

الفصل الثالث

الدين والسياسة فى تاريخ الولايات المتحدة

١٨٠٠ - ١٩٥٩

كانت «العبودية» عبثًا على السيدات البيض من أهل الجنوب بشكل خاص دون غيرهن، لأنهن كن مسئولات عن الإشراف اليومى على العبيد، وخاصة الذين يعملون بالمنزل. . . . وكثير منهن رأين أنهن كنساء مستعبدات بطرق شتى من جانب أزواجهن وأخواتهن، فمثلهن مثل العبيد.

- فرانك جى كيرك باتريك «من الأغلال إلى التحرر: الدين، أخوات جريميكى والانشقاق»

* نظرة عامة

لقد ناقشنا فى الفصلين السابقين الإطار الثقافى والدينى والسياسى الذى كان بمثابة بداية الروابط الدينية والسياسية فى الولايات المتحدة. وسيعرض هذا الفصل بإيجاز آثار الدين والجماعات الدينية على العمل السياسى والحركات السياسية فى الولايات المتحدة ابتداءً من ١٨٠٠ وحتى ١٩٥٩.

وفى هذا التحليل الموجز، لا يمكننا تغطية كل علاقة الدين بالسياسة خلال تلك الحقبة، ولذا فسوف نركز على الدور الذى لعبه الدين ولعبته الجماعات الدينية بالنسبة لبعض القضايا المهمة، مثل الخلاف حول العبودية، والخلاف حول التحريم [تحريم الخمر]، وحركات الإصلاح الاجتماعى الواسع، وقضايا الحرب والسلام. وهما هى بعض الأسئلة المهمة التى سنتناولها بالدراسة:

- ما هى الطرق التى أثر بها الدين والجماعات الدينية على العملية السياسية؟

- ما هي - بالضبط - الحركات الاجتماعية التي ارتبط فيها الدين بالسياسة؟
- ما هي الانقسامات الدينية التي نتجت عن العبودية، وما هي آثارها على المدى البعيد؟
- ما هو الدور الذي لعبته الجماعات الدينية في حركة «الاعتدال في معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها»، وفي السعي بقوة إلى تحريمها؟
- ما هي أنواع الإصلاح الاجتماعي التي كانت تناصرها الجماعات الدينية؟
- ما هي النتائج الدينية والسياسية «للبرنامج الجديد» خلال ثلاثينيات القرن العشرين؟
- ما هي الآراء المختلفة حول الحرب التي أيدتها الجماعات السلامية؟
- ما هي آثار الحرب الثورية على الكنائس؟
- ما هي الآراء التي تبنتها الجماعات الدينية تجاه حروب معينة؟

الخلفية

لقد أثر الدين كما أثرت الجماعات الدينية على العملية السياسية عبر تاريخ الولايات المتحدة، على الأقل بثلاث طرق (سويرنجا ١٩٩٠):

- ١- مثلت الجماعات الدينية، مرجعية هامة، اعتمد عليها الشعب.
- ٢- عملت الجماعات الدينية على توسيع نفوذها في المجتمع الأكبر، كما عملت على حماية مصالحها من أي هجوم، وذلك باستخدام العملية السياسية.
- ٣- أثرت المعتقدات الدينية نفسها على الخيارات السياسية.

لم يبدأ ظهور حركات الإصلاح الاجتماعي - وهي حركات منظمة هدفت إلى إحداث تغيير في المؤسسات الاجتماعية أو السلوك الاجتماعي من خلال عمل منظم - في الولايات المتحدة إلا في أواخر القرن التاسع عشر. في أوائل القرن التاسع عشر، أصبحت هذه الحركات الإصلاحية هي الوسيلة الرئيسية للتغيير الاجتماعي. وقد أدت تحولات في وجهة نظر الأفراد إلى إحداث الآتي:

(١) أصبح الشعب يؤمن بأنه يستطيع تحقيق تغيير اجتماعي فعال، بدلاً من اتخاذ اتجاه سلبي نحو التغيير .

(٢) بدأوا ينظرون إلى الدين باعتباره تقوى شخصية وعملاً اجتماعياً، بدلاً من قصره على أبعاد الحياة الشخصية والخاصة .

(٣) بدأوا يرون أن الحفاظ على النظام الاجتماعي وإحداث التغييرات اللازمة، هو التزام مفروض على الجميع، أكثر من كونه مسئولية تلقى على عاتق زعماء الدين والسياسة وحدهم .

* إمبراطورية الخير

في بعض الأحيان، يستخدم مصطلح «إمبراطورية الخير» للإشارة إلى منظمات وحركات الإصلاح التي جمعت الطاقات الدينية التي انطلقت بسبب الصحوة الكبرى الثانية (حوالي ١٧٩٠ وحتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر) وذلك من أجل تحقيق إصلاحات اجتماعية مهمة . وكانت «جمعية الأصدقاء» والمعروفة أكثر باسم «الصاحبين» من أول الجماعات الدينية التي قامت بربط التقوى الشخصية بمسئولية تحسين النظام الاجتماعي . وكان الجميع من الصاحبين والزعماء على حد سواء مهتمين منذ البداية برؤيتهم السلمية المميزة، وبحركات مساعدة الفقراء، وإصلاح السجون، والاعتدال في معاقررة الخمر أو الامتناع التام عنها، وإلغاء العبودية .

ظهر في نيو إنجلاند وفي أوائل القرن التاسع عشر، عدد من الحركات العامة تهدف إلى تحقيق مجتمع أفضل عن طريق تحسين التعليم وتقوية الأخلاقيات، وكان الرعاية الأساسية لها هم الأبرشيون والمشيخيون . ركزت معظم هذه الحركات على توزيع الأناجيل والمنشورات الدينية، وذلك إلى جانب تعليم القراءة والكتابة حتى يستطيع الناس قراءتها . كانت هناك جماعات ماثلة ترعاها منظمات دينية أخرى . بالإضافة إلى ذلك، قام الموحدون -الذين اعتبرهم الأبرشيون والمشيخيون هراطقة- برعاية الجهود الخاصة بهم لإصلاح الإنسانية، إيماناً منهم أن مثل هذا العمل هو أكثر الأعمال الدالة على التقوى الحقيقية، وربما يكون العمل الأوحد . كان الموحدون نشيطين في إنشاء التعليم العام وفي العمل على توفير مزيد من الرعاية الإنسانية للصم والعمى والمصابين بالأمراض العقلية (كايتون ١٩٨٨ : ١٤٣٠ - ١٤٣٤) .

إحياء الدين والكمالية

حينما وصلت «إمبراطورية الخير» إلى ذروتها في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كانت هناك حركة دينية ثانية لعبت دوراً مهماً في نمو حركة الإصلاح. لقد دعا مؤيدو الإحياء الديني من أمثال شارلز جرانديسن فيني - وهو مشيخي من نيويورك - إلى الكمالية والقدسية. كانت هذه المذاهب تؤمن بأن الناس يمكنهم تجنب اقتراف الخطيئة في هذه الحياة، وأن الكمال والقدسية الأخلاقية أمر في متناول البشر. وعلاوة على ذلك، فقد أكد فيني أن الهداية الدينية وإعادة الميلاد الروحاني الحقيقي، من الممكن أن يصحبهما حماس متأجج لإصلاح المجتمع. وقد أيد مصلحو الكمالية بشكل أساسي: السلام، والاعتدال في معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها أو تحريمها، وإلغاء العبودية (كايتون ١٩٨٨ : ١٤٣٤ - ١٤٣٥). وتشتمل قائمة فيني على القضايا السياسية التي يجب على الكنيسة مواجهتها وهي: «إلغاء العبودية، الاعتدال في معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، الإصلاح الأخلاقي، أسس العمل التجاري، الإصلاح الفسيولوجي والغذائي» (سويت ١٩٨٨ : ٨٩٣).

وبالرغم من إصرار فيني على أن الكنائس لا بد أن تواجه عددًا من القضايا الاجتماعية الملحة، إلا أنه تجنب المشاركة السياسية المباشرة. وكان يؤمن بأن الإصلاحات الحكومية غير مجدية بدون السمو الروحي للبشر، وأنه من الأفضل الاعتماد على الوعظ والهداية والتطهر من الخطيئة لكل فرد على حدة، وذلك لاجتثاث الشرور الاجتماعية تدريجياً. ومن ناحية أخرى، رأى ويليم لويد جاريسون - الذي اتبع فيني في حركة إلغاء العبودية - أن الوعظ والهداية أمران مهمان، ولكنه آمن بأن الكنائس لا بد أن تشارك في العمل السياسي المباشر أيضاً، وأن تضغط على الحكومة لتحويل الآراء الخاصة بإلغاء العبودية إلى قانون (دن ١٩٨٤).

* حركة التبشير الاجتماعي

خلال الفترة ما بين ١٨٦٥ و ١٩٣٠، ظهرت عدة اتجاهات عامة. فأصبحت الجماعات الدينية أكثر اهتماماً بالإصلاح الاجتماعي، وقامت بوضع برامج فعالة لتحسين أحوال المجتمع. ولعل أشهر هذه الجهود هي «حركة التبشير الاجتماعي». في أعقاب انتخاب تيودور روزفلت صاحب الآراء الاجتماعية التقدمية، طُرحت

اقتراحات تقدمية جديدة من جانب المسيحيين لإصلاح النظام الاجتماعي والاقتصادي بشكل أشمل (مارسدن، ١٩٩١ : ٢٩). وما ميز حركة التبشير الاجتماعي هو فهمها للبطارة المسيحية على أنها رسالة اجتماعية فى جوهرها، وعدم رؤيتها للإصلاح الاجتماعى على أنه ناتج ثانوى لهداية الفرد. لقد كانت رسالتها المحورية اجتماعية، ومع ذلك، انقسمت الكنائس بسبب الخلافات اللاهوتية بين الليبراليين والمعتدلين من جانب، وبين الأصوليين من جانب آخر. ولقد اتهم الأصوليون حركة التبشير الاجتماعى بمناصرة الهرطقة؛ لأنها لم تشارك الأصوليين فى تمسكهم بالرؤية الحرفية للكتاب المقدس. وفى تلك الفترة، زادت أيضاً الجهود العلمانية للإصلاح الاجتماعى (ماير، ١٩٨٨ : ١٤٤١-١٤٤٢).

