji rządu w dziedzinie pomocy społecznej. Podkreślali oni, że publiczna pomoc społeczna nie była zgodna z tradycją USA, a żadne rządowe programy pomocowe nie były i nie będą nigdy tak skuteczne jak działalność prywatnych organizacji charytatywnych, które przed wprowadzeniem Nowego Ładu były najważniejszymi instytucjami niosącymi pomoc. Głównym celem republikanów było więc przekazanie organizacjom prywatnym większych kompetencji i większej odpowiedzialności za opiekę społeczną.

Ze względu na sojusz z prawicą religijną w latach osiemdziesiątych XX wieku zaczęto dodatkowo podkreślać szczególnie zalety i historyczną rolę organizacji religijnych w zakresie prowadzenia pracy socjalnej. Wprowadzając przepisy *faith-based initiatives*, G.W. Bush twierdził, że rozszerzone dzięki F.D. Rooseveltowi oraz L. Johnsonowi kompetencje rządu federalnego w zakresie opieki społecznej podważały historyczną rolę Kościołów. Przepisy *faith-based initiatives* miały więc ich rolę przywrócić, tym bardziej że według ich zwolenników organizacje religijne były bardziej efektywne niż organizacje świeckie, a o ich skuteczności decydowała promocja takich wartości, jak moralność, religijność i indywidualna odpowiedzialność za własne życie. Oczywiście w okresie, gdy toczyła się debata na temat polityki *faith-based initiatives*, całkowite wycofanie rządu z odpowiedzialności za opiekę społeczną nie było możliwe, ale przekazanie większych kompetencji organizacjom prywatnym i religijnym, które posiadały przecież własne fundusze, pozwoliłoby znacznie zredukować wydatki rządowe.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że rola organizacji religijnych była w retoryce zwolenników polityki *faith-based initiatives* wyolbrzymiana. Jak się bowiem okazuje, choć Kościoły i kongregacje od początku istnienia USA były istotnymi partnerami władz publicznych<sup>1</sup> w zakresie pomocy społecznej, to nie odgrywały w tej dziedzinie głównej roli. Dodatkowo, jak podkreślają znawcy tematu, zaangażowanie rządu federalnego w pomoc społeczną w ramach reform Nowego Ładu nie spowodowało zmniejszenia roli organizacji religijnych w tym obszarze. W okresie Nowego Ładu w USA obowiązywał bowiem model publiczno-prywatny zaspokajania potrzeb zbiorowych. Organizacje społeczne, czy to religijne, czy świeckie, współdziałały w tej dziedzinie z władzami, a przede wszystkim udzielały świadczeń osobom nieobjętym ubezpieczeniami społecznymi. Również w okresie realizacji programu Wielkiego Społeczeństwa, choć zwiększono obecność państwa w sferze społecznej, nie umniejszono ani roli świeckich organizacji typu *non profit*, ani organizacji religijnych. Zarządzanie federalnymi programami społecznymi powierzono bowiem wielu organizacjom społecznym, a nawet przedsiębiorstwom komercyjnym. Co ważne, wśród organizacji typu *non profit* współpracujących z rządem federalnym w tym czasie można wyróżnić wiele organizacji religijnych. Szczególne zaangażowanie we współpracę z rządem wykazały wtedy organizacje katolickie.

Co bardzo istotne, krytyka systemu opieki społecznej przez konserwatystów z Partii Republikańskiej dotyczyła głównie poszerzania kompetencji rządu federalnego i ingerencji w wolny rynek. W zasadzie do lat dziewięćdziesiątych XX wieku konserwatystów amerykańskich nie interesował udział Kościołów i organizacji religijnych w zapewnianiu pomocy społecznej. Zależało im głównie na pozostawieniu odpowiedzialności za pracę socjalną organizacjom prywatnym bądź, w ostateczności, władzom lokalnym lub stanowym. Wydatki rządu na cele socjalne uważali bowiem za marnotrawstwo i zbędną ingerencję w wolny rynek. Nawet w latach osiemdziesiątych, kiedy krytyka państwa dobrobytu zaczęła być coraz częściej wyrażana w kategoriach moralnych, rola organizacji religijnych w pomocy społecznej nie stanowiła dla republikanów punktu zainteresowania.

Przedstawiciele Nowej Prawicy postrzegali państwo dobrobytu jako tworzące kulturę uzależnienia i podkopujące wolność rozumianą jako wolność wyboru na rynku dóbr. Wierzyli natomiast w samopomoc, indywidualną odpowiedzialność i przedsiębiorczość. Ich retoryka przybrała wymiar moralno-religijny dopiero odkąd zawarli sojusz z konserwatywnymi chrześcijanami ewangelikalnymi. Zinstytucjonalizowana wtedy prawica religijna poparła konserwatywny program ograniczania uprawnień rządu w sprawach społecznych, uznając, że programy rządowe dotyczące opieki społecznej są sprzeczne z jej wartościami – podważają bowiem autonomię rodziny i wspierają niemoralność samotnych matek. Dzięki sojuszowi z konserwatystami religijnymi Nowa Prawica zyskała więc nie tylko sojuszników w walce z państwem opiekuńczym, lecz także retorykę, dzięki której problemy ekonomiczne mogła łączyć ze sprawami społecznymi, a nawet religijnymi.

---

<sup>1</sup> Początkowo lokalnych, a następnie stanowych i federalnych.

Nowa retoryka zapewniła uzasadnienie prowadzonej przez administrację Ronalda Reagana polityki, która zrywała z trwającym pół wieku procesem realizacji amerykańskiej koncepcji państwa dobrobytu. George H. Bush Sr. kontynuował politykę Reagana, kładąc nacisk na decentralizację systemu opieki społecznej oraz na jego prywatyzację. Prywatyzacja i redukcja nakładów finansowych na usługi publiczne w latach osiemdziesiątych była przyzwoleniem na ekspansję komercyjnego sektora usług w dziedzinie socjalnej i na wzrost konkurencji. Konkurencja miała służyć redukcji kosztów ponoszonych przez rząd. Działania te miały znaczące konsekwencje dla organizacji społecznych. Prywatyzacja osłabiła zdolność utrzymania się na rynku organizacji typu *non profit*, gdyż zmuszała je do współzawodnictwa z instytucjami nastawionymi na zysk, które oferowały kontraktującemu je rządowi lepsze warunki i większy własny udział kosztach. Dotyczyło to również religijnych organizacji charytatywnych, które w okresie realizacji programu Wielkiego Społeczeństwa były bardzo ważnymi partnerami rządu.

Pomimo że reformy republikanów nie osiągnęły spodziewanych rezultatów – nie ulepszyły systemu opieki społecznej ani nie wpłynęły na redukcję biedy – kontynuowano działania w celu ich poszerzenia. Proponując konserwatywny projekt reformy w latach dziewięćdziesiątych, republikanie po raz kolejny mogli liczyć na poparcie prawicy religijnej. Ostatecznie szeroko zakrojoną reformę udało się wprowadzić w 1996 roku. W jej ramach znacznie ograniczono fundusze na programy pomocowe, zaostbrano kryteria przyznawania pomocy socjalnej oraz jeszcze bardziej zdecentralizowano i sprywatyzowano system opieki społecznej.

To właśnie podczas debat nad reformą z lat dziewięćdziesiątych po raz pierwszy zaczęto poruszać temat uczestnictwa religijnych organizacji charytatywnych oraz Kościołów w niesieniu pomocy ubogim. Wraz z przedstawicielami prawicy religijnej republikanie twierdzili, że brak organizacji religijnych prowadzących pracę socjalną przyczynił się do spadku moralności i wzrostu problemów w społeczeństwie amerykańskim. W dyskusji tej pomijano długotrwałą współpracę z rządem takich organizacji, jak Armia Zbawienia, Catholic Charities, Lutheran Social Services in America czy Jewish Family Services. Nie wspomniano też o tym, że w rzeczywistości ich rola nieco osłabła dopiero po reformach z lat osiemdziesiątych, kiedy to promowano kontrakty z organizacjami komercyjnymi świadczącymi usługi po niższych kosztach niż organizacje religijne. Podkreślano natomiast, że wiele organizacji religijnych ma utrudniony dostęp do funduszy rządowych ze względu na wymóg tworzenia odrębnych świeckich struktur, które mogą być jedynie afiliowane przez Kościoły.

