

Kazimierz Bem

ORCID: 0000-0001-9128-8924

Kościół protestancki i spór o niewolnictwo w USA

Streszczenie: Artykuł opisuje kwestię podejścia kościołów protestanckich w USA do niewolnictwa w pierwszej połowie XIX w. Część pierwsza analizuje, w jaki sposób spór o niewolnictwo przełożył się na kształtowanie, a od 1830 r. na podział, poszczególnych denominacji. Towarzystwo Przyjaciół (Kwakrów), jako jedyny związek wyznaniowy w USA, potępiło niewolnictwo jeszcze w XVIII w. i wymusiło na wiernych odcięcie się od tej instytucji. Paradoksalnie, jego bezkompromisowość pozwoliła im jako jedynym uniknąć schizmy na tym tle. Inne wyznania (prezbiterianie, metodyści i baptyści), które zwlekały z odcięciem się od niewolnictwa wszystkie przeżyły schizmę przed wybuchem wojny secesyjnej.

Część druga artykułu przedstawia zmiany retoryki obrońców niewolnictwa. Podczas gdy do lat 30. i 40. *implicite* uznawano teoretycznie jego grzeszność, żądanie milczenia Kościołów w tej kwestii zwolennicy niewolnictwa tłumaczyli jego rzekomą świeckością – tzn., że była to instytucja prawa poza zasięgiem zainteresowania Kościołów. Retoryka ta jednak zniknęła natychmiast, gdy zwolennicy niewolnictwa znaleźli się we własnych Kościołach. Ci sami teolodzy i duchowni teraz stali się gorliwymi apologetami instytucji niewolnictwa i zwolennikami secesji.

Słowa kluczowe: Protestantyzm w USA w XIX w.; niewolnictwo; kwakrzy; prezbiterianizm; metodyzm; baptyzm; unitarianizm; schizmy kościelne w XIX w.

Summary: Protestant churches in 19th century USA and the question of slavery

The article seeks to trace in broad outline the institutional and theological changes among the US Protestant churches in the 19th century regarding the issue slavery. In the first part, the Author describes the debate and actions taken by the Quakers – the only US church body that unequivocally condemned slavery and enforced abolition on its members. Paradoxically, this uncompromising stance saved them from schisms caused by the subject in the next 50 years. This approach is contrasted with that of other major Protestant churches (Methodists, Baptists, Presbyterians, Unitarians) – all of which tried to avoid the subject and as a result all in the end fractured before South Carolina's secession in 1861. In the second part, the Author looks at the rhetoric around the issues of abolitionism and slavery. Before church schisms, many churchmen and theologians sympathetic to slavery put forward the argument that it was a civil and a temporal matter, and as such should not be of any concern to the church. However, no sooner had the church schisms happened, that very argument was quickly abandoned and the very same church bodies and men became now the most ardent defenders of both slavery and secession – both politically and theologically.

Keywords: Slavery; Protestantism in the US and slavery; Quakers; Presbyterianism; Methodism; Baptists; Unitarians; church schisms in the 19th century

*Przyjdź i przypomnij nam o naszym wyższym, lepszym przeznaczeniu.
Zapał naszą wyobraźnię, ale jej nie rozjątrzaj. Rozpál nasze emocje, ale ich nie wypaczaj.
Zachowaj nasze myśli i uczucia w błogosławionym umiarkowaniu
pomiędzy wszelkimi ekstremami¹.*

1. Wstęp

W dniu 26 grudnia 1860 r. Południowa Karolina ogłosiła secesję ze Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, a 12 kwietnia 1861 r. jej wojska ostrzelały Fort Sumter górujący nad miastem Charleston. Te działania uznawane są za początek amerykańskiej wojny secesyjnej. Naturalnie, wobec tych wydarzeń nie pozostali obojętni współcześni im duchowni protestanccy, których interpretacja różniła się w zależności od ich miejsca pobytu, a często i od wyznania. Pastor Second Presbyterian Church w Charleston, Thomas Smyth (1808-1873), podczas kazania oznajmił parafianom, z których większość oglądała ostrzeliwanie fortu na własne oczy, że wydarzenia te: „były sygnałem bojowym niebiańskiej armii, oznajmiającym od Boga wszystkim południowym stanom: «Ta sprawa jest moją [sprawą – K.B.]»². W tym samym czasie unitariański pastor z Chicago, Robert Collyer (1823-1912), powiedział swoim owieczkom: „Przed Sumter znalazłbym pięćset cytatów biblijnych za pokojem, ponieważ zawsze byłem człowiekiem pokoju; ale po Sumter szukałem tekstu kazalnego na najbliższą niedzielę i znalazłem tylko jeden: «Idź, sprzedaj swój płaszcz i kup miecz!»³.

Tak dramatycznie rozbieżne interpretacje nie były niczym nowym. Kwestia niewolnictwa, która była jedną z głównych przyczyn wybuchu wojny secesyjnej, rozpaliała namiętności duchownych i wiernych Kościołów w USA przez ponad sto lat. Artykuł ten pokazuje, w jaki sposób dyskurs religijny w tym sa-

¹ Modlitwa unitariańskiego pastora w Charleston, Samuela Gilmana (1791-1858), <https://uudb.org/articles/samuelgilman.html>. Za: J. A. Macaulay, *Unitarianism in the Antebellum South. The Other Invisible Institution*, Tuscaloosa 2001, s. 155.

² Cyt. za D.W. Stowell, *Rebuilding Zion. The Religious Reconstruction of the South, 1863-1877*, Oxford 1998, s. 34.

³ C. Lyttle, *The Freedom Moves West: A History of the Western Unitarian Conference, 1852-1952*, Boston 1952 s. 114. Starsi kościoła przekonali go później, by nie brał słów kazania dosłownie i by poprzestał na walce piórem.

mym czasie jednym służył do obrony niewolnictwa, innym zaś do jego radykalnego potępienia, a także, jak podejście poszczególnych wyznań do kwestii niewolnictwa doprowadziło do podziałów niektórych amerykańskich protestanckich Kościołów.

2. Niewolnictwo w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej u schyłku XVIII w.

Choć przywykło się dzielić amerykańskie stany na „wolną północ” i „niewolnicze południe”, to w chwili ogłoszenia Deklaracji Niepodległości w 1776 r. niewolnictwo było legalne we wszystkich stanach Ameryki Północnej. Tylko przyjęta w 1777 r. konstytucja stanu Vermont wyraźnie go zakazywała. W innych stanach Nowej Anglii (Connecticut, New Hampshire, Massachusetts, Rhode Island) powoli zanikało, ale tamtejsza elita kupiecka uczestniczyła w transatlantyckim handlu niewolnikami. W środkowych stanach, jak Pensylwania, New Jersey i Nowy Jork, niewolnictwo pełniło wciąż ważną funkcję gospodarczą.

Abolicja postępowała bardzo powoli: w 1783 r. Sąd Najwyższy stanu Massachusetts uznał niewolnictwo za sprzeczne z konstytucją tego stanu. Pod wpływem tego orzeczenia w tym samym roku stan New Hampshire uchwalił konstytucję, która stwierdzała, że „wszyscy rodzą się równi i niezależni”, co uważano za zakaz niewolnictwa, choć nie zostało to sformułowane wyraźnie. W 1784 r. stan Connecticut uchwalił, że wszyscy niewolnicy urodzeni po tym roku uzyskają wolność po osiągnięciu wieku 25 lat, co z czasem skrócono do lat 21. Podobną ustawę uchwalił stan Rhode Island, jednak w obydwu stanach nie uchwalono natychmiastowej abolicji, tylko przesunięto ją w czasie. Z ich przestrzeganiem różnie bywało, skoro niewolników w Rhode Island odnotowywano jeszcze w 1840 r., a wielu obywateli brało udział w lukratywnym handlu niewolnikami do początków XIX w.⁴

Jeszcze wolniejsze postępy abolicja czyniła w środkowych stanach USA. W New Jersey w 1800 r. było ponad 12 000 niewolników. Pod naciskiem tamtejszych kwaków w 1804 r. parlament stanowy uchwalił ustawę „O stopniowym zniesieniu niewolnictwa”, która wyzwalała niewolników po osiągnięciu przez nich 25 lat. Ustawa nie zakazywała właścicielom sprzedaży niewolników do południowych stanów, z czego część nie omieszkała skorzystać. Tę lukę

⁴ J. P. Melish, *Disowning Slavery: Gradual Emancipation and 'Race' in New England 1780-1860*, Ithaca, N.Y. 1998, s. różne.

prawną zlikwidowano, znów pod naciskiem kwakrów, w roku 1818. Formalnie w New Jersey niewolnictwo zniesiono dopiero w 1846 r.

W stanie Nowy Jork, pod naciskiem kwakrów, w 1799 r. uchwalono podobną ustawę, która niewolników urodzonych przed rokiem 1799 zamieniała w „dożywotnich służących”, a ich dzieci urodzone po tym roku miały uzyskać wolność po osiągnięciu 25 lat. Również tutaj pozwolono właścicielom sprzedać swoją własność, z czego spora część skwapliwie skorzystała. W 1817 r. nadano wolność wszystkim niewolnikom urodzonym przed rokiem 1799, ale dopiero od 1827 r., kiedy to wszelka forma niewolnictwa miała w tym stanie ostatecznie wygasnąć⁵.

W Pensylwanii, znów pod naciskiem kwakrów, ustawę o zniesieniu niewolnictwa uchwalono już w 1780 r. Zawierała ona jednak postanowienie, że byli niewolnicy uzyskują wolność po osiągnięciu 21 lat (dla kobiet: 18)⁶. W sąsiednim stanie Delaware, mimo wielokrotnie podejmowanych prób zniesienia niewolnictwa, nigdy się to nie udało i jeszcze w 1865 r. stan ten odrzucił trzynastą poprawkę do amerykańskiej konstytucji znoszącą niewolnictwo. Uchwalona przez inne stany weszła w życie w grudniu tego samego roku, kładąc ostatecznie kres niewolnictwu na całym terytorium Stanów Zjednoczonych⁷.

3. Kwakrzy i niewolnictwo w XVIII w.

W 1757 r. anglikański duchowny z Wirginii, Peter Fontaine, nazwał niewolnictwo „grzechem pierwotnym i przekleństwem tego kraju”, ale sam nie nawoływał do jego zniesienia. Gospodarka kolonialnej Wirginii czy Południowej Karoliny w XVIII w. była uzależniona od niewolnictwa, czy też, jak mieszkańcy Południa woleli je nazywać, „tej specyficznej instytucji” (*peculiar institution*).

Pierwsze próby abolicji podjęli kwakrzy (Towarzystwo Przyjaciół) z Pensylwanii. W 1688 r. kwakrzy z Germantown w Pensylwanii wysłali w tej sprawie zapytanie do Zgromadzenia Rocznege w Filadelfii (*Philadelphia Yearly Meeting*)⁸. Przywołując tzw. Złotą Zasadę (Mat 7:12 i Łukasz 6:31) zapytali swoich

⁵ E. J. McManus, *Black Bondage in the North*, Syracuse 1973, s. różne.

⁶ G. B. Nash, J. R. Soderlund, *Freedom by Degrees: Emancipation in Pennsylvania and Its Aftermath*, Oxford 1991.

⁷ W. H. Williams, *Slavery and Freedom in Delaware, 1639-1865*, Wilmington 1996.

⁸ Struktura organizacyjna kwakrów jest niezwykle demokratyczna. Podstawową jednostką jest Zgromadzenie Tygodniowe (*Weekly Meeting*), które wysyła delegatów do Zgromadzenia Miesięcznego (*Monthly Meeting*), te zaś do Zgromadzeń Kwartalnych (*Quarterly Meetings*) i Zgromadzeń Rocznych (*Yearly Meetings*).

współwyznawców: „Czy jest ktoś, ktoby zezwolił być traktowany w taki sposób, tzn. być sprzedanym bądź uczynionym niewolnikiem na całe jego życie?”. Pytający powoływali się na to, że nikt z ich europejskich przyjaciół nie będzie chciał emigrować do kraju, gdzie ludzi traktuje się jak bydło. Podkreślili także, że niewolnicy mogą się zbuntować i pytali: „Czyż ci Murzyni nie mają takiego samego prawa walczyć o swoją wolność jak wy, by ich utrzymywać w niewoli?”. Pytano także, co wtedy winni zrobić pacyfistyczni kwakrzy: walczyć czy powstrzymać się od walki?⁹ Zgromadzenie Roczne odmówiło odpowiedzi, zaslaniając się tym, że niewiele może w tej sprawie zrobić, skoro Brytyjcy kwakrzy są zaangażowani w handel niewolnikami. Sprawa ucichła na jakiś czas. W 1696 r. Zgromadzenie Roczne w Filadelfii pod wpływem dwóch swoich starszych ostrzegło wiernych, by powstrzymali się od handlu niewolnikami i wezwowało, by przyprowadzali swoich niewolników na spotkania religijne Towarzystwa. Rezolucja jednak nie tylko nie zabraniała posiadania niewolników, ale także nie wskazywała żadnych sankcji za złamanie ostrzeżenia¹⁰.