أدت «الثورة الأخلاقية» الكبيرة فى عشرينيات القرن العشرين إلى خلق «مناخ الأزمة» التى أدت إلى انقسام لاهوتى عميق داخل البروتستانتية (مارسدن، ١٩٩١ : ٥٥-٥٦)، وهو انقسام كان له صدها فى المسيحية فى الولايات المتحدة فى النصف الأخير من القرن العشرين. وما حدث فى عشرينيات القرن العشرين، أخذ شكل انشقاق بين الأصولية والحداثة. وكان الرمز المحورى الذى عكس اهتمامات الأصوليين هو النظرية الداروينية للنشوء البيولوجى (مارسدن، ١٩٩١ : ٥٧).

مناخ الأزمة ونتائجها

كانت الحملة المناهضة لنظرية النشوء والارتقاء حملة سياسية أساساً؛ إذ إنها ركزت على محاولات تحريم تدريس نظرية النشوء والارتقاء فى المدارس العامة. وإذا نظرنا إلى الأمام، نجد أن هذا الأمر تنبأ بالمحاولة التى بذلت فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين لتدريس علوم الخلقية أو الخلق [طبقاً لرواية الكتاب المقدس] إلى جانب نظرية النشوء والارتقاء أو بدلاً منها، وفى معركة ولاية «تينيسى» بشأن نظرية النشوء والارتقاء، لم يكن هناك «فائز» واضح ولذا لم يتم إلغاء قانون مناهضة نظرية النشوء والارتقاء. ومن ناحية أخرى، فإن الطريقة التى تناول بها الإعلام الأصولية والأصوليين شوهت صورتهم بشكل خطير فى أذهان العديد من الناس.

وقد بدت عشرينيات القرن العشرين - كما لو كانت - هى نهاية الأصولية، ولكن هذا بالتأكيد لم يتحقق كما ستوضح الفصول التالية. وبصفة عامة، رجع الأصوليون إلى ما

كان يمثل دائماً مصدر قوة لهم، ألا وهو الإيقانجليكية [التبشير] وبناء الأبرشيات المحلية ليظهروا من جديد كقوة سياسية مهمة فى العقود الأخيرة من القرن .

وكتنتيجة مهمة لهذا التطور، انقسمت پروتستانتية الولايات المتحدة إلى فرع لاهوتى وسياسى محافظ، ومعسكر لاهوتى سياسى تقدمى وليبيرالى، على عكس التوافق السابق الموجود بين دوافع كل من المسيحية الإيقانجليكية والإصلاح الاجتماعى . ولم يتحقق هذا التوافق مرة أخرى بين الإيقانجليكية وآراء العمل الاجتماعى التقدمى سوى فى منتصف أو أواخر تسعينيات القرن العشرين (انظر الفصل الرابع).

وقد حدث تغيير آخر خلال تلك الحقبة وكان له أكبر الأهمية بالنسبة لدور الدين فى حركات الإصلاح السياسى والاجتماعى فى الأعوام التالية . ففى بداية هذه الحقبة، كانت لغة الإصلاح الاجتماعى لغة دينية، وإن لم تكن لاهوتية صريحة . وقد افترضت هذه اللغة مجموعة من المعتقدات الدينية الشائعة والمتفق عليها . ولكن بانتهاء هذه الحقبة، أصبحت اللغة المستخدمة فى تناول القضايا المختلفة لغة علمانية . ولقد لعب نمو التعددية دوراً فى ذلك الشأن . فلم يعد هناك أساس دينى مشترك وأصبحت الائتلافات تُشكل إذا لزم الأمر . وكان لابد للغة المستخدمة أن تجد قبولاً واسعاً، وأن تتفادى المضامين اللاهوتية التى قد تسبب الانقسام . وقد اكتسبت كذلك اللغة العلمية العلمانية احتراماً، وأصبح البحث عن التغيير وتحقيقه يعتمد على الجامعة العلمانية الحديثة بشكل أكبر من اعتماده على المؤسسات الدينية (ماير ١٩٨٨ : ١٤٦٠) .

وفيما بين فترة الكساد العظيم وسنة ١٩٥٩، ارتبطت البروتستانتية فى الولايات المتحدة ارتباطاً وثيقاً بالثقافة السائدة، مما نتج عنه مستوى عال من الرضا . بالإضافة إلى ذلك، دفعت أزمة الكساد الاقتصادى الكنائس ومعابد اليهود للتركيز على استمرار بقائها الاقتصادى، وفى نفس الوقت بذلت كل ما فى وسعها لمساعدة أعضائها على احتذاء حذوها . ولم يشارك الدين بشكل فعال فى العملية السياسية إلا حينما حدث الاضطراب الاجتماعى فى ستينيات القرن العشرين (بوتشر و تاي ١٩٨٨ : ١٤٦٣) .

وبعد أن استعرضنا بشكل عام الحركات السياسية - الدينية فى الفترة ما بين ١٨٠٠ - ١٩٥٩، فلنتناول الآن القضايا الخاصة التى أدت إلى ظهور هذه الحركات، وسنبداً بأهم هذه القضايا وهى قضية العبودية .

* الدين ومسألة العبودية

كان امتلاك العبيد هو أحد حقائق الحياة في أغلب المستعمرات في الجنوب وفي الشمال . وجاءت المعارضة البسيطة لهذا الأمر من «الأصدقاء» (الصاحبين)، و«المنونيت»، وهما جماعتان صغيرتان غير ذواتي شأن غالبًا . ومن الواضح أن أول احتجاج عام مكتوب ضد العبودية نشره «الاجتماع الشهري للأصدقاء» في مدينة جيرمان تاون بنسلفانيا في ١٦٨٨ (إيدل، ١٩٨٧) . وحينما ازدادت قوة حركة إلغاء العبودية، تزايدت مشاركة «الصاحبين» الذين جعل إيمانهم بقوة ضمير الفرد امتلاك العبيد أمراً محرماً . وقد حظر الصاحبون على أعضاء جماعتهم امتلاك العبيد وعملوا بشكل نشط في «حركة السكة الحديدية السرية» كنوع من التحدى الصريح لـ «قانون العبيد الهارين» الفيدرالي . ولم تظهر المعارضة الواسعة لامتلاك العبيد إلا في سبعينيات القرن الثامن عشر عندما بدت الاضطرابات المنتشرة من أجل التحرر من الحكم الإنجليزي متعارضة مع رفض حق العبيد في الحرية . وعلى حد تعبير أحد الكتاب الأوائل في إصدار «الجاسوس - Spy» بماساتشوسيتس : «في كل مدينة بالإقليم يقول لنا الوطنيون أسبوعياً كيف يُقدرون بشكل كبير الحرية . . . بينما في نفس الوقت يصمون آذانهم أمام صرخات إخوانهم المساكين والمعذبين والتعساء» (هاينمن ولتزر، ١٩٧٥ : ١-١٨٣) .

كلا الجانبين استشهد بالكتاب المقدس

استشهد كل من مؤيدي العبودية ومؤيدي إلغائها بالإنجيل المسيحي وتعاليم كنائسهم لتأييد رؤاهم . لقد سببت قضية العبودية انقسامًا حادًا في كثير من الكنائس ؛ لأن الحركات المؤيدة بشدة للعبودية، وتلك المناهضة لها، قد تواجدت معًا داخل الطوائف والأبرشيات المحلية . ولم تقتصر المشاعر المؤيدة للعبودية على الجنوب كما لم تقتصر القوى المناهضة لها على الشمال . بالرغم من أن كثيرًا من كنائس الجنوب أيدت العبودية كنظام ضروري، بل مفيد أيضًا (خصوصًا وأنه جزء من اقتصاد القطن) بينما شجبتة بقسوة معظم كنائس الشمال، إلا أنه كانت هناك استثناءات . يعتبر المتحدث باسم المعمدانية ريتشارد فورمان (١٧٥٥ - ١٨٢٥) مثالاً نموذجياً لمؤيدي العبودية . فقد أعلن فورمان : «إن حق امتلاك العبيد مذكور بوضوح في الكتب المقدسة سواء في الوصايا أو

الأمثال». وعلى الجانب الآخر من الخلاف، أعلنت «الجمعية العامة المشيخية» لعام ١٨١٨ أن العبودية «أمر يتعارض تمامًا مع قانون الرب» و«يتنافى كلية مع روح ومبادئ بشارة المسيح» وعلى مسار آخر، أمن لوثر يو كارولينا الجنوبية بأن الكنائس يجب ألا تتدخل في الأمور الاقتصادية. فلقد نوّهوا إلى أنه «من الخطأ والظلم أن تتدخل أو تتطفل أى جهة دينية أو استشارية فى موضوع العبيد أو امتلاكهم أو تحرير امتلاكهم أو إلغاء عبوديتهم».

* الاختلافات الطائفية

اختلف فى العشرين سنة السابقة للحرب الأهلية، كل من المشيخيين والميثوديين والمعمدانين حول هذا الأمر.

