Chrześcijański nacjonalizm a przyszłość liberalnego porządku w świetle analizy Laury K. Field

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje złożone relacje między wiarą a polityką, koncentrując się na rozróżnieniu chrześcijańskiego nacjonalizmu od amerykańskiej religii obywatelskiej. Autor wskazuje, że podczas gdy ta druga stanowi ponadkonfesyjny zestaw symboli interpretujących doświadczenie narodowe, chrześcijański nacjonalizm dąży do ustrojowego uprzywilejowania konkretnej wiary. Analiza opiera się na pracach Laury K. Field oraz koncepcjach Roberta Bellaha, podkreślając rolę religii jako narzędzia zarówno autoafirmacji państwa, jak i krytyki władzy. Całość osadza problem w kontekście Pierwszej Poprawki do Konstytucji USA, omawiając napięcie między zakazem ustanawiania religii państwowej (Establishment Clause) a ochroną swobody jej praktykowania (Free Exercise Clause), co jest kluczowe dla zrozumienia przyszłości liberalnego porządku.

The text analyzes the complex relationship between faith and politics, focusing on the distinction between Christian nationalism and American civil religion. The author indicates that while the latter constitutes a trans-denominational set of symbols interpreting the national experience, Christian nationalism seeks the systemic privileging of a specific faith. The analysis is based on the works of Laura K. Field and the concepts of Robert Bellah, emphasizing the role of religion as a tool for both state self-affirmation and critique of power. The whole is situated within the context of the First Amendment to the US Constitution, discussing the tension between the Establishment Clause and the Free Exercise Clause, which is key to understanding the future of the liberal order.

Artykuł analizuje chrześcijański nacjonalizm nie jako jednolity ruch, lecz jako heterogeniczną rodzinę doktryn i zjawisk, które w ramach postliberalnego zwrotu dążą

do zastąpienia liberalnej neutralności państwa wspólnotą opartą na chrześcijańskiej tożsamości. Autor stawia tezę, że u podstaw tego nurtu leży fundamentalny konflikt między głęboką ludzką potrzebą silnych więzi przynależności i transcendencji a koniecznością zachowania równości obywatelskiej w pluralistycznym społeczeństwie. Tekst precyzyjnie oddziela chrześcijaństwo jako religię od nacjonalizmu chrześcijańskiego, wskazując, że ten drugi nie jest prostą konsekwencją wiary, lecz politycznym projektem definiowania istoty narodu poprzez pryzmat wyznania. Analiza obejmuje zarówno aspekty socjologiczne i konstytucyjne, jak i psychologiczne, m.in. rolę "militarnej męskości" w modelu przywództwa oraz ryzyko eschatologizacji polityki, gdzie przeciwnik staje się reprezentantem zła metafizycznego. Ostatecznie tekst sugeruje, że prawdziwym testem dla chrześcijańskiego nacjonalizmu jest status obywatela niepasującego do dominującej religii: czy projekt "dobra wspólnego" jest rzeczywiście inkluzywny, czy stanowi jedynie maskę dla nowej hierarchii obywatelskiej prawowitości.

SŁOWA KLUCZOWE

chrześcijański nacjonalizm | religia obywatelska | liberalny porządek | polityczna teologia przynależności | militant masculinity | postliberalizm | Nowa Prawica | establishment clause | free exercise clause | autorytaryzm prawicowy | bonum commune | thymos | integralizm katolicki | wyobrażone wspólnoty

Konieczność precyzyjnego rozróżnienia chrześcijańskiego nacjonalizmu od religii obywatelskiej

Naród pod Bogiem: chrześcijański nacjonalizm, religia obywatelska, męskość i polityczna teologia przynależności

Przejście od postliberalnego dobra wspólnego do analizy chrześcijańskiego nacjonalizmu wymaga szczególnej ostrożności pojęciowej. W debacie publicznej bowiem kilka odmiennych zjawisk bywa błędnie utożsamianych. Chrześcijanin uczestniczący w wyborach nie staje się automatycznie chrześcijańskim nacjonalistą, podobnie jak polityk odwołujący się do Biblii nie reprezentuje z

konieczności tego nurtu. Przekonanie o zasadniczej roli chrześcijaństwa w historii Stanów Zjednoczonych nie jest samo w sobie programem ustrojowego uprzywilejowania tej wiary. Konserwatyzm obyczajowy, ewangelikalny aktywizm polityczny, katolicki integralizm, amerykańska religia obywatelska, National Conservatism oraz świadomie sformułowany Christian Nationalism posiadają obszary wspólne, lecz nie są synonimami. Field właśnie dlatego koncentruje się na określonych środowiskach intelektualnych, pozostawiając poza głównym polem swojej rekonstrukcji między innymi część ruchów charyzmatycznych, Prosperity Gospel oraz QAnon; książka wyraźnie odnotowuje to ograniczenie zakresu. Rozróżnienie to jest konieczne nie tylko ze względu na rzetelność wobec badanych grup.

Bez niego termin „chrześcijański nacjonalizm" stałby się polityczną etykietą tak pojemną, że przestałaby ona cokolwiek precyzyjnie wyjaśniać. Należy zatem najpierw oddzielić chrześcijaństwo jako religię od chrześcijaństwa jako składnika historycznej kultury politycznej. Pierwsze obejmuje doktrynę, kult, wspólnoty kościelne i praktyki duchowe, które pozostają głęboko pluralistyczne. Katolicyzm, baptyzm, prezbiterianizm, pentekostalizm, metodystyczny ewangelikalizm czy prawosławie nie tworzą jednej teorii państwa. Drugie znaczenie dotyczy sposobu, w jaki symbole i język religijny przenikają do narodowej opowieści, nawet gdy wspólnota polityczna nie staje się państwem wyznaniowym. Amerykańskie życie publiczne od dawna posługuje się kategoriami Opatrzności, przymierza, poświęcenia, grzechu i odkupienia. Ta obecność religii w symbolice państwa poprzedza współczesny ruch MAGA o całe stulecia i sama w sobie nie pozwala zdiagnozować chrześcijańskiego nacjonalizmu. Robert Bellah opisał ten szczególny porządek w 1967 roku jako amerykańską religię obywatelską. Nie chodziło mu o ustanowienie Kościoła państwowego, lecz o ponadkonfesyjny repertuar symboli i przekonań, dzięki któremu doświadczenie narodowe jest interpretowane w świetle rzeczywistości transcendentnej. W tej konstrukcji Deklaracja Niepodległości, wojna secesyjna, postać Lincolna czy język narodu „pod Bogiem" mogą przyjmować funkcję częściowo sakralną.

Co szczególnie istotne, Bellahowska religia obywatelska nie musi ubóstwiać państwa. W swojej wersji profetycznej odniesienie do Boga może służyć właśnie osądzeniu państwa według normy wyższej niż aktualna wola większości. Oxford Research Encyclopedia przypomina, że u Bellaha „naród pod Bogiem" oznaczał między innymi, iż wola ludzi nie jest sama przez się najwyższym kryterium dobra i zła. Ta różnica pozwala dostrzec pierwszy zasadniczy problem.

Religia obywatelska może sakralizować wspólnotę, ale może również ograniczać jej pretensje. Jeśli Bóg jest jedynie metafizycznym sponsorem narodu, religia staje się narzędziem narodowej autoafirmacji. Jeżeli natomiast naród pozostaje przedmiotem moralnego osądu transcendentnej normy, język religijny może pełnić funkcję krytyczną. Biblijni prorocy nie byli funkcjonariuszami

propagandy państwowej; właśnie dlatego tradycja prorocka może legitymizować patriotyzm, który nie utożsamia ojczyzny z absolutem. Ta dwuznaczność powraca we wszystkich odmianach politycznej teologii przynależności: religia może ustanawiać granicę władzy politycznej albo dostarczać tej władzy dodatkowej aureoli.

Amerykański konstytucjonalizm próbuje rozwiązać ten problem poprzez dwie klauzule religijne Pierwszej Poprawki. Establishment Clause zakazuje ustanawiania religii przez państwo, a Free Exercise Clause chroni jej swobodne praktykowanie. Oficjalne opracowanie Constitution Annotated podkreśla, że oba przepisy mają wspólnie chronić wolność religijną, choć funkcjonują odmiennie: pierwszy ogranicza państwowe uprzywilejowywanie ortodoksji, drugi zaś chroni obywatela przed ingerencją w życie duchowe. Orzecznictwo nie sprowadza ich do prostej zasady „religia ma zniknąć z przestrzeni publicznej"; amerykańska doktryna konstytucyjna zmaga się raczej z napięciem między zakazem państwowej ortodoksji a zakazem dyskryminowania religii właśnie dlatego, że jest ona religią. Zatem religijna neutralność państwa nie może oznaczać przymusowej sekularyzacji obywatela.