Kolejną próbę podjęło Miesięczne Zgromadzenie w Chester w Pensylwanii, żądając od Zgromadzenia Roczego w Filadelfii zakazania kwakrom handlu niewolnikami i wydalenia z Kościoła członków łamiących ten zakaz. Zgromadzenie uchyliło się od radykalniejszych kroków, powołując się na brytyjskich kwaków, którzy w 1713 r., choć uznali, że handel niewolnikami istotnie łamie „Złotą Regulę”, ale jednak pozwolili swoim współwyznawcom na uczestniczenie w nim. Pomimo kolejnych petycji z Chester, Zgromadzenie Roczne przez najbliższych kilka lat systematycznie odmawiało wprowadzenia surowszych przepisów, poprzestając na ostrzeżeniu i usuwając kilku gorliwszych abolicjonistów z Kościoła za „sianie niepokoju”¹¹.

W 1727 r. Brytyjcy kwakrzy zakomunikowali swoim amerykańskim współwyznawcom, że „[...] w odczuciu tego Zgromadzenia, import Murzynów z ich rodowitych krajów, przez Przyjaciół, nie jest postępowaniem pochwały godnym ani dozwolonym. I taka działalność będzie podlegała karaniu przez to Zgromadzenie”. Pod wpływem brytyjskich współwyznawców Zgromadzenie Roczne w Filadelfii zmieniło swoje stanowisko i przestrzegło przed handlem niewolnikami. Pozwoliło też lokalnym zgromadzeniom napominać nieposłusznych. O tym, że nie zamierza pójść dalej, przekonał się abolicjonista Benjamin Lay, który na Zgromadzeniu Rocznym w 1738 r., po dramatycznej

⁹ L. B. Scherer, *Slavery and the Churches in America 1619-1819*, Grand Rapids 1975, s. 42.

¹⁰ J. R. Soderlund, *Quakers and Slavery. A Divided Spirit*, Princeton 1985, s. 18-23.

¹¹ Tamże, s. 22-23.

mowie, w której zarzucił swoim współwyznawcom uczestniczącym w handlu niewolnikami „mordowanie Biblii”, przebił ją szpadą i obryzgał siedzących obok czerwonym sokiem ukrytym w księdze, by zademonstrować, że mają krew na swoich rękach. Po tym barwnym proteście został usunięty z Kościoła¹².

Zmiana nadeszła w roku 1755. Wówczas Zgromadzenie Roczne pozwoliło na publikację pierwszego traktatu, w którym uznawano nie tylko handel, ale i posiadanie niewolników za grzeszne i niezgodne ze „Złotą Zasada”. Wywołało to dość spore zamieszanie wśród kwaków i w 1758 r. Zgromadzenie Roczne w Filadelfii uznało, że „w jednogłośnym odczuciu postanowiono, położyć kres kupowaniu, sprzedawaniu i dożywotniemu trzymaniu niewolników” oraz nakazało Zgromadzeniom Kwartalnym (odpowiednik diecezji) egzekwować dyscyplinę kościelną wobec tych, którzy uczestniczą w handlu niewolnikami. Choć cenzurze kościelnej miało nie podlegać jeszcze samo posiadanie niewolników, to jednak Zgromadzenie oficjalnie uznało je za grzeszne i wyznaczyło pięciu szanowanych kwaków, by „odwiedzili i rozmawiali” z przyjaciółmi, którzy posiadali niewolników. Posiadacze niewolników nie mogli też odtąd sprawować funkcji kościelnych¹³.

Początkowo lokalne zgromadzenia niechętnie dyscyplinowały swoich wiernych. W 1765 r. Zgromadzenie Roczne znowu poniosło tę kwestię, nawołując, „by wszyscy mogli usprawiedliwić się sprawiedliwością i słusnością w stosunku do rasy ludzi, którzy poprzez nieuzasadniony obyczaj są bezprawnie pozbawieni wspólnych przywilejów ludzkości”. Wizyty starszych przyniosły owoce i kwakrzy zaczęli powoli wyzwalać swoich niewolników. W 1775 r. Zgromadzenie Roczne nakazało, aby bezwzględnie usuwać z szeregów Towarzystwa tych wiernych, którzy nadal handlowali niewolnikami, i jednocześnie wywierać większy nacisk na tych, którzy byli właścicielami niewolników, zakazując im pełnienia funkcji kościelnych. W wyniku tych działań większość kwaków w Pensylwanii wyzwoliła swoich niewolników do końca lat 80. XVIII w., choć pojedyncze przypadki zdarzały się jeszcze aż do 1796 r.

¹² Tamże, s. 23-26. Innym razem porwał kwakerskie dziecko, by uzmysłwić swoim współwyznawcom, co muszą odczuwać rodziny, których dzieci porwali handlarze niewolników. Przez te i podobne praktyki był szczerze zniechęcony przez część kwaków, choć gdy umierał w 1758 r. Zgromadzenie Roczne uznało niewolnictwo za grzech i rozpoczęło proces emancypacji.

¹³ Tamże, s. 26-31.

Kwakrzy nie wykazali tutaj żadnej skłonności do kompromisu i wyegzekwowali swoją dyscyplinę kościelną nawet na południu Stanów Zjednoczonych, gdzie, oprócz oporu wiernych, mieli przeciw sobie świeckie prawa, często zabraniające wyzwalań niewolników. W 1808 r. kwakrzy z Północnej Karoliny, gdzie wyzwalań niewolników było prawnie zakazane, posłusznie zebrali swoich niewolników i przetransportowali ich do Pensylwanii, by tam im dać wolność¹⁴. W XIX w. kwakrzy weszli jako wyznanie, które nie tylko potępiło niewolnictwo, ale i wymogło na swoich wiernych odcięcie się od niego. Byli jedynym wyznaniem, któremu się to udało.

4. Pierwsze próby potępienia niewolnictwa w XVIII w.

Okres po ogłoszeniu niepodległości przez USA i początek XIX w. przyniosły radykalną zmianę stosunków wyznaniowych w nowym państwie. Dominujący w Nowej Anglii i najliczniejszy w dawnych koloniach kongregacjonizm pod koniec wieku XVIII i na początku XIX skupił się na walce z unitarianizmem niektórych swoich duchownych. Pogrążony sporami doktrynalnymi, aż do lat 30. XIX w. zwyczajnie nie nadażył za żywiołowym rozwojem USA, tracąc swoją przewagę nad innymi wyznaniem. Popierający angielskie władze Kościół anglikański na południu Stanów Zjednoczonych nie tylko został oddzielony od państwa, ale też niemal przestał funkcjonować, zaś na północy stracił poparcie władz kolonialnych. Jego pełne odrodzenie w formie Protestantckiego Kościoła Episkopalnego nastąpiło *de facto* dopiero w latach 20. XIX w., ale już nigdy nie odzyskał swojej dawnej liczebności, o pozycji prawnej nie wspominając. Z dawnego Kościoła anglikańskiego oddzielił się metodyzm, który zaczął się szerzyć z zadziwiającą szybkością na terenie całych Stanów Zjednoczonych, a w szczególności na Południu¹⁵.

W tym samym czasie przez Amerykę Północną przetoczyło się tzw. „Drugie Przebudzenie”, na którym skorzystali głównie metodyści i baptyści, ale także i inne wyznania, jak np. uniwersaliści. Miejsce formalnych i zhierarchizowanych Kościołów – anglikańskiego, kongregacyjnego czy prezbiteriańskiego – zajęli wędrowni kaznodzieje metodystyczni i baptystyczni, szybko organizujący własne wspólnoty zrzeszające ludzi dotychczas dość luźno związanych z jakimkolwiek Kościołem. Choć ruch przebudzeniowy miał zasięg ogólnoamerykański, to jednak szczególnie silnie oddziaływał pod koniec

¹⁴ Tamże, s. różne; L. B. Scherer, dz. cyt., s. 130-132.

¹⁵ C. C. Goen, *Broken Churches, Broken Nation. Denominational Schism and the Coming of the American Civil War*, Macon 1985, s. 54.

XVIII w. na Południu, które ze względu na gorliwość zaczęto nazywać „Terytorium Wypalonym przez Ducha Świętego”. W 1850 r. metodyści, prezbiterianie i baptyści skupiali łącznie prawie 94% zborów na terytorium jedenastu stanów, które miały dokonać secesji z Unii¹⁶.

Początkowo nowe wyznania – baptyści i metodyści – uznawały niewolnictwo za przejaw zepsucia i bezbożności wyższych klas, utożsamianych z anglikanizmem i pod koniec XVIII w. często je potępiały. Jednak gdy coraz więcej właścicieli niewolników zostawało członkami Kościoła, z coraz mniejszą gorliwością zdobywały się na jego potępienie i zastosowanie karności kościelnej. U progu XIX w. większość Kościołów uznała niewolnictwo za coś, z czym należy się pogodzić, i zarzuciła nawet łagodną krytykę niewolnictwa. Z drugiej strony, narastająca retoryka abolicjonistyczna doprowadziła do tego, że od lat 30. XIX w. wyznania te zaczęły wręcz bronić „tej specyficznej instytucji”, bojąc się podziału swoich Kościołów.

Biskupi metodystyczni w 1780 r. postanowili wyzwolić wszystkich swoich niewolników i w ten sposób dać przykład swym owieczkom. Wierni zignorowali wskazówkę biskupów i odzew był znikomy. W 1784 r. w swoim prawie kościelnym metodyści podkreślali, że niewolnictwo jest grzechem, a wierni nie mogą posiadać niewolników i nakazali uwolnić ich w ciągu dwóch lat. Jednak powszechny sprzeciw wiernych na Południu doprowadził do tego, że już w 1785 r. doszło do zawieszenia tej rezolucji, chociaż podkreślono, że niewolnictwo jest traktowane z „wyjątkowym obrzydzeniem”. Obrzydzenie słabło tym szybciej, im więcej wiernych na Południu posiadało niewolników. Już w 1796 r. zdecydowano, że w niektórych przypadkach chrześcijanin może mieć niewolników. W 1808 r. Generalna Konwencja metodystów przekazała sprawę lokalnym synodom, które miały „ustanowić własne przepisy”, co było korzystne dla bogatych plantatorów z Południa. W 1850 r. jeden z pastorów metodystycznych, broniąc niewolnictwa jako instytucji, podkreślał, że nadużycia biorą się z ludzkiej słabości, nie zaś z instytucji jako takiej¹⁷.

Podobnie zachowywali się prezbiterianie, którzy jeszcze w 1787 r. nawoływali do stopniowej abolicji poprzez „najbardziej roztropne środki, zgodne z interesami i stanem społeczeństwa”, ale poprzestali na samych deklaracjach.

¹⁶ Ten opis procesów kościelnych jest ze zrozumiałych względów dość pobieżny. Zainteresowanych tematyką odsyłam do pracy Ch. L. Heyrman, *Southern Cross. The Beginnings of the Bible Belt*, Chapel Hill 1998; C. C. Goen, dz.cyt., s. 40-55.

¹⁷ L. B. Scherer, dz. cyt., s. 137-141; J. P. Daly, *When Slavery was called Freedom. Evangelicalism, Proslavery, and the Causes of the Civil War*, Lexington 2002, s. 45.

Pastor David Rice (1733-1816) w 1792 r. próbował bezskutecznie przekonać stan Kentucky, by nie dopuszczał do istnienia niewolnictwa na swoim terytorium. Pięć lat później Zgromadzenie Generalne Kościoła (odpowiednik synodu) uznało niewolnictwo za grzech, ale jednocześnie kategorycznie odmówiło potępienia osób posiadających niewolników. W 1818 r., wyrzuciwszy pastora abolicjonistę, przegłosowało uchwałę stwierdzającą, że niewolnictwo jest grzechem i rzeczą nie do pogodzenia z „duchem i zasadami Ewangelii Chrystusa”, ale dodano wyrazy współczucia dla właścicieli uwięzionych w moralnej pułapce(!), odrzucając postulat natychmiastowej abolicji i odkładając ją na daleką i mglistą przyszłość. W 1833 r. presbiteriański synod Kentucky odmówił zajęcia się kwestią emancypacji, w wyniku czego jeden z pastorów wystąpił z Kościoła, mówiąc: „Bóg was opuścił i ja teraz też was opuszczam i nie chcę mieć żadnej styczności z wami”. Presbiterianie w Kentucky nie podejmowali już później kwestii zniesienia niewolnictwa, a w 1860 r. presbiteriański pastor Robert Lewis Dabney (1820-1898) pisał już jego apologię¹⁸.

W lata 30. XIX w. trzy wyznania protestanckie dominujące na Południu wkroczyły z pokaźną liczbą wiernych posiadających niewolników oraz Kościołami, które ten stan tolerowały. Z drugiej strony w tym samym okresie na północy Stanów Zjednoczonych, gdzie niewolnictwo praktycznie zanikło, opinia publiczna zaczęła powoli, ale zdecydowanie zwracać się przeciwko niemu. Rosnące szeregi abolicjonistów na Północy oraz zdecydowana obrona niewolnictwa na Południu musiała doprowadzić prędzej czy później do schizm kościelnych. Kościoły, które wcześniej poszły na wszelkie możliwe kompromisy, by zachować jedność i wiernych na Południu, były pierwszymi, które zapłaciły rozpadem swoich struktur.