كانت الكنيسة الميثودية هى أول من عانى من الانقسام حول مسألة العبودية. وكانت المشكلة الملحة هى: هل يحق للقسيس الذى يملك عبيدًا أن يُعين أسقفًا؟ على الرغم من معارضة مؤسسها جون ولزلى علانية للعبودية وقيام المؤتمر التأسيسى للكنيسة بطرد ملاك العبيد الذين رفضوا إطلاق سراحهم، إلا أن الميثودية تخلت عن آراء مؤسسها حيث قامت بمنح عضويتها لملاك العبيد فى الجنوب. لقد اعتبر المؤتمر العام لسنة ١٨٣٦ العبودية شرًا، ولكنه فى نفس الوقت أذان إلغاءها. وفى المؤتمرين التاليين فى ١٨٤٤، تبنت الكنيسة موقفًا معاديًا للعبودية بشدة. وعند هذه النقطة، أصبح أمرًا حتميًا أن يتحول الصراع الخفى إلى انقسام وإلى الانفصال الرسمى للكنيسة الأسقفية الميثودية فى الجنوب، والتي أصبحت منبرًا لتأييد العبودية.

ولم تنقسم الكنيسة المشيخية بالفعل إلا بعد الانقسام السياسى الرسمى بين الاتحاد والكونفدرالية فى ١٨٥٧. ولكن ظلت قضية العبودية فى أواخر ثلاثينيات القرن التاسع عشر إحدى قضايا الخلاف بين المدرسة القديمة والمدرسة الجديدة. وقد تمركزت المدرسة القديمة بشكل راسخ فى الجنوب، بينما استتقت المدرسة الجديدة قوتها من الشمال. وكان مفاد البيان الرسمى الذى صدر فى ١٨٤٩ من الجمعية العامة، هو أن العبودية أمر تختص به الحكومة المدنية وأن على الكنيسة أن تبقى بمنأى عنه. وفى الولايات المتحدة الأمريكية، لم يتم التغلب على الانقسام الذى حدث بين الكنيسة المشيخية والولايات التى كانت قد اتحدت والكنيسة المشيخية المتحدة، إلا فى عام

١٩٨٣ عندما اتحدت مرة أخرى الهيئتان المشيختان الأساسيتان بعد مناقشات طويلة وشاقة .

لقد كان للمعمدانيين - وهم ثالث أكبر الطوائف القوية في كل من الشمال والجنوب - موقف مختلف . فبينما كان الميثوديون والمشيخيون لديهم سلطة قضائية قومية تختص باتخاذ القرارات ووضع السياسة للكنيسة بأكملها ، كان نظام الحكم في الكنيسة المعمدانية مستقلاً كلية . ومع ذلك ، ففي منتصف القرن التاسع عشر أصبحت الكنائس في كل من الشمال والجنوب أكثر تشدداً في آرائها . وفي ١٨٤٥ اغتنتم كنائس الجنوب الفرصة لتتسوق وتشكل اتحاداً أكثر ترابطاً وتأييداً للعبودية ، وهو ما أصبح في نهاية الأمر يعرف باسم : «المؤتمر المعمداني الجنوبي» . وفي نفس الوقت ، اتحدت أيضاً كنائس الشمال بشكل وثيق لكنها لم تحقق نفس ترابط كنيسة الجنوب ، وهذا الاتحاد هو ما أصبح في نهاية الأمر يعرف باسم «الكنائس المعمدانية الأمريكية» التي تستبعد الأعضاء المؤيدين للعبودية .

وكانت طائفة «حواريو المسيح» شديدة المحلية من حيث التنظيم ؛ لذا لم يكن هناك بالفعل ما يدعو إلى انقسامها على المستوى القومي . ومعنى هذا أن هذه الطائفة نجحت في تجنب أى انقسامات خطيرة حول قضية العبودية . ولم تتعرض مجموعة أخرى من الكنائس للانقسام ؛ لأنها لم تكن لها عضوية في كل من كنائس الجنوب أو الشمال .

لقد اقتصر وجود الأبرشيين والموحدين والعالميين على الشمال . وكل من هذه الطوائف انتقلت بسهولة إلى المعسكر المؤيد لإلغاء العبودية . لقد كان معظم الصاحبين - بلا شك - مؤيدين لإلغاء العبودية بالرغم من أن بعضهم كان يملك عبيداً بالفعل . ولقد تناول كتاب جون وولمان (١٧٥٤) كيفية معاملة الزوج بإنسانية شديدة ، دون التفكير في مسألة امتلاك العبيد من الناحية الأدمية . وإلى أن انقسمت البلاد ، ظلت الكنائس اللوثرية والأسقفية والكاثوليكية غير منقسمة من الناحية العملية بالرغم من أن كلاً منها كانت تتمتع بعضوية كنائس المنطقتين (الشمال والجنوب) وتضم مؤيدين للرأيين المتعلقين بالعبودية .

وقد اتجهت الكنائس الكاثوليكية - بصفة خاصة - إلى اعتبار العبودية أمراً مدينياً من الأفضل تركه للحكومة . لقد ساعدت عوامل اجتماعية وعوامل كنسية وحكومية على منع انقسام الكنيسة . كذلك ساعدت سياسة الطوائف اليهودية على منع انقسامها . فكقاعدة عامة ، اتجهت الطوائف اليهودية إلى التماسى مع أى رأى سائد حولها .

وكانت هذه الاتجاهات اللاهوتية «الكمالية» الموصوفة أعلاه أمراً شائعاً بين الطوائف الكبرى التي انقسمت حول قضية العبودية، وأيضاً بين اللوثريين الذين مكنهم تنظيمهم الإقليمي من أن يظلوا منعاً بشكل منع تصادم الآراء في أى اجتماع قومي. وأصبح الكماليون - بغض النظر عن الطائفة التي ينتمون إليها - يؤمنون بشكل متزايد بأن امتلاك العبيد من أكثر الخطايا إثماً، ولا يتناسب مطلقاً مع الهداية الدينية. ومع ذلك، فقد تبني الكماليون في بداية القرن التاسع عشر اتجاهاً يرى أنه يتعين على الكنائس أن تختص بالأمور الروحانية وأن تترك الأمور المدنية في أيدي الحكومات المدنية، وأن توجه معظم جهودها لتوفير الرعاية الروحية للعبيد، وأيضاً الرفاهة البدنية.

ولعبت النساء دوراً مهماً في حركة إلغاء العبودية. فهاريت بيتشر ستو - وهي ابنة أحد القساوسة وكانت لاهوتية حاذقة - استطاعت إيقاظ ضمير كثير من الناس في عملها المؤثر «كوخ العم توم» (١٨٥٢). وبعد أن بدأت الحرب الأهلية، كتبت جوليا وارد هاو «ترنيمة معركة الجمهورية» وصورت فيها الصراع برؤية خيالية. وأصبح عمل «هاو»، هو النشيد الخاص للشماليين على غرار أغنية «ديكسي» بالنسبة للجنوب. وقد ساهمت نساء أخريات - أقل شهرة - إسهاماً كبيراً في تنظيم الجهد والوقت والمال، وغالباً ما لعبن أدواراً وتحملن مسؤوليات تفوق تلك الشائعة بالنسبة للنساء في ذلك الوقت.

الأثاربعيدة المدى

كانت حركة مناهضة العبودية هي أول صراع علني بين المصلحين الدينيين الأكثر محافظة وبين الكماليين الأكثر تطرفاً، حيث إن حركة إلغاء العبودية برمتها قد انبثقت من الحركة الإنسانية التي استهدفت ببساطة تحسين قدر العبيد وليس إلغاء نظام العبودية. وكانت هذه الحركة بمثابة انعكاس في الخلافات التي نشأت بين مؤيدي الاعتدال في معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، وبين مؤيدي تحريمها تماماً، وكذلك في الخلافات بين الجماعات المعتدلة والجماعات المتطرفة في حركة السلام (فبينما أراد المعتدلون التركيز على السلام، رأى المتطرفون «الراديكاليون» أن أى مشاركة في الحكومة المدنية تعد خروجاً عن الكمال المسيحي).

ما هي الآثار البعيدة لتفاعل الدين مع السياسة في تلك الحقبة؟ يعدد شارلز دن (١٩٨٤ : ٣١ - ٣٤) ثلاثة عشر أثراً تعتبر أهمها الآثار التالية :

(١) في جميع الأحوال، لولا جهود أتباع الكنيسة، لكانت حركة إلغاء العبودية قد بطّوت بشدة.

(٢) ولعل أهم الأشياء جميعاً، هو أن حركة الإلغاء تركت للكنايس تراثاً للعمل السياسي المباشر كأداة للعمل الذي أساسه الدين، وهو تراث ما زال أثره مستمراً حتى الآن. فظهرت الجماعات الدينية كجماعات ذات اهتمامات سياسية، وهي مكانة ستظل هذه الجماعات تشغلها.

(٣) الآراء المختلفة لليبراليّ اللاهوت (مؤيدى العمل المباشر) والمحافظين (مؤيدى العمل غير المباشر) حول ماهية الشيء المناسب، وضعت الأساس لوجود أنماط عمل مشابهة استمرت حتى سبعينيات القرن العشرين. وكتيجة لذلك، ظلت - حتى وقتنا هذا - جماعات الضغط الدينية الرئيسية في واشنطن ليبرالية.

(٤) مفهوم المساواة وما صحبه من إصلاح اجتماعي خلال تلك الحقبة، مهد الطريق لاستمرار التأكيد السياسي على هذه القضايا، وتكوين منابر الأحزاب السياسية التي أكدت عليها أيضاً.