Wielu badaczy twierdzi, że temat ten został podjęty w celu spłacenia długu zaciągniętego przez republikanów u prawicy religijnej, która poparła wcześniejsze konserwatywne reformy. Z tego samego powodu w ramach reformy wprowadzono przepisy *Charitable Choice* mające ułatwić dostęp organizacji religijnych do funduszy federalnych. Uczyniono to przez likwidację wymogu tworzenia odrębnych struktur, umożliwienie prowadzenia programów społecznych w miejscach kultu i przez zmniejszenie kontroli nad tym, czy fundusze federalne przeznaczone są na pomoc, czy na prozelityzm.

Jak wynika z przedstawionej analizy, republikanie kładli nacisk przede wszystkim na zrealizowanie konserwatywnych reform, a temat poszerzenia uprawnień organizacji religijnych został przez nich podjęty dopiero w ostatniej fazie debat. Może to świadczyć o tym, że poszerzenie roli organizacji religijnych w systemie opieki społecznej było dla nich jedynie wątkiem pobocznym. Podjęcie takiego tematu wynikało raczej ze zobowiązań wobec przedstawicieli prawicy religijnej niż z rzeczywistej troski o rolę religii w życiu publicznym USA.

Dla republikanów sojusz z prawicą religijną okazał się bardzo skuteczny, gdyż dzięki jej poparciu wprowadzili od lat planowaną konserwatywną reformę. Sojusz z chrześcijanami ewangelikalnymi pociągał za sobą jednak pewne zobowiązania. Nie byli z tego zadowoleni członkowie Partii Republikańskiej, którzy cenili sobie głównie tradycyjnie konserwatywną politykę ekonomiczną partii, niewyznający jednak ani konserwatyizmu społecznego, ani religijnego. Kolejny kandydat na prezydenta musiał znaleźć sposób na zadowolenie obu powstałych w wyniku tego sojuszu frakcji. Między innymi z tych powodów G.W. Bush Jr. za jeden z ważniejszych punktów swojej kampanii obrał promocję tak zwanej polityki *faith-based initiatives*, która zakładała rzeczywistą implementację oraz rozszerzenie przepisów *Charitable Choice*. Był to bowiem temat mniej kontrowersyjny niż inne postulaty prawicy religijnej (wśród których były, jak zaznaczono wcześniej: zakaz aborcji, małżeństw homoseksualnych czy badań na komórkach macierzystych), a ponadto przemawiała też do tradycyjnych konserwatystów ekonomicznych, a nawet do grup, które nie stanowiły tradycyjnej bazy wyborczej Partii Republikańskiej.

Aby udzielić odpowiedzi na pytania badawcze, logicznie wynikające z przeprowadzonej analizy systemowej, należy zacząć od omówienia elementów systemu, z którymi decyzja o promocji polityki *faith-based initiatives* była związana. Przede wszystkim trzeba więc wziąć pod uwagę wielu aktorów politycznych. Oprócz dwóch najważniejszych amerykańskich partii politycznych należy tu wymienić również frakcje w łonie Partii Republikańskiej oraz grupy nacisku, z których najważniejsza była prawica religijna. Należy też uwzględnić poszczególne grupy wyborców, na które decyzja dotycząca polityki *faith-based initiatives* mogła wpływać. Biorąc pod uwagę oddziaływania, które zaistniały przy podejmowaniu tej decyzji, należy stwierdzić, że najistotniejsze wystąpiły między partią polityczną reprezentującą amerykańskich konserwatystów a prawicą religijną. Co ważne, oddziaływania te miały charakter wzajemności. Trzeba pamiętać, że G.W. Bush pod wpływem nacisku przedstawicieli prawicy religijnej oraz własnych doradców zmodyfikował swój pierwotny plan dotyczący polityki *faith-based initiatives*, a liderzy prawicy religijnej wywarli znaczący wpływ na kształt sformułowanych w ramach nowej polityki przepisów. Poza tym w kształtowaniu polityki *faith-based initiatives* duże znaczenie miało sprzężenie zwrotne, nie tylko prawicy religijnej, lecz także grup sprzeciwiających się nowym rozwiązaniom.

Wybór religijnych organizacji charytatywnych w okresie kampanii wyborczej 2000 roku związany był też niewątpliwie z osobistym długiem, jaki G.W. Bush zaciągnął wobec prawicy religijnej. To właśnie dzięki poparciu jej przedstawicieli w Partii Republikańskiej wygrał on wówczas wyścig z senatorem Johnem McCainem

o nominację na kandydata partii w wyborach prezydenckich. Nie bez wpływu na wybór polityki *faith-based initiatives* pozostało własne oddanie przyszłego prezydenta idei leczenia przez wiarę, który cenił ją (jak już zaznaczono) ze względu własną walkę z alkoholizmem. Przede wszystkim jednak doradcy G.W. Busha, a zwłaszcza Karl Rove, optowali za wyborem tematyki *faith-based initiatives* ze względu na to, że mogła ona przemówić do szerszej rzeszy wyborców. Chodziło zwłaszcza o grupy, które w większości charakteryzują się dość konserwatywną religijnością, a jednocześnie problem biedy leży w centrum ich zainteresowania, czyli przede wszystkim o Afroamerykanów, Latynosów. Koncepcja *faith-based initiatives* przemawiała też do niereligijnych konserwatystów, oddanych głównie idei liberalizmu ekonomicznego, gdyż przekazanie większej odpowiedzialności za zapewnienie pomocy społecznej organizacjom religijnym korespondowało z zasadami decentralizacji i prywatyzacji systemu opieki społecznej. Przez promocję *faith-based initiatives* G.W. Bush zdołał więc połączyć tradycyjną konserwatywną krytykę liberalnej idei państwa dobrobytu z zapewnieniem, że konserwatyści są również oddani walce z ubóstwem.

Jak się jednak okazało, w wyborach w 2000 roku strategia Busha nie przyczyniła się do pozyskania znacznej liczby wyborców nienależących do tradycyjnego elektoratu republikańców. Rozczarowaniem też była nie tak wysoka mobilizacja konserwatywnych chrześcijan ewangelikalnych związanych z prawicą religijną jak tego w Partii Republikańskiej oczekiwano. Prezydent Bush i jego doradcy mieli jednak nadzieję, że oddanie nowego prezydenta idei *faith-based initiatives* i innym sprawom promowanym przez liderów prawicy religijnej w czasie sprawowania pierwszej kadencji przełoży się na głosy zarówno chrześcijan ewangelikalnych, jak i części afroamerykańskich konserwatystów religijnych oraz części katolików w kolejnych wyborach.

Podczas debaty parlamentarnej okazało się, że problematyka *faith-based initiatives* jest bardziej kontrowersyjna, niżby się mogło wydawać. Jej zasady naruszały bowiem obowiązującą wykładnię klauzuli *establishment*. Dodatkowo pojawiły się obawy o przestrzeganie praw potencjalnych adresatów programów pomocy. Dotyczyły one problemu wolności w sferze ekspresji religijnej osób różnych wyznań biorących udział w programach prowadzonych przez organizacje reprezentujące określoną opcję religijną. Inny problem stanowiło zwolnienie organizacji religijnych z zakazu dyskryminacji potencjalnych pracowników ze względu na religię. Takie prawo stało się bardzo kontrowersyjne w przypadku pobierania przez organizacje funduszy federalnych i stało w sprzeczności z normami prawnymi obowiązującymi w wielu stanach. Dlatego wielu polityków z Partii Demokratycznej oraz osób reprezentujących organizacje stojące na straży rozdziału państwa od Kościoła sprzeciwiało się nowej ustawie.