Episkopalia (anglikanie), którzy jako jedyne wyznanie jeszcze w czasach kolonialnych podjęli próby nawrócenia niewolników, nigdy poważnie nie zastanawiali się nad zniesieniem tej instytucji¹⁹. Kolejni duchowni episkopalni woleli apelować do „chrześcijańskich sumień” swoich współwyznawców plantatorów, by ci zapewnili niewolnikom możliwość nawrócenia się na chrześcijaństwo, m.in. poprzez budowanie kaplic dla niewolników na plantacjach.

¹⁸ Tamże, s. 44; L. B. Scherer, dz. cyt., s. 132-145; W. B. Posey, *The Slavery Question in the Presbyterian Church in the Old Southwest*, „The Journal of Southern History” 1949, vol. 15, s. 311-324.

¹⁹ S. R. Fry, B. Wood, *Come Shouting to Zion. African American Protestantism in the American South and the British Caribbean to 1830*, Chapel Hill 1998, s. 63-79.

W nich, jak wskazują zachowane źródła, biali duchowni odprawiali nabożeństwa dla swoich czarnych wiernych (często w obecności właścicieli), a kazania sprowadzały się głównie do nawoływań, by niewolnicy słuchali swoich właścicieli. Jak się można domyślać, skutki takiej ewangelizacji były mierne i w XIX w. baptyści i metodyści daleko wyprzedzili episkopalian pod względem liczebności murzyńskich wiernych. Warto nadmienić, że anglikańskie kaplice na plantacjach istniały i były popierane przez biskupów i świeckich patronów aż do zniesienia niewolnictwa²⁰.

Ów koniunkturalizm duchownych różnych wyznań nie umknął uwadze samych niewolników. William Wells Brown (1816-1884) opisywał nie bez ironii pewnego pastora: „[...] który choć był na Południu zaledwie od niedawna, to zdawało się, że jego głównym celem było przypodobanie się właścicielom niewolników, w szczególności mojemu pana i mojej pani [...] i wydaje mi się, że mu się to świetnie udało. Kiedy chcieli, by zaśpiewał, on śpiewał; kiedy chcieli, by się pomodlił, on się modlił; kiedy chcieli, by opowiedział jakąś historię, on opowiadał. I tak zamiast nauczać mojego pana teologii, to mój pan nauczał jego”²¹.

5. Schizmy kościelne

Wycofanie się na początku XIX w. Kościołów protestanckich i ich władz z wezwań do abolicjonizmu, zderzyło się w latach 40. i 50. XIX w. z narastającym na Północy USA ruchem abolicjonistycznym. Coraz większa grupa wiernych zaczęła żądać od swoich Kościołów nie tylko deklaracji antyniewolniczych, ale i usunięcia z szeregów wiernych duchownych i świeckich wspierających niewolnictwo. Napięcia te doprowadziły szybko do głośnych i głębokich schizm oraz podziałów kościelnych.

5.1. Prezbiterianie

Jako pierwsi rozpadli się prezbiterianie – już w roku 1837. Choć oficjalną przyczyną były spory czysto teologiczne, to podskórnie jednym z powodów był stosunek do niewolnictwa. We wspomnianym 1837 r. zdominowane przez

²⁰ R. L. Hall, *Black and White Christians in Florida 1822-1861*, [w:] *Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870*, red. J. B. Boles, Lexington 1988, s. 91-93; B. Touchstone, *Planters and Slave Religion in the Deep South*, [w:] *Masters & Slaves...*, dz.cyt., s. 116-123.

²¹ A. J. Raboteau, *Slave Religion. The „Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford 2004, s. 293.

zwolenników tradycyjnej teologii prezbiteriańskiej (tzw. „Old School”) Zgromadzenie Generalne Kościoła wykluczyło ze swoich szeregów parafie i pastory będących zwolennikami bardziej emocjonalnej teologii, tzw. „New School”²². Południe Stanów Zjednoczonych było zdominowane przez zwolenników „Old School”, którzy, w zamian za poparcie swoich kolegów z Północy, uzyskali przy okazji decyzję tego samego Zgromadzenia Generalnego, by na przyszłość nie zajmować się petycjami abolicjonistów i nie poruszać tematu niewolnictwa. Znużeni abolicjonistycznymi petycjami ze strony „New School” południowi prezbiterianie nie mieli oporów, by tamtych usunąć z Kościoła i tym samym zapewnić sobie spokój. W 1845 r. Zgromadzenie Generalne „Old School” podjęło uchwałę, w której stwierdzało: „Kościół jest duchowym ciałem Chrystusa, którego jurysdykcja rozciąga się tylko na sprawy wiary i moralnego prowadzenia się jego wiernych. Nie może ona ustanawiać praw tam, gdzie Chrystus nie ustanawiał praw ani tworzyć warunków członkostwa, tam, gdzie nie zostały one utworzone”²³.

Ponieważ, jak stwierdzili, Pismo nigdzie nie mówi, że samo posiadanie niewolników jest grzechem, Kościół musi milczeć w tej kwestii. Kościół Prezbiteriański „Old School” dotrwał bez schizmy do 1861 r. za cenę milczącej akceptacji niewolnictwa.

Tymczasem zwolennicy „New School” mieli większy problem. Choć większość ich wiernych mieszkała w stanach środkowych i zachodnich, jednak posiadali sporą grupkę parafii w stanach Tennessee i Kentucky, gdzie niewolnictwo było legalne i gdzie wpływała część wiernych posiadała niewolników. W 1850 r. Zgromadzenie Generalne „New School” powtórzyło, że uznaje niewolnictwo za niezgodne z Pismem Świętym i że właściciele niewolników podlegają karności kościelnej. Południowi wierni próbowali bezskutecznie uchylić te zapisy. W 1856 r. prezbiterat Lexington w stanie Missisipi prowokacyjnie uchwalił, że jego wierni posiadają niewolników „z wyboru i z zasady” i uznają to za swoje „biblijne prawo”. Zgromadzenie Generalne nie mogło tego wyzwania pozostawić bez odpowiedzi i uchyliło uchwałę. To spowodowało 21 prezbiteratów z Południa, zrzeszających 15 000 wiernych do wystąpienia i utworzenia własnego Kościoła: Zjednoczonego Synodu Prezbiteriańskiego Kościoła w Stanach Zjednoczonych Ameryki (USPC-US).

²² Prezbiterianie „Old School” liczyli ponad 127 000 dorosłych członków skupionych w 1796 parafiach i 96 prezbiteratach. Prezbiterianie z „New School” liczyli około 100 000 dorosłych członków w 1200 parafiach i 85 prezbiteratach. C. C. Goen, dz. cyt., s. 69.

²³ Tamże, s. 77-78.

Ignorujący problem niewolnictwa presbiterianie z „Old School” rozpadli się w 1861 r., gdy podczas nieobecności delegatów z Południa Zgromadzenie Generalne Kościoła uchwaliło swoje poparcie dla Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i potępiło secesję. W odpowiedzi południowcy, zrzeszeni w 45 presbiteratach z 45 000 wiernych, w grudniu 1861 r. powołali Presbiteriański Kościół Skonfederowanych Stanów Ameryki. Już w 1863 r. zjednoczył się on z południowym USPC-USA z „New School”, tworząc jeden, południowy kościół presbiteriański na skonfederowanym południu (późniejszy PC-US). Poparcie obu grup dla niewolnictwa pozwoliło na szybkie zapomnienie rzekomo głębokich i fundamentalnych różnic doktrynalnych, które dzieliły „Old” i „New School”²⁴. Północny Kościół Presbiteriański „Old School” niewolnictwo potępił dopiero w 1863 r., stwierdzając: „Uznajemy świadome zniewolenie jednej części ludzkiej rasy przez drugą za całkowicie sprzeczną z prawem bożym [...] i totalnie nie do pogodzenia z duchem i zasadami Ewangelii Jezusa Chrystusa”. Biorąc pod uwagę, że wówczas w Kościele nie było już żadnych właścicieli niewolników, deklaracja ta miała charakter wyłącznie symboliczny i nie wymagała heroizmu ze strony północnych presbiterian²⁵.

5.2. Baptyści

Cechą charakterystyczną ustroju baptystów jest kongregacyjna autonomia każdego zboru i brak nadzoru na nimi ze strony władz kościelnych. W XIX w. tym, co łączyło baptystów na południu i północy USA, była Rada do spraw Misji (Board of Missions), do której baptyści z całego terytorium Stanów Zjednoczonych wysyłali pieniądze i finansowali misjonarzy mających propagować baptyzm w kraju i za granicą. Władze Rady usiłowały za wszelką cenę uniknąć dyskusji na temat niewolnictwa, zasłaniając się nie do końca pozabawionym sensu argumentem, że Rada zajmuje się misjami, a nie sprawami pozostających w gestii lokalnych parafii. Jeszcze w kwietniu 1844 r. Generalna Konwencja do Spraw Misji wydała oświadczenie, że „Wyrzekamy się bycia nazywanymi, wyraźnie albo przez insynuowanie, [jako będący] za albo przeciw niewolnictwu; jako jednostki mamy pełne prawo wyrażać i rozpowszechniać nasze opinie na te tematy gdzie indziej, w sposób chrześcijański i w podobnym duchu”²⁶.

²⁴ D. W. Stowell, dz. cyt., s. 50-51; S. M. Lucas, *Robert Lewis Dabney. A Southern Presbyterian Life*, Phillipsburg 2005, s. 136-143.

²⁵ D. W. Stowell, dz. cyt., s. 51-52.

²⁶ C. C. Goen, dz. cyt., s. 95.

Baptyści z Południa nie do końca jednak wierzyli swoim kolegom z Północy i w listopadzie 1844 r. wyznawcy z Alabamy napisali do zarządu Rady z prośbą, by ta w sposób jednoznaczny i niepozostawiający wątpliwości stwierdziła, że nie ma przeszkód, aby właściciel niewolników został misjonarzem. Zarząd z siedzibą w Bostonie w Massachusetts odmówił odpowiedzi na to pytanie, ale na końcu listu dodał, „by nie być nieśmiałym ani unikającym odpowiedzi”, że gdyby właściciel niewolników chciał być misjonarzem i odmówił ich wyzwolenia, „[...] nie moglibyśmy go mianować. Jedna rzecz jest pewna, że nie możemy być uczestnikiem jakiegokolwiek przedsięwzięcia, które by [nawet – K.B.] sugerowało akceptację niewolnictwa”²⁷.

W odpowiedzi oburzeni baptyści wycofali się z Rady i w 1845 r. zorganizowali własny Kościół, tzw. Południową Konwencję Baptystów, która istnieje do dzisiaj, jako największy kościół protestancki w USA.

5.3. Metodyści

Metodystyczny Episkopalny Kościół, który w XIX w. zastąpił i zdeponował anglikanizm jako największe wyznanie na terenie Stanów Zjednoczonych, przez pewien czas zdołał uniknąć schizmy z powodu stosunku do niewolnictwa. Jeszcze w 1836 r., na skutek nacisków metodystycznych biskupów, Konwencja Generalna przegłosowała, że choć dostrzega pewne grzechy w niewolnictwie, jednak „zdecydowanie sprzeciwia się nowoczesnemu abolicjonizmowi i absolutnie wyrzeka się jakiegokolwiek prawa, życzenia czy zamiaru mieszania się w prawne i socjalne stosunki między panem a niewolnikiem, tak jak one istnieją w niewolniczych stanach tej Unii”²⁸.

Władze kościelne nie żartowały i w 1843 r. niewielka grupa zdecydowanych abolicjonistów stworzyła własny Wesleyański Kościół Metodystyczny²⁹. Wydawało się, że metodyści uratowali jedność Kościoła za cenę przyjęcia argumentów Południa na temat niewolnictwa, jako sprawy świeckiej, a nie teologicznej.

Kwestia ta wybuchła jednak już rok później, za sprawą biskupa Jamesa Andrew (1794-1871) z Georgii. Gdy został konsekrowany w 1832 r., nie posiadał niewolników. Jednak jego pierwsza żona, umierając, zapisała mu kilku

²⁷ Tamże, s. 95

²⁸ Tamże, s. 80.

²⁹ W 1843 r. liczył on zaledwie 6000 członków. W 1850 r. miał już jednak ponad 20 000 wiernych. Jolie R. Jeffrey, *The Great Silent Army of Abolitionism. Ordinary Women in the Antislavery Movement*, Chapel Hill & London 2000, s. 155.

niewolników w testamencie, zaś druga odziedziczyła kilku po swoim pierwszym mężu. Prawo stanu Georgia nie pozwalało ich wyzwalać, a oni sami, mimo prośb biskupa, kategorycznie odmówili przenosin na północ USA albo do Liberii w Afryce. Biskup stwierdził, że stał się właścicielem niewolników wbrew swej woli i zaproponował, że zrezygnuje z urzędu (1844). Nie chcieli o tym słyszeć jego koledzy z Południa, którzy zażądali od Konwencji Generalnej w 1845 r., by ta potwierdziła jego funkcję jako biskupa bez żadnych ograniczeń. Po dwóch tygodniach debaty wyłącznie na ten temat, stosunkiem głosów 110 do 68, Konwencja Generalna uznała, że wykonywanie przez biskupa Andrew jego funkcji będzie utrudnione i wezwwała go do „powstrzymania się od sprawowania urzędu, tak długo jak długo przeszkody będą istniały”. Wówczas delegaci z Południa wycofali się z konferencji i w tym samym roku założyli Metodystyczny Episkopalny Kościół Południa, zrzeszający ponad 500 000 dorosłych wiernych³⁰.