(٥) أدى تحرير العبيد إلى انضمام السود إلى حزب لنكولن (الجمهورية) ولكن الإصلاح الاجتماعي قد ساعد غالبية السود على أن يصبحوا ديمقراطيين في عهد فرانكلين روزفلت عندما صارت السياسات الديمقراطية أعظم نفعاً لهم من سياسات الجمهوريين.

* الدين والاعتدال والتحرير

كانت الحملة من أجل تنظيم تعاطي الخمر أو تحريمه تماماً، جزءاً من تأييد الطبقة الوسطى الواسع «للمسيحية الاجتماعية» التي انحازت لسياسة تيودور روزفلت وخاصة «الصفقة العادلة» وبرنامج «بل موز». وفي عام ١٩١٢ جعل مؤتمر الحزب التقدمي أغنية «إلى الأمام أيها الجنود المسيحيون» شعاره الرئيسي. وقد اشتملت الإصلاحات المقترحة على: «الانتخابات الأولية المباشرة، حق المرأة في الاقتراع، المبادرة، الاستفتاء، الإقالة بالتصويت، تنظيم التجارة بين الولايات، مراجعة قوانين المصارف والعملية، التشريع الفعال لمقاومة الاحتكارات، ملكية البلدية للمرافق العامة، ضريبة الدخل، تحديد

ساعات العمل اليومي بثمانى ساعات، حظر عمالة الأطفال، التأمين ضد الحوادث الناجمة عن الأعمال الصناعية وضد الأمراض المهنية، اتخاذ إجراءات صارمة لمنع تهريب الخمر أو تجريمها تماماً» (هدسون وكوريجان، ١٩٢٢ : ٣٠٣). وقد ذكر أن صناعة الخمر كانت تعتبر «أخطر وأضر صناعة كبرى على الإطلاق» (هدسون وكوريجان، ١٩٢٢ : ٣٠٦). أصبحت الخمر المسكرة فى ذلك الوقت ينظر إليها بنفس النظرة التى كانت موجودة تجاه امتلاك العبيد فى الأوقات السابقة، حيث اعتبرت دليلاً واضحاً على فساد الحياة.

وقد اتحد فكران دينيان فى الحملة التى شنت ضد «شراب دم الشيطان». إن الأمر الذى حفز أكثر المسيحية الاجتماعية التقدمية، هو الضرر الذى لحق بالأفراد بسبب الإفراط فى تناول الخمر، والضغط التى واجهت الأسر والمجتمع كنتيجة لبيع واستهلاك الخمر بشكل غير منظم. وغالباً ما أدى هذا إلى العمل على تحقيق الاعتدال فى معاقره الخمر أو الامتناع التام عنها وتنظيم بيعها واستهلاكها ولكن دون تجريمها تماماً. وكان مؤيدو «الاعتدال» يفرقون بين الخمر والجمعة من ناحية، والكحول المقطر من ناحية أخرى. وقد شجعوا الاعتدال فى تعاطى النوع الأول من الخمر، والابتعاد التام عن النوع الثانى. أما الأمر الذى حفز الإيقانجليكية الكمالية أكثر، هو رؤيتها فى أن تعاطى الخمر دليل واضح على وجود مجتمع لا يمكن إصلاحه. لهذا لا يكفى الاعتدال فى تعاطيها، ولكن تجريمها كان هو الطريقة الوحيدة المناسبة.

* حملة پروتستانتية صليبية

كانت القوة الدافعة لتجريم الخمر هى الحملة پروتستانتية التى انخرط فيها الليبراليون والمحافظون پروتستانت. وقد وصف أحد الكتاب «جمعية مناهضة الحانات» التى تأسست فى ١٨٩٥ على أنها «فى الحقيقة فرع من الكنائس الميثودية المعمدانية» (دابنى، ١٩٤٩ : ٣٥). لقد أيد بشدة جميع پروتستانت الأمريكيين تجريم الخمر ولم يكن هناك إلا بعض الاستثناءات. فلم يؤيد رسمياً اللوثريون الألمان والأساقفة قضية التجريم، بالرغم من أنهم كانوا من أشد مؤيدى الاعتدال فى معاقره الخمر أو الامتناع التام عنها. لكن أساقفة الأبرشيات والزعماء أيدوا مفردى التجريم،

وكذلك اللوثريون الإسكندنافيون الذين كانت قلوبهم أكثر تقوى (ألستروم، ١٩٧٢ : ٩٠٢)، وأيد الأبرشيون والصاحبيون بقوة التحريم منذ البداية تقريباً. وبالرغم من أن البروتستانتية الإيقانجليكية أصبحت أكثر تفهماً وأقل انتقاداً للمجتمع الذي تعيش فيه وأقل كفاحاً أيضاً، إلا أن حماسها فى أن ترى سريان التعديل الخاص بالتحريم ظل قائماً (سويت، ١٩٨٨ : ٩٢).

وفى الولايات المتحدة، كان الصراع بين الكاثوليك الأيرلنديين والكاثوليك الألمان قد فتر على الأقل، منذ الحرب الأهلية، ولكن حركة التحريم أضرمته مرة أخرى. لقد شعر الكاثوليك الألمان مثل نظرائهم اللوثريين الألمان بأن التحريم يعد ضرباً من التعصب. لقد أيد هذه الحركة زعماء الكاثوليك الأيرلنديين بصفة عامة، وكذلك هؤلاء الذين ناصرُوا سرعة الاندماج فى الثقافة الأمريكية بصفة خاصة. فقد اعتبرُوا عادة شرب الخمر لدى جميع الكاثوليك الأيرلنديين بمثابة عائق خطير يعرقل التقدم والاندماج فى الثقافة الأمريكية؛ لذا دعوا إلى التحريم لتدعيم قضيتهم. واستمر انقسام الكاثوليك حول التحريم إلى أن سيطرت البروتستانتية على الحركة، وتم إصدار تعديل دستورى واجه معارضة كاثوليكية شبه إجماعية (ألستروم، ١٩٧٢ : ٨٣١).

وعادة ما تصدر اليهود لفترة طويلة من القرن العشرين حركات الإصلاح، بما فى ذلك الحركة المطالبة بالاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها. وكانت المشاركة اليهودية فى مثل تلك الجهود لا تتناسب عادة مع حجم عدد السكان من اليهود لعدة أسباب. فالكتب العبرية المقدسة تؤكد ضرورة العدل الاجتماعى وتوفير احتياجات المجتمع الإنسانى بأسره. وقد أوقد الاضطهاد المستمر لليهود غريزة البقاء لديهم. وعلى حد تعبير كاتب يهودى «فإن النظرة اليهودية... تحث اليهود دائماً على الكفاح من أجل عالم أفضل واحتلال مكان بارز ومؤثر فى حركات الإصلاح الاجتماعى» (برنستين، ١٩٥٠ : ٤١٩). فيهود الإصلاح - والعلمانية بصفة خاصة - الذين يؤمنون أن جوهر اليهودية يكمن فى توجيهاتها الأخلاقية، أيدوا الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها لأنه يعود بالفائدة على المجتمع بأسره.

ومن ناحية أخرى، فقد كان هناك الكثيرون ممن لا يؤيدون بدرجة كبيرة التحريم؛ لأنه ينطوى على درجة من الزهد وإنكار الذات وهى أمور غريبة على اليهودية.

* النساء والتحرير

لقد ناقشنا آنفاً اشتراك النساء فى حركة مناهضة العبودية. لقد شاركت النساء أيضاً بشكل فعال فى «حركة الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها» بطرق شتى فاقت تماماً ما كان شائعاً ومقبولاً فى ذلك الوقت. كان «الاتحاد النسائى المسيحى للاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها» المعروف بـ «WCTU» الذى تأسس فى ١٨٧٤ هو «أول منظمة نسائية كبيرة غير طائفية». والمنظمة برئاسة فرانسيس ويلارد- الذى كانت اهتماماته أبعد من مجرد التحريم- أتاح الاتحاد للنساء «قاعدة للمشاركة فى قضايا الإصلاح، وكان بمثابة مكان للعمل السياسى ودعم مطلب الاقتراع، ووسيلة لتعزيز الكثير من الأنشطة الخيرية». لقد كانت هناك محاولة واعية «لدمج النظرة الأخلاقية للنساء إلى الساحة السياسية العامة» (ماير، ١٩٨٨ : ١٤٤٧). والنساء اللاتى بدأن الشعور بقوتهن وتأثيرهن فى «اتحاد WCTU» سعين أيضاً للعمل بشكل مباشر أكبر من أجل الحصول على حقوق المرأة بما فى ذلك حق الاقتراع.

جعلت المشاركة فى حملات إلغاء العبودية والاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، النساء أكثر وعياً من ذى قبل بقوتهن السياسية وإمكانيتهن. فالمشاركة فى حركة مناهضة العبودية جعلت النساء يدركن عبوديتهن أيضاً، واشترك الكنائس فى تلك الجريمة. فمن ناحية، شكلت الكنيسة المؤسساتية و«رجال» الدين بها عقبة كبيرة أمام قضية حقوق المرأة بدعوى القانون الإلهى وضرورة المحافظة على التقاليد القديمة. ومن ناحية أخرى، كانت الكنائس مكاناً يساعد فى تدريب القيادات. وعندما انعقد أول مؤتمر لحقوق المرأة فى سينيكافولز بنيويورك فى ١٨٨٤ كان موضوعه الرئيسى الاستياء من الأنظمة الاجتماعية التى تقلل من شأن المرأة، وكذلك الأنظمة اللاهوتية المبررة لذلك.