Senator nie przestaje być katolikiem w chwili wejścia do Senatu, wyborca nie musi oczyszczać swoich przekonań moralnych z ich religijnych źródeł, a wspólnota wyznaniowa może prowadzić działalność polityczną na tych samych zasadach wolności wypowiedzi i zrzeszania, co organizacje świeckie. Jednocześnie pytanie konstytucyjne staje się poważniejsze wtedy, gdy program nie poprzestaje na obecności religii w życiu publicznym, lecz przyznaje chrześcijaństwu szczególny status wobec aparatu państwa lub narodowej przynależności. Nie każda asymetria symboliczna jest establishmentem, podobnie jak nie każda publiczna promocja wartości historycznie związanych z chrześcijaństwem jest niekonstytucyjna; jednak przejście od swobodnego uczestnictwa religii w polityce do państwowego definiowania prawowitej tożsamości religijnej otwiera dokładnie ten obszar, dla którego ustanowiono klauzule religijne. Takie rozróżnienie jest konieczne również przy interpretacji współczesnych badań empirycznych.

Chrześcijański nacjonalizm jako konstrukt badawczy i program doktrynalny

PRRI nie mierzy "chrześcijańskiego nacjonalizmu" poprzez pytanie respondentów, czy sami utożsamiają się z tą nazwą. Operacjonalizuje tę kategorię za pomocą pięciu twierdzeń dotyczących związku chrześcijaństwa, amerykańskiej tożsamości i państwa: m.in. deklaracji Ameryki jako narodu chrześcijańskiego, postulatu oparcia prawa na wartościach chrześcijańskich, znaczenia tej

religii dla bycia "prawdziwie amerykańskim" oraz idei chrześcijańskiego panowania nad obszarami życia społecznego.

W badaniu American Values Atlas z 2025 roku, obejmującym około 22 tysięcy dorosłych, PRRI sklasyfikowało 11% Amerykanów jako "Adherents", 21% jako "Sympathizers", 37% jako "Skeptics" i 27% jako "Rejecters". Są to kategorie badawcze wynikające z odpowiedzi na skalę, a nie ewidencja członkostwa w organizacji czy dowód na to, że jedna trzecia społeczeństwa używa wobec siebie terminu "Christian nationalist". To metodologiczne zastrzeżenie jest kluczowe: skala mierzy określony syndrom przekonań, jednak sam dobór pytań pozostaje teoretyczną decyzją badacza.

Człowiek może przecież uważać, że amerykańska kultura historycznie wyrasta z chrześcijaństwa, a jednocześnie zdecydowanie sprzeciwiać się formalnemu uprzywilejowaniu chrześcijan. Może aprobować "chrześcijańskie wartości", rozumiejąc przez nie ogólne zasady miłości bliźniego i godności człowieka, a nie prawną supremację religii. Z drugiej strony identyfikacja narodowości z wyznaniem może mieć znacznie silniejszy ładunek polityczny niż prywatna wiara. Dlatego rzetelna socjologia nie pyta tylko o wynik na skali, lecz o to, jaka konfiguracja konkretnych twierdzeń za nim stoi. Najnowsze dane PRRI pokazują jednak, że kategoria ta nie jest statystycznie przypadkowa.

W badaniu za 2025 rok poparcie dla analizowanych twierdzeń było wyraźnie częstsze wśród białych ewangelikalnych protestantów i protestantów latynoskich niż w innych grupach religijnych, a także częstsze wśród republikanów niż demokratów. PRRI wykazuje ponadto korelacje między wysokimi wynikami na skali Christian Nationalism a własną skalą prawicowego autorytaryzmu oraz częstszą aprobatą pewnych form przemocy politycznej.

Sam raport podkreśla jednak korelacyjny charakter tych związków. Dane przekrojowe nie dowodzą, że chrześcijański nacjonalizm "powoduje" autorytaryzm ani że każdy sympatyk zaakceptowałby przemoc; nie wykluczają też wspólnych przyczyn, takich jak tożsamość partyjna czy poczucie zagrożenia. Naukowa ostrożność jest tu szczególnie istotna, gdyż pojęcie "autorytaryzmu" łatwo staje się politycznym epitetem. Psychologia polityczna traktuje go natomiast jako konstrukt mierzony bateriami pytań o posłuszeństwo, konformizm czy stosunek do pluralizmu. Korelacja dwóch skal oznacza, że określone odpowiedzi statystycznie współwystępują; nie diagnozuje ona charakteru jednostki, nie dowodzi zamiaru zniesienia demokracji i nie pozwala przenosić cech średniej grupowej na każdego jej członka.

Rzetelna analiza Christian Nationalism powinna więc unikać dokładnie tego samego błędu esencjalizacji, który zarzuca nacjonalizmowi: redukowania człowieka do kategorii grupowej. Zupełnie innym przedmiotem jest świadomie sformułowany program chrześcijańskiego nacjonalizmu. Stephen Wolfe w The Case for Christian Nationalism z 2022 roku nie traktuje tego

terminu jako oskarżenia, lecz jako nazwę stanowiska, którego zamierza bronić. Autor przedstawia swój argument jako próbę wyprowadzenia Christian Nationalism z Pisma oraz dawnej protestanckiej myśli politycznej, proponując go jako alternatywę wobec sekularyzmu. W tym ujęciu naród chrześcijański ma być wspólnotą ludzi osadzonych w tej samej kulturze i miejscu, współpracujących dla wspólnego dobra, gdzie religijna łaska nie znosi szczególnej przynależności do konkretnych sąsiadów i ziemi. Jest to projekt znacznie bardziej doktrynalnie określony niż szeroka skala PRRI, co czyni Wolfe'a szczególnie interesującym dla Furious Minds.

Field umieszcza go nie w centrum konserwatyzmu, lecz w radykalniejszym otoczeniu Nowej Prawicy, które opisuje jako "Hard Right underbelly". W tej ocenie Field wskazuje w retoryce tego środowiska na elementy hiper-maskulinistyczne, mizoginistyczne i rasowe oraz wojowniczy język przesuwający granice debaty.

Wieloznaczność pojęcia narodu a modele chrześcijańskiego nacjonalizmu

Należy zachować precyzyjną atrybucję: jest to klasyfikacja Field i jej interpretacja badanego środowiska. Samo użycie słowa „radykalny” nie wystarczy, by rozstrzygnąć, które konkretne twierdzenie Wolfe'a ma charakter nacjonalistyczny, hierarchiczny czy wykluczający. Konieczna jest analiza konstrukcji narodu, zakresu religijnego uprzywilejowania, pojęcia obywatelstwa oraz dopuszczalnego statusu mniejszości. Pojęcie narodu jest bowiem samo w sobie wieloznaczne. Nacjonalizm może definiować go przez pryzmat obywatelski, kulturowy, językowy, historyczny, etniczny, religijny lub poprzez kombinację tych elementów. Ernest Renan przeciwstawiał mechanicznej genealogii "codzienny plebiscyt" wspólnej woli; Benedict Anderson interpretował narody jako "wyobrażone wspólnoty" – nie dlatego, że byłyby fikcją, lecz dlatego, że ogromna większość ich członków nigdy się nie spotka, a mimo to doświadcza wzajemnej przynależności. Anthony D. Smith zwracał natomiast uwagę na historyczne mity, pamięć i symbole, które poprzedzały powstanie wielu nowoczesnych państw narodowych.

Różnice te mają bezpośrednie znaczenie dla chrześcijańskiego nacjonalizmu: naród rozumiany jako wspólnota obywateli rządzi się inną logiką włączania niż naród pojmowany jako dziedziczona wspólnota etniczno-religijna. Właśnie dlatego fundamentalnym testem każdej doktryny nacjonalistycznej jest odpowiedź na pytanie, czy można w pełni należeć do narodu, nie wyznając jego dominującej religii. Jeśli obywatel pochodzenia żydowskiego, muzułmańskiego, hinduistycznego lub ateista może posiadać całkowicie równy status polityczny, mamy do czynienia z innym modelem niż w przypadku, gdy brak chrześcijaństwa czyni go niepełnym członkiem

narodu, niezależnie od posiadanego obywatelstwa. Jeszcze inny wariant zakłada równe prawa cywilne mniejszości, lecz jednocześnie uprzywilejowuje dominującą religię w symbolice lub kulturze państwa. Modele te budzą odmienne zastrzeżenia konstytucyjne i moralne, przez co pojęcie „państwa chrześcijańskiego" bez dalszych rozróżnień pozostaje analitycznie niepełne. Podobna wieloznaczność przejawia się w deklaracji zasad National Conservatism z 2022 roku, która nie jest tożsama z programem Wolfe'a.