Schizmę w kościele metodystycznym wiele osób uważało za preludium do wojny domowej w Stanach Zjednoczonych. W 1856 r. pewien Amerykanin pisał: „[...] ten straszny podział w kościele metodystycznym wywołał strach w prawie każdej gałęzi Kościoła Chrystusowego a także, choć może nie w tak oczywisty sposób, skruszył podstawy naszego amerykańskiego rządu do jego serca [...] i można się wielce obawiać, że konstytucyjna agitacja i bez skrpułów rzucane anatemy przez nawiedzonych kaznodziejów i demagogów bez zasad, którzy dążą bardziej do łupów niż do wolności niewolnika i dobra kraju, tak nadwerężą braterską więź łączącą nas i prawdziwą miłość do naszej ojczyzny, że wszystkie koszmary wojny domowej już wkrótce na nas spadną”³¹.

5.4. Kongregacjoniści

Skupieni głównie w Nowej Anglii potomkowie kalwińskich purytanów, zwani kongregacjonalistami, formalnie nie przeżyli schizmy z powodu niewolnictwa. Po pierwsze, od końca XVIII w. do 1833 r. angażowali się przede wszystkim w zwalczanie unitarian, którzy opanowali większość parafii w Bostonie i we wschodniej części stanu Massachusetts³². I choć ostatecznie kongregacjoniści wyszli z tej batalii zwycięsko, a unitarianie utworzyli własny Kościół (o czym poniżej), to do tego czasu kwestia niewolnictwa pozostawała poza większym zainteresowaniem duchownych kongregacjonalnych. Po drugie, aż do lat 30. XIX w. kongregacjoniści współpracowali z presbiterianami

³⁰ C. C. Goen, dz. cyt., s. 78-90.

³¹ Tamże, s. 89-90.

³² J. W. T. Youngs, *The Congregationalists*, New York 1990, s. 122-137.

z tzw. „New School” w zakładaniu parafii na nowych terytoriach, na mocy tzw. Planu Unii (*Plan of Union*) z 1801 r. Stąd wiele debat na temat niewolnictwa, w szczególności w stanach granicznych, jak Illinois, Ohio i Indiana, z udziałem kongregacjonalistów odbywało się w ramach Kościoła Prezbiteriańskiego „New School”. I choć prezbiterianie „Old School” zarzucali swoim kongregacjonalnym kolegom liberalizm i abolicjonizm, to kongregacjonalistom daleko było do radykalizmu w tej sprawie, czego przykładem jest Lane Theological Seminary³³.

Założone w 1829 r. w stanie Ohio, wspólnym staraniem prezbiterian i kongregacjonalistów, Lane Theological Seminary, miało zapewnić dopływ doskonale wykształconych pastorów dla błyskawicznie rozwijającego się Środkowego Zachodu USA. Jego prezydentem został szanowany duchowny kongregacjonalny Lyman Beecher (1775-1863). Ze względu na bliskość Południa oraz na to, że większość bogatych patronów prowadziła intensywne interesy z właścicielami niewolników, w seminarium unikano poruszania tematu niewolnictwa, choć pozwolono na utworzenie lokalnego oddziału Amerykańskiego Towarzystwa Kolonizacyjnego, które postulowało stopniową emancypację niewolników i ich transport do Liberii.

W 1834 r., korzystając z nieobecności Beechera, późniejszy słynny abolicjonista Theodor Dwight Weld (1803-1895) i student w seminarium w serii publicznych debat, skłonił swoich kolegów do zaakceptowania tezy, że niewolnictwo jest absolutnym moralnym złem i do poparcia natychmiastowej abolicji. Rada nadzorcza seminarium była oburzona i zakazała jakichkolwiek debat na temat niewolnictwa. Studenci zwrócili się o pomoc do Beechera, ale ten zajął stanowisko kompromisowe. Z jednej strony poparł ich prawo do wolności wypowiedzi, ale z drugiej zganiał za radykalizm. Taka postawa nie zadowoliła nikogo: większość studentów opuściła Lane. Założyli nowe kongregacjonalne seminarium teologiczne w Oberlin. Z kolei prezbiterianie sprzyjający „Old School”, zaalarmowani liberalizmem kongregacjonalistów z Lane, w 1835 r. oskarżyli Beechera o herezję (został uniewinniony przez kolegów z „New School” i kongregacjonalistów, którzy mieli w tym regionie przewagę) i w 1837 r. usunęli prezbiterian z „New School” ze swojego Kościoła oraz zerwali unię z 1801 r.³⁴

³³ Tamże, s. 210-211.

³⁴ Tamże, s. 121-123, 210-211; S. A. Schreiner Jr., *The Passionate Beechers. A Family Saga of Sanctity and Scandal that Changed America*, John Wiley & Sons 2003, s. 82-91.

Rodzina Beecherów jest zresztą doskonałym przykładem tego, jak długo dla kongregacjonalistów niewolnictwo nie stanowiło większego problemu. Senior rodu, Lyman Beecher, poświęcił gros swojego życia i energii na walkę – kolejno z: unitarianizmem, katolicyzmem i mormonizmem. Choć znany był ze swoich tyrad przeciw spożywaniu alkoholu oraz przeciw katolickim imigrantom w Bostonie, niewolnictwo nie zajmowało go w większym stopniu. Dopiero jego dzieci, pastory Edward Beecher (1803-1895), Charles Beecher (1815-1900), Henry Ward Beecher (1813-1887) oraz ich słynna siostra Harriet Beecher Stowe (1811-1896), autorka „Chaty wuja Toma”, aktywnie zaangażowali się w ruch abolicjonistyczny od końca lat 40. i 50. XIX w.³⁵

Nawet zaangażowanie tej niezwykle wpływowej rodziny nie oznaczało, że kongregacjoniści opowiadali się za radykalną emancypacją i abolicjonizmem. Choć niewolnictwo potępiano już pod koniec XVIII w., to zamiast teologicznych sporów o niewolnictwo i emancypację kongregacjoniści przez wiele lat aktywnie wspierali Amerykańskie Towarzystwo Kolonizacyjne (*American Colonization Society*), którego celem była powolna emancypacja i osiedlanie wyzwolonych niewolników w Liberii, w Afryce³⁶. Jeszcze w 1849 r. rezolucję popierającą stopniową emancypację i emigrację byłych niewolników do Georgii poparło wpływowe i działające od 1692 r. Massachusetts Convention of Congregational Ministers, skupiające duchownych trynitarynych i unitariańskich w tym stanie³⁷.

Dopiero w latach 30. i 40. XIX w., gdy popularność tego rozwiązania spadła, lokalne konferencje pastorów w stanach Connecticut i Massachusetts opowiedziały się zdecydowanie przeciw niewolnictwu i wzywały do stopniowej abolicji. Być może ich opór wobec radykalniejszego języka wynikał z aurytety profesora Mosesa Stewarta (1780-1852) z seminarium teologicznego w Andover, który – choć był przeciwnikiem niewolnictwa – to zdecydowanie odrzucał próby wywodzenia abolicjonizmu z Biblii. Tylko kongregacjonalni pastory ze stanu Maine w 1836 r. wyraźnie stwierdzili: „Niewolnictwo, tak jako ono istnieje na terenie kawalka Stanów Zjednoczonych, jest ogromnym grzechem wobec Boga i człowieka, za który to grzech nasz naród winien się

³⁵ Tamże; J. W. T. Youngs, dz. cyt., s. 208-211, 304-305.

³⁶ E. L. Fox, *The American Colonization Society 1817-1840*, Baltimore 1919.

³⁷ H. F. Worthley, *The Massachusetts Convention of Congregational Ministers*, „Proceedings of the Unitarian Historical Society” 1958, vol. XII, s. 61.

ukorzyć, i dla którego szybkiego i całkowitego zniesienia każdy chrześcijanin winien się modlić i użyć wszelkich środków będących w jego dyspozycji”³⁸.

5.5. Unitarianie

Do schizmy z powodu niewolnictwa doszło nawet wśród wydawałoby się odpornych na poróżnienia unitarian, zrzeszonych w dwóch różnych regionalnych stowarzyszeniach. Utworzone w 1825 r. Amerykańskie Stowarzyszenie Unitariańskie (*American Unitarian Association*, AUA) skupiało głównie dawne liberalne kalwińskie kongregacyjne parafie z Massachusetts, ale także od początku XIX w. utworzyło kilka parafii na Południu³⁹. Stosunki między parafiami z Południa a władzami AUA nigdy nie należały do najłatwiejszych, ale od początku lat 40. XIX w., wraz z postępowaniem abolicjonizmu, wśród unitarian z Nowej Anglii zaczęły się radykalnie psuć.

Iskrą zapalną była sprawa obsadzenia wakującej parafii w Savannah. W 1842 r. zarząd AUA wysłał tam pastora Mellisha Irvinga Motte. Jednak zanim zdążył on dotrzeć do Savannah, tamtejsza rada parafialna kategorycznie odmówiła mu prawa do wygłaszania kazań i poprosiła o innego kandydata. W liście do władz AUA napisano: „Niestety, [jego – K.B.] reputacja poprzedza go i chociaż być może był urodzony jako człowiek Południa, jest jednak zbyt oczywiste, że porzucił on południowe zasady [...] jest bowiem znany jako otwarty i przekonany abolicjonista”. Odpowiedź AUA była lodowata: „Nasze stowarzyszenie odmawia od tej pory jakiegokolwiek zaangażowania w obsadę waszej parafii”. W reakcji na zachowanie parafii w Savannah, na Zgromadzeniu Rocznym w 1843 r. niektórzy pastory przedłożyli rezolucję, by AUA wysłało delegację do pastorów na Południu „z solennym protestem wobec grzechu niewolnictwa”. Jak należało przypuszczać, na takie *dictum* unitariańscy duchowni z Południa wycofali się z uczestniczenia w pracach AUA, które stało się tym samym jeszcze bardziej radykalne i w 1844 r. na kolejnym dorocznym Zgromadzeniu, stosunkiem głosów 40 do 14, przegłosowało serię uchwał, wśród których najważniejsza mówiła, że „niewolnictwo podważa fundamentalną zasadę chrześcijańskiego braterstwa”⁴⁰, i że każdy powinien działać, aby zniesiono je całkowicie. Nieco wcześniej inny unitariański pastor z Południa pisał z goryczą: „Dr. Channing i «The Christian Register» [unitariańska gazeta

³⁸ W. Goodell, *Slavery and Anti-Slavery; A History of the Great Struggle in Both Hemispheres; with a view of the Slavery Question in the United States*, New York 1852, s. 163-182.

³⁹ Te parafie to: Richmond w Wirginii, Augusta i Charleston w Południowej Karolinie, Savannah w Georgii, Mobile w Alabamie i Nowy Orlean w Luizjanie. Większość z tych parafii skupiała emigrantów z Nowej Anglii. J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 128-140.

⁴⁰ Tamże, s. 141-142.

wydawana w Bostonie – K.B.] zrobiły wiele, by zrujnować sprawę liberalnego Chrześcijaństwa – to znaczy – Chrześcijaństwa w swojej czystej postaci – poprzez naklanianie ludzi do uwierzenia i konserwatystów do głoszenia, że unitarianizm i abolicjonizm są tym samym”⁴¹. Na unitarianach z Południa rezolucje nie zrobiły większego wrażenia i pozostali oni poza strukturą stowarzyszenia do lat 80. XIX w., choć nie stworzyli własnej⁴².

Schizma w liberalnej Zachodniej Konferencji Unitariańskiej (WUC) wyglądała podobnie. Znajdująca się w niewolniczym stanie Missouri parafia w St. Louis była największą i jedną z najstarszych w WUC, a jej pastor William Greenleaf Eliot (1811-1887)⁴³ cieszył się ogromnym poważaniem wśród swoich współwyznawców. Jego stosunek do niewolnictwa był skomplikowany: prywatnie mu się sprzeciwiał, ale kategorycznie unikał poruszania tematu z ambony. Podczas zgromadzenia WUC w Acton, w 1857 r., radykalny teolog i abolicjonista pastor z Cincinnati, Moncure Conway (1832-1907)⁴⁴, przedstawił projekt rezolucji, w której wzywano „wszystkie wolne stany do emancypacji naszego kraju niezależnie od ceny i ukoronowania sprawiedliwości, choćby nawet miały runąć niebiosy”. Delegaci z St. Louis zde gustowani nie tylko formą, ale i treścią rezolucji, zaprotestowali, mówiąc, że „[...] wielką szkodę wyrządza się Kościołowi i ludzkości poprzez agitację w takich sprawach z ambony. Pastorzy powinni być skrupulatni w oddawaniu Cezarowi tego, co cesarskie”. Inny duchowny abolicjonistyczny odparł na to, że w wypadku niewolnictwa czarnych „Cezar załapał coś, co należy do Boga i powinien to oddać”. Choć projektu uchwały Conwaya nie uchwalono, to delegaci z St. Louis wycofali się z uczestniczenia w pracach WUC aż do 1887 r.⁴⁵

5.6. Uniwersaliści, anglikanie, katolicy i inni

W połowie XIX w. do najważniejszych amerykańskich wyznań należeli także uniwersaliści. Choć jako jedyni oficjalnie odrzucali koncepcję wiecznego potępienia po śmierci, to pod względem ewolucji poglądów na niewolnictwo niewiele różnili się od innych amerykańskich protestantów. Jeden z założycieli tego ruchu, Elhanan Winchester (1751-1797), już w 1774 r. opublikował zdecydowane potępienie niewolnictwa. Jednak wraz z rozwojem Kościoła, także na Południu, zapal uniwersalistów do wyzwolenia niewolników zdecydowanie

⁴¹ Tamże, s. 171.