* الكنائس والبرامج الواسعة للإصلاح الاجتماعى

انخرطت عبر التاريخ كل من المنظمات الدينية والأفراد بشكل قوى فى الجهود الخاصة بقضية واحدة. ومع ذلك، فكثيراً ما شكلوا برامج واسعة ومؤثرة للإصلاح الاجتماعى. ولقد رأينا بالفعل هذا الاتجاه فى لاهوت الإنجيل الاجتماعى. ويحضرنا فى هذا المقام حالتان وثيقتا الصلة بهذا الموضوع، ألا وهما: البرنامج الكاثوليكى

الأمريكي في ١٩١٩ «برنامج الأساقفة لإعادة البناء الاجتماعي» وبيان «المثل العليا الاجتماعية للكنائس» الذي أصدره في ١٩٠٨ المجلس الفيدرالي للكنائس (الذي كان سلفاً للمجلس القومي للكنائس المسيح في الولايات المتحدة الأمريكية والذي ارتبط بشكل وثيق بالبروتستانتية الليبرالية).

«برنامج الأساقفة لإعادة البناء الاجتماعي»

يتضح من نظام الكنيسة الكاثوليكية أن الأساقفة الكاثوليك في الولايات المتحدة - وخاصة في تلك الفترة التي هي محل دراسة هنا - نادراً ما نشروا تصريحات رسمية - مثل هذه الوثيقة - دون الحصول على موافقة روما. والآراء الواردة بهذه الوثيقة تتفق تماماً مع التعاليم الكاثوليكية السائدة. فعلى عكس البروتستانتية التي أكدت أكثر على الفردية، نادت الكاثوليكية دائماً بنظرة شمولية للمجتمع الذي يرتبط فيه الأفراد وجميع مظاهره برباط وثيق. وغالباً ما كان هذا الاتجاه اللاهوتي أساس التأييد الكاثوليكي للبرامج الاجتماعية.

يشتمل «برنامج الأساقفة لإعادة البناء الاجتماعي» لعام ١٩١٩ على عدة نقاط تمس العديد من القضايا الاجتماعية. وفي مواجهة الاقتراحات الخاصة بخفض الأجور، أيد الأساقفة جهود العمال في مقاومة مثل هذا الخفض على أساس أسباب تتعلق بالعدالة والاقتصاد. فبينما أقروا بعدم إمكان الحكومة مواصلة بناء المساكن الشعبية بنفس المعدل الذي كانت عليه سابقاً بالنسبة للعاملين بالحرب، فقد حملوا الحكومة مسئولية توفير مساكن ملائمة للجميع وخاصة في المدن. وبينما حذروا من رقابة الحكومة على الأسعار، فإنهم أيدوا خفض تكاليف المعيشة عن طريق منع الاحتكارات. لقد شجعوا فكرة وجود حد أدنى قانوني للأجور وتوفير الحكومة للتأمين ضد «المرض والعجز والبطالة والشيخوخة».

وقد أيد الأساقفة أيضاً حق العمال في أن تكون لهم منظمة، وفي أن يتعاملوا مع الإدارة من خلال ممثلين يختارونهم، وكذلك حقهم في أن تكون لهم كلمة بشأن عملية الإنتاج. لقد أيدوا ضرورة توفير الأمان في أماكن العمل وأنظمة الصحة العامة والتدريب المهني، وهذا إلى جانب إلغاء عمالة الأطفال.

إنهم لم يريدوا رؤية النظام الرأسمالي يتحول إلى نظام اشتراكي، ودلوا على ذلك بأن هذا النظام الاشتراكي القائم، توجد به ثلاثة عيوب رئيسية وهي: أنه نظام غير كفء ومهدر لكل من الإنتاج والتوزيع، وأنه لا يحقق الدخل الكافي لغالبية العمال، بينما في الوقت نفسه يدر دخولا كبيرة غير لازمة للقلة الثرية.

المثل الاجتماعية العليا للكنائس

في ١٩٣٢ كانت القائمة أطول بالنسبة للإصلاحات الاجتماعية الخاصة بالمجلس الفيدرالي للكنائس، وقد تشابهت تلك القائمة في أوجه عدة مع البيان الاجتماعي الذي وافقت عليه الكنيسة الميثودية منذ ربع قرن مضى. وتشتمل عدة نقاط في قائمة الإصلاحات الاجتماعية على «التطبيق العملي للمبدأ المسيحي الخاص بالرفاهة الاجتماعية» في أوجه شتى من النظام الاقتصادي مثل: الائتمان، والنظام النقدي نفسه، واكتساب المال، والتوزيع العادل للثروة، والحد الأدنى للأجور وغيره.

وتضم القائمة أيضاً سلامة العمال العاملين بالصناعة والزراعة والتأمين، بما في ذلك التأمين ضد البطالة. لقد وافق المجلس على خفض عدد ساعات العمل اليومية، وتشجيع أصحاب العمل جميعاً على خفض أيام العمل الأسبوعية إلى ستة أيام «مع توقع خفضها لأكثر من هذا». وتؤيد القائمة شرعية المنظمات العمالية، وحق التفاوض الجماعي، وضرورة تحقيق العدالة الاقتصادية للمزارعين، وإتاحة الفرصة الثقافية الموجودة بالمدن للمقيمين بالمناطق الريفية.

وتضمنت القائمة كذلك الأنظمة الخاصة التي تكفل حماية المرأة العاملة، وكذلك الأنظمة الخاصة بالإلغاء التام لعمالة الأطفال، و«حماية الأسرة بعميار واحد للطهارة، والإعداد التربوي للزواج وإدارة شؤون المنزل والأبوة». وقد سعى المجلس إلى حماية المجتمع من آثار أي اتجار في المسكرات والمخدرات، كما شجع إصلاح المحكمة الجنائية وأنظمة السجون.

ولقد هدفت قائمة الإصلاحات الاجتماعية إلى دعم فكرة بناء «نظام عالمي تعاوني» عن طريق نبذ الحرب، والخفض الكبير للأسلحة، وكذلك إقامة هيئات دولية لفض

المنازعات . وبشكل أكثر عمومية أمّنت هذه الإصلاحات بالتسامح وحسن النوايا تجاه الجميع ، هذا إلى جانب حماية حقوق ومسئوليات حرية التعبير وحرية الاجتماع وحرية الصحافة التي تؤمن بأن «حرية التواصل بين العقول أمر جوهري لاكتشاف الحقيقة» .

وعند النظر لتلك الوثيقتين ، يبرز لنا أمران : أولاً: كل من الوثيقتين قد كتب منذ ما يربو على نصف قرن مضى ، إلا أن كثيراً من المشاكل ما زالت موجودة . ثانياً: الحلول التي اقترحت في ذلك الوقت تشبه تلك المقترحة الآن . فعلى سبيل المثال ، يظهر في كلتا الوثيقتين دعم الحكومة للتأمين الصحي وبرنامج إصلاح الرعاية الصحية الذي اقترحه الرئيس بيل كلينتون في تسعينيات القرن العشرين .

* الليبراليون والمحافظةون الدينيون

«البرنامج الجديد» لفرانكلين روزفلت

أثناء فترة الكساد العظيم في ثلاثينيات القرن العشرين ، قام الرئيس روزفلت بتغيير دور الحكومة لتتحمل بمقتضاه مسؤولية أكبر في تحقيق الرفاهة الاقتصادية للأفراد وللمجتمع . لقد اشتمل «البرنامج الجديد» على برامج تساعد الناس في الأمور التي تتعلق بالوظائف والعجز والمعاش (التأمين الاجتماعي) وغيرها . وكما كان الحال بالنسبة لدور الدين في الحرب الأهلية سابقاً ، وفي مسألة إلغاء العبودية ، فإن دور الدين في سياسة «البرنامج الجديد» لروزفلت كان له عواقبه التي ما زال صدها يتردد حتى الآن . ووفقاً لدن (١٩٨٤ : ٥٠ - ٥٢) فإننا يمكننا أن نحدد عدة آثار :

أولاً: أصبحت السيادة لليبراليين الدينيين ، ويرجع ذلك بدرجة كبيرة إلى أن نظراءهم الأكثر محافظة لم يؤيدوا جهود المحافظين السياسيين إيماناً منهم «أن ما يهم الدين هو الدين» .

ثانياً: استخدم ليبراليو اللاهوت سلطة المنبر ، الذي كان داعماً فيما سبق للمحافظين في التأثير على الرأي العام والعملية السياسية . وقد استمر كل من الاتجاهين حتى سبعينيات القرن العشرين ، إلى أن أصبح للمحافظين الدينيين مرة أخرى تأثيرهم السياسي .

ثالثاً: أصبح لأصوات الكاثوليك واليهود والسود أهمية استراتيجية مازالت باقية . وما زالت العناصر المهمة في «البرنامج الجديد» لروزفلت تحتفظ بأهميتها حتى

اليوم . وسوف نعود إلى هذا الموضوع فى الفصلين الثانى والثالث من الجزء الثانى .

رابعاً: هذه المرحلة بالذات ، حددت بشكل قاطع نقاط الخلاف بين الليبرالية الدينية وبين المحافظين حول نوع الحكومة التى يفضلها كل منهما . وما زال هذا الأمر موجوداً حتى الآن . فبينما سعى الليبراليون إلى استخدام سلطة الحكومة لتحقيق الإصلاحات الاجتماعية ، فضّل المحافظون قيام الحكومة بدور أكثر محدودية واستمروا فى تأييد فكرة الفردية . وهذا أيضاً هو أحد العوامل التى ما زالت موجودة فى أواخر القرن العشرين ، كما يتضح فى النقاش الدائر حول الرفاهة وغيرها من الحقوق .

خامساً: أسهمت هيمنة الليبرالية الدينية فى ظهور الدولية ؛ إذ إن الدين حبّد تاريخياً المشاركة القومية أكثر من المشاركة الدولية .