Sygnatariusze tego dokumentu określają państwo narodowe jako podstawową jednostkę politycznego samorządu i deklarują przywiązanie do „silnego, lecz ograniczonego" państwa, konstytucyjnych ograniczeń, podziału władz oraz praworządności. Jednocześnie sekcja dotycząca „God and Public Religion" głosi, że tam, gdzie istnieje chrześcijańska większość, życie publiczne powinno być zakorzenione w chrześcijaństwie i jego wizji moralnej, która winna być honorowana przez państwo i inne instytucje. Ten sam dokument deklaruje jednak ochronę Żydów i innych mniejszości religijnych oraz wolność dorosłych od religijnego lub ideologicznego przymusu w życiu prywatnym.

Taka konstrukcja pokazuje, dlaczego nurtu NatCon nie można zredukować ani do liberalnej neutralności, ani automatycznie do teokracji. Jego zasady próbują jednocześnie uprzywilejować historyczną religię większości i zachować określone wolności mniejszości. Z perspektywy filozofii politycznej pojawia się jednak pytanie o stabilność tego kompromisu. Jeśli państwo ma „honorować" chrześcijańską moralność, należy ustalić, czy honorowanie to oznacza ceremoniał, edukację, preferencje finansowe, prawodawstwo obyczajowe, kryteria nominacji, czy coś innego. Jeśli mniejszości mają być chronione, trzeba rozstrzygnąć, czy ochrona ta obejmuje jedynie prywatny kult, czy także pełną zdolność oddziaływania na prawo i kulturę. Czy w sytuacji, gdy dominująca religia kształtuje publiczne dobro, niewierzący mogą przedstawiać alternatywną koncepcję tego dobra na równych prawach? To nie są "sofistyczne pułapki" narzucane doktrynie z zewnątrz, lecz zwykłe problemy instytucjonalizacji każdego systemu, który łączy nierówny status kulturowy tradycji z równym statusem prawnym osób. Historia europejska dostarcza wielu modeli takich relacji.

Kościoły ustanowione mogą współistnieć z szeroką wolnością religijną, co widać w niektórych współczesnych monarchiach konstytucyjnych; radykalny laicyzm może z kolei prowadzić do konfliktów z praktykami religijnymi. Sam formalny status Kościoła nie pozwala zatem automatycznie przewidzieć realnego poziomu wolności. Przypadek amerykański jest jednak normatywnie i konstytucyjnie odmienny, gdyż Pierwsza Poprawka oraz bogate orzecznictwo opierają relację religii i państwa na jednoczesnym zakazie ustanowienia religii państwowej i ochronie swobody jej wykonywania.

Wewnętrzne pęknięcia i różnice między chrześcijańskim nacjonalizmem a religią narodu

Importowanie europejskiego modelu chrześcijańskiego państwa wymagałoby zatem czegoś więcej niż tylko kulturowego argumentu o historycznej większości. Współczesny protestancki nacjonalizm chrześcijański różni się ponadto od omawianego wcześniej katolickiego integralizmu. Integralizm analizuje relację między dwoma rodzajami autorytetu – duchowym i doczesnym – w ramach konkretnej teologii Kościoła. Protestancki Christian Nationalism nie posiada jednak jednego, analogicznego ośrodka zdolnego pełnić taką funkcję, gdyż amerykański protestantyzm jest instytucjonalnie rozproszony. Problem nie sprowadza się więc do podporządkowania państwa Kościołowi, lecz do ustalenia, która wersja chrześcijaństwa ma wyznaczać normę publiczną. Prezbiterianin, baptysta i zielonoświątkowiec mogą wspólnie uznawać autorytet Biblii, a jednocześnie głęboko różnić się w kwestii chrztu, eklezjologii, roli kobiet, charyzmatów, relacji Kościoła z państwem czy eschatologii. Protestantyzacja państwa nie eliminuje pluralizmu religijnego; przenosi go do wnętrza samego chrześcijaństwa. Teologia chrześcijańska dostarcza przy tym zasobów zarówno dla politycznej integracji, jak i dla jej ograniczania. Augustyńskie rozróżnienie dwóch miast nie jest nowoczesną doktryną rozdziału Kościoła od państwa, lecz zdecydowanie komplikuje utożsamienie jakiegokolwiek ziemskiego organizmu politycznego z Królestwem Bożym. Człowiek pozostaje istotą grzeszną, a struktury polityczne nie są w stanie urzeczywistnić eschatologicznej pełni.

Reformacja wytworzyła w tym zakresie odmienne modele: od ścisłej współpracy magistratu z Kościołem po radykalniejsze tradycje wolnych Kościołów, w których wolność religijna nabierała szczególnego znaczenia. Chrześcijański nacjonalizm jest zatem jedną z możliwych interpretacji relacji wiary i wspólnoty politycznej, a nie oczywistą konsekwencją samego chrześcijańskiego credo. W tym miejscu szczególnie użyteczne staje się rozróżnienie między religią narodu a religią nacjonalizmu. Pierwsza odnosi się do historycznego faktu, że znaczna część społeczeństwa wyznaje tę samą religię, a jej symbole przenikają kulturę. Druga pojawia się wtedy, gdy religijna przynależność zaczyna określać normatywną istotę narodu i granice prawdziwej narodowej tożsamości. Społeczeństwo może być w większości chrześcijańskie bez nacjonalizmu chrześcijańskiego, podobnie jak nacjonalista może instrumentalnie odwoływać się do wiary przy niewielkim osobistym zaangażowaniu religijnym. Z tego powodu poziom praktyki religijnej lidera sam w sobie nie rozstrzyga charakteru jego politycznej symboliki.

Militarna męskość jako model przywództwa

Problem ten częściowo wyjaśnia pozorny paradoks poparcia części białych ewangelikalnych wyborców dla Donalda Trumpa, co stało się centralnym motywem książki Kristin Kobes Du Mez pt. „Jesus and John Wayne". Argumentacja historyczna autorki nie sprowadza się do prostego zarzutu hipokryzji, jakoby wyborcy religijni chwilowo przymknęli oko na osobisty styl polityka w zamian za korzystne nominacje sędziowskie. Du Mez rekonstruuje dłuższą historię nurtu białego amerykańskiego ewangelikalizmu, w którym idea przywództwa splatała się z patriarchalną hierarchią, militaryzmem i kulturą „twardego mężczyzny", gdzie ochrona rodziny łączyła się z postrzeganiem polityki jako starcia z groźnym przeciwnikiem. Recenzenci podkreślają, że centralną kategorią analizy jest właśnie „militant masculinity", rozwijana przez autorkę na przestrzeni powojennej historii ruchu. Teza Du Mez pozostaje jednak przedmiotem sporu. Krytyczne głosy, płynące również ze środowisk konserwatywnego chrześcijaństwa, zarzucają jej nadmierne uogólnianie wniosków z konkretnej subkultury na całą tradycję oraz zbyt dominującą rolę rasy i patriarchatu w interpretacji wielowątkowej historii. Właśnie ten spór jest naukowo płodny.

Nie trzeba uznawać całego ewangelikalizmu za kulturę militarnej męskości, aby badać, czy w określonych segmentach ruchu wykształcił się ideał przywódcy, którego moralną legitymizację mierzy się przede wszystkim zdolnością ochrony własnej grupy, determinacją i gotowością do walki. Taki model ma głęboki związek z kategorią thymos, obecną w niniejszej analizie od początku. W warunkach poczucia oblężenia społecznego męskość może zostać politycznie zdefiniowana przez zdolność ustanawiania granic: mężczyzna chroni rodzinę, przywódca naród, a państwo cywilizację. Opieka zostaje tu sprzężona z możliwością użycia siły.

Mechanizm ten nie jest specyficznie chrześcijański; występuje w wielu tradycjach nacjonalistycznych i wojennych. Wymiar religijny pojawia się wtedy, gdy rola ochronna zostaje przedstawiona jako obowiązek ustanowiony przez transcendentny porządek płci, rodziny i wspólnoty. Psychologia ewolucyjna, teoria koalicji oraz antropologia wojny dostarczają modeli wyjaśniających, dlaczego zagrożenie zewnętrzne może zwiększać preferencję dla silnego przywództwa, konformizmu grupowego i tradycyjnego podziału ról.

Nie należy jednak biologizować tego zjawiska. Fakt, że określone dyspozycje mogą mieć podłoże ewolucyjne, nie oznacza, iż jeden model politycznej męskości jest naturalnie konieczny. Kultury wypracowują różne instytucjonalne sposoby przetwarzania agresji, opieki, odwagi i hierarchii. Polityczna teologia nadaje tym dyspozycjom dodatkowe znaczenie normatywne: nie opisuje jedynie tego, jak ludzie reagują na zagrożenie, lecz wskazuje, jak – według danej doktryny – powinni reagować. Właśnie w tym miejscu należy umieścić R.R.