⁴² Tamże, s. 171-183.

⁴³ http://en.wikipedia.org/wiki/William_Greenleaf_Eliot

⁴⁴ <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/moncureconway.html>

⁴⁵ C. Lyttle, dz. cyt., s. 88-89.

ostygł. Ich kongregacyjna struktura organizacyjna pozwoliła im co prawda na uniknięcie schizmy, ale za cenę hamletyzowania w podejściu do niewolnictwa⁴⁶.

W połowie XIX w. z 800 parafii uniwersalistycznych na terenie całego USA tylko 30 znajdowało się na niewolniczym Południu i kwestia niewolnictwa nie pojawiła się na zebraniach kościelnych gremiów aż do 1840 r, gdy na spotkaniu lokalnej konwencji Old Colony w stanie Massachusetts minimalną większością głosów niewolnictwo zostało potępione. Zanotowano, że stało się tak „po burzliwej i raczej nieprzyjemnej debacie,” a większość delegatów w ogóle nie zagłosowała⁴⁷. Rok później niewolnictwo potępiła stanowa konwencja uniwersalistów w stanie Maine.

W tym samym czasie ich współwyznawcy na Południu niewiele sobie z tego robili. Podobnie jak ich prezbiteriańscy, metodystyczni i baptyścyczni sąsiedzi protestowali przeciw „niechrześcijańskiemu mieszaninowi się w nie swoje sprawy przez północnych braci.” Jedną z wyznaniowych gazet w stanie Alabama „Gospel Messenger” na swoich stronach publikowała nawet ogłoszenia aukcji niewolników⁴⁸. Redaktor naczelny innej wyznaniowej gazety „Evangelical Universalist”, wydawanej w Macon w stanie Georgia, pisał prowokacyjnie: „Nie uznajemy niewolnictwa za zło, ale za największe błogosławieństwo jakie spotkało czarną rasę”⁴⁹. Do formalnej schizmy wśród uniwersalistów nie doszło tylko dlatego, że od lat 40. XIX w. ich liczba na Południu dramatycznie spadała i w chwili secesji byli zbyt słabi, by stworzyć własne wyznanie. Po wybuchu wojny secesyjnej północne stanowe konwencje obudziły się z letargu i zaczęły uchylać poparcie dla abolicji, ale Generalna Konwencja zrobiła to, przy nieobecności delegatów z Południa, dopiero w roku 1863. Po 1865 r. przedstawiciele południowych wspólnot po cichu powrócili do swoich północnych braci⁵⁰.

Jedność, aż do samej wojny secesyjnej, zachowali jedynie rzymscy katolicy oraz anglikanie. Ci pierwsi do połowy XIX w. stanowili małą grupkę wśród

⁴⁶ R. E. Miller, *The Larger Hope. The First Century of the Universalist Church in America 1770-1870*, Boston 1979, s. 574-582.

⁴⁷ Tamże, s. 590.

⁴⁸ Tamże, s. 602.

⁴⁹ Tamże, s. 600.

⁵⁰ Tamże, s. 630-631; J. Kiskel, *In the Beginning: Origins of Universalism in South Carolina 1780-1900*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2018/2019, vol. XLII, s. 47-50; M. Dobbins, *Rogers, Shinn, and Smith: A History of Universalism in Alabama in Three Vignettes*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2018/2019, vol. XLII, s. 69-70.

oceanu protestantyzmu i woleli unikać kontrowersji, zwłaszcza że byli najsilniejsi liczebnie w czterech niewolniczych stanach: Maryland, Luizjanie, Florydzie i Teksasie. Kilku biskupów znanych było ze swoich poglądów przychylnych niewolnictwu, a biskup Charleston John England napisał w latach 40. XIX w. biblijną obronę niewolnictwa. Gdy doszło do secesji, katolicki biskupi z Południa zaczęli się zbierać na osobnych konferencjach episkopatu, nie spiesząc się jednak z ostatecznymi decyzjami, czekali na wyniki wojny. Biskup Patrick Neeson Lynch był ambasadorem Konfederacji do Watykanu i prawie udało mu się uzyskać uznanie jej przez Watykan.

Amerykańscy anglikanie skupieni w Kościele episkopalnym, tradycyjnie silnym w środkowych i południowych stanach, z oczywistych powodów nie byli zbyt przychylnie usposobieni do agitacji abolicjonistycznej. W połowie XIX w. Kościół episkopalny podniósł się po klęskach spowodowanych amerykańską rewolucją i biskupi nie zamierzali tego marnować na spory o niewolnictwo. Z tego powodu regularnie ignorowali wszelkie abolicjonistyczne petycje wiernych. Nie zapobiegło to jednak rozłamowi, gdy doszło do wybuchu wojny domowej. Po secesji Południa episkopalny biskup Luizjany Leonidas Polk (1806-1864) przy pomocy innych kolegów i bez większych sprzeciwów zorganizował Episkopalny Kościół Skonfederowanych Stanów Ameryki⁵¹.

Po klęsce secesji biskupi z Południa dyskretnie wrócili do spotkań ze swoimi kolegami z Północy⁵². W ten sposób, z wyjątkiem okresu wojny secesyjnej, amerykańscy anglikanie zachowali jedność swojego Kościoła⁵³. Wspominając o braku większych teologicznych sporów na temat niewolnictwa, należy pamiętać, że anglikanie na Południu należeli do jego największych beneficjentów i obrońców politycznych. Członkami Kościoła episkopalnego była nie tylko większość generacji Konfederacji (z generałem Robertem E. Lee na czele), ale także większa część rządu, w tym jej prezydent Jefferson Davis.

⁵¹ Najbardziej nieprzejednanym przeciwnikiem secesji był biskup Alabamy Nicholas Hamner Cobbs (1794-1861), który publicznie ogłosił, że Alabama dokona secesji tylko po jego trupie. Jak na ironię zmarł rano 11 stycznia 1861 r., podczas gdy Alabama przegłosowała secesję tego samego dnia po południu. G. Robins, *The Bishop of the Old South. The Ministry and Civil War Legacy of Leonidas Polk*, Macon 2006, s. 114-215; R. L. Crewdson, *Bishop Polk and the Crisis in the Church: Separation or Unity?*, „Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church” 1983, vol. LII, s. 43-51.

⁵² M.A. Noll, *The Civil Wars as a Theological Crisis*, Chapel Hill 2006, s. 185-186.

⁵³ J. B. Cheshire, *The Church in the Confederate States. A History of the Protestant Episcopal Church in the Confederate States*, New York, London, Bombay, Calcutta, 1912, s. różne.

Warto też na zakończenie opisać krótko losy małego, liberalnego Cumberland Presbyterian Church, powstałego w XIX w. Jego wierni zamieszkiwali głównie parafie niewolniczych stanów Kentucky i Missouri, a więc tych, które z mniejszym lub większym trudem pozostały w ramach Unii i nie dokonały secesji. Kościół ten przez całe lata zρέcznie unikał dyskusji na temat niewolnictwa i jeszcze podczas Zgromadzenia Generalnego w 1861 r. jego przewodniczący podkreślił, że „nie ma Północnej i Południowej religii”. Dopiero w 1864 r. abolicjoniści przegłosowali potępienie niewolnictwa, korzystając z nieobecności delegatów z Południa i wystąpili z żądaniem „pokuty przed Bogiem i Kościołem” od swoich kolegów z Południa. Ale w 1866 r., przy milczącej zgodzie przewodniczącego Zgromadzenia Generalnego, delegaci z Południa zasiedli bez problemów na swoich miejscach i nie tylko anulowano niekorzystne dla nich decyzje, ale także uchwalono rezolucję, że sprawy polityczne nie powinny być poruszane z ambony, na koniec zaś podkreślono, że „nic, co powiedzieliśmy, nie może być rozumiane jako wyrażenie opinii o niewolnictwie albo rebelii.” W ten oto sposób presbiterianie z Cumberland zachowali jedność swojego Kościoła⁵⁴.

6. Teologia w służbie obrony i walki z niewolnictwem

Argumenty zarówno zwolenników, jak i przeciwników niewolnictwa sprowadzić można do dwóch rodzajów: tradycyjnej egzegezy biblijnej, która miała wykazać grzeszność bądź boską sankcję dla niewolnictwa, oraz argumentów na temat istoty Kościoła i państwa, i kwestii tego, czy niewolnictwo było sprawą religijną, czy polityczną.

Koronnym argumentem, do którego odwoływali się zwolennicy niewolnictwa, był fakt, że o niewolnictwie wielokrotnie wspomina się z aprobatą na kartach Biblii⁵⁵. Skoro zatem Biblia wyraźnie regulowała sprawy niewolnictwa, problem moralności tej instytucji był sztuczny: „Czy posiadanie niewolników jest potępione jako grzech w Piśmie? ... Fakt, że pytanie to może w ogóle pojawić się w umysłach jakiegokolwiek osoby, która otrzymała wykształcenie religijne i jest zaznajomiona z Biblią, jest dla mnie fenomenem zupełnie nie do wytłumaczenia” pisał rabin z Nowego Jorku jeszcze w 1861 r.⁵⁶

⁵⁴ D. W. Stowell, dz. cyt., s. 166-167.

⁵⁵ Główne teksty to: Genesis 9:25-27; Genesis 17:12; Deuteronomium 20:10-11; 1 List do Koryntian 7:21; List do Rzymian 13:1,7; List do Kolosów 3:22, 4:1; 1 List do Tymoteusza 6:1-2; oraz fakt, że Jezus Chrystus nigdy nie wypowiedział się na temat niewolnictwa.

⁵⁶ M. A. Noll, dz. cyt., s. 3.

W latach 40. XIX w., po rozłamie baptystów, Ameryka była świadkiem dość zaciętej polemiki na temat niewolnictwa prowadzonej przez dwóch baptystycznych profesorów teologii, Francisa Weyland'a (1796-1865) z Rhode Island i Richarda Fullera (1804-1876) z Południowej Karoliny. Weyland dowodził, że ogólne przesłanie Biblii jako takiej, sprzeciwia się niewolnictwu, nawet jeśli pewne fragmenty je akceptują. Z takiej logiki drwił Fuller: „Mamy tutaj zatem Autora Ewangelii, apostołów i Ducha Świętego spisującego Ewangelię, wszystkich ich akceptujących praktykę, która się sprzeciwia całemu porządkowi moralnemu tejże Ewangelii”. Fuller dowodził, że Biblia nie tylko zezwala na niewolnictwo, ale nawet akceptuje pewne nadużycia tego systemu. Jego zdaniem, odrzucenie wad niewolnictwa musiało się także łączyć z odrzuceniem autorytetu Pisma albo z zaakceptowaniem ich istnienia z całą paletą innych grzechów niezależnych od niewolnictwa. Nawet sędziwy kongregacjonista i człowiek o nieposzlakowanej kalwińskiej ortodoksji, profesor Moses Stuart z Andover Theological Seminary, przyznawał, że „abolicjoniści muszą albo porzucić autorytet Nowego Testamentu, albo porzucić swoje poglądy”⁵⁷.

W 1850 r. unitariański pastor z Nowego Orleanu, Theodore Clapp (1792-1866)⁵⁸, w specjalnym kazaniu uznał za stosowne odnieść się do zarzutów swego współwyznawcy z Północy – Theodore Parker'a (1810-1860) i wystąpić w obronie niewolnictwa. W kazaniu, które wydrukowała gazeta z Nowego Orleanu, Clapp pisał: „Mam szczerą nadzieję, że nasi duchowni bracia z Północy dostrzegą szaleństwo ponownego zakłócania pokoju Unii, poprzez głoszenie absurdalnych, niepraktycznych teorii na temat niewolnictwa”. Następnie zaczął systematycznie zbijać argumenty abolicjonistów, którzy: „[...] bez wahania anulowali przykazania Mojżesza, jeżeli tylko one nie pasowały do do ich szczególnych, odrębnych poglądów [...] Albo Mojżesz albo uczony doktor jest w błędzie. Gdy [Mojżesz – K.B.] mówi w sposób dla nich do zaakceptowania, jest traktowany z szacunkiem, ale gdy sprzeciwia się ich dogmatom, staje się obiektem ich lekceważenia, a nawet pogardy”⁵⁹.