Zwolennicy polityki *faith-based initiatives* podzielili się natomiast na dwa obozy: purystów i pragmatyków. Purystom zależało na jak najszybszym przeforsowaniu ustawy w formie jak najbardziej radykalnej, tak aby mogły ją w pełni poprzeć konserwatywne grupy religijne pozostające w sojuszu z republikańcami. Pragmatycy z kolei opowiadali się za wprowadzeniem do ustawy przepisów, które zabezpieczyłyby konstytucyjność nowych rozwiązań, na przykład przepisów dotyczących wyraźnego

rozdzielania w programach pomocowych elementów religijnych od niereligijnych w celu łatwiejszego monitoringu funduszy czy przepisów umożliwiających rezygnację beneficjentów z elementów religijnych w danym programie. Purystom, z których wielu związanych było z prawicą religijną, zależało na poszerzeniu przepisów *Charitable Choice* niezależnie od tego, czy ich zgodność z klauzulą *establishment* będzie kwestionowana, czy też nie. Wśród pragmatyków byli republikańscy reprezentanci opcji bardziej centrowej, a także niektórzy demokraci. Niemniej większość administracji G.W. Busha popierała purystów.

Ze względu jednak na kontrowersje konstytucyjne wokół proponowanych zapisów ustawa dotycząca *faith-based initiatives* nigdy nie została zaakceptowana przez Senat USA. Prezydent Bush zdecydował się więc na inny sposób działania politycznego i wprowadził nowe przepisy za pomocą rozporządzeń wykonawczych. Zalecał w nich przeformułowanie zasad rozdziału funduszy, które dotąd obowiązywały w poszczególnych departamentach tak, by były bardziej przyjazne organizacjom religijnym. Wprowadzenie polityki G.W. Busha w zakresie religijnych organizacji charytatywnych polegało więc głównie na reformach administracyjnych.

Przyczyn niepowodzeń legislacyjnych należy szukać w decyzji o przyjęciu wersji projektu postulowanej przez purystów w początkowej fazie drogi ustawodawczej. Kontrowersje konstytucyjne lekceważone przez purystów zaważyły na losie pierwszego, a potem drugiego projektu ustawy. Dzięki wyborowi takiej wersji oraz konsekwentnej jej realizacji za pomocą rozporządzeń wykonawczych prezydent Bush umocnił jednak przedstawicieli prawicy religijnej w przekonaniu o swoim oddaniu ich interesom.

Analizując skutki polityki *faith-based initiatives*, należy stwierdzić, że chociaż G.W. Bush przekonywał, iż zwiększenie udziału organizacji religijnych w opiece społecznej doprowadzi do poprawy funkcjonowania systemu opieki społecznej i zmniejszenia problemów społecznych, to żaden z tych rezultatów nie nastąpił. Co ważne, nie wzrósł też znacznie udział charytatywnych organizacji religijnych współpracujących z rządem w ramach opieki społecznej. Nieznacznie zwiększyła się tylko liczba konserwatywnych organizacji ewangelikalnych otrzymujących fundusze federalne. Republikanom udało się natomiast zrealizować kolejny etap reformy ograniczającej zaangażowanie rządu w opiekę społeczną. Zdobyli oni ponadto głosy prawicy religijnej w kolejnych wyborach, a dzięki ożywionej dyskusji na temat polityki *faith-based initiatives* wypromowano też neutralistyczną interpretację klauzuli *establishment* ograniczającą „mur separacji”.

Było kilka istotnych powodów, przez które nie zwiększyła się liczba grantów rządowych kierowanych do kongregacji. Przede wszystkim, kongregacje nie oferowały tak dużego spektrum usług społecznych, jak sugerowali zwolennicy reformy G.W. Busha. Dlatego wiele programów rządowych było poza ich zasięgiem. Dodatkowo w okresie rządów G.W. Busha w istocie zmniejszono fundusze i liczbę grantów przeznaczonych na działalność społeczną.

Efektywność systemu opieki społecznej nie uległa poprawie nie dlatego, że nie podjęto współpracy z większą liczbą organizacji religijnych, ale raczej dlatego, że redukując fundusze na pracę socjalną, republikanie nie zaproponowali w zamian żad-

nych efektywnych rozwiązań. Z wielu badań społecznych wynika, że nawet gdyby zwiększyć rolę organizacji religijnych w systemie opieki społecznej, to i tak nie miałyby to wpływu na jego efektywność. Według znawców tematu skuteczność usług oferowanych przez organizacje religijne nie różni się bowiem znacznie od skuteczności organizacji świeckich.

Republikanie osiągnęli jednak dzięki polityce *faith-based initiatives* jeden ze swych najważniejszych celów. Polityka *faith-based initiatives* umożliwiła im kontynuację konserwatywnej reformy systemu opieki społecznej z 1996 roku. Tocząc nieustającą walkę o przyznanie równych praw charytatywnym organizacjom religijnym, republikanie odwracali uwagę opinii publicznej od swych propozycji zaostrzenia kryteriów przyznawania pomocy ubogim. W okresie prezydentury G.W. Busha w ramach oszczędności budżetowych zredukowano fundusze na pomoc społeczną, wprowadzono przepisy, na których mocy władze stanowe zobowiązane były do podjęcia działań w kierunku obniżenia odsetka rodzin uprawnionych do zasiłków, zwiększono też liczbę wymaganych godzin pracy dla beneficjentów TANF i zmniejszono pomoc finansową w zakresie zasiłków.

Promocja polityki *faith-based initiatives* ułatwiła więc realizację tradycyjnej polityki społecznej promowanej przez konserwatystów. Biorąc pod uwagę statystyki dotyczące poziomu biedy i innych problemów społecznych w trakcie kadencji prezydenta G.W. Busha i zaraz po jej zakończeniu, można stwierdzić, że wbrew zapowiedziom zwolenników „współczującego konserwatyzmu” decentralizacja, prywatyzacja i ograniczenie roli państwa w pomocy społecznej nie doprowadziły ani do poprawy sytuacji bytowej najbardziej potrzebujących Amerykanów, ani do ograniczenia innych problemów społecznych. Wydaje się więc, że na polityce, która teoretycznie była skierowana w stronę obywateli znajdujących się w trudniej sytuacji materialnej, najmniej zyskali ubodzy.

Pod pozorem działań w celu poprawienia losu ubogich republikanie zrealizowali natomiast wiele własnych celów politycznych. Dzięki promocji polityki *faith-based initiatives* udało się im zadowolić elektorat związany z prawicą religijną i zmobilizować go do uczestnictwa w kolejnych wyborach. Wizerunek „współczującego konserwatysty” przekonał też część Afroamerykanów i Latynosów do głosowania na G.W. Busha w wyborach 2004 roku. W pozyskaniu głosów prawicy religijnej szczególnie przydatny okazał się nowy system przyznawania grantów na działalność społeczną. W wielu przypadkach nie trafiały one bowiem do prężnych małych kongregacji, tylko do organizacji ewangelikalnych, które okazywały wsparcie polityczne G.W. Bushowi.

Polityka *faith-based initiatives* okazała się zatem bardzo przydatna z punktu widzenia realizacji celów politycznych Partii Republikańskiej. Troszcząc się o własne interesy polityczne, republikanie przyczynili się również do wypromowania popieranej przez prawicę religijną „pozytywnie neutralistycznej” interpretacji klauzuli *establishment*, która w rzeczywistości była złagodzoną formą akomodacjonizmu. Jej zastosowanie było bowiem niezbędne do realizacji polityki *faith-based initiatives*. Oferując członkom prawicy religijnej wiele wysokich stanowisk na szczeblu władz

federalnych i stanowych w celu zdobycia ich przychylności w kolejnych wyborach, republikanie dali im też możliwość bezpośredniego oddziaływania na politykę.

Mimo więc iż głównym celem republikanów nie była promocja religii ani rzeczywiste zwiększenie współpracy z organizacjami religijnymi w ramach pomocy społecznej, to przez wsparcie okazane prawicy religijnej przyczynili się oni do zwiększenia roli konserwatywnego ewangelikalizmu w życiu publicznym USA.