سادساً: أشار فشل تحريم الخمر خلال عهد «البرنامج الجديد» إلى تقلص دور الأخلاقية الشخصية فى الانخراط السياسى للدين . وهو تقلص استمر حتى الربع الأخير من القرن العشرين ، عندما نشط مرة أخرى بسبب حركة حقوق المرأة والخلاف حول الإجهاض .

* الدين والسلام والحرب

رؤى ثلاث للحرب

توجد الجذور الدينية للمواقف الأمريكية تجاه الحرب والسلام فى الكتب المقدسة المسيحية واليهودية . وقد أدت هذه الكتب إلى ظهور ثلاث رؤى للحرب: الحرب المقدسة، والحرب العادلة، والسلامية (إندى، ١٩٨٨ : ١٤٠٩) . حيث إن المسيحية كان لها السيادة فى تشكيل المواقف فى الولايات المتحدة ، فمواقفنا الثقافية تجاه الحرب يمكن تلخيصها على النحو التالى : إلى أن جاء حكم قسطنطين ، ظلت السلامية هى الموقف السائد للمسيحية ، وإلى جانب هذا الموقف يمكن ملاحظة موقفين آخرين معادين للسلام . ينص مذهب الحرب العادلة على جواز مشاركة المسيحيين فى الحرب وجواز إجبارهم على ذلك ما دامت الحرب تعلنها السلطة الصحيحة ويتم فيها الالتزام بقواعد أخلاقية معينة . وظهرت فكرة الحرب المقدسة أو الحرب الصليبية خلال القرون الوسطى ، ولكن لم

تصبح أبداً الفكرة السائدة . عندما كان الأمر يتعلق بالمشاركة في الحرب ، كان المسيحيون عادة يقدمون مطالب الأمة على دينهم (فيرجسون ، ١٩٧٨ : ١٢١ - ١٢٢) .

الحرب المقدسة

كان منهج الحرب المقدسة أو الحرب الصليبية ، هو أحد المظاهر المهمة للمواقف في الولايات المتحدة تجاه الحروب . ومصطلح الحرب المقدسة كما هو مستخدم هنا ، يعني حرب مقدسة يشنها الصالحون نيابة عن الرب ضد الكفار والمهرطقين سياسياً أو دينياً . وعندما يتعلق الأمر بإيجاد معنى أو تفسير للحرب الأهلية ، نجد أن نموذج الحرب الصليبية كان له معنى واضح للجانبين ، ولكن بشكل أفضل للشماليين (الستروم ، ١٩٧٢ : ٦٨٤) . لقد كان من السهل على المتصربين اعتبار نصرهم دفاعاً من الله لموقفهم في مناهضة العبودية واعتبار هزيمة الجنوب عقاباً إلهياً . وبالنسبة لمن نزل بهم العقاب فقد شق عليهم أن يؤمنوا بأن مشيئة الرب هي ما بدا كتدمير لأسلوب حياتهم كلية . ولقد اعتبر الكثيرون الحرب العالمية الثانية حرب المؤمنين ضد الملحدن .

الحرب العادلة: النموذج السائد

إن النموذج السائد للحرب ، والذي شكل مواقف الناس ، كان بطريقة أو بأخرى صورة من صور الحرب العادلة . ما دام إعلان الحرب يكون من جانب السلطة الصحيحة ، وما دامت أسبابها عادلة ، فيجوز للأفراد المشاركة فيها بنية حسنة ، ويجوز إجبارهم على ذلك إذا استدعى الأمر . لقد أيد كل من المصلحين البروتستانت مارتن لوتر وچون كالفين شكلاً من أشكال الحرب العادلة . فالسيف بالنسبة للوتر هو السلاح الشرعى للدولة . أما كالفين فقد كان متطرفاً بعض الشيء . فبالنسبة له الدولة مسئولة عن دعم الكنيسة ، وعلى هذا النحو أصبحت الحرب بالنسبة لكالفين أقرب ما تكون إلى حرب مقدسة . ومع ذلك ، فعلى المدى الطويل ، أصبح تأكيداً على حق حمل السلاح فى سبيل قضية عادلة بما فى ذلك الدفاع عن «الدين الحق» .

فى تلخيصه لعناصر نظرية الحرب العادلة كما ظهرت فى المسيحية ، يذكر چون

فيرجسون ثمانية عناصر :

- ١- الحرب العادلة هي الحرب المعلنة من قبل السلطة الصحيحة .
- ٢- يجب أن تكون القضية عادلة .
- ٣- يجب أن يكون الهدف زيادة الخير وتقليص الشر .
- ٤- يجب خوض الحرب بالوسائل المناسبة .
- ٥- يجب أن تكون ضد المذنبين وليس الأبرياء .
- ٦- يجب ألا يعانى الأبرياء من ويلات الحرب أكثر من اللازم .
- ٧- يجب أن تكون الحرب هي الملجأ الأخير بعد فشل جميع الإجراءات الأخرى .
- ٨- يجب أن تكون هناك فرصة معقولة لتحقيق النجاح .

وسيدرك القارئ الواعى على الفور صعوبة التأكد مما إذا كانت هذه المعايير تطبق فى أى حرب فعلية . وفى الواقع لا يمكن التأكد من أى من هذه المعايير سوى المعيار الأول ، ومع ذلك فهذا المعيار أيضاً يكتنفه بعض الغموض .

ويوضح فيرجسون أن تأييد المسيحية لرؤية الحرب العادلة ، تحل محل الرؤية المستمدة من الفلسفة الإغريقية والقانون الرومانى . ولم تؤد هذه الرؤية إلى وجود موقف مسيحي مميز تجاه المشاركة فى الحرب (فيرجسون ، ١٩٧٨ ، ١١١) .

السلامية

إن المكان الرئيسى للسلامية - أى وجهة النظر الثالثة فى الولايات المتحدة - هو «كنائس السلام التاريخية» إلى جانب بعض الطوائف المسيحية الأخرى . وهذه الكنائس موجودة فى الولايات المتحدة منذ بداية تاريخها مثل «جمعية الأصدقاء» ، و«المنونيت» ، و«الإخوة» ، وغيرها .

ويتمثل منظور السلامية فى أحد التساؤلات الذى يطرحه «الأصدقاء» أو «الصاحبون» : «هل أنت مخلص فى التمسك بموقفنا ضد الحرب باعتبارها أمراً يتنافى مع روح وتعاليم المسيح؟ هل نمحيا حياة تستبعد كل أسباب الحرب؟» ومن الطوائف السلامية المتأخرة طائفتا «الأدفتست» و«شهود يهوه» (على الرغم من قول «شهود

يهوه» بأنهم سيحاربون في «حرب الرب» وعلى هذا النحو فهم ليسوا سلاميين بالمعنى التام).

وتعتبر «جماعة المصالحة» التي تأسست في ديسمبر ١٩١٤ هي أول منظمة سلامية بين الطوائف المسيحية. وتقوم هذه المنظمة على خمسة مبادئ هي:

١- الحب. كما يتضح من حياة ووفاة عيسى المسيح. هو القوة الوحيدة التي تستطيع التغلب على الشر بالخير، وهو الأساس الوحيد للمجتمع الإنساني.

٢- من أجل تأسيس نظام عالمي مبني على هذا الحب، يجب على الناس تقبل المبدأ كلية، وحتى إن انطوى هذا على بعض المخاطر، حيث إن غالبية العالم لا تقبل قانون الحب.

٣- نحن كمسيحيين لا نستطيع الاشتراك في حرب. بل يجب علينا أن نحيا حياة أساسها الحب في كل أوجهها. وهذا تجسيد لولائنا القومي، وولائنا للسيد المسيح.

٤- إن قدرة وحب وحكمة الرب أقوى مما ندرك، ودائما تسعى للتجسد في الحياة الإنسانية بطرق أكثر وضوحاً.

٥- تتحقق مشيئة الرب من خلال البشر، ومن ثم فنحن رهن مشيئته وطوع إرادته.

الاتجاهات المختلفة نحو حروب معينة

ومع الأخذ في الاعتبار المناهج الثلاثة الخاصة بالحرب، فما هي توجهات الشعب الأمريكي نحو حروب معينة؟ دعونا نتناول بالدراسة بعض الحروب المهمة.

الحرب الثورية

كان هناك تأييد ديني لكل من المجتراء والثوار الأمريكيين خلال الحرب الثورية (الأمريكية ضد المجتراء)، إلا أن التأييد الأعظم كان من نصيب الثوار بشكل عام. وكما لاحظنا في الفصل السابق، فقد ارتدت الثورة عباءة الدين، وأيدها تحالف من معسكرات دينية متباينة إلى حد بعيد مثل التقاة والعقلانيين الدينين. «إن ميل البروتستانت إلى المستعمرين أدى إلى أن ينظروا إلى الملك والحكم الإنجليزي بعين الريبة» (ألستروم

١٩٧٢ : ٣٦١). وكان هذا حقيقياً حتى بالنسبة لمؤيدي الكنيسة الإنجليزية. وهناك عامل آخر أدى إلى تعزيز التأييد الديني في المستعمرات للثورة، حيث لم يكن هناك أسقفٌ مقيمٌ تابعٌ للكنيسة الإنجليزية. وقبل الحرب الثورية، تنامى في إنجلترا تأييد فكرة إرسال أسقفٍ مقيمٍ للإشراف على الحياة الدينية في المستعمرات. وواجه هذا التهديد للاستقلال الديني معارضة قوية على أسس دينية أسهمت بدورها في تحقيق الاستقلال السياسي بشكل أكبر (بريدان باه ١٩٦٢).