Clapp wytknął swoim kolegom z Północy niekonsekwencje i zajmowanie się losem niewolników na Południu, i jednocześnie ignorowanie losów robotników pracujących w fabrykach na Północy. Jednak najmocniejszy argument proniewolniczy zarezerwował sobie na koniec: „Jezus Chrystus nasz Zbawiciel [...] urodził się, żył, pracował i umarł pośród właścicieli niewolników. Gdyby

⁵⁷ Tamże, s. 36-39; J. W. T. Youngs, dz. cyt., s. 307-308.

⁵⁸ <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/theodoreclapp.html>

⁵⁹ J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 144.

to było, w jego opinii, strasliwym złem, największą krzywdą, rzeczą totalnie przestępczą i antyreligijną, czyż nie musiałby wtedy potępić tego bez zastrzeżeń i wyjątków? Jeśli nowoczesna teoria ma być sensowna, Jezus powinien był powiedzieć panu: «Twój niewolnik jest ci równy; nie możesz w sprawiedliwości być właścicielem człowieka; jest to grzeszne w oczach Boga, gdy tak czynisz; jest to naruszeniem naturalnych praw twojego bliźniego; musisz natychmiast zwrócić mu wolność». [Jednak – K.B.] nawet podobnej sylaby nie wygłosił nasz Pan [...] Pamiętajmy, że Jezus Chrystus, zamiast potępić niewolnictwo swoich czasów, niezwykle wyraźnie nakazał swoim uczniom, by byli posłuszni prawom ustanowionym przez świecki rząd, do tego powołany⁶⁰.

Antycypując spór o równouprawnienie kobiet, Clapp dodawał: „Niewolnicy w Luizjanie są w najistotniejszych aspektach tak samo wolni, jak wolna jest żeńska część obywateli Massachussts. Podobnie jak nasze białe siostry z Północy, są odcięci od możliwości wyrażania prawa wyborczego i zaangażowania w życie publiczne. Ale w sferze prywatnej dla nich wyznaczonej, mogą się cieszyć pełnią radości ziemskiej i być ozdobą, światłem i błogosławieństwem dla wszystkich, z którymi się stykają⁶¹”.

Z Clappem paradoksalnie zgadzał się, ale z zupełnie innych powodów, presbiteriański pastor Henry Jackson Van Dyke Sr. (1822-1891) z Nowego Jorku. Dla niego egzegeza biblijna, którą postulowali abolicjoniści, była zamachem na zasadę nieomyślności Biblii. Choć Van Dyke był przeciwnikiem niewolnictwa, to jednak odmawiał biblijnej sankcji dla abolicjonizmu: „drzewo abolicjonizmu jest zatrute i tylko zatrute: korzenie, gałęzie, kwiaty i liście i owoce. Wywodzi się ono i jest karmione totalnym odrzuceniem Pisma⁶²”. Wygłaszając swoje kazanie w wypełnionym po brzegi ludźmi kościele w Nowym Jorku już po zbombardowaniu Fortu Sumter, Van Dyke nie bawił się w subtelności: „Abolicjonizm prowadzi, w większości przypadków i w sposób logiczny, do zupełnego bezbożnictwa. [...] Jedną z jego zasad jest to, że nie sądzi niewolnictwa w stosunku do Biblii, ale [...] osądza Biblię poprzez pryzmat wolności. [...] To założenie, że ludzie są w stanie ocenić a priori, czego będą oczekiwać od Boskiego objawienia, jest kukulczym jajem, z którego na przestrzeni wieków wyklulo się wiele herezji⁶³”.

⁶⁰ Tamże, s. 167.

⁶¹ Tamże, s. 161. Nie był on jedyny. Presbiteriański obrońca niewolnictwa Fred A. Ross w doszedł do identycznej analogii „Niewolnik jest utrzymywany w przymusowej służbie? Tak samo są żony”. J. P. Daly, dz.cyt., s. 124-125.

⁶² M. A. Noll, dz. cyt., s. 3.

⁶³ Tamże, s. 32.

Wydana już po upadku Konfederacji i zniesieniu niewolnictwa „Obrona Wirginii”⁶⁴ (1867), napisana przez pastora Roberta Lewisa Dabney’a (1820-1898), była monumentalnym dziełem broniącym biblijnej akceptacji niewolnictwa. Ten gorliwy presbiterianin skompilował cytaty ze Starego i Nowego Testamentu i dowodził nie tylko biblijnej sankcji dla niewolnictwa jako takiego, ale także dla niewolnictwa w formie praktykowanej na Południu, odrzucając nawet najłagodniejszą jego krytykę⁶⁵.

Przeciwnicy niewolnictwa istotnie mieli problemy ze znalezieniem w Biblii wyraźnego potępienia niewolnictwa. Woleli się odwoływać do ogólnych nakazów biblijnych, np. do zakazu porywania ludzi dla niewolnictwa w Księdze Wyjścia (21,16). Argumentowali, że skoro samo zamienianie w niewolników jest zakazane, to jak można usprawiedliwić niewolnictwo? Wskazywali ponadto, że rzekome usprawiedliwienie niewolnictwa przez południowców ma więcej wspólnego z pieniędzmi niż z teologią. W „Chacie wuja Toma” Harriet Beecher Stowe⁶⁶ jeden z właścicieli niewolników bezlitośnie wskazuje na cynizm stojący za obroną niewolnictwa przez Kościoły: „Przypuśćmy, że coś spowodowałoby spadek raz na zawsze ceny bawełny, w ten sposób czyniąc posiadanie niewolnictwa obciążeniem? Nie uważacie, że mielibyśmy wtedy inną interpretację Pisma? Jakaż to powódź światła zalalaby Kościół, i nagle i od razu, odkryto by, że wszystko w Biblii i rozumie wskazuje na coś zupełnie przeciwnego!”⁶⁷

Najenergiczniej zwalczano argumenty, że niewolnictwo tolerowane w Biblii i to praktykowane na Południu Stanów Zjednoczonych były takie same w formie i treści. Gorliwy baptystyczny pastor James M. Pendelton (1811-1891), wierzący bez wahania w nieomylność Biblii i mieszkający w niewolniczym stanie Kentucky, nie miał żadnych skrupułów, by potępić niewolnictwo. Jego zdaniem, choć Biblia być może je tolerowała, ale tylko i wyłącznie z ograniczeniami, jakie sama na nie nakładała. Gdy tych biblijnych ograniczeń nie respektowano, niewolnictwo w stanie Kentucky nie mogło się zaslaniać Biblią, gdyż *de facto* jego zwolennicy sami sobie zaprzeczali: „Na przykład mówiliby tak: system niewolnictwa, który uznaje świętość małżeństwa, szanuje związki

⁶⁴ R. L. Dabney, *A defense of Virginia, and through her, of the South, in recent and pending contests against the sectional party*, New York 1867.

⁶⁵ S. M. Lucas, dz. cyt., s. 117-128.

⁶⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Harriet_Beecher_Stowe

⁶⁷ M. A. Noll, dz. cyt., s. 42.

między rodzicami a dziećmi i zapewnia edukację [religijną – K.B.] niewolnikom, nie jest grzechem. Dlatego też system niewolnictwa w Kentucky, który nie przestrzega żadnego z tych warunków, nie jest grzechem. Czy to jest logika? Czy też raczej jest to kpina z logiki?”⁶⁸.

J. M. Pendeltonowi wtórował presbiteriański abolicjonista z tego samego stanu, który wskazywał, że niewolnictwo w czasach rzymskich było niewolnictwem białych ludzi, a nie ludzi czarnych. W Stanach Zjednoczonych niewolnictwo dotyczyło wyłącznie ludzi czarnoskórych, a zatem powoływanie się na przykład biblijny było nieporozumieniem.

Drugim, oprócz biblijnej egzegezy, sposobem obrony niewolnictwa używanym przez wielu na Południu, a do lat 40. XIX w. także na Północy, było uznanie niewolnictwa za sprawę ściśle świecką i prawną, która nie dotyczyła i nie powinna dotyczyć Kościołów. Jakikolwiek nawoływanie do zniesienia niewolnictwa było wkraczaniem władzy kościelnej w sferę władzy świeckiej i „uzurpacją” albo wręcz „prostytucją ambony”. Brak poparcia dla abolicjonizmu był traktowany jako wierność misji Kościoła i jego „duchowej naturze”. W 1805 r. baptyści z Kentucky stwierdzili: „To stowarzyszenie uznaje za niewłaściwe, by pastory, Kościoły lub stowarzyszenia mieszały się w sprawę emancypacji z niewolnictwa ani w jakąkolwiek inną kwestię polityczną i w związku z tym zalecamy pastorom i Kościołom, by nie mieli z tymi sprawami nic wspólnego w wykonywaniu swoich funkcji”⁶⁹.

Presbiteriański pastor John Holt Rice (1777-1831) pisał w roku 1827: „Jestem zupełnie przekonany, że niewolnictwo jest największym złem naszego kraju, oprócz whisky; i gorliwie się modłę o wybawienie od niego”, ale potem dodawał: „[...] podczas, gdy my będziemy się zajmować naszymi sprawami i wysiłkami, by uczynić jak najwięcej dobrych chrześcijan z panów i sług, niech niewolnictwo będzie dyskutowane w politycznych gazetach jako kwestia ekonomii i polityki. Trzymajmy je z daleka od jakichkolwiek spraw kościelnych i traktujmy je jako sprawę świecką”⁷⁰.

Jego kolega i wybitny działacz presbiteriański na Południu, James Henley Thornwell (1812-1862), pisał w 1861 r., że niewolnictwo: „[...] jest zagadnieniem należącym wyłącznie do Państwa. [...] Nie mamy prawa, jako Kościół, by wychwalać je jako obowiązek, ani potępiać jako grzech. Socjalne, prawne i polityczne zagadnienia związane z tym tematem przekraczają naszą sferę,

⁶⁸ Tamże, s. 47.

⁶⁹ C. C. Goen, dz. cyt., s. 166.

⁷⁰ Tamże, s. 163.

gdyż Bóg nie przekazał swojemu Kościołowi organizacji społeczeństwa, ani umiejscowienia jednostek na różnych szczeblach⁷¹.”

Te argumenty podzielano jeszcze do połowy lat 30. XIX w. na Północy. Główny teolog unitarianizmu w Nowej Anglii i jego pastor, William Ellery Channing (1780-1842)⁷², pisał o niewolnictwie: „Jeśli mamy wiernie czynić to, co chrześcijanie czynić powinni, nie jesteśmy odpowiedzialni za jego trwanie. Nie powinniśmy odczuwać, że jesteśmy zobowiązani znieść je za pomocą wszelkich sposobów. Nie przemawiamy jako chrześcijanie, gdy mówimy, że niewolnictwo musi upaść i niezawodnie upadnie. Kim jesteśmy, by narzucać cokolwiek Opatrzności?”⁷³.

Nawet w Vermont – najstarszym stanie wolnym od niewolnictwa – jeszcze w 1835 r. mieszkańcy jego stolicy, Montpelier, obrzucali abolicjonistycznego prelegenta jajkami, a lokalni notable protestowali przeciwko „antyewangelicznej i antyunijnej” przemowie w budynku kościoła kongregacyjnego w mieście⁷⁴.

Początkowo na Północy wystąpienia pojedynczych abolicjonistów, zresztą bardzo często kobiet, spotykały się ze zdecydowanie negatywną reakcją zarówno wiernych, jak i pastorów. Duchowni zazwyczaj odmawiali nawet ogłaszania z ambon dat spotkań abolicjonistycznych. Gdy jedna z abolicjonistek sama próbowała podać je do wiadomości mimo wezwań pastora do wycofania się, została zwyczajnie wyniesiona z kościoła przez wiernych. Ellen Smith, która w 1840 r. przemawiała przeciwko niewolnictwu w północnym stanie Maine, wspominała, że publiczność „wyla, tupala, kopała, waliła w drzwi od ławek kościelnych i pukała pięściami w ławki”, zaś siedzący na galerii chłopcy rzucali w nią śpiewnikami. Słynna abolicjonistka Maria Chapman (1806-1885)⁷⁵ zorganizowała abolicjonistyczny wykład w Bostonie w 1835 r. Wybuchły wówczas zamieszki i policja została zmuszona do ewakuowania kilkudziesięciu kobiet, przy wrzasku kilkutysięcznych tłumów. Zupełnie niezniechęcona tym Chapman zdołała przekonać swojego unitariańskiego pastora, by ogłosił z ambony kolejne spotkanie abolicjonistów. Reakcja wiernych nie była przyjazna i jeden z nich stwierdził, że „tylko pani Chapman ma czelność by

⁷¹ Tamże, s. 165.

⁷² <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/williamellerychanning.html>

⁷³ J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 147

⁷⁴ R. Roth, *The Democratic Dilemma. Religion, Reform, and the Social Order in the Connecticut River Valley of Vermont 1791-850*, Cambridge 1987, s. 182.

⁷⁵ <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/mariawestonchapman.html>

coś podobnego przeprowadzić”, a inny dodawał: „[...] skoro pani Chapman obraża innych, nie powinna się dziwić, gdy inni ją obrażają”.