Na koniec należy podkreślić, że polityka *faith-based initiatives* budziła wśród polityków ogromne emocje jedynie do końca 2002 roku. Kiedy w grudniu tegoż roku projekt ustawy przewidującej ułatwienie organizacjom wyznaniowym dostępu do funduszy federalnych nie zyskał poparcia w Senacie, większość dyskusji politycznych na ten temat ucichła. Przez decyzję prezydenta Busha o sięgnięciu po rozporządzenia wykonawcze, przepisy, które zmieniają w znacznym stopniu dotychczasowe relacje między państwem a organizacjami religijnymi, zostały wprowadzone bez dużego rozgłosu i politycznych dyskusji. Zastosowanie rozporządzeń można więc w przypadku polityki *faith-based initiatives* uznać za skuteczne wykorzystanie uprawnień prezydenta w celu ominięcia drogi ustawodawczej. Anulowanie rozporządzeń przez kolejnego prezydenta ostatecznie okazało się przedsięwzięciem bardzo ryzykownym, grożącym nie tylko utratą poparcia części elektoratu, lecz także uzyskaniem opinii osoby wrogiej religii.



# Bibliografia

## I. ŹRÓDŁA

### Dokumenty administracji państwowej

- Bush G.W., przemówienia na temat *faith-based initiatives*, White House, <http://www.whitehouse.gov/government/fbci/speech.html> (22.03.2007).
- Bush G.W., *Rallying the Armies of Compassion*, Executive Office of the President, Washington 2001, <http://archives.hud.gov/reports/rally.pdf> (3.04.2010).
- DeNavas-Walt C., Proctor B.D., Smith J.C., *Income, Poverty, and Health Insurance Coverage in the United States: 2008*, U.S. Department of Commerce, Economics and Statistics Administration, U.S. Census Bureau 2009.
- Empowering New Partnership in Your Community: Faith-Based and Community Initiatives in the Workforce System*, US Department of Labor, Center for Faith-Based and Community Initiatives, Washington D.C. 2003.
- Faith-Based and Community Initiative. Improvements in Monitoring Grantees and Measuring Performance Could Enhance Accountability*, United States Government Accountability Office 06.2006.
- Faith-Based Perspectives on the Provision of Community Service: Hearing Before the Subcommittee on Criminal Justice, Drug Policy and Human Resources of the Committee on Government Reform, House of Representatives, One Hundred Eighth Congress, Second Session*, US G.P.O. 12.01.2004, Washington D.C. 2004.
- Faith-Based Solutions: What are the Legal Issues?: Hearing Before the Committee on the Judiciary, US Senate, One Hundred Seventh Congress, First Session*, US G.O.P. 6.06.2001, Washington D.C. 2002.
- Guidance to Faith-Based and Community Organizations on Partnering with the Federal Government*, White House Office of Faith-Based and Community Initiatives, Washington D.C. 2001.
- H.R. 1054, Authorizing Presidential Vision: Making Permanent the Efforts of the Faith-Based and Community Initiative: Hearing Before the Subcommittee on Criminal Justice, Drug Policy, and Human Resources of the Committee on Government Reform, House of Representatives, One Hundred Ninth Congress, First Session on H.R. 1054 to Establish The Office of Faith-Based and Community Initiatives*, US G.O.P. 21.06.2005, Washington D.C. 2005.
- Innovations in Compassion: The Faith-Based and Community Initiative: A Final Report to the Armies of Compassion*, The White House 12.2008.
- Percentage of People in Poverty by State Using 2- and 3-Year Averages: 2005–2006 and 2007–2008*, U.S. Census Bureau.
- The Quiet Revolution – The President's Faith-Based and Community Initiative: A Seven-Year Progress Report*, The White House 2.2008, Washington D.C.

- Rozporządzenie wykonawcze 13198, White House 29.01.2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/01/20010129-3.html> (23.04.2007).
- Rozporządzenie wykonawcze 13199, White House 29.01.2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/01/20010129-2.html> (23.04.2007).
- Rozporządzenie wykonawcze 13279, White House 12.12.2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/12/20021212-6.html> (23.04.2007).
- Rozporządzenie wykonawcze 13280, White House 12.12.2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/12/20021212-5.html> (23.04.2007).
- Rozporządzenie wykonawcze 13342, White House 1.06.2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/06/20040601-1.html> (23.04.2007).
- Rozporządzenie wykonawcze 13397, White House 7.03.2006, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2006/03/20060307-5.html> (23.04.2007).
- The Art of Grant Writing*, US Department of Housing and Urban Development, Center for Faith-Based and Community Initiatives, Washington 2006.
- The Facts About Faith-Based Efforts*, Center for Faith-Based and Community Initiatives, Washington D.C. 2002.
- Unlevel Playing Field: Barriers to Participation by Faith-Based and Community Organizations in Federal Social Service Programs*, The White House 16.08.2001, Washington D.C.

## Dokumenty instytucji pozarządowych

- Bielefeld W., Seuss-Kennedy S., *Charitable Choice: First Results from Three States*, Indianapolis 2003.
- Esbeck C., Carlson-Thies S., Sider R., *The Freedom of Faith-Based Organizations to Staff on a Religious Basis*, The Center for Public Justice, Washington D.C. 2004.
- Faith-Based Initiatives: Four Catholic Views*, Faith & Reason Institute, Washington D.C. 2002.
- Farris A., *Bush Promotes Faith-Based Initiatives in Final State of the Union Address*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, 2008, <http://www.religionandsocialpolicy.org/news/article.cfm?id=7651> (14.07.2008).
- Farris A., Nathan R.P., Wright D.J., *The Expanding Administrative Presidency: George W. Bush and the Faith-Based Initiative*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy 08.2004, [http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/policy/FB\\_AdministrativePresidency\\_Report\\_10\\_08\\_04.pdf](http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/policy/FB_AdministrativePresidency_Report_10_08_04.pdf) (15.04.2007).
- Farris A., *Workforce Bill Seeks to Exempt FBOs from Hiring Discrimination*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government 18.03.2003.
- Findings from a Retrospective Survey of Faith-Based and Community Organizations: An Assessment of the Compassion Capital Fund*, Abt. Associates 04.2007, Washington D.C., [http://www.acf.hhs.gov/programs/ccf/surveys/retrospective/retrospective\\_REV\\_8\\_7\\_07.pdf](http://www.acf.hhs.gov/programs/ccf/surveys/retrospective/retrospective_REV_8_7_07.pdf) (3.06.2007).
- Fink B., Sipe C., *An Assessment of the Compassion Capital Fund Targeted Capacity-Building Program: Findings from a Retrospective Survey of Grantees*, Branch Associates 06.2008.
- Global Index of Religiosity and Atheism*, Win-Gallup International 2012, [http://www.wingia.com/web/files/richeditor/filemanager/Global\\_INDEX\\_of\\_Religiosity\\_and\\_Atheism\\_PR\\_6.pdf](http://www.wingia.com/web/files/richeditor/filemanager/Global_INDEX_of_Religiosity_and_Atheism_PR_6.pdf) (1.05.2013).