Potrzeba silnych więzi a gwarancje obywatelskiej równości

Warto przywołać Reno i jego koncepcję "silnych bogów". Autor argumentuje, że powojenny Zachód wykształcił kulturę „osłabiania” silnych lojalności, dogmatów i zbiorowych przynależności jako odpowiedź na traumatyczne doświadczenie nacjonalizmu, faszyzmu i wojny totalnej. W jego interpretacji liberalizm próbował rozbrajać intensywne przywiązania w nadziei, że słabsze zobowiązania przełożą się na mniej przemocy.

Reno uważa jednak, że efektem ubocznym stało się kulturowe wykorzenienie i głód solidniejszych form przynależności; współczesny populizm interpretuje on jako wyraz pragnienia powrotu do czegoś trwałego, wspólnego i transcendentnego. Koncepcja ta jest istotna właśnie dlatego, że nie zaczyna od samego chrześcijańskiego nacjonalizmu. Jej przedmiotem jest szerszy problem antropologiczny: czy człowiek może żyć politycznie w świecie, w którym wszystkie silne lojalności zostają podejrzane o potencjalny autorytaryzm. Liberalna odpowiedź przypomina oczywiście, dlaczego powojenny Zachód nabrał nieufności wobec absolutyzacji narodu, rasy i ideologii. Reno odpowiada natomiast, że samo osłabianie więzi nie usuwa ludzkiej potrzeby transcendencji i solidarności, lecz pozostawia ją bez stabilnego przedmiotu. Spór dotyczy zatem nie istnienia samej potrzeby więzi, lecz tego, czy polityka powinna aktywnie wzmacniać określone „silne” przynależności i jakie hamulce mają chronić przed ich ekskluzywizmem. Ten punkt pozwala zrozumieć, dlaczego chrześcijański nacjonalizm może być atrakcyjny dla ludzi, którzy nie postrzegają siebie jako przeciwników demokracji.

Z ich perspektywy projekt ten może oznaczać odbudowę solidarności, wspólnego języka moralnego, rodziny, lokalnych wspólnot i narodowej zdolności do działania. Wydawca Wolfe'a przedstawia jego program właśnie jako próbę wspólnego poszukiwania dobra przez ludzi połączonych miejscem i kulturą, a nie jako projekt opartego wyłącznie na negatywnym wykluczeniu. Podobnie dokument NatCon deklaruje zarówno religijny charakter życia publicznego w państwach o chrześcijańskiej większości, jak i ochronę mniejszości oraz konstytucyjną praworządność.

Każda poważna krytyka musi zatem mierzyć się z najsilniejszą wersją samoopisu ruchu, a nie tylko z najbardziej radykalnymi przykładami z jego obrzeży. Najmocniejszy kontrargument liberalny nie polega na twierdzeniu, że społeczeństwo nie potrzebuje więzi. Brzmi on raczej: silna wspólnota wymaga jeszcze silniejszych gwarancji dla tego, kto do niej nie pasuje. Im mocniej państwo definiuje wartości narodowe, tym ważniejsza staje się przestrzeń pozwalająca obywatelowi powiedzieć: „nie należę do tej religii, ale należę w pełni do tego państwa”. Liberalna wolność religijna nie jest więc wyłącznie ochroną prywatnej niewiary.

Jest ona mechanizmem uniemożliwiającym przekształcenie przewagi demograficznej w hierarchię obywatelskiej prawowitości. Oficjalna konstytucyjna doktryna Stanów Zjednoczonych ujmuje relację klauzul religijnych właśnie przez połączenie wolnego wykonywania religii i zakazu fuzji funkcji państwowych z jedną ortodoksją. Nie oznacza to jednak, że liberalizm rozwiązał problem religijnego obywatelstwa raz na zawsze. Sama neutralność może być odbierana jako asymetryczna, jeśli praktyki wywodzące się z sekularnego światopoglądu traktuje się jako „brak stanowiska", a religijne jako partykularne odstępstwo. Spory o szkoły, finansowanie organizacji religijnych, swobodę sumienia czy symbole publiczne wielokrotnie pokazywały, że granica między neutralnością a wrogością wobec religii nie jest oczywista. Constitution Annotated wprost odnotowuje napięcie między obiema klauzulami i ostrzega, że państwo nie powinno ani ustanawiać ortodoksji, ani dyskryminować obywateli z powodu religijnej natury ich przekonań. Właśnie dlatego chrześcijańska krytyka sekularyzmu może wskazywać rzeczywiste problemy, nie przesądzając jeszcze o trafności nacjonalistycznego rozwiązania. Do sporu wchodzi również problem demografii.

Naród religijnie homogeniczny może łatwiej wyobrażać sobie publiczną moralność opartą na dominującej tradycji; społeczeństwo pluralistyczne stoi przed trudniejszym zadaniem uzasadnienia norm ludziom posiadającym odmienne źródła najwyższego autorytetu. Stany Zjednoczone są dziś znacznie bardziej religijnie zróżnicowane niż w wielu wcześniejszych okresach swojej historii. Oznacza to, że powrót do publicznej tożsamości chrześcijańskiej nie byłby prostym odtworzeniem dawnej sytuacji socjologicznej, lecz polityczną decyzją podejmowaną wobec istniejącego pluralizmu. To prowadzi bezpośrednio do napięcia między narodem historycznym a narodem normatywnym. Naród historyczny może rzeczywiście posiadać dominującą tradycję religijną. Naród normatywny odpowiada natomiast na pytanie, czy owa tradycja ma określać warunki pełnego uczestnictwa we wspólnocie obecnie. Historiografia może wykazać ogromny wpływ protestantyzmu na kulturę Stanów Zjednoczonych; z tego opisu nie wynika jednak samo przez się twierdzenie prawne, że państwo powinno współcześnie preferować protestantów. Jest to klasyczne przejście od „jest" do „powinno być", którego nie można dokonać bez osobnego argumentu normatywnego. W chrześcijańskim nacjonalizmie argumentem tym jest często wspólne dobro. Religia ma dostarczać języka moralnego, kultury zaufania, solidarności rodzinnej i ograniczenia indywidualizmu. Projekt ten styka się zatem z myślą Deneena i Vermeule'a, ale różni się od niej akcentem.

Postliberalizm zaczyna od niedostatków liberalnej antropologii; Christian Nationalism dodaje do tego określony podmiot historycznego „my". Dobro nie jest już tylko dobrem człowieka politycznego czy lokalnej wspólnoty, lecz dobrem konkretnego narodu rozpoznającego własną chrześcijańską formę. Tutaj także pojawia się zasadniczy problem skali.

Napięcie między uniwersalizmem chrześcijańskim a partykularną lojalnością narodową

Chrześcijaństwo w swoim roszczeniu religijnym jest uniwersalistyczne: jego wspólnota przekracza granice narodów, języków i ras. Nacjonalizm natomiast konstytuuje szczególną lojalność wobec konkretnej grupy. Te dwa wymiary mogą się uzupełniać – człowiek może kochać rodzinę i naród, nie zaprzeczając powszechnej godności innych – lecz pozostają w potencjalnym napięciu. Przykazanie miłości bliźniego nie definiuje automatycznie polityki migracyjnej, ale utrudnia teologiczne absolutyzowanie granicy. Uniwersalna godność osoby nie zakazuje preferowania współobywateli w ramach określonych obowiązków państwa, lecz ustanawia moralny limit dla traktowania cudzoziemca jako kogoś pozbawionego wartości. Tradycja chrześcijańska od dawna zna ten problem poprzez pojęcie uporządkowanej miłości – ordo amoris. Nie wszystkie obowiązki wobec ludzi mają bowiem tę samą bezpośrednią intensywność: rodzic ma szczególne zobowiązania wobec własnego dziecka, urząd wobec obywateli, a człowiek wobec konkretnej wspólnoty, w której żyje.

Z tego rozróżnienia można budować chrześcijańską teorię patriotyzmu wolną od nacjonalistycznego absolutyzmu. Można jednak także przesunąć partykularną lojalność tak wysoko, że powszechna norma zaczyna działać jedynie nominalnie. Spór o Christian Nationalism można zatem odczytać jako spór o proporcje wewnątrz ordo amoris: jak szczególna może być polityczna miłość do własnego narodu, zanim zacznie zaprzeczać uniwersalnemu statusowi moralnemu ludzi z zewnątrz. Podobne napięcie występuje między męskością ochronną a obywatelską równością. Idea ochrony zakłada relację asymetryczną: ktoś dysponuje większą siłą i bierze odpowiedzialność za słabszego. W rodzinie może być to interpretowane jako służba; w polityce łatwo jednak przechodzi to w paternalizm. Jeśli przywódca kreuje się na ojca chroniącego naród, obywatel zostaje symbolicznie przesunięty z pozycji współautora prawa do roli osoby chronionej. Charyzmatyczne przywództwo jest szczególnie podatne na tę transformację, gdyż osobista siła lidera zaczyna kompensować postrzeganą słabość instytucji.