Większość duchownych w Nowej Anglii, aż do lat 50. XIX w. zwyczajnie odmawiała angażowania się w sprawy niewolnictwa, uważając, że jest to sprawa świecka, a nie kościelna. Zdesperowana ich zachowaniem Sophia Little z Rhode Island napisała i wydała mały abolicjonistyczny traktat, w którym oskarżała duchowieństwo z Północy o niechętny stosunek do ruchu emancypacji niewolników, ze względu na jego radykalizm. „Szacowność waszej sprawy jest waszym bożkiem!” – rzuciła im w twarz⁷⁶. W tym okresie wśród bostońskich duchownych przeciwko niewolnictwu występował praktycznie tylko Theodore Parker (1810-1860), który jednak ze względu na radykalne poglądy teologiczne poddawany był ostracyzmowi przez swoich unitariańskich kolegów. W 1837 r. wśród tych ostatnich w stanie Massachusetts abolicjonistów popierało 19, neutralnych było 15, a aż 38 sprzeciwiało się abolicjonizmowi⁷⁷.

A jednak od lat 40. XIX w. odwołania do „świeckości” kwestii niewolnictwa zaczęły szybko zanikać, wraz z narastaniem nastrojów abolicjonistycznych na Północy. Bardzo wiele zależało od stanowiska pastora. W Marlborough, w stanie Massachusetts, gdzie pastorem kongregacyjalnym First Church in Marlborough był George Edward Day (1811-1905), który uczył angielskiego niewolników ze statku Amistad, tamtejsza parafia uchwaliła w 1840 r., że „niewolnictwo, w każdej formie i w każdym przypadku w jakim jest dzisiaj praktykowane i chronione w naszym kraju, jest ciężkim grzechem w oczach Boga i stoi w zdecydowanej opozycji do zasad naszej świętej religii” i zakazała zapraszać do wygłaszania kazań duchownym, którzy posiadali niewolników, a świeckim właścicielom niewolników zakazano przystępowania do Wieczery Pańskiej⁷⁸. W tym samym czasie w pobliskiej Concord, w unitariańskiej First Parish, służący tam od 1778 r. pastor Ezra Ripley (1751-1841) poprzestawał na „ostrożnych sentymentach antyniewolniczych”⁷⁹. Od 1835 r. stosunek do

⁷⁶ J. R. Jeffrey, dz. cyt., s. różne.

⁷⁷ Ch. Cameron, *Liberal Theology and American Abolitionism*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2020, vol. 43, s. 65; <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/-theodoreparker.html>

⁷⁸ *History of the First Church in Marlborough (Congregational) United Church of Christ*, Marlborough 2016, s. 34. George Day był później, w latach 1888-1895, dziekanem Yale Divinity School.

⁷⁹ A. Zinke, *First Parish of Concord's Abolitionist History Revisited*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2012-2013, vol. 36 (2012-2013), s. 47.

niewolnictwa zmienił przywódca unitarian William Ellery Channing, publikując w ciągu następnych siedmiu lat aż osiem prac krytykujących niewolnictwo w Ameryce. W 1845 r. abolicjonistyczną petycję podpisało 173 z 267 unitariańskich duchownych⁸⁰.

Ale im bardziej na Północy zanikał argument „świeckości kwestii niewolnictwa” w USA, tym bardziej na Południu tę linię rozumowania przyjmowała większość tamtejszych Kościołów i duchownych. Urodzony w Nowej Anglii, ale mieszkający w Nowym Orleanie Thomas Adams pisał w 1858 r. z irytacją o unitariańskim klerze z Północy: „Gdyby duchowni tego wyznania ograniczyli swoje kazania do prawd chrześcijaństwa i do abolicji grzechów toczących ich własnych wiernych, i zostawili sprawy polityczne oraz instytucje innych stanów i ludzi samym zainteresowanym, całkiem spora kwota pieniędzy płynęłaby rocznie do naszego budżetu”⁸¹.

Adams konkludował, że tak niewielka liczba unitarian na zachodzie i południu USA była spowodowana właśnie zaangażowaniem jego duchownych po stronie abolicjonizmu⁸². O tym, jak powszechny był to pogląd, świadczyć może list kolegium kościelnego unitariańskiej parafii w Nowym Orleanie do władz UUA, gdy w 1857 r. poszukiwano nowego pastora: „Zostało nam zakomunikowane, że kwestia niewolnictwa może być progim zaporowym w znalezieniu pastora. Nie oczekujemy od nikogo, kto przyjedzie z Północy, by był zwolennikiem niewolnictwa. Tak samo jak nie życzymy sobie abolicjonisty, albo kogoś, kto będzie uważał, że jest jego obowiązkiem poprowadzenie tutaj krucjaty przeciwko niewolnictwu, ale wymagamy mężczyzny pełnego roztropności i zdrowego rozsądku, który będzie w stanie głosić Ewangelię Chrystusa, bez poruszania kwestii niewolnictwa”⁸³.

Dokładnie ten schemat myślenia bezlitośnie wyszydziła dwadzieścia lat wcześniej ich współwyzawczyni z Anglii, Harriet Martineau (1802-1876)⁸⁴, gdy pytała, jakimż apostołem byłby Paweł, „gdyby kazał na każdy temat oprócz bałwochwalstwa w Efezie i rozwiąłości w Koryncie”, po czym odpowiadała:

⁸⁰ Ch. Cameron, dz. cyt., s. 63-65.

⁸¹ Tamże, s. 148.

⁸² Zob. także D. C. Strange, *Patterns of Antislavery among American Unitarians, 1831-1860*, Rutherford 1977 oraz Tenże, *Abolitionism as Maleficence: Southern Unitarians versus 'Puritan Fanaticism' – 1831-1860*, „Journal of Unitarian Universalist History; Harvard Library Bulletin” 1978, vol. 26, s. 146-171.

⁸³ J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 150.

⁸⁴ <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/harrietmartineau.html>

„Bardzo podobnym do amerykańskich duchownych chrześcijańskich w XIX wieku potępiających każdy grzech oprócz niewolnictwa”⁸⁵.

W latach 50. XIX w., wraz z narastaniem polemiki między zwolennikami i przeciwnikami niewolnictwa, coraz więcej duchownych po obu stronach konfliktu istotnie zaczęło się angażować w tę kwestię. Były unitariański pastor na Południu James Freeman Clarke (1810-1888)⁸⁶ pisał: „Dlaczego oddzieliliśmy coś, co w Biblii jest tak blisko ze sobą związane – politykę i religię? Dlaczego wydaje nam się pogwałceniem świętości Szabatu [niedzieli – K.B.] i Kościoła, gdy się mówi o takich sprawach? Traktowaliśmy politykę, jak gdyby Bóg nie miał z nią nic wspólnego. Byliśmy ateistami w polityce”⁸⁷.

Jego poglądy podzielali inni duchowni, którzy zaczęli brać aktywny udział w życiu politycznym Nowej Anglii⁸⁸.

Również na Południu powoli zrzucano maskę rzekomego niezaangażowania się w sprawy świeckie. W 1845 r., po utworzeniu Konwencji Południowych Baptystów, jej przewodniczący William B. Johnson (1782-1862) triumfalnie ogłosił, że wolni od abolicjonistycznych kolegów z Północy baptyści z Południa będą teraz mogli... propagować niewolnictwo. Jednocześnie zapewniał, że nie będzie to wkraczaniem w prerogatywy państwa. Jak cierpko zauważył jeden z historyków, jest „dziwne, że Johnson uznał, że przeciwstawianie się niewolnictwu było mieszaniem się w sprawy świeckie, podczas gdy jego promocja już nie”⁸⁹. Wiosną 1861 r. presbiteriański pastor z Tennessee, William H. Vernor, dobitnie stwierdzał: „[...] we wszystkich sporach między narodami Bóg staje po stronie sprawiedliwych i czyni [z ich sprawy – K.B.] swoją własną [...] Instytucja niewolnictwa według Biblii jest słuszna. Dlatego w sporze między Północą a Południem, On przyjmie sprawę Południa i uczyni z niej swoją własną”⁹⁰.

Im bardziej zbliżała się wojna domowa, tym szybciej chrześcijanie na Południu zapominali o głoszonej wcześniej „duchowości” Kościoła i coraz wyraźniej angażowali się w sprawę secesji i konfederacji. W 1861 r. presbiterianie z Południowej Karoliny przegłosowali uchwałę o secesji zanim zdążył to zrobić stanowy parlament, obradujący *notabene* w kościele baptystycznym. W Ala-

⁸⁵ C. C. Goen, dz. cyt., s.181.

⁸⁶ <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/jamesfreemanclarke.html>

⁸⁷ J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 150.

⁸⁸ D. C. Strange, *Abolitionism...*, dz. cyt., s. 100-120.

⁸⁹ C. C. Goen, dz. cyt., s.167.

⁹⁰ J. P. Daly, dz. cyt., s. 138.

bamie jednym z głównych zwolenników secesji była lokalna konferencja baptystyczna, a w Georgii lokalna konferencja metodystyczna. W 1861 r. Konwencja Południowych Baptystów triumfalnie ogłosiła swoje poparcie dla Konfederacji. Poparcie dla secesji ze strony kleru było tak przygniatające i powszechne, że gubernator Południowej Karoliny, Francis W. Pickens (ok.1805-1869), z zadowoleniem pisał o „zapale i religijnym ferworze [duchownych – K.B.] dla naszej sprawy [...]. Uczynili z niej świętą wojnę”⁹¹. Prounijny pastor metodystyczny, William Gannaway Brownlow (1805-1877), wyrażał się o swoich południowych kolegach z pogardą: „[...] kler Południa, bez żadnego rozróżnienia na wyznanie, mężowie pełni zalet, wykształcenia i wpływów, podniósł ryk secesji, który spada niczym indiański okrzyk wojenny na naszych wiernych z ich sprostywowanych ambon każdej niedzieli”⁹².

Nawet zachowujący dotychczas powściągliwość duchowni anglikańscy uzewnętrzniili swoje dotychczas skrywane poglądy. Episkopalny biskup Florydy, Francis H. Rutledge (1799-1866), obiecał stanowemu parlamentowi \$500, jeśli ten uchwali akt secesji. Jego kolega w urzędzie i pierwszy biskup Teksasu, Alexander Gregg (1819-1893), sam będący posiadaczem niewolników, należał do najbardziej aktywnych zwolenników secesji w swoim stanie. Biskup Luizjany, Leonidas Polk, nie tylko doprowadził do wycofania się jego kolegów z Południa z Kościoła episkopalnego i utworzenia osobnego na Południu, ale także w 1861 r. przyjął nominację na stanowisko generalskie w armii konfederacji i poległ podczas walk w Georgii⁹³. Trzeba przyznać, że choć jego poparcie dla Konfederacji było powszechnie podziwiane, to zamiana kariery duchownej na wojskową spotkała się już z bardziej mieszanymi reakcjami.

7. Konkluzje

Obserwując dyskusję na temat niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych od połowy XVIII w. do połowy XIX w., trudno oprzeć się kilku wnioskom. Po pierwsze, im prostsza argumentacja teologiczna, tym skuteczniejsze okazały

⁹¹ C. C. Goen, dz. cyt., s. 174.

⁹² Tamże, s. 171. Gwoli sprawiedliwości dodać trzeba, że ten sam pastor skrytykował i swoich kolegów z Północy, którzy jego zdaniem prostytuowali ambonę dla antyniewolniczych kazań. Jego zajadłe ataki na Konfederację zmusiły go do ucieczki z Tennessee w 1861 r. Jak na ironię, sam zaangażował się w politykę(!), zostając gubernatorem stanu w latach 1865-69, a potem senatorem USA do 1875 r.

⁹³ G. Robbins, *The Bishop of the South. The ministry and Civil War Legacy of Leonidas Polk*, Mercer 2004, s. 141-215.

wało się potępienie niewolnictwa. Kwakrzy, którzy jako jedyne wyznanie wyraźnie potępił niewolnictwo i usunęli właścicieli niewolników ze swoich szeregów, zaprezentowali prostą egzegezę biblijną i grzeszność niewolnictwa wywiedli z prostej „Złotej zasady”. W ich przypadku oszczędność w operowaniu językiem biblijnym przy potępieniu niewolnictwa szła w parze z żelazną konsekwencją w stosowaniu dyscypliny kościelnej wobec opornych. Choć kwakrzy w tym samym okresie nie wzrosli liczebnie tak bardzo jak metodyści i presbiterianie, to jednak ich przykład wskazuje, że potępienie niewolnictwa nie oznaczało marginalizacji danego Kościoła⁹⁴.