- Goggin M.L., Orth D.A., *How Faith-Based and Secular Organizations Tackle Housing for the Homeless*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government, New York 2002.
- Green J.C., *American Congregations and Social Service Programs: Results of a Survey*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government, [http://www.pewtrusts.org/uploadedFiles/wwwpewtrustsorg/Reports/religion\\_in\\_public\\_life/American%20Congregation%20ReportI.pdf](http://www.pewtrusts.org/uploadedFiles/wwwpewtrustsorg/Reports/religion_in_public_life/American%20Congregation%20ReportI.pdf) (26.04.2007).
- Hall P.D., *Accountability in Faith-Based Organizations and the Future of Charitable Choice*, Association for Research on Nonprofit Organizations and Voluntary Action, Montreal 2002.
- Jackson B., *Faith-Based and Community Initiative Draws Praise and Fire*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government 28.06.2005.
- Johnson B., Tompkins R.B., Webb D., *Objective Hope – Assessing the Effectiveness of Faith-Based Organizations: A Review of the Literature*, Center for Research on Religion and Urban Civil Society, University of Pennsylvania 2002.
- Kosmin B.A. Keysar A., *American Religious Identification Survey 2009*, [http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS\\_Report\\_2008.pdf](http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS_Report_2008.pdf) (2.02.2013).
- Lupu I.C., Tuttle R.W., *Government Partnership with Faith-Based Service Providers. The State of Law*, Pew Forum on Religion and Public Life, Washington D.C. 2002.
- Lupu I.C., Tuttle R.W., *The Federal Emergency Management Agency and Faith-Based Organizations: Disaster Relief Following the Gulf Coast Hurricanes*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government 25.10.2005.
- Lupu I.C., Tuttle R.W., *The State of Law. A Cumulative Report on Legal Developments Affecting Government Partnership with Faith-Based Organizations*, The Roundtable on Religion and Public Life, Rockefeller Institute 2008.
- Lupu I.C., Tuttle R.W., *The State of the Law 2006: Legal Developments Affecting Government Partnerships with Faith-Based Organizations*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy 12.2006, [http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/legal/reports/State\\_of\\_the\\_Law\\_2006.pdf](http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/legal/reports/State_of_the_Law_2006.pdf) (21.04.2007).
- Lupu I.C., Tuttle R.W., *The State of the Law 2007: Legal Developments Affecting Government Partnerships with Faith-Based Organizations*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government 12.2007, <http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/legal/reports/StateoftheLaw2007.pdf> (12.04.2008).
- Montiel L.M., Wright D.J., *Getting a Piece of the Pie: Federal Grants to Faith-Based Social Service Organizations*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy 02.2006, [http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/research/federal\\_grants\\_report\\_2-14-06.pdf](http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/research/federal_grants_report_2-14-06.pdf) (6.04.2007).
- New Rockefeller Institute Report Examines Spending on Cash Assistance, Medical Assistance, and Social Services*, [http://www.rockinst.org/newsroom/news\\_releases/2008/2008-09-15-social\\_welfare\\_spending\\_in\\_states\\_across\\_us\\_drops\\_for\\_the\\_first\\_time\\_since\\_1983\\_2006\\_data\\_confirms\\_slowdown\\_in\\_spending\\_since\\_2002.aspx](http://www.rockinst.org/newsroom/news_releases/2008/2008-09-15-social_welfare_spending_in_states_across_us_drops_for_the_first_time_since_1983_2006_data_confirms_slowdown_in_spending_since_2002.aspx) (23.04.2009).
- Ragan M., *Faith-Based vs. Secular: Using Administrative Data to Compare the Performance of Faith-Affiliated and Other Social Service Providers*, Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government 2004.

- Ragan M., Wright D.J., *The Policy Environment for Faith-Based Social Services in the United States: What Has Changed Since 2002? Results of a 50 State Study*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy 12.2005, [http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/policy/State\\_Scan\\_2005\\_report.pdf](http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/policy/State_Scan_2005_report.pdf) (22.04.2007).
- Ragan M., Wright D.J., *Scanning the Policy Environment for Faith-Based Social Services in the United States: What Has Changed Since 2002. Results of a 50-State Study*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy 2005.
- Shifting Boundaries: The Establishment Clause and Government Funding of Religious Schools and Other Faith-Based Organizations*, The Pew Forum on Religion and Public Life 05.2009, <http://pewforum.org/docs/?DocID=327> (23.11.2009).
- Smith S.R., Bartkowski J.P., Grettenberger S., *Comparative Views on the Role and Effect of Faith in Social Services*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Nelson A. Rockefeller Institute of Government 12.2006, <http://www.religionandsocialpolicy.org/dcs/research/comparative-case-study-web.pdf> (17.04.2007).
- Tenpas K.D., *Can an Office Change a Country? The White House Office of Faith-Based and Community Initiatives. Preliminary Report*, The Pew Forum on Religion and Public Life, Washington 2002.
- U.S. Religious Landscape Survey*, The Pew Forum 2007, <http://religions.pewforum.org/reports> (3.04.2008).
- Wright D.J., *Taking Stock: The Bush Faith-Based Initiative and What Lies Ahead*, The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, The Nelson A. Rockefeller Institute of Government, Albany 2009.

## Strony internetowe

- American Civil Liberties Union – <http://www.aclu.org/>
- Americans United for Separation of Church and State – <http://www.au.org/>
- Baptist Joint Committee on Public Affairs – <http://www.bjcpa.org/>
- Catholic Charities USA – <http://www.catholiccharitiesusa.org/NetCommunity/>
- Evangelicals for Social Action – <http://www.esa-online.org/>
- Institutional Religious Freedom Alliance. Safeguarding the Faith of Faith-Based Organizations – <http://www.irfalliance.org/about-us/staff.html>
- Lutheran Services in America – <http://www.lutheranservices.org/>
- Lobbyists Database – <http://www.opensecrets.org/lobbyists/index.php>
- One-Stop Career Centers – <http://www.careeronestop.org/>
- People for the American Way. Right Wing Watch – <http://www.pfaw.org/pfaw/general/default.aspx?oid=4307>
- Pew Forum – <http://pewforum.org/>
- Ready4Work – <http://www.ready4work.org/>
- The Center for Public Justice – <http://www.cpublicjustice.org/>
- The Christian Legal Society, Center for Religious Freedom – <http://www.clsnet.org/>
- The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy – <http://www.religionandsocialpolicy.org/>
- The Religious Freedom Page – <http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/>
- USAID Faith-Based and Community Initiatives [http://www.usaid.gov/our\\_work/global\\_partnerships/fbci/](http://www.usaid.gov/our_work/global_partnerships/fbci/)

- US Department of Housing and Urban Development Center for Faith-Based and Community Initiatives – <http://www.hud.gov/offices/fbci/>
- US Department of Health and Human Services Center for Faith-Based Initiatives – <http://www.hhs.gov/fbci/>
- US Department of Justice Center for Faith-Based Initiatives – <http://www.usdoj.gov/fbci/>
- US Department of Labor Center for Faith-Based Initiatives – <http://www.dol.gov/cfbci/>
- White House Faith-Based and Community Initiatives Office – <http://www.whitehouse.gov/government/fbci/>

## II. LITERATURA

### Opracowania książkowe

- Ackerman D.M., *Charitable Choice: Constitutional Issues and Developments through the 106<sup>th</sup> Congress*, Washington D.C. 2000
- Ackerman D.M., Burke L., *Charitable Choice. Background and Issues*, Huntington 2001.
- Ahlstrom S.E., *A Religious History of the American People*, New Haven 1973.
- Amerykańska demokracja w XXI wieku*, red. A. Mania, P. Laidler, Kraków 2007.
- Axin J., Stern M.J., *Social Welfare. A History of the American Response to Need*, Boston 2005.
- Bane M.J., Coffin B., Thiemann R., *Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare*, Boulder 2000.
- Bartkowski J.P., Regis H.A., *Charitable Choices. Religion, Race, and Poverty in the Post-Welfare Era*, New York 2003.
- Berger P., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005.
- Berry N., *The New Right*, New York 1987.
- Bishop J., *Jobs, Cash Transfers, and Material Instability: A Review of the Evidence*, Madison 1977.
- Black A.E., Koopman D.L., Ryden D.K., *Of Little Faith. The Politics of George W. Bush's Faith-Based Initiatives*, Washington D.C. 2004.
- Boston R., *Why the Religious Right Is Wrong about Separation of Church & State*, Amherst 2003.
- Bonnell J.S., *Presidential Profiles. Religion in the Life of American Presidents*, Philadelphia 1971.
- Bruce S., *Fundamentalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.
- Burdziej S., *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych. Studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George'a W. Busha*, Kraków 2009.
- Can Charitable Choice Work? Covering Religion's Impact on Urban Affairs and Social Society*, red. A. Walsh, Hartford 2001.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- Catholic Charities USA: 100 Years at the Intersection of Charity and Justice*, red. J.B. Hehir, Collegeville 2010.
- Chafe W., *The Unfinished Journey: America since World War II*, New York 1986.
- Chaves M., *Congregations in America*, Cambridge 2004.