Właśnie dlatego książka łączy analizę Christian Nationalism z witalizmem i "maskulinistycznymi furiami". W swojej rekonstrukcji Field wskazuje na środowiska, w których język patriarchalnej ochrony, siły, odwagi i politycznej bezwzględności splata się z krytyką liberalnego egalitaryzmu. Nie należy z tego wnioskować, że chrześcijańska teologia męskości nieuchronnie prowadzi do autorytaryzmu. Związek ten jest warunkowy: określona koncepcja męskości może zostać połączona z teorią służebnego przywództwa, wzajemności i ograniczenia, ale może też zostać sprzężona z

polityką dominacji. Empirycznie należy badać, która konfiguracja faktycznie występuje. Podobny problem historyczny przedstawia Du Mez.

Według jej interpretacji część białego ewangelikalizmu rozwijała przez dekady ideał przywództwa oparty na waleczności, hierarchii płci i zdolności obrony chrześcijańskiej Ameryki przed kolejnymi zagrożeniami – komunizmem, feminizmem, zmianami obyczajowymi czy wrogami geopolitycznymi. W tym modelu Trump nie jest anomalią narzuconą religijnym wyborcom z zewnątrz, lecz postacią wpisującą się w istniejący kulturowy repertuar "silnego obrońcy". Krytycy książki podnoszą, że taka narracja niedostatecznie uwzględnia pluralizm ewangelikalizmu oraz inne motywacje polityczne. Najbardziej naukowo defensywna synteza powinna więc mówić nie o "istocie ewangelikalizmu", lecz o wyraźnej subtradycji, której znaczenie polityczne w ostatnich dekadach wzrosło. Pojawia się tutaj jeszcze jeden istotny mechanizm psychologii społecznej: ochronny autorytaryzm. Ludzie mogą preferować silną władzę nie z abstrakcyjnej miłości do hierarchii, lecz dlatego, że postrzegają świat jako niebezpieczny. Teorie zagrożenia wskazują, że wzrost poczucia niepewności może potęgować potrzebę norm, granic i silnego przywództwa. W religijnym nacjonalizmie mechanizm ten zyskuje dodatkową strukturę sensu: zagrożona jest nie tylko grupa materialna, lecz święty porządek. Zwyczajny kompromis nabiera wtedy znaczenia moralnego odstępstwa. Nie oznacza to jednak, że zagrożenia te muszą być fikcyjne.

Napięcie między tożsamością kulturową a równością obywatelską

Wspólnoty religijne mogą mierzyć się z realnymi konfliktami prawnymi, zmianami demograficznymi, utratą wpływów kulturowych czy dyskryminacją. Kluczowym problemem analitycznym jest jednak przejście od stwierdzenia „nasza pozycja uległa zmianie” do przekonania, że „naród został nam odebrany”. Pierwsze z nich opisuje jedynie przesunięcie w pluralistycznym rozkładzie sił; drugie zakłada istnienie uprzedniego prawa własności jednej grupy do wspólnoty politycznej. Właśnie tutaj ujawnia się nacjonalistyczny rdzeń problemu: kto właściwie jest podmiotem zaimka „my”?

Interesujący kontrpunkt historyczny dostarcza Frederick Douglass poprzez ideę „composite nation”, przywoływaną przez Field. Przedstawia ona pluralistyczny ideał wielorasowej republiki jako alternatywę dla wizji narodu homogenicznego religijnie i kulturowo. Różnica nie polega tu na przeciwstawieniu wspólnoty jej brakowi. „Naród kompozytowy” również wymaga więzi, jednak jej fundamentem staje się wspólne obywatelstwo, zdolne integrować różne pochodzenia. Christian Nationalism pyta natomiast, czy taka cienka identyfikacja obywatelska dostarcza wystarczającego

materiału dla realnej solidarności. Empirycznie jest to jedno z najważniejszych pytań współczesnej polityki. Państwo opiekuńcze, system podatkowy, służba wojskowa czy solidarność w sytuacjach kryzysowych wymagają od ludzi uznania obowiązków wobec nieznajomych. Nie jest oczywiste, czy sama abstrakcyjna przynależność prawna zawsze wystarczy do wykreowania takiej więzi. Z drugiej strony historia dowodzi, że homogeniczność nie gwarantuje pokoju, a państwa pluralistyczne potrafią wytworzyć silny patriotyzm konstytucyjny.

Obie tezy należy traktować jako hipotezy wymagające weryfikacji danymi, a nie dogmaty wynikające z definicji narodu. Współczesny National Conservatism próbuje rozwiązać ten dylemat, łącząc szczególne dziedzictwo z formalną równością. Jego deklaracja zasad mówi jednocześnie o religijnym i kulturowym dziedzictwie narodów oraz potrzebie chrześcijańskiego zakorzenienia tam, gdzie istnieje chrześcijańska większość, przy jednoczesnej ochronie mniejszości i odrzuceniu rasowych kryteriów wartości czy lojalności. Takie stanowisko dowodzi, że nacjonalizm kulturowy świadomie dystansuje się od nacjonalizmu biologicznego. Pozostaje jednak pytanie, czy długotrwałe uprzywilejowanie jednej kultury religijnej może być w pełni oddzielone od nierówności statusu symbolicznego, nawet jeśli prawo zachowuje formalną równość. Status symboliczny nie jest kwestią błahą; socjologia uznania pokazuje, że obywatele nie oceniają państwa wyłącznie przez pryzmat podatków i świadczeń materialnych. Znaczenie ma również to, czy rozpoznają siebie w jego symbolach, historii i języku.

Naród definiujący się jako chrześcijański może zapewniać niewierzącym wszystkie prawa cywilne, a jednocześnie komunikować, że pełna reprezentatywność kulturowa należy do kogoś innego. Zwolennik takiego modelu argumentuje, że każde państwo posiada partykularną kulturę historyczną i że symboliczna asymetria nie musi oznaczać politycznej dyskryminacji. Liberalny kontrargument głosi natomiast, że w społeczeństwie silnie pluralistycznym państwowa symbolika może stopniowo wpływać na realny dostęp do zasobów, zaufanie i polityczną prawowitość. Problemu tego nie da się rozwiązać samym tekstem konstytucji. Prawo może zakazać testów religijnych i formalnej dyskryminacji, lecz kultura polityczna może nadal utrwalać nieformalne hierarchie. Z drugiej strony, kultura może pielęgnować większościową tradycję bez prawnego podporządkowania mniejszości. Dlatego analiza powinna rozdzielać przynajmniej trzy poziomy: formalne prawo, praktyki administracyjne oraz społeczną symbolikę. „Chrześcijańska Ameryka” może bowiem oznaczać co innego na każdym z tych poziomów.

Chrześcijański nacjonalizm jako postliberalny projekt i jego eschatologiczne ryzyka

W tym świetle badania PRRI są szczególnie przydatne nie jako ostateczna definicja doktryny, lecz jako narzędzie mapowania konfiguracji przekonań. Z danych za 2025 rok wynika, że ponad połowa republikanów została sklasyfikowana jako adherenci lub sympatycy według zastosowanej skali, choć znaczna część z nich nie należała do tych kategorii; podobnie większość Amerykanów jako całość znalazła się po stronie sceptyków lub odrzucających.

Christian Nationalism jest więc istotnym prądem polityczno-kulturowym, ale nie można go utożsamiać ani z całym chrześcijaństwem amerykańskim, ani z całą Partią Republikańską, ani nawet z każdym zwolennikiem Trumpa. Równie ważne jest odróżnienie Christian Nationalism od dominion theology. Jedno z pytań PRRI dotyczy przekonania, że Bóg powołał chrześcijan do sprawowania "dominion" nad wszystkimi obszarami społeczeństwa, jednak nie każdy chrześcijański nacjonalista posługuje się tą teologią, podobnie jak nie każdy nurt dominionistyczny przyjmuje identyczny nacjonalizm. Field świadomie nie buduje swojej książki przede wszystkim wokół New Apostolic Reformation czy charyzmatycznych proroctw politycznych; materiał wejściowy wyraźnie to zaznacza. To ograniczenie chroni analizę przed błędem wrzucenia do jednego worka kalwińskiego nacjonalisty, katolickiego integralisty, pentekostalnego proroka i NatConowego filozofa narodu tylko dlatego, że wszyscy posługują się chrześcijańskim słownikiem. Wspólne jest im coś bardziej abstrakcyjnego: sprzeciw wobec przekonania, że polityka może pozostać metafizycznie cienka. Tutaj chrześcijański nacjonalizm staje się częścią szerszego postliberalnego zwrotu.