Po drugie, choć zabrzmi to paradoksalnie, im większą pobłażliwość wiernym okazywały Kościoły w sprawie niewolnictwa, tym bardziej wzrastał opór wobec jego zniesienia i tym zacieklej go broniono, także teologicznie. Aż do końca XVIII w. teologiczna obrona niewolnictwa była sporadyczna i większość kościołów zgadzała się z tezą, że niewolnictwo to grzech. Gdy jednak władze kościelne raz odmówiły zastosowania sankcji kościelnych i poprzestały na nawoływaniach o abolicję, na południu Stanów Zjednoczonych zaczął się rodzić ruch, który próbował najpierw uzasadnić istnienie niewolnictwa za pomocą Biblii, a przed samym wybuchem wojny secesyjnej, już zaczął je gloryfikować. Kościoły najpierw skapitulowały wobec istnienia niewolnictwa, by potem rozpaść się na dwa wrogie obozy, z których każdy uzasadniał swoje poglądy, opierając się Biblii. Nie przypadkiem rosnąca liczba teologicznych apologii niewolnictwa (od lat 30. XIX w.) zbiegła się z okresem schizm kościelnych. Przytoczona już wcześniej unitarianka Harriet Martineau z wyjątkową pasją oskarżała duchownych presbiteriańskich o apologię tego systemu: „[...] z ust i piór presbiterian na Południu wyszły takie obrony niewolnictwa, które wskazują na najgłębsze wynaturzenie [ludzkich –K.B.] zasad i uczuć”⁹⁵.

Po trzecie, dyskurs o niewolnictwie stał się początkiem debaty na temat sposobu interpretacji i odczytywania Biblii. Tym samym był pierwowzorem sporu o równouprawnienie kobiet w połowie XX w. i podejścia Kościoła do praw osób homoseksualnych i nieheteronormatywnych u jego schyłku i na początku XXI w.⁹⁶ Przeciwnicy niewolnictwa w większości przyznawali, że bezpośrednio z Biblii nie sposób wywieść potępienia niewolnictwa jako takiego. Zamiast skupiania się na poszczególnych ustępach proponowali, by na Biblię

⁹⁴ C.C. Goen, dz. cyt., s. 186-189.

⁹⁵ H. Martineau, *Society in America*, London 1839, vol. III, s. 230-231.

⁹⁶ R.W. Holmen, *Queer Clergy. A history of Gay and Lesbian Ministry in American Protestantism*, Cleveland 2013.

i jej przesłanie spojrzeć całościowo. Zwolennicy niewolnictwa z satysfakcją wskazywali na liczne ustępy Biblii mówiące o niewolnictwie i drobiazgowo je analizowali, starannie unikając zestawiania ich z nauczaniem Jezusa. Swoim przeciwnikom zarzucali, że odwołanie się do ogólnego przesłania Pisma musi prowadzić do kwestionowania dosłowności niektórych jego fragmentów. Był to początek sporu o krytycyzm biblijny, który znacznie nękać Kościoły chrześcijańskie właśnie w drugiej połowie XIX wieku⁹⁷. Argumenty i sposób interpretacji Biblii przejąć miały także kobiety walczące o prawa wyborcze – przeważająca część z nich, np. Susan Anthony (1820-1906) czy Antonietta Brown Blackwell (1825-1921)⁹⁸, to abolicjonistki⁹⁹. Jak wspomniano, spór o interpretację Biblii w XX w. przeniesie się na debatę o ordynację kobiet, a w XXI w. – o obecność osób LGBTQ w Kościele – obie strony będą używać identycznych zabiegów egzegetycznych i metod interpretacji.

Po czwarte, przy całej swojej intensywności i długotrwałości, debata na temat niewolnictwa rzadko odnosiła się do kwestii rasy¹⁰⁰. Wraz z pokonaniem Południa i wyzwoleniem niewolników, większość abolicjonistów straciła zainteresowanie światem byłych niewolników. Debata o niewolnictwie zwieńczona tak ogromną narodową traumą, jaką była wojna secesyjna, wyczerpała, jak się wydaje, energię Północy w toczeniu sporu teologicznego z Południem. Północ zajęła się swoimi problemami, pozwalając Południu na wytworzenie własnej ideologii, która gloryfikowała konfederację bez konfederacji i dalej unikała istoty problemu teologicznego, jakim było niewolnictwo – a więc równości ludzi wobec Boga. Południe skorzystało z milczącego pozwolenia na uchwalenie rasistowskich ustaw, w których utrzymano dominację białych nad Murzynami¹⁰¹.

Przekonała się o tym pewna była niewolnica, która w 1865 r. w Montgomery w stanie Alabama usiłowała usiąść w kościele w ławkach zajmowanych

⁹⁷ F. M. Szasz, *The Divided Mind of Protestant America 1880-1930*, Tuscaloosa 1982.

⁹⁸ <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/antoinettebrownblackwell.html>

⁹⁹ Za początek ruchu sufrażystek uznaje się zwyczajowo Światową Konwencję Antyniewolniczą w Londynie w 1840 r. Część amerykańskich towarzystw wybrała na delegatów kobiety, ale gdy te pojawiły się w Londynie, Konwencja odmówiła uznania ich za delegatów i zaproponowała miejsce na galerii wśród obserwatorów. Oburzone kobiety odmówiły i opuściły konwencję. Już po powrocie do USA, w 1848r. zwołały konwencję na temat praw kobiet do Seneca Falls.

¹⁰⁰ M. A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis*, Chapel Hill 2006, s. 51-74.

¹⁰¹ S. M. Lucas, dz. cyt., s. różne; E. J. Blum W. S. Poole (red.), *Vale of Tears. New Essays on the Religion and Reconstruction*, Macon, 2006; Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, New York 2000, s. 311-334.

przez białych, a nie, jak dotychczas, na osobnym balkonie dla niewolników. Jak pośpieszyła zapewnić gazeta, zostało jej „bardzo grzecznie uświadomione, że miejsce dla niej jest przygotowane w innej części budynku i pospieszyła tam i zajęła miejsce na galerii”. Jak dodała gazeta: „Trudno winić tę starą kobietę. Nie przemyślała sprawy, gdyż prawdopodobniej powiedziano jej, że jest tak samo dobra jak biali i że ma takie same uprawnienia co oni”¹⁰². Na ruch praw obywatelskich – znowu odwołujących się do Biblii – Stany Zjednoczone miały poczekać jeszcze sto lat.

Bibliografia

1. Cameron Ch., *Liberal Theology and American Abolitionism*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2020, vol. 43, s. 65.
2. Cheshire J. B., *The Church in the Confederate States. A History of the Protestant Episcopal Church in the Confederate States*, New York, London, Bombay, Calcutta 1912.
3. Crewdson R. L., *Bishop Polk and the Crisis in the Church: Separation or Unity?*, „Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church” 1983, vol. LII, s. 43-51.
4. Dabney R. L., *A defense of Virginia: and through her, of the South, in recent and pending contests against the sectional party*, New York 1867.
5. Daly J. P., *When Slavery was called Freedom. Evangelicalism, Proslavery, and the Causes of the Civil War*, Lexington 2002.
6. Dobbins M., *Rogers, Shinn, and Smith: A History of Universalism in Alabama in Three Vignettes*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2018/2019, vol. XLII, s.69-70.
7. Fox E. L., *The American Colonization Society 1817-1840*, Baltimore 1919.
8. Fry S. R., Wood B., *Come Shouting to Zion. African American Protestantism in the American South and the British Caribbean to 1830*, Chapel Hill 1998.
9. Goodell W., *Slavery and Anti-Slavery; A History of the Great Struggle in Both Hemispheres; with a view of the Slavery Question in the United States*, New York 1852.
10. Goen C. C., *Broken Churches, Broken Nation. Denominational Schism and the Coming of the American Civil War*, Macon 1985.
11. Hall R. L., *Black and White Christians in Florida 1822-1861*, [w:] *Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870*, red. J. B. Boles, Lexington 1988, s. 81-98.
12. Heyrman Ch. L., *Southern Cross. The Beginnings of the Bible Belt*, Chapel Hill 1988.
13. Holmen R. W., *Queer Clergy. A history of Gay and Lesbian Ministry in American Protestantism*, Cleveland 2013.
14. Jeffrey J. R., *The Great Silent Army of Abolitionism. Ordinary Women in the Anti-slavery Movement*, Chapel Hill, London, 2000.
15. Kiskel J., *In the Beginning: Origins of Universalism in South Carolina 1780-1900*, „Journal of Unitarian Universalist History”, 2018/2019, vol. XLII, s. 47-50.
16. Lucas S. M., *Robert Lewis Dabney. A Southern Presbyterian Life*, Phillipsburg 2005.

¹⁰² D. W. Stowell, dz. cyt., s. 73.

17. Lyttle Ch. H., *The Freedom Moves West: A History of the Western Unitarian Conference 1852-1952*, Boston 1952.
18. Macaulay J. A., *Unitarianism in the Antebellum South. The Other Invisible Institution*, Tuscaloosa 2001.
19. *Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870*, red. J. B. Boles, Lexington 1988.
20. Martineau H., *Society in America*, vol. III, London 1839.
21. McManus E. J., *Black Bondage in the North*, Syracuse 1973.
22. Melish J. P., *Disowning Slavery: Gradual Emancipation and 'Race' in New England 1780-1860*, Ithaca, New York 1998.
23. Miller R. E., *The Larger Hope. The First Century of the Universalist Church in America 1770-1870*, Boston 1979.
24. Nash G. B., Soderlund J. R., *Freedom by Degrees: Emancipation in Pennsylvania and Its Aftermath*, Oxford 1991.
25. Noll M. A., *A History of Christianity in the United States and Canada*, New York 2000.
26. Noll M. A., *The Civil War as a Theological Crisis*, Chapel Hill 2006.
27. Posey W. B., *The Slavery Question in the Presbyterian Church in the Old Southwest*, „The Journal of Southern History” 1949, vol. 15, s. 311-324.
28. Raboteau A. J., *Slave Religion. The “Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford 2004.
29. Robins G., *The Bishop of the Old South. The Ministry and Civil War Legacy of Leonidas Polk*, Macon 2006.
30. Roth R., *The Democratic Dilemma. Religion, Reform, and the Social Order in the Connecticut River Valley of Vermont 1791-850*, Cambridge 1987.
31. Scherer L. B., *Slavery and the Churches in America 1619-1819*, Grand Rapids 1975.
32. Schreiner Jr. S. A., *The Passionate Beechers. A Family Saga of Sanctity and Scandal that Changed America*, [b.m.w.] 2003.
33. Soderlund J. R., *Quakers and Slavery. A Divided Spirit*, Princeton 1985.
34. Stowell D. W., *Rebuilding Zion. The Religious Reconstruction of the South, 1863-1877*, Oxford 1998.
35. Strange D. C., *Abolitionism as Maleficence: Southern Unitarians versus ‘Puritan Fanicism’ – 1831-1860*, „Harvard Library Bulletin” 1978, vol. 26, s. 146-171.
36. Strange D. C., *Patterns of Antislavery among American Unitarians, 1831-1860*, Rutheford 1977.
37. Szasz F. M., *The Divided Mind of Protestant America 1880-1930*, Tuscaloosa 1982.
38. Touchstone B., *Planters and Slave Religion in the Deep South*, [w:] *Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870*, red. J. B. Boles, Lexington, s. 99-126.
39. *Vale of Tears. New Essays on the Religion and Reconstruction*, red. E. J. Blum, W. S. Poole, Macon 2006.
40. Willia
41. ms W. H., *Slavery and Freedom in Delaware, 1639-1865*, Wilmington 1996.
42. Worthley H. F., *The Massachusetts Convention of Congregational Ministers*, „Proceedings Of the Unitarian Historical Society” 1958, vol. XII, s. 61.
43. Youngs J. W. T., *The Congregationalists*, New York 1990.

44. Zinke A., First Parish of Concord's Abolitionist History Revisited, „Journal of Unitarian Universalist History” 2012/2013, vol. 36, s. 45-69.

Netografia

1. <https://uudb.org/articles/antoinettebrownblackwell.html> – Antoinette Brown Blackwell
2. <https://uudb.org/articles/williamellerychanning.html> – William Ellery Channing
3. <https://uudb.org/articles/mariawestonchapman.html> – Maria Chapman
4. <https://uudb.org/articles/theodoreclapp.html> – Theodore Clapp
5. <https://uudb.org/articles/jamesfreemanclarke.html> – James Freeman Clarke
6. <https://uudb.org/articles/moncureconway.html> – Moncure Conway
7. https://en.wikipedia.org/wiki/William_Greenleaf_Eliot – William Greenleaf Eliot
8. <https://uudb.org/articles/samuelgilman.html> – Samuel Gilman
9. <https://uudb.org/articles/harrietmartineau.html> – Harriet Martineau
10. <https://uudb.org/articles/theodreparker.html> – Theodore Parker

Kazimierz Bem – doktor prawa międzynarodowego na Vrije Universiteit w Amsterdamie (2007); ukończył studia teologiczne na Yale Divinity School z tytułem Master of Divinity (2010) i Master of Sacred Theology (2012); od 2011 r. pastor ewangelicko-reformowany First Church in Marlborough (Congregational) UCC w stanie Massachusetts w USA; wykładowca na Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu. Jest autorem wielu publikacji naukowych i trzech książek z historii Kościoła ewangelicko-reformowanego, m.in. *Wilki i łagodne jagniątko Chrystusa. Powstanie, rozwój i rola Holenderskiego Kościoła Reformowanego w XVI i XVII wieku* (2013), *Słownik biograficzny pastorów ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Warszawskiej 1815-1939* (2015) oraz *Calvinism in the Polish-Lithuanian Commonwealth 1548-1648. The Churches and the Faithful* (2020).