لقد كان للحرب الثورية أثر هائل على الكنائس أيضاً، فطبّقاً «لاستروم» (١٩٧٢ : ٣٦٥-٣٨٤) هناك أربعة آثار سياسية :

١- أدى الدمار والحرب اللذان خلفتهما الحرب والفترات التي سبقتها وتلتها إلى ضعف الكنائس، أو بمعنى آخر «فترة كساد ديني» في الأمة الجديدة. فقد استحوذت مشاكل السياسة على اهتمام الشعب، وتدنت عضوية الكنيسة وأصبحت إسمية إلى حد بعيد.

٢- وعلى الجانب الآخر، ازدهرت فلسفة التنوير والعلمانية والربوبية، وأضحت العقلانية والليبرالية هما الطريقتان السائدتان للنظر إلى الأشياء. وحتى المتدينون، فلم يعملوا كثيراً بتعاليم الأديان المنزلة.

٣- وبالطبع تكبدت الكنيسة الإنجليزية - على وجه الخصوص - خسائر فادحة. ومع ذلك، فقد كان على جميع الكنائس أن تعيد تنظيم نفسها للوفاء بمتطلبات الوضع الجديد وشكل هذا عبئاً إضافياً على الطاقة التي استنزفتها الحرب مسبقاً.

٤- وفي الوقت نفسه، منح الاستقلال فرصاً جديدة للدين وخاصة بسبب العلاقات الجديدة بين الدين والحكومة. فقد شجعت الحرية الدينية التطور النشط للكنائس، حيث أتاح الفصل المتزايد بين الكنيسة والدولة فرصاً وخيارات جديدة. فظهرت «الطائفية»، وهو مفهوم للكنيسة يسمح لأشكال متنوعة من المسيحية بالانضمام للكنيسة والتمتع بدرجة من التسامح تجاه الاختلافات الدينية. وأصبح مفهوم الطائفية هو المبدأ المنظم للمسيحية في الولايات المتحدة.

عنت كل هذه الأشياء مجتمعة ضرورة اعتماد الكنائس آنذاك على العضوية التطوعية - بل وأكثر من هذا - على الدعم المالي التطوعي. وأصبحت الكنائس في

استجابتها لهذا السوق الاستهلاكي الجديد أقل رسمية في العبادة، وأقل اهتماماً بأموال الآخرة، وأكثر عقلانية في اللاهوت، وأكثر ديمقراطية ومحلية في تنظيمها، وأكثر عملية في أهدافها. وأدت الروح الوطنية المنتشرة وقتها إلى بداية ما سوف يطلق عليه «الدين المدني الأمريكي». وهذه الوحدة التي تجمع بين القومية والدين هي التي شكلت في السنوات التالية عنصر التوازن للتنوع الديني المتزايد.

الحرب الأهلية

استخدم كل من الشمال والجنوب، ومؤيدو الاتحاد والكونفيدرالية، وملاك العبيد ومؤيدو تحريرهم، الفكر الديني دعماً لمواقفهم خلال الحرب. فوصف «سيدني ألستروم» المؤرخ الديني الحرب الأهلية كحرب أخلاقية متفردة، ليس بسبب أن أحد طرفيها مخطئ بينما الآخر على صواب بشكل واضح، ولكن بسبب انبثاقها من أزمة أخلاقية حول القضايا التي لم يستطع الأمريكيون تفاديها أو الهروب منها في منتصف القرن التاسع عشر» (ألستروم ١٩٧٢ : ٦٤٩).

عضد القساوسة الجنود وقاموا بمواساة المدنيين على الجانبين بتقديم خدمات غير قتالية، وأصبحت الحرب موضوعاً محورياً في المواعظ وصلوات الأبرشيات، كما كانت الاجتماعات الدينية سمة متكررة للحياة العسكرية في المعسكرات.

ولاحظنا أن أيديولوجية الحرب المقدسة وما يتردد حول الحساب والعقاب قد ساعدت الكثيرين على تقبل الحرب ومآسيها. وكانت هناك وجهات نظر أكثر تقدماً وتعقيداً من الناحية اللاهوتية. فقد اعتبر «هوريس بوشنل» الحرب تطهيراً للأمة وتقوية لتجانسها، مقارناً إياها بتضحية المسيح وآلامه تكفيراً عن أخطاء البشر. وفسرها المؤرخ «فيليب شان» على أنها العقاب الإلهي للأمة جمعاء لتورطها في نظام الرق، وكحدث بعدها لتلعب دوراً أكثر حسماً في توسيع آفاق حرية الإنسان. ويعتقد «أبراهام لنكولن» أن الحرب كانت بمثابة محنة لاختبار الهدف الأخلاقي للأمة، وأنها تؤدي لميلاد جديد للحرية (ألستروم ١٩٧٢ : ٦٨٥-٦٨٨).

* الحرب العالمية الأولى

عندما أعلنت إنجلترا وفرنسا والحلفاء الحرب على ألمانيا، انقسم الزعماء الدينيون

والجميع فى آرائهم حول الحرب . ولم يكن الانقسام دينياً بالمعنى المفهوم ، وإنما انقسام حول أخلاقية الحرب وتداعياتها على المدى البعيد . وقد حصل إعلان الرئيس «ويلسون» بدخول الولايات المتحدة الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٧ على تأييد شبه كامل من الجماعات الدينية ، حتى تلك الملتزمة عادة بالسلامية . ومما سهل تقبل الأمر ، وصف «ويلسون» دخول الولايات المتحدة النزاع بأنه لم يكن إلا لدعم حقوق الإنسان . وحتى من أيد ألمانيا مسبقاً فى النزاع الأوروبى تحول عن ذلك . ونُظر للحرب على أنها شر لا بد منه وأنها الطريق الوحيد للسلام . وانشغلت المنظمات الدينية وزعمائها بتأييد محموم لجهود الحرب ، مما جعلها تبدو كحملة صليبية . فقد دعا الرب الأمة لدخول المعركة لإحراز النصر النهائى «للحضارة المسيحية» ومَجَدَّ المحارِبين كأبطال الحق ضد أتباع الشيطان (إندى ١٩٨٨) .

وقامت المنظمات الدينية البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية ، وكذا القساوسة بتلبية حاجات العسكريين وأسرههم . وكانت الحرب العالمية الأولى هى السابقة الأولى التى تقدم فيها خدمات غير دينية للعسكريين وأسرههم . فلم تهتم المنظمات الدينية بالنواحي الروحانية فقط ، وإنما عملت فى المجالات الدنيوية لتلبية الاحتياجات المتعددة التى فرضتها ظروف الحرب . فتشكلت «لجنة الأصدقاء الأمريكين» فى عام ١٩١٧ لتقديم العون والمشورة للصاحبين وغيرهم ، وكذلك دعم النشاط الإنسانى لنفع جميع المشاركين فى الحرب . واستمرت اللجنة حتى اليوم كمنظمة متميزة للخدمة الإنسانية والسلام .

لقد أعفى قانون الخدمة الاختيارية لعام ١٩١٧ رجال الكنيسة وطلاب معاهد اللاهوت من الخدمات القتالية ، كما أعفى أيضاً أعضاء كنائس السلام التاريخية . ومن المثير حقاً أنه على الرغم من منح آلاف من شهادات الإعفاء ، إلا أن من استخدمها لا يمثل إلا نسبة قليلة ، وغالبية من تم تجنيدهم ذهبوا إلى الحرب .

وإزداد التأييد الدينى البروتستانتى والكاثوليكي على السواء لحركة السلام فى الفترة بين الحرب العالمية الأولى والثانية . وزاد عدد أعضاء جماعة المصالحة حتى بلغ ١٢٠٠٠ عضو فى الثلاثينيات من القرن العشرين . وتشكلت الجمعية الكاثوليكية للسلام الدولى فى عام ١٩٢٧ . ولم يقتصر العمل من أجل السلام على كنائس السلام وإنما حصل

أيضاً على تأييد التيار الدينى الرئيسى . وعملت الكنائس على إيجاد طرق جديدة لتقديم العون والمشورة لمن يرفض حمل السلاح لاعتبارات أخلاقية أو دينية .

* الحرب العالمية الثانية

لقد رفضت معظم الجماعات أن تتورط الولايات المتحدة فى صراع أوروبى آخر، وكان هذا قبل القصف اليابانى لـ «بيرل هاربر» فى ١٩٤١ . إلا أن هذا الهجوم على القاعدة الأمريكية أدى إلى تأييد دينى واسع الانتشار للاشتراك فى الحرب العالمية الثانية . وساهمت أيديولوجية «الحرب العادلة» فى تأييد وتبرير الحرب، مؤكدة ضرورة الوقوف ضد التهديد الفاشستى ، ولكنها لم تجعل من الحرب حملة صليبية ضد الشرور الشيطانية .

واستجابت المنظمات الدينية بطريقتين واسعتى النطاق (جوستاد ١٩٩٠) ، فقد قام القساوسة الكاثوليك والبروتستانت واليهود - وعددهم أكثر من ثمانية آلاف - بإقامة الصلوات وتشجيع من هم على قيد الحياة وبث الطمأنينة فى قلوب المحتضرين وتوفير السلام الروحى . إلا أن عونهم جاوز الروحانية حيث عاونوا فى تلبية المطالب الحسية للجنود وأسراهم . أما الطريقة الثانية، فركزت على الجهود الإنسانية الهادفة إلى تخفيف المعاناة الناجمة عن الحرب، فتم توفير الكساء والغذاء والمأوى والدواء، كما عاونت المنظمات الدينية فى التعامل مع المشكلة الرهيبة للاجئين .