Państwo nie ma jedynie zarządzać interesami; ma wiedzieć, czym jest naród. Prawo nie ma tylko zabezpieczać wyborów jednostki; ma wyrażać hierarchię dóbr. Edukacja nie ma tylko przekazywać umiejętności; ma kształtować obywatela. Rodzina nie jest wyłącznie prywatnym kontraktem; ma stanowić instytucję reprodukującą społeczeństwo. Religia nie jest tylko preferencją jednostki; ma dostarczać narodowi moralnego horyzontu. Z punktu widzenia liberalizmu każde z tych twierdzeń zawiera ziarno prawdy, a zarazem niesie ryzyko nadmiernego rozszerzenia. Państwo rzeczywiście potrzebuje wspólnotowej tożsamości, ale zbyt gruba definicja narodu może wykluczać. Prawo nie jest moralnie puste, lecz zbyt szeroka moralizacja prawa może niszczyć autonomię. Edukacja zawsze socjalizuje, jednak państwowa ortodoksja może tłumić badanie. Rodzina reprodukuje społeczeństwo, ale państwo nie powinno automatycznie podporządkowywać wszystkich obywateli jednemu wzorowi życia. Religia może tworzyć solidarność, lecz jej państwowa monopolizacja może

szkodzić zarówno niewierzącym, jak i samej religii. Ten ostatni paradoks jest szczególnie istotny z perspektywy teologicznej.

Religia wspierana przez władzę może zyskać wpływ instytucjonalny, a jednocześnie utracić zdolność prorockiego sprzeciwu wobec tejże władzy. Kościół związany z konkretną partią staje się współodpowiedzialny za jej błędy; przywódca polityczny przedstawiany jako obrońca religii może stopniowo uzyskiwać immunitet moralny wobec krytyki współwyznawców. W takim układzie nie tylko państwo używa religii – religia ryzykuje przejęcie przez państwową logikę lojalności. Historia chrześcijaństwa zna tę ambiwalencję od konstantyńskiej transformacji starożytności. Sojusz religii i imperium umożliwiał rozwój instytucji, prawa i kultury chrześcijańskiej, ale wywoływał równocześnie pytanie, czy krzyż nie został zbyt blisko związany z mieczem. Augustyn odpowiadał na kryzys imperium właśnie odmową utożsamienia ziemskiego państwa z ostateczną wspólnotą zbawionych. Nowoczesny Christian Nationalism odtwarza na innych warunkach podobny problem: jak mocno można teologicznie afirmować naród, zanim historyczna wspólnota polityczna zacznie przejmować atrybuty rzeczywistości świętej.

Wtedy furia otrzymuje najbardziej niebezpieczne dla każdego ruchu politycznego paliwo: eschatologiczne znaczenie konfliktu. Jeśli przeciwnik nie tylko proponuje błędną politykę, ale współtworzy odstępstwo od Boskiego porządku, zwyczajna przegrana nabiera metafizycznego ciężaru. Kompromis może wyglądać jak grzech, a polityczna ugoda jak zdrada prawdy. Nie twierdzę, że taka konsekwencja wynika logicznie z każdej formy chrześcijańskiego nacjonalizmu; przeciwnie, tradycje chrześcijańskie posiadają rozwinięte doktryny roztropności, niedoskonałości porządku doczesnego i ograniczenia władzy. Problem pojawia się tam, gdzie różnica polityczna zostaje sklejona z absolutnym podziałem moralnym. Tu Christian Nationalism spotyka wcześniejszą "wiedzę o tym, która jest godzina". Apokaliptyczna struktura czasu zyskuje religijne wzmocnienie. Naród może być przedstawiony jako stojący przed momentem wyboru między odnową a upadkiem, a przywódca jako narzędzie historycznej restauracji. W takiej narracji polityka przestaje być wyłącznie zarządzaniem doczesnym i zaczyna uczestniczyć w dramacie o znaczeniu cywilizacyjnym. Właśnie ten rodzaj intensyfikacji Field próbuje uchwycić przez metaforę Furii: polityczny gniew zostaje połączony z przekonaniem, że stawką nie jest interes, lecz zachowanie porządku rzeczy. Nie musi to jednak prowadzić do przemocy.

Religijny ruch polityczny może zachować silne przekonania i jednocześnie rygorystycznie przestrzegać procedur demokratycznych. Właśnie dlatego należy badać nie temperaturę przekonań, lecz instytucjonalne konsekwencje. Czy doktryna dopuszcza przegraną wyborczą? Czy obywatel innej wiary zachowuje równy polityczny status? Czy prawo chroni odstępstwo od dominującej

religii? Czy przeciwnik może publicznie propagować konkurencyjną koncepcję moralną? Czy przyszła większość może legalnie zmienić kurs państwa?

Chrześcijański nacjonalizm jako heterogeniczna rodzina zjawisk

Pytania te mają charakter znacznie bardziej diagnostyczny niż samo przywoływanie Boga w przemówieniach. Najnowsze dane PRRI są interesujące właśnie dlatego, że wskazują na statystyczne współwystępowanie skali Christian Nationalism z wyższą aprobatą dla twierdzeń dotyczących silnego przywództwa i przemocy politycznej, nie zamieniając jednak tych korelacji w deterministyczną teorię dotyczącą każdego uczestnika ruchu. Z perspektywy naszego artykułu dane te należy traktować jako sygnał wymagający analizy mechanizmów pośredniczących: poczucia zagrożenia, partyjności, religijności, demografii, środowiska medialnego oraz tożsamości narodowej. Sama religia nie jest wystarczającym wyjaśnieniem, skoro głębokie różnice występują także między samymi grupami religijnymi. W tym miejscu szczególnego znaczenia nabiera kategoria white Christian nationalism, choć i ona wymaga precyzji.

Amerykańska historia niewątpliwie splatała obywatelską przynależność, protestantyzm i rasę w sposób, który wykluczał część ludności. Jednocześnie aktualne badania PRRI pokazują, że przekonania klasyfikowane jako Christian Nationalism nie ograniczają się do białych protestantów; w 2025 roku większość badanych Hispanic Protestants również została zaklasyfikowana przez autorów badań do grupy adherentów lub sympatyków. Nie można zatem zdefiniować całego współczesnego zjawiska wyłącznie jako białego nacjonalizmu religijnego, nawet jeśli rasowa historia Stanów Zjednoczonych jest istotna dla części jego genealogii. Komplikuje to również prostą teorię polityki statusu.

Latynoski protestant może podzielać chrześcijańsko-nacjonalistyczne twierdzenia z pobudek religijnych lub obyczajowych, nie uczestnicząc w nostalgii za historyczną dominacją białego protestantyzmu. Z kolei czarny konserwatywny chrześcijanin może postulować silną publiczną rolę chrześcijaństwa, a jednocześnie interpretować historię narodową przez pryzmat ruchu praw obywatelskich. Tożsamości społeczne nakładają się na siebie, a ten sam pogląd może pełnić różne funkcje psychologiczne i polityczne w zależności od grupy. Dlatego pojęcie chrześcijańskiego nacjonalizmu powinno być traktowane jako rodzina zjawisk, a nie jeden idealny typ empirycznie obecny w identycznej postaci. Można w nim wyróżnić przynajmniej wymiar religijno-konstytucyjny, narodowo-tożsamościowy, historyczno-symboliczny, obyczajowo-perfekcjonistyczny oraz plebiscytarno-przywódczy. Konkretni autorzy mogą silnie reprezentować

jedne z tych nurtów i słabo inne. Wolfe tworzy rozbudowaną normatywną teorię narodu chrześcijańskiego, NatCon formułuje program publicznego honorowania chrześcijaństwa przy zachowaniu określonych gwarancji dla mniejszości, Reno dostarcza szerszej filozofii "silnych bogów", Du Mez bada kulturową genealogię militarnej męskości, a Field stara się wskazać punkty styku tych strumieni we współczesnej New Right.

Ta ostatnia operacja jest zarazem największą siłą i największym metodologicznym ryzykiem Furious Minds. Siłą, ponieważ idee nie funkcjonują w izolowanych szufladach: ludzie spotykają się na konferencjach, cytują się nawzajem, publikują w podobnych mediach i reagują na te same wydarzenia. Ryzykiem zaś jest fakt, że sieć kontaktów może zostać pomylona z jednością doktrynalną.

Napięcie między potrzebą wspólnoty a równością obywatelską

To, że R.R. Reno pozytywnie ocenia wagę książki Wolfe'a, nie oznacza automatycznego przyjęcia wszystkich jej twierdzeń; podobnie jak fakt, że NatCon podpisują osoby związane z Claremont, nie czyni tego ośrodka tożsamym z Christian Nationalism. Sama deklaracja NatCon wprowadza zresztą własne rozróżnienia dotyczące państwa konstytucyjnego, rasy i ochrony mniejszości.

Teoria sieci pozwala tutaj odróżnić centralność kontaktu od centralności poglądu. Osoba może pełnić funkcję mostu pomiędzy środowiskami, nie reprezentując w pełni ich treści ideowej. Instytucja może zapraszać heterogenicznych autorów, budując szerszą koalicję, a konferencja może tworzyć przestrzeń wymiany, nie katechizm. Dopiero analiza tekstów, wspólnych projektów i konkretnych działań pozwala określić stopień rzeczywistej konwergencji. W przeciwnym razie "Nowa Prawica" staje się jedynie kategorią przez skojarzenie.