- Chodubski A., *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 1998.
- Cnaan R.A., Wineburg R.J., Boddie Stephanie C., *The Newer Deal. Social Work and Religion in Partnership*, New York 1999.
- Corbett M., Mitchell-Corbett J., *Politics and Religion in the United States*, New York 1999.
- Daly L., *God and the Welfare State*, Somerville 2006.
- DiIulio J. Jr., *Godly Republic. A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future*, Berkeley-Los Angeles 2007.
- DiNitto D.M., *Social Welfare. Politics and Public Policy*, Boston 2002.
- Dowley T., *Historia chrześcijaństwa*, Warszawa 2002.
- Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T. Zieliński, Katowice 2004.
- Federico R., *Social Welfare in Today's World*, New York 1990.
- Flowers R.B., *That Godless Court? Supreme Court Decisions on Church-State Relationships*, Louisville 2005.
- Formicola J.R., Segers M.C., Weber P., *Faith-Based Initiatives and the Bush Administration. The God, the Bad, and the Ugly*, Lanham 2003.
- Garvey J.H., *Fundamentalism and American Law* [w:] *Fundamentalism and the State*, red. M.E. Marty, R.S. Appleby, Chicago 1993.
- Gilder G., *Wealth and Poverty*, New York 1981.
- Heinemann K., *A Catholic New Deal: Religion and Reform in Depression Pittsburg*, University Park 1999.
- Herberg W., *Protestant – Catholic – Jew*, Garden City 1955.
- Heywood A., *Ideologie polityczne*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Warszawa 2007.
- Heywood A., *Politologia*, tłum. B. Maliszewska, M. Masojć, N. Orłowska, D. Stasiak, Warszawa 2006.
- Hoynes H.W., *Work, Welfare and Family Structure: What Have We Learned?*, Cambridge 1996.
- Katz M.B., *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America*, New York 1996.
- Katznelson I., *When Welfare Was White: The Untold Story of Racial Inequality in Twentieth Century America*, New York 2005.
- Kennedy J.F., *The Strategy for Peace*, New York 1960.
- Kowalak T., *Problemy społeczne Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1996.
- Kramer F.D., Smith Nightingale D., Trutko J., Spaulding S., Barnow B.S., *Faith-Based Organizations Providing Employment and Training Services. A Preliminary Exploration*, Washington 2002.
- Kuo D., *Tempting Faith. An Inside Story of Political Seduction*, New York 2006.
- Layman G., *The Great Divide: Religion and Cultural Conflict in American Party Politics*, New York 2001.
- Leś E., *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000.
- Lubove R., *The Struggle for Social Security*, Harvard 1968.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006.
- Magnet M., *The Dream and the Nightmare: The Sixties' Legacy in the Underclass*, New York 1993.
- Małajny R.M., „Mur Separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992.

- Marsden G.M., *Evangelicals, History and Modernity* [w:] *Evangelicalism and Modern America*, red. G.M. Marsden, Grand Rapids 1984.
- Marsden G.M., *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870–1925*, New York 1980.
- Marsden G.M., *Religion and American Culture*, Orlando 1990.
- Marsden G.M., *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids 1991.
- Martin W., *With God on Our Side. The Rise of the Religious Right in America*, New York 1996.
- Marty M.E., *A Nation of Behavers*, Chicago 1976.
- Minow M., *Partners, Not Rivals: Privatisation and the Public Good*, Boston 2002.
- Modrzejewska M., *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2010.
- Moen M.C., *The Christian Right and Congress*, Tuscaloosa 1989.
- Monsma S.V., *When Sacred and Secular Mix. Religious Nonprofit Organizations and Public Money*, Lanham 1996.
- Monsma S.V., *Putting Faith in Partnership. Welfare-to-Work in Four Cities*, Ann Arbor 2004.
- Murray Ch.A., *In Our Hands: A Plan to Replace the Welfare State*, Washington D.C. 2006.
- Murray Ch.A., *Losing Ground: American Social Policy 1950–1980*, New York 1984.
- Niebuhr H.R., *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929.
- Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka w świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006.
- Not by Faith Alone. Social Services, Social Justice, and Faith-Based Organizations in the United States*, red. J. Adkins, L. Occhipinti, T. Hefferan, Lanham 2012.
- Nowaczewska R., *Dobroczytna Ameryka. Walka ze skutkami Wielkiego Kryzysu w latach 1929–1937*, Warszawa 2009.
- O'Connor B., *A Political History of American Welfare System. When Ideas Have Consequences*, New York 2004.
- Olasky M.N., *Compassionate Conservatism: What It Is, What It Does, and How It Can Transform America*, New York 2000.
- Olasky M.N., *Corporate Public Relations: A New Historical Perspective*, Hillsdale 1987.
- Olasky M.N., *Renewing American Compassion*, New York 1996.
- Olasky M.N., *The Politics of Disaster: Kathrina, Big Government, and a New Strategy for Future Crises*, Nashville 2006.
- Olasky M.N., *The Tragedy of American Compassion*, Washington D.C. 1992.
- Osiatyński W., *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Warszawa 1984.
- Osiatyński W., *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański*, Warszawa 1984.
- Pastusiak L., *Prezydenci. Stany Zjednoczone od Jerzego Waszyngtona do Abrahama Lincolna*, Warszawa 1987.
- Peck A., *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*, Tyczyn 2005.
- Potz M., *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wrocław 2008.
- Religion and the Bush Presidency*, red. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- Rokicki J., *Kolor, pochodzenie, kultura*, Kraków 2002.
- Rozell M.J., Wilcox C., *God at the Grass Roots, 1996. Christian Right in the American Elections*, Lanham 1996.
- Rydz R., *Edmund Burke na ścieżkach wolności*, Poznań 2005.
- Sager R., *Faith, Politics and Power. The Politics of Faith-Based Initiatives*, New York 2010.

- Schwartz J., *Fighting Poverty with Virtue: Moral Reform and America's Urban Poor*, Bloomington 2000.
- Scruton R., *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002.
- Siemieniowski A., *Ewangelikalna duchowość nowego narodenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997.
- Skarżyński R., *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Smidt C., *Contemporary Evangelical Political Involvement. An Analysis and Assessment*, Lanham 1989.
- Sobolewska B., Sobolewski M., *Mysł polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, Warszawa 1978.
- Solomon L.D., *In God We Trust? Faith-Based Organizations and the Quest to Solve America's Social Ills*, Lanham 2003.
- Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. A. Małek, P. Napierała, Kraków 2013.
- Stephanson A., *Manifest Destiny. American Expansionism and the Empire of Right*, New York 1995.
- Stępień S., *Konserwatyzm. Historia i współczesność*, Lublin 2003.
- Sullivan W.F., *Prison Religion: Faith-Based Reform and the Constitution*, Princeton 2009.
- Sullivan W.F., *The Impossibility of Religion Freedom*, Princeton 2005.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
- Świątkowski A., *Tolerancja religijna a polityka społeczna władz amerykańskich*, Kraków 1986.
- The American Welfare System: Origins, Structure, and Effects*, red. H. Gensler, Westport 1996.
- The Americans. The National Experience*, red. D.J. Boorstin, New York 1985.
- The Constitution & Religion. Leading Supreme Court Cases on Church and State*, red. R.S. Alley, Amherst 1999.
- The Political Writings of Thomas Jefferson*, red. M.D. Peterson, Charlottesville 1993.
- The Quiet Hand of God. Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism*, red. J.H. Evans, R. Wuthnow, Berkeley 2002.
- The Reagan Presidency and Governing of America*, red. L. Salamon, M.S. Lund, Washington D.C. 1984.
- The Variety of American Fundamentalism*, red. D.W. Dayton, R.K. Johnston, Knoxville 1991.
- Thiemann R.F., *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Washington D.C. 1996.
- Tołwiński J., *Kształtowanie się poglądów amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego od I wojny światowej*, Warszawa 2000.
- Trattner W.I., *From Poor Law to Welfare State: A History of Social Welfare in America*, New York 1999.
- U.S. Foreign Policy: Theory, Mechanisms and Practice*, red. A. Mania, P. Laidler, Ł. Wordliczek, Kraków 2007.
- Utter G.H., Storey J.W., *The Religious Right: A Reference Handbook*, Santa Barbara 1995.
- Wald K.D., *Religion and Politics in the United States*, New York 2003.
- Wallis J., *God's Politics. Why the Right Gets in Wrong and the Left Doesn't Get It*, San Francisco 2005.
- Watson J., *The Christian Coalition. Dreams of Restoration. Demands for Recognition*, New York 1997.
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984.
- Welfare, The Working Poor, and Labor*, red. L. Simmons, Armonk 2004.
- What's God Got to Do with the American Experiment?*, red. E.J. Dionne Jr., J. DiIulio Jr., Washington D.C. 2000.

- Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare*, red. M.J. Bane, B. Coffin, R. Thiemann, Colorado 2000.
- Wilcox C., *God's Warriors. The Christian Right in Twentieth Century America*, Baltimore 1992.
- Wineburg R.J., *A Limited Partnership. The Politics of Religion, Welfare, and Social Service*, New York 2001.
- Wineburg R.J., *Faith-Based Inefficiency: The Follies of Bush's Initiatives*, Westport 2007.
- Winston D., *Red-Hot and Righteous. The Urban Religion of Salvation Army*, Cambridge 1999.
- Witte J. Jr., *Religion and the American Constitutional Experiment. Essential Rights and Liberties*, Boulder 2000.
- Wolfe A., *The Transformation of American Religion. How We Actually Live Our Faith*, New York 2003.
- Wuthnow R., *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*, Princeton 2004.
- Zieliński T., *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Toruń 2008.
- Zieliński T., *Roger Williams – twórca nowoczesnych stosunków państwo – kościół*, Warszawa 1997.

## Artykuły

- Allard S.W., *The Changing Face of Welfare During the Bush Administration*, „The Journal of Federalism” 2007, no. 37.
- Allen M., *Bush Aims to Get Faith Initiative Back on Track*. „Washington Post” 25.06.2001.
- Ammerman N.T., *Connecting Mainline Protestant Churches with Public Life [w:] Quietly Influential: The Public Role of Mainline Protestantism*, red. R. Wuthnow, J.H. Evans, Berkeley 2001.
- Ammerman N.T., *Still Gathering after All These Years: Congregations in U.S. Cities [w:] Can Charitable Choose Work? Covering Religion's Impact on Urban Affairs and Social Society*, red. A. Walsh, Hartford 2001.
- Balz D., *Armies of Compassion' in Bush's Plans*, „Washington Post” 25.04.1999, <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/politics/campaigns/wh2000/stories/bush042599.htm> (21.01.2010).
- Bartyzel J., hasło *Konserwatyzm* [w:] *Encyklopedia polityczna*, t. I, red. J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, Radom 2009.
- Becker E., *Head of Religion-Based Initiative Resigns*, [www.nytimes.com/2001/18/us/head-of-religion-based-initiative-resigns.html?sve.pn](http://www.nytimes.com/2001/18/us/head-of-religion-based-initiative-resigns.html?sve.pn) (21.01.2010).
- Chaves M., Konieczny M.E., Beyerlein K., Barman E., *The National Congregation Study: Background, Methods, and Selected Results*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1999, no. 38.
- Chaves M., Tsitsos W., *Congregations and Social Services: What They Do, How They Do It, and with Whom*, „Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly” 2001, no. 30.
- Chaves M., *Religious Congregations and Welfare Reform: Assessing the Potential [w:] Can Charitable Choose Work? Covering Religion's Impact on Urban Affairs and Social Society*, red. A. Walsh, Hartford 2001.
- Chaves M., *Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of "Charitable Choice?"*, „American Sociological Review” 1999, no 12.

- Chaves M., Giesel H., Tsitsos W., *Religious Variations in Public Presence: Evidence from the National Congregations Study* [w:] *Quietly Influential: The Public Role of Mainline Protestantism*, red. R. Wuthnow, J.H. Evans, Berkeley 2001.
- Critchlow D.T., *Wielki Kryzys i Nowy Ład* [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. IV, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- DiIulio J. Jr., *The Lord's Work: The Church and Civil Society* [w:] *Community Works, the Revival of Civil Society in America*, red. E.J. Dionne Jr., Washington 1998.
- DiIulio J. Jr., *Not by Faith Alone: Religion, Crime, and Substance Abuse* [w:] *Sacred Places, Civic Purposes*, red. E.J. Dionne, M.H. Chen, Washington 2001.
- DiIulio J. Jr., *The Three Factors*, „The Religious Roundtable on Religion and Social Welfare Policy”, 25.10.2002, [http://www.brookings.edu/article/2002/fall\\_faith\\_based\\_initiatives\\_john--diulio--jr.aspx](http://www.brookings.edu/article/2002/fall_faith_based_initiatives_john--diulio--jr.aspx) (26.01.2008).
- Dobson E.G., *Goals of Evangelical Political Involvement: A Fundamentalist Perspective* [w:] *Contemporary Evangelical Political Involvement. An Analysis and Assessment*, red. E. Smidt, Lanham 1989.
- Eastland T., *Faithfully Yours*, John DiIulio, „Weekly Standard” 3.09.2001.
- Elwood D.T., Summers L.H., *Poverty in America: Is Welfare Answer to the Problem?* [w:] *Fighting Poverty. What Works and What Doesn't*, red. S.H. Danziger, D.H. Weinberg, Cambridge 1986.
- Esbeck C.H., *A Constitutional Case for Governmental Cooperation with Faith-Based Social Service Providers*, „Emory Law Journal” 1997, no. 1.
- Fauntroy M.K., *Buying Black Votes? The GOP's Faith-Based Initiative* [w:] *Religion and the Bush Presidency*, red. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- Graham H.D., *Era Kennedy'ego-Johnsona* [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. V, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Green J.C., Conger K.H., Guth J.L., *Agents of Value. Christian Right Activists in 2004* [w:] *The Values Campaign? The Christian Right and the 2004 Elections*, red. J.C. Green, M.J. Rozell, C. Wilcox, Washington 2006.
- Hall P.D., *Historical Perspectives on Religion, Government and Social Welfare in America* [w:] *Can Charitable Choice Work? Covering Religion's Impact on Urban Affairs and Social Services*, red. A. Walsh, Hartford 2001.
- Hehir B., *Religious Ideas and Social Policy. Subsidiarity and Catholic Style of Ministry*, s. 97–120 [w:] *Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare*, red. M.J. Bane, B. Coffin, R. Thieman, Boulder 2000.
- Kammer F., *Partners Against Poverty*, „Washington Post” 10.02.2001.
- Kraus-Mozer B., *Metodologia politologii w perspektywie pluralistycznej* [w:] *Demokratyczna Polska w globalizującym się świecie*, red. K.A. Wojtaszczyk, A. Mirska, Warszawa 2009.
- Lardner L., *How Far Does the Constitution Separate Church and State?*, „American Political Science Review” 1951, vol. 3, no. 1.
- Loconte J., *Faith-Healing*, „The Public Interest” 2004.
- Lupu I.C., Tuttle R.W., *Zelman's Future: Vouchers, Sectarian Providers and the Next Round of Constitutional Battles*, „The Religious Roundtable on Religion and Social Welfare Policy”, 21.10.2002, [http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/legal/reports/10-21-2002\\_gwu\\_zelman\\_future.pdf](http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/legal/reports/10-21-2002_gwu_zelman_future.pdf) (27.01.2008).
- Lupu I.C., Tuttle R.W., *Historic Preservation Grants to Houses of Worship*, „Boston College Law Review” 25.06.2002, [http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/legal/reports/15-29-2002\\_gwu\\_historic\\_preservation.pdf](http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/legal/reports/15-29-2002_gwu_historic_preservation.pdf) (20.04.2007).