لقد عاون المينونيت والإخوة والأصحاب فى إدارة معسكرات للخدمة المدنية العامة، حتى يستطيع من رفض الحرب على أسس دينية أو أخلاقية تقديم خدمات بديلة . ومنح قانون التدريب والخدمة الاختيارية لعام ١٩٤٠ حق رفض الحرب على أسس أخلاقية أو دينية لأعضاء أى منظمة دينية تعارض فى معتقداتها وممارساتها لكل أنواع الحرب، وأعطى هذا الفرصة «للأدقنتست» للقيام بدور أكبر، حيث كانوا يمثلون ما بين ربع ونصف غير المحاربين . ووجدت مجالس التجنيد صعوبة أكبر فى التعامل مع جماعة «شهود يهوه» حيث إنهم لا يعارضون كل الحروب وإنما تلك التى لها جذور إنسانية، فحينما تأتى معركة «هرماجدون» سيكونون فى مقدمة الصفوف . وقد سجن الكثير بسبب معتقداتهم حتى بعد قانون الخدمة الاختيارية لعام ١٩٤٢ والذى منحهم صفة الكهنوتية إذا ما شغلتهم الواجبات الخاصة بالخدمة فى الكنيسة لثمانين ساعة

شهرتاً على الأقل . وبخلاف هذه الجماعات، أصبح الرفض الأخلاقي في الحرب خياراً مطروحاً أمام أعضاء المنظمات الدينية المعتدلة . وقد مثل المعمدان يون والميثوديون غالبية البروتستانت الذين مالوا لهذا الخيار . وانضم بعض الكاثوليك وقلة من اليهود إلى هذا الشكل من النشاط الداعي للسلام . ولأن الاضطهاد النازي لليهود ولآخرين، حوّل الحرب العالمية الثانية إلى حرب مقدسة لليهود، فقد اعتبروا رافضى الحرب أخلاقياً خونة .

وكان للحرب العالمية الثانية أثر كبير في توحيد المجتمع اليهودى في الولايات المتحدة وخارجها . فعندما تكشفت فظائع معسكرات الموت النازية، أيد اليهود إقامة دولة يهودية بشبه إجماع، وهم كانوا منقسمين بهذا الشأن قبلاً .

فقد أبرز «تيودور هيرتزل» نقطة مهمة في كتابه «الدولة اليهودية» وهو الكتاب الذى أعطى الشرارة الأولى للحركة الصهيونية فى أواخر القرن التاسع عشر، وهى أن اليهودية لن تكون آمنة فى العالم إلا بإقامة وطن قومى يهودى دائم . وجعلت المحرقة النازية ما دعا إليه هيرتزل أمراً عاجلاً فنحّى اليهود فى الولايات المتحدة وأماكن أخرى الخلافات جانباً حتى يتم التركيز على دعم هذه المهمة الحاسمة .

وعندما ألقت الولايات المتحدة القنابل الذرية على «هيروشيما ونجازاكي» فى ١٩٤٥ فهى لم تنه الحرب العظمى الثانية سريعاً فحسب، بل مثلت نهاية مجرد التفكير فى أن تكون الحرب عادلة على الأسس التى نوقشت آنفاً . فقتل الأبرياء والرعب الذى لا يمكن تخيله من الدمار الشامل يدحض أى حديث عن معايير الحرب العادلة . ومن منظور الفكر الدينى، تغيير مفهوم الحرب العادلة إلى مناقشة الظروف التى قد تبرر الحرب . فعلى سبيل المثال، وعلى الرغم من اختلاف المفكرين الدينيين فى تقويم الحرب الكورية، إلا أن معظمهم آمن بسلامة مبرراتها بهدف احتواء الانتشار الشيوعى .

وأضاف تطوير الأسلحة النووية إلى استحالة التعلق بأيديولوجية الحرب العادلة . وفى منتصف خمسينيات القرن العشرين أدت التجارب النووية الأمريكية والسوفيتية والخوف من الدمار الشامل إلى عودة ظهور دعاة السلام، فقد انضم الزعماء الدينيين الليبراليون على وجه الخصوص إلى العلماء فى لجنة (ساين) SANE وهى اللجنة القومية لسياسة نووية عاقلة .

* الملخص والنتائج

لعب الدين دوراً مهماً في الحركات السياسية في الفترة بين ١٨٠٠ و ١٩٥٩ واتضح أثره في:

- الرق والقضاء عليه .
- جهود الاعتدال في معاقرة الخمر أو الامتناع عنها أو تحريمها .
- حركات الإصلاح الاجتماعي التقدمي .
- الحرب والسلام .

ونستطيع أن نخلص إلى أن الأحداث خلال تلك الفترة وضعت أسس العلاقات بين الدين والسياسة والتي ما زالت موجودة حتى وقتنا الحاضر . ومن أهم تلك الأسس اكتشاف الكنيسة للعملية السياسية كوسيلة لتحقيق ما تصبو إليه من إصلاح اجتماعي . واتضح في ذلك الوقت أيضاً الاختلافات الأساسية حول علاقة الدين المحافظ والليبرالي بالسياسة . ومن المحدثات المهمة أيضاً وضع الأساس القوي لمبدأ ربط الدين بالنظام السياسي بشكل كبير . فقد كانت هناك - وكما هو الحال الآن - جماعات دينية تحاول الحد من اتصالها بالسياسة ، لكنهم لا يمثلون التوجه الأساسي للدين في الولايات المتحدة .

وبالإضافة إلى هذه المبادئ العريضة ، تكرر ظهور قضايا في الفترة من ١٩٦٠ حتى الآن ، تماثل تلك الخاصة بهذه الفترة التاريخية . فالبرامج الاجتماعية واسعة النطاق التي يريها عديد من الليبراليين الدينين والتقدميين السياسيين الإيفانجليكيين ، مثل «سوچرنرز» تشبه إلى حد بعيد برنامج الأساقفة الكاثوليك لإعادة البناء الاجتماعي ، وكذلك برنامج المجلس الفيدرالي للكنائس والمفاهيم الاجتماعية للكنائس . ومن ناحية أخرى ، فالاهتمام بالأخلاقيات الشخصية التي ميزت مؤيدي الاعتدال في معاقرة الخمر أو الامتناع عنها تشبه في نهاية القرن العشرين التأييد المحافظ للقيم التقليدية للأسرة والعلاقات الجنسية . ويتكرر الجدال بين الأصوليين والمحدثين مع وجود بعض التعديلات في الحروب الثقافية في أواخر القرن العشرين .

لا تزال مجريات الأحداث في هذه الفترة تؤثر على العلاقة بين الدين والسياسة ، ونحن نقرب من الألفية الجديدة . فمثلاً تساعد تجربة العبودية وتحرير العبيد في تفسير

الاختلاف بين البيض والسود الأمريكيين حول العلاقة بين وجهات النظر الدينية والسياسية، وهذا ما سوف يناقشه الباب الأول من الجزء الثاني .

وهناك نتيجة أخرى هامة نستخلصها من دراستنا للعلاقة بين الدين والسياسة منذ عام ١٨٠٠ حتى ١٩٥٩، ألا وهي: أن هذه العلاقات لم تكن أبداً بسيطة ومباشرة. فالذين يختلفون في الأمور الدينية قد يجتمعون على هدف اجتماعي أو سياسي مشترك، وهذه ظاهرة استمرت حتى الوقت الحاضر. وبالمثل وكما يتضح لنا في الفصل التاسع، فإن هؤلاء الذين يتفقون في المسائل الدينية لا يتفقون بالضرورة في الأمور السياسية .

- Chidester, David. 1988. *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Corbett, Julia M. 1997. *Religion in America*, 3rd. ed. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall.
- Dahl, Robert A. 1991. *Modern Political Analysis*. 5th. ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- "Declaration on Religious Freedom." 1966. In Walter M. Abbott and Joseph Gallagher (Eds.), *Documents of Vatican II*. New York: Guild Press.
- Dillenberger, John, and Claude Welch. 1988. *Protestant Christianity: Interpreted Through Its Development*. 2nd. ed. New York: Macmillan.
- Easton, David. 1965. *A Systems Analysis of Political Life*. New York, NY: Wiley.
- Falwell, Jerry. 1980. *Listen, America!* New York, NY: Doubleday.
- Jefferson, Thomas. 1802. "Letter to Danbury Baptist Association." In Saul K. Padover (Ed.), *The Complete Jefferson*, 1943. New York: Books for Libraries.
- Key, V. O. 1958. *Politics, Parties, and Pressure Groups*. 4th. ed. New York, NY: Thomas Y. Crowell.
- Kurtz, Paul (Ed). 1980. "A Secular Humanist Declaration." *Free Inquiry*, 1:1
- Lasswell, Harold. 1936. *Politics: Who Gets What, When, and How?* New York: McGraw-Hill.
- Mead, Sidney E. 1978. "American Protestantism During the Revolutionary Epoch." Pp. 162–180. In John M. Mulder and John F. Wilson (Eds.), *Religion in American History: Interpretive Essays*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Reichley, A. James. 1985. *Religion in American Public Life*. Washington, D.C.: The Brookings Institution.
- Roof, Wade Clark and William McKinney. 1987. *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Rubenstein, Richard L. 1964. "Church and State: The Jewish Posture." In Donald A. Gianella (Ed.), *Religion and the Public Order*. Chicago: University of Chicago Press.
- Swieringa, Robert P. 1990. "Ethnoreligious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century: Voting, Values, Cultures." Pp. 146–171. In Mark A. Noll (Ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. New York: Oxford University Press.
- Whalen, William. 1981. *Strange Gods: Contemporary Religious Cults in America*. Huntington Indiana: Our Sunday Visitor.
- Williams, Peter W. 1990. *America's Religions: Traditions and Cultures*. New York: Macmillan.