Mimo tego zastrzeżenia można wskazać wspólną, głębszą strukturę. W wielu nurtach analizowanych przez Field występuje przeświadczenie, że liberalizm nie jest neutralnym arbitrem różnic, lecz reżimem posiadającym własną antropologię, moralność i instytucjonalną elitę. Jeśli tak, chrześcijańska odpowiedź nie może ograniczyć się do prośby o tolerancję prywatnej religii; musi walczyć o możliwość kształtowania wspólnego ładu. Christian Nationalism jest najbardziej wyraźną wersją tego przejścia: od "zostawcie nas w spokoju" do "nasza wizja powinna współokreślać państwo". To przesunięcie można interpretować jako odejście od liberalnego języka wolności religijnej ku językowi politycznej teologii. Wolność religijna pyta, jakie granice państwo powinno

respektować wobec sumienia. Polityczna teologia pyta, jaki moralny i transcendentny porządek daje państwu legitymizację. Pierwsze pytanie jest defensywne, drugie konstytutywne.

Właśnie dlatego współczesny postliberalizm i Christian Nationalism są intelektualnie ambitniejsze niż dawne ruchy domagające się jedynie kilku konserwatywnych ustaw obyczajowych. Kwestionują one samą koncepcję państwa jako arbitra, który pozostawia wybór dobrego sposobu życia przede wszystkim obywatelowi. W tym punkcie chrześcijański nacjonalizm okazuje się nie tyle religijnym dodatkiem do MAGA, co szczególną odpowiedzią na pytanie postawione przez Deneena: czym społeczeństwo ma zastąpić liberalną autonomię jako najwyższą zasadę organizującą? Odpowiedź brzmi: narodem posiadającym historię, religię, rodzinę, kulturową ciągłość i wspólną moralność.

Jest to odpowiedź koherentna na poziomie teorii, lecz jej najtrudniejszy test zaczyna się w momencie spotkania z człowiekiem, który żyje w tym samym państwie, ale nie dzieli tej teologii. To właśnie ów człowiek – niewierzący sąsiad, Żyd, muzułmanin, liberalny chrześcijanin, ateista czy obywatel o innym modelu rodziny – staje się najlepszym testem każdego chrześcijańskiego nacjonalizmu. Nie dlatego, że automatycznie reprezentuje wyższą rację, ale ponieważ pokazuje, czy deklarowane dobro wspólne jest rzeczywiście wspólne, czy też wymaga od części obywateli przyjęcia statusu podrzędnego. Klasyczne bonum commune traci swój sens, jeśli okazuje się wyłącznie dobrem jednej frakcji przebranym za dobro całości. Tutaj paradoks powraca do początku całego artykułu.

Nowa Prawica chce odbudować wspólnotę, lecz wspólnota zdefiniowana zbyt wąsko może pogłębić konflikt. Chce odzyskać znaczenie, ale sakralizacja polityki podnosi stawkę każdego sporu. Dąży do przywrócenia siły, jednak system oparty głównie na sile trudniej chroni tych, którzy nie należą do dominującej koalicji. Pragnie wyrwać obywatela z atomizacji, lecz polityczna wspólnota całkowicie określająca jego moralną tożsamość może ograniczyć przestrzeń osobistej wolności. Nie są to zarzuty wystarczające do prostego odrzucenia projektu; są to napięcia, które musi on rozwiązać, jeśli chce być czymś więcej niż polityczną kontrmobilizacją.

Równie niewystarczająca byłaby liberalna odpowiedź ograniczona do stwierdzenia, że wszystkie silne przynależności są podejrzane. Reno trafnie identyfikuje realny problem antropologiczny: ludzie potrzebują nie tylko procedur, ale przynależności, sensu, wspólnotowej pamięci i dóbr, dla których warto ponosić koszty. Jeśli liberalna demokracja zaoferuje jedynie rynek, administrację i prawo do prywatnych preferencji, może pozostawić potrzeby solidarności ruchom zdolnym dostarczyć je w znacznie bardziej intensywnej postaci. Odpowiedzią na "silnych bogów" nie musi więc być świat bez bogów, lecz instytucjonalna sztuka niedopuszczania, aby jakiekolwiek silne dobro pochłonęło wszystkie pozostałe.

To prowadzi ponownie do Ajschylosa. Atena nie unicestwia Furii i nie próbuje przekonać ich, że pamięć, lojalność i krew nie mają znaczenia. Nadaje ich energii miejsce w szerszym porządku.

Konflikt między tożsamością wspólnotową a równością obywatelską

Przekładając tę metaforę na grunt polityki religijnej, problemem nie jest samo usunięcie chrześcijaństwa z amerykańskiego życia publicznego czy żądanie, by większość zapomniała o własnej historii. Wyzwaniem jest znalezienie takiej formy współistnienia, w której głęboka przynależność religijna i narodowa nie wymagałaby obywatelskiego pomniejszenia człowieka posiadającego inną przynależność. To właśnie na tym poziomie staje się jasne, że spór o chrześcijański nacjonalizm jest elementem szerszego konfliktu o przyszłość liberalnego porządku. Nie chodzi tu bowiem wyłącznie o liczbę modlitw, krzyży czy odwołań do Boga.

Istotą jest teoria człowieka i politycznej wspólnoty. Pytanie brzmi: czy obywatel należy do państwa jako autonomiczna osoba, która dopiero później dobrowolnie tworzy głębsze więzi, czy też jego tożsamość polityczna jest zawsze już osadzona w odziedziczonym narodzie, religii i kulturze? Liberalizm i chrześcijański nacjonalizm udzielają na to odmiennych odpowiedzi, choć żaden z nich nie może pominąć faktu, że człowiek jest jednocześnie jednostką i istotą relacyjną.

Kolejny etap analizy musi zatem zejść głębiej — w stronę politycznej antropologii męskości, witalizmu i postaci Cezara. Chrześcijański nacjonalizm definiuje bowiem to, czym ma być wspólnota; pozostaje jednak pytanie, jakiego typu człowiek powinien jej przewodzić. W tym miejscu powrócą thymos, Nietzsche, Weberowska charyzma, męskość hegemoniczna oraz idea "Red Caesar", Bronze Age Pervert, Raw Egg Nationalist i internetowa Dissident Right. Należy zbadać, dlaczego część Nowej Prawicy przestaje postrzegać dobrego przywódcę jako strażnika procedur, a zaczyna widzieć w nim kogoś, kto jest zdolny przerwać bezwład, narzucić decyzję i ucieleśnić utraconą polityczną witalność. Wówczas anatomia furii zbliży się do swojego antycznego rdzenia: pytania o to, co dzieje się ze wspólnotą, gdy thymos przestaje być jedną z energii polityki, a zaczyna rościć sobie prawo do przewodzenia całemu ustrojowi.

> Czy możliwe jest zbudowanie wspólnoty tak silnej, by dawała poczucie zakorzenienia, a jednocześnie na tyle otwartej, by nie zamienić obywatela w poddanego dominującej ortodoksji? Prawdziwym wyzwaniem nie jest walka o obecność krzyża w przestrzeni publicznej, lecz znalezienie formy współistnienia, w której głęboka wiara jednego nie

> wymagałaby obywatelskiego pomniejszenia drugiego. W przeciwnym razie dążenie do odzyskania sensu i tożsamości może paradoksalnie doprowadzić do stworzenia świata, w którym jedyną dostępną walutą przynależności staje się siła.

Inspiracje

[1] **"Furious Minds"** Laura K Field

Laura K. Field jest kanadyjsko-amerykańską teoretyczką polityczną, pisarką i badaczką współczesnej myśli politycznej. Uzyskała doktorat z nauk politycznych na Uniwersytecie Teksańskim w Austin, a także tytuły licencjata i magistra na Uniwersytecie Alberty. Field jest pracownikiem naukowym (non-resident fellow) w dziedzinie studiów nad zarządzaniem w Brookings Institution, starszym współpracownikiem w Programie Studiów nad Illiberalizmem na Uniwersytecie George'a Washingtona oraz rezydentem naukowym na Uniwersytecie Amerykańskim. Wcześniej wykładała w Rhodes College i na Uniwersytecie Georgetown. Badania naukowe Field obejmują retorykę polityczną oraz pisma filozoficzne Jeana-Jacques'a Rousseau i Friedricha Nietzschego. Jest powszechnie uznawana za czołowego analityka intelektualnych odłamów współczesnej amerykańskiej skrajnej prawicy, w tym konserwatyzmu narodowego, postliberalizmu i Instytutu Claremont, badając ich wpływ na liberalną demokrację.