- Lupu I.C., Tuttle R.W., *The Distinctive Place of Religious Entities in Our Constitutional Order*, „Villanova Law Review” 1.09.2001, [http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/legal/reports/5-29-2002\\_gwu\\_distinctive\\_place.pdf](http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/legal/reports/5-29-2002_gwu_distinctive_place.pdf) (14.03.2007).
- Magnet M., *What Is Compassionate Conservatism?*, „Wall Street Journal” 5.02.1999.
- Michałek K., *Przewaga republikanizmu* [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. IV, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Michałek K., *Stany Zjednoczone a Sprawy Międzynarodowe do 1898 r.* [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. III, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Michałek K., *Stany Zjednoczone w latach dwudziestych XX wieku* [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. IV, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Michelman S., *Faith-Based Initiatives*, „Harvard Journal on Legislation” 2002, no. 39.
- Morris B., Norton N., *Faith and Sex, Presidents under Pressure: Electoral Coalitions and Strategic Presidents*, „Congress and the Presidency” 2008, no. 1.
- Napierała P., *Amerykańska prawica religijna oraz rola Christian Coalition w jej rozbudowie i aktywizacji*, „Politeja. Pismo Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2007, nr 1(7).
- Napierała P., *Christian Zionism and Its Influence on American Foreign Policy* [w:] *U.S. Foreign Policy: Theory, Mechanisms and Practice*, red. A. Mania, P. Laidler, Ł. Wordliczek, Kraków 2007.
- Parafinowicz H., *Herbert Hoover i kryzys gospodarczy* [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. IV, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.
- Riggs W.W., *Compassionate Conservatism Meets Communitarianism* [w:] *G.W. Bush. Evaluating President at Midterm*, red. B. Hilliard, T. Lansford, R.P. Watson, Albany 2004.
- Rozell M.J., *Bush and the Christian Right: The Triumph of Pragmatism* [w:] *Religion and the Bush Presidency*, red. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- Rozell M.J., *Evangelicals: Inside the Beltway*, „Religion and the 2004 Election”, <http://www.trincoll.edu/depts/csrpl/RINVo16No3/2004%20Elections/beltway%20evangelicals.html> (29.04.2006).
- Rozell M.J., *Introduction: Religion and the Bush Presidency* [w:] *Religion and the Bush Presidency*, red. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- Rozell M.J., Das Gupta D., *“The Values Vote”? Moral Issues and the 2004 Elections* [w:] *The Values Campaign? The Christian Right and the 2004 Elections*, red. J.C. Green, M.J. Rozell, C. Wilcox, Washington 2006.
- Ryden D.K., *Faith-Based Initiatives and the Constitution: Black Churches, Government, and Social Services Delivery* [w:] *New Day Begun: African American Churches and Civic Culture in Post-Civil Rights America*, red. D. Smith, Durham 2003.
- Sager R., Stephens L., *Serving Up Sermons: Clients’ Reactions to Religious Elements at Congregation-Run Feeding Establishments*, „Non-Profit and Voluntary Sector Quarterly” 2005, no. 34.
- Separation of Church and State*, The Boisi Center Papers on Religion in the United States, [http://www.bc.edu/centers/boisi/meta-elements/pdf/bc\\_papers/BCP-ChurchState.pdf](http://www.bc.edu/centers/boisi/meta-elements/pdf/bc_papers/BCP-ChurchState.pdf) (20.04.2007).
- Sider R., *Implacable Foes Find (Some) Common Ground on Faith-Based Initiatives*, „Christianity Today” 28.01.2002.
- Sitkoff H., *Stosunki rasowe w Stanach Zjednoczonych w latach 1917–1945* [w:] *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. IV, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995.

- Stern M.D., *Charitable Choice: The Law as It is and May Be* [w:] *Can Charitable Choice Work? Covering Religion's Impact on Urban Affairs and Social Services*, red. A. Walsh, Hartford 2001.
- Szlachta B., hasło *Konserwatyzm* [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2005.
- Thiemann R., Herring S., Perabo B., *Risks and Responsibilities of Faith-Based Organizations* [w:] *Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare*, red. M.J. Bane, B. Coffin, R. Thiemann, Colorado 2000.
- Troeltsch E., *Kościół a sekta*, tłum. W. Adamek, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IK/pe-trus\\_2010\\_soc\\_reg\\_03.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IK/pe-trus_2010_soc_reg_03.html) (10.02.2011).
- Weber M., *Asceza i duch kapitalizmu* [w:] *Szkice z socjologii religii*, red. M. Weber, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1983.
- Weber P., *The Bad in the Faith-Based Initiative* [w:] *Faith-Based Initiatives and the Bush Administration. The God, the Bad, and the Ugly*, red. J.R. Formicola, M.C. Segers, P. Weber, Lanham 2003.
- Wells J.W., Cohen D.B., *Keeping the Charge: George W. Bush, The Christian Right, and the New Vital Center of American Politics* [w:] *Religion and the Bush Presidency*, red. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- White J.K., D'Antonio W., *Catholics and the Politics of Change: The Presidential Campaigns of Two JFKs* [w:] *Religion and the Bush Presidency*, red. M.J. Rozell, G. Whitney, New York 2007.
- Wroczyński R., *Od filantropii do pedagogiki opiekuńczej*, „Studia Pedagogiczne” 1964, t. 2.
- Wuthnow R., Hackett C., Yang Hsu B., *The Effectiveness and Trustworthiness of Faith-Based and Other Service Organizations: A Study of Recipients' Perceptions*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2004, vol. 43, no. 1.
- Wuthnow R., *Mobilizing Civic Engagement* [w:] *Civic Engagement in American Democracy*, red. T. Skocpol, M. Fiorina, New York 1999.

## W SERII PRAC AMERYKANISTYCZNYCH UNIwersytetu Jagiellońskiego ukazały się:

Kłosowicz Robert, *Wojna amerykańsko-brytyjska 1812–1814*, Kraków 2003.

Mania Andrzej, *Détente i polityka Stanów Zjednoczonych wobec Europy Wschodniej. Styczeń 1969–styczeń 1981*, Kraków 2003.

Wordliczek Łukasz, *Kształtowanie się uprawnień prezydenta USA w dziedzinie polityki zagranicznej*, Kraków 2003.

Laidler Paweł, *Urząd Prokuratora Generalnego Stanów Zjednoczonych. Konflikt kompetencji*, Kraków 2004.

Prostak Rafał, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Kraków 2004.

Szymkowska-Bartyzel Jolanta, *Amerykański mit – polski konsument, czyli reklamowe oblicza Ameryki*, Kraków 2006.

Kijewska-Trembecka Marta, *Québec i Québécois. Ideologie dążeń niepodległościowych*, Kraków 2007.

Kłosowicz Robert, *U.S. Marines jako narzędzie polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych*, Kraków 2008.

Kamieński Łukasz, *Technologia i wojna przyszłości. Wokół nuklearnej i informacyjnej rewolucji w sprawach wojskowych*, Kraków 2008.

Derwich Karol, *Instrumenty polityki zagranicznej USA wobec państw Ameryki Łacińskiej 1945–2000*, Kraków 2010.

Zachara Małgorzata, *Broń i dyplomacja. Eksport uzbrojenia w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych*, Kraków 2010.

Modrzejewska Magdalena, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2010.

Mania Andrzej, *Department of State 1789–1939. Pierwsze 150 lat udziału w polityce zagranicznej USA*, Kraków 2011.

Gabrys Marcin, *Stosunki kanadyjsko-amerykańskie w polityce premiera Pierre'a Elliotta Trudeau 1968–1984*, Kraków 2011.

Fatałski Marcin, *Widmo rewolucji. Polityka USA wobec Ameryki Południowej 1961–1968*, Kraków 2011.

Walaszek Adam, *Życie na pograniczu i „życie pomiędzy”. Polacy w zagłębiu antracytowym w Luzerne County, Pensylwania, z innymi grupami w tle (1753–1902)*, Kraków 2011.

Stasiewicz-Bieńkowska Agnieszka, *Kształtowanie tożsamości etnicznej dzieci imigrantów szwedzkich w USA według Augustana Book Concern (1889–1962)*, Kraków 2011.

Rybkowski Radosław, *Ziemią i pieniędzmi. Początki federalnej polityki wobec szkolnictwa wyższego w Stanach Zjednoczonych Ameryki, 1787–1890*, Kraków 2012.

Grabowski Marcin, *Wiek Pacyfiku – polityka Stanów Zjednoczonych wobec regionu Azji i Pacyfiku po roku 1989*, Kraków 2012

Modrzejewska Magdalena, *Josiah Warren – pierwszy amerykański anarchista?*, Kraków 2012.

Rafał Kuś, *PBS. Amerykańska telewizja publiczna*, Kraków 2013.

REDAKTOR PROWADZĄCY  
*Mirosław Ruszkiewicz*

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA  
*Barbara Górską*

KOREKTA  
*Magdalena Kot*

SKŁAD I ŁAMANIE  
*Wojciech Wojewoda*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskię 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12-631-18-80, 12-631-18-81, fax 12-631-18-83