Laura K. Field is a Canadian-American political theorist, writer, and scholar of modern political thought. She holds a Ph.D. in government from the University of Texas at Austin, as well as bachelor's and master's degrees from the University of Alberta. Field is a nonresident fellow in Governance Studies at the Brookings Institution, a senior associate with the Illiberalism Studies Program at George Washington University, and a scholar in residence at American University. She previously taught at Rhodes College and Georgetown University. Field's academic research explores political rhetoric and the philosophical writings of Jean-Jacques Rousseau and Friedrich Nietzsche. She is widely recognized as a leading analyst of the intellectual factions of the contemporary American far-right, including national conservatism, postliberalism, and the Claremont Institute, examining their impact on liberal democracy.

Brookings Institution

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] **"Imagined Communities"**

Benedict Anderson

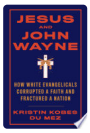
Verso | ISBN: 9780860915461



[2] **"Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination"**

Benedict Anderson

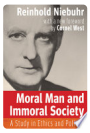
Verso | ISBN: 9781844670376



[3] **"Jesus and John Wayne"**

Kristin Kobes Du Mez

Liveright Publishing | ISBN: 9781631495748



[4] **"Moral Man and Immoral Society"**

Reinhold Niebuhr

Westminster John Knox Press | ISBN: 9780664235390

[5] **"The Nature and Destiny of Man"**

Reinhold Niebuhr



[6] **"Basic concepts in sociology"**

Max Weber

[7] **"Bronze Age Mindset"**

Bronze Age Pervert

ISBN: 9781983090448



[8] **"Civil War Extra: A newspaper history of the Civil War from 1863 to 1865"**

Eric Caren

1999 | Booksales

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Civil religion in America"**

Robert N. Bellah

2005 | Daedalus | DOI: 10.1162/001152605774431464

Źródło

[2] **"Religion in Human Evolution"**

Robert N. Bellah

2011 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/harvard.9780674063099

Źródło

[3] **"The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism."**
Robert N. Bellah, Max Weber, Hans H. Gerth, Don Martindale
1959 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2096180
Źródło

[4] **"Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World"**
Sydney E. Ahlstrom, Robert N. Bellah
1977 | The American Historical Review | DOI: 10.2307/1865315
Źródło

[5] **"Christian America in Post-Christian America"**
Stephen Wolfe
2019 | Religious Studies Review | DOI: 10.1111/rsr.14278
Źródło

[6] **"Christian Political Action in an Age of Revolution, written by Guillaume Groen van Prinsterer"**
Stephen Wolfe
2016 | Philosophia Reformata | DOI: 10.1163/23528230-08102005
Źródło

[7] **"Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism"**
Laurie Jo Sears, Benedict Anderson
1994 | Journal of the American Oriental Society | DOI: 10.2307/604991
Źródło

[8] **"Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania."**
Benedict Anderson, Liisa H. Malkki
1996 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2077253
Źródło

[9] **"The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World"**
Daniel Chirot, Benedict Anderson
1999 | The American Historical Review | DOI: 10.2307/2649380
Źródło

[10] **"Die Erfindung der Nation : zur Karriere eines folgenreichen Konzepts"**

Benedict Anderson, Christoph Münz, Benedikt Burkard, Thomas Mergel

1998

Źródło

[11] **"The Ethnic Origins of Nations."**

Denis Pahl, Anthony D. Smith

1990 | International Migration Review | DOI: 10.2307/2546562

Źródło

[12] **"Nationalism and Modernism"**

Anthony D. Smith, Anthony Smith

2010 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780203167960

Źródło

[13] **"Nations and Nationalism in a Global Era"**

Lars-Erik Cederman, Anthony D. Smith

1996 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/591103

Źródło

[14] **"Myths and Memories of the Nation"**

G. John Ikenberry, Anthony D. Smith

2000 | Foreign Affairs | DOI: 10.2307/20049832

Źródło

[15] **"Saving History: How White Evangelicals Tour the Nation's Capital and Redeem a Christian America"**

Kristin Kobes Du Mez

2021 | Journal of American Ethnic History | DOI: 10.5406/jamerethnhist.40.3.0102

Źródło

[16] **"What makes Donald Trump and John Wayne heroes of the Christian Right?"**

Kristin Kobes Du Mez

2020 | DOI: 10.64628/aai.3s5vde9tu

Źródło

[17] "Heathen Slaves, Christian Rulers"

Kristin Kobes Du Mez

2015 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780190205645.003.0004

Źródło

[18] "An Interpretation of Christian Ethics"

Reinhold Niebuhr

1935

Źródło

[19] "The nature and destiny of man;: A Christian interpretation"

Reinhold Niebuhr

1951 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[20] "Christian Realism and Political Problems"

Robert Holland, Reinhold Niebuhr

1954 | International Journal Canada s Journal of Global Policy Analysis | DOI: 10.2307/40197915

Źródło

[21] "Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr"

Reinhold Niebuhr

1957 | DigitalGeorgetown (Georgetown University Library)

Źródło

[22] "Governing After War: Rebel Victories and Post-War Statebuilding by Shelly X. Liu"

William Reno

2026 | Political Science Quarterly | DOI: 10.1093/psquar/qqag090

Źródło

[23] "Crime versus War"

William Reno

2011 | The Changing Character of War | DOI: 10.1093/acprof:osobl/9780199596737.003.0013

Źródło

[24] "The Liberal Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism"

Patrick J. Deneen

2007 | Perspectives on Politics | DOI: 10.1017/s1537592707070260

Źródło

[25] "Awakening from the American Dream: The End of Escape in American Cinema?"

Patrick J. Deneen

2002 | Perspectives on Political Science | DOI: 10.1080/10457090209604077

Źródło

[26] "A Refuge from Liberalism?"

Patrick J. Deneen

2024 | Journal of Democracy | DOI: 10.1353/jod.2024.a922843

Źródło

[27] "Universalism and Nationalism: Thesis and Hypothesis"

Adrian Vermeule

2024 | DOI: 10.2139/ssrn.5059515

Źródło

[28] "Massachusetts v. EPA: From Politics to Expertise"

Jody Freeman, Adrian Vermeule

2008 | DOI: 10.2139/ssrn.1307811

Źródło

[29] "Independence and Interdependence: Lessons from the Hive"

Adrian Vermeule, Christian List

2010 | DOI: 10.2139/ssrn.1693908

Źródło

[30] "The Heroic Slave: A Cultural and Critical Edition"

Frederick Douglass

2015

Źródło

[31] "Hope For The Nation."

Frederick Douglass

2022 | Life and Times of Frederick Douglass | DOI: 10.1093/actrade/9780198835325.003.0034

Źródło

[32] "4 From The Birth of Tragedy (1872)"

Friedrich Nietzsche

1994 | Princeton University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781400833702-006

Źródło

[33] "FROM 'POLITICS AS A VOCATION'"

Max Weber

1991 | Edinburgh University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781474469654-020

Źródło

[34] "The Sociology of Religion"

Max Weber, Ephraim Fischoff

1920

Źródło

[35] "Why a Feminist Standpoint Epistemology Is Necessary in Times of Hegemonic Masculinity: Thoughts on Intersectionality and Transrationality"

Annette Weber

2018 | Transrational Resonances | DOI: 10.1007/978-3-319-70616-0_5

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[36] "Xenophon'sCyropaedia: Educating our Political Hopes"

Laura K. Field

2012 | The Journal of Politics | DOI: 10.1017/s0022381612000424

Źródło

[37] "Blind Injustice: Theorizing Anonymity and Accountability in Modern Democracies"

Richard Boyd, Laura K. Field

2016 | Polity | DOI: 10.1057/pol.2016.11

Źródło

[38] "Furious Minds"

Laura K. Field

2025 | Princeton University Press eBooks | DOI: 10.1515/9780691255309

Źródło

[39] "Forced to be Free? America's “Postliberals” on Freedom and Liberty"

Laura K. Field

2024 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781003436737-12

Źródło

[40] "The Philosopher Doth Protest Too Much: Rousseauian Enlightenment and the Rhetoric of Despair"

Laura K. Field

2013 | The Review of Politics | DOI: 10.1017/s0034670513000041

Źródło

[41] "Patrick Deneen vs. 1619"

Laura K. Field

2025 | DOI: 10.5040/9781978747128.0027

Źródło

[42] ":Conservative Thought and American Constitutionalism since the New Deal"

Laura K. Field

2024 | American Political Thought | DOI: 10.1086/729861

Źródło

[43] "Death and Dynamism in Nietzsche's Political Philosophy"

Laura K. Field

2021 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781003005384-38

Źródło

[44] "Rousseau’s Confessions"

Laura K. Field

2019 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780429020773-19

Źródło

[45] "Writing in blood : compassion, character, and popular rhetoric in Rousseau and Nietzsche"

Laura K. Field

2011 | Texas ScholarWorks (Texas Digital Library)

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: d21531ca-8cbb-491a-8b89-e04239206c3f