

# Jan Perszon

---

## Apologia Kościoła we współczesnej Ameryce Północnej

---

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 7, 79-116

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Ks. Jan Perszon

## **Apologia Kościoła we współczesnej Ameryce Północnej**

Na tle „zmęczonych” długą historią (i jednocześnie zmagających się z wysokim poziomem antykatolickiej propagandy oraz agresywnym laicyzmem), systematycznie słabnących Kościołów lokalnych w Europie katolicyzm w Ameryce Północnej może się jawić się jako relatywnie żywotny. Chodzi o Stany Zjednoczone, albowiem Meksyk – choć należy do tego kontynentu – jest kulturowo amerykańsko-łaciński; zaś Kanada – zapewne ze względu na frankofoński katolicki Quebec – w znacznej mierze powieli laicyzm Europy Zachodniej. Co więcej, jego aktywności nie zniszczyła dramatyczna fala (która z największym impetem uderzyła w 2002 r.) wielkiego „kryzysu pedofilskiego”. Gdyby zgorszenie o podobnej skali dotknęło któryś z krajów europejskich, nastąpiłoby zapewne całkowite załamanie życia eklezjalnego.

Ta zdolność do wychodzenia z „kryzysów” może mieć związek z historią Kościoła rzymskokatolickiego w relatywnie młodej demokracji USA. Aby przetrwać, katolicy w Ameryce Północnej musieli „nauczyć się” mechanizmów unikalnego, bo budowanego od początku, społeczeństwa wieloreligijnego (chrześcijańskiego), które – strzegąc jak oka w głowie zasady separacji religii (instytucji, wyznań, denominacji) od państwa (i jego instytucji), jednocześnie uważa religię za fundament ładu społecznego i systemu demokratycznego<sup>1</sup>. Można postawić hipotezę, że niestanna

---

<sup>1</sup> P. Hamurger (*Separation of Church and State*, Cambridge, Mass. 2002, s. 483) wręcz uważa, że zasada separacji została wprowadzona w system konstytucyjny USA jako „protestanckie zabezpieczenie” przed potencjalnym zagrożeniem demokracji przez imigrację katolicką.

konfrontacja z anglosaskim protestantyzmem (zrazu pochodzenia brytyjskiego z dominacją anglikanizmu), silna identyfikacja z lokalną wspólnotą parafialną (gminą), wysoka samoświadomość laikatu (nawyk działania społecznego), znaczna aktywność jednostek (indywidualizm), a od drugiej połowy XX w. (zwłaszcza po Vaticanum II) wykreowanie wpływowych środowisk (konserwatywno-katolickich) sprawiły, że amerykański katolicyzm odznacza się relatywną witalnością i zachowuje zdolność do przezwyciężania kolejnych zagrożeń.

Zagadnienie apologii Kościoła w Ameryce Północnej musi uwzględniać zmieniające się warunki, w jakich on w przeszłości funkcjonował. W epoce kolonialnej (ekspansja Hiszpanii i Francji), związanej z osadnictwem europejskim i aktywnością misyjną, apologia była praktycznie zbędna. Zgoła inna sytuacja zaistniała w rejonach zdominowanych przez Brytyjczyków; tam katolicyzm przez długi czas egzystował na marginesie społeczeństwa, co wiązało się z jego dyskryminacją. Upośledzenie katolików trwało także w okresie powstawania i krzepnięcia młodych Stanów Zjednoczonych i tworzenia w tym kraju zrębów strukturalnych Kościoła rzymskiego. Położenie katolików zmieniło się dopiero w epoce masowej emigracji irlandzkiej (ale także niemieckiej i włoskiej) w połowie XIX w. Wtedy – po raz pierwszy w dziejach USA – Kościół katolicki stał się zdolny do znaczącej i zauważalnej apologii swej doktryny, kultu, struktur i „zależności” od Rzymu, czyli papieżstwa. Zdobywanie wiarygodności w społeczeństwie z definicji antykatolickim (nikt wtedy jeszcze nie myślał o chrześcijańskim ekumenizmie) wymagało gotowości do konfrontacji (mobilizacja katolików w rozruchach ulicznych w Bostonie czy Filadelfii), ale i – podobnie jak w pierwszych wiekach apologii chrześcijańskiej – zaangażowania intelektualnego (kazania, pamflety, gazety, ulotki, plakaty, traktaty eklezjologiczno-pastoralne). Nieuchronnym skutkiem nieustannej polemiki z protestantami była obrona katolickiej wizji Kościoła (zwłaszcza teologii prymatu Biskupa Rzymu, episkopatu i sakramentów). Jednocześnie uwiarygodnianie się katolicyzmu wymagało radykalnego odejścia od „europejskiej” wizji Kościoła państwowego (i akceptacji zasady separacji religijnej Kościołów, organizacji religijnych od państwa), czyli sojuszu tronu i ołtarza. W ten sposób Kościół rzymski w USA został niejako zmuszony do wypracowania oryginalnej (a przyjętej dopiero w soborowym

*Dekrecie o wolności religijnej*) koncepcji wolności religijnej. Co więcej, konieczność respektowania Konstytucji amerykańskiej przyczyniła się do rozwoju katolickiej doktryny o aksjologicznych fundamentach demokracji.

## 1. Wyzwania epoki kolonialnej

Pierwszym państwem kolonialnym na dzisiejszych terytoriach Stanów Zjednoczonych była Hiszpania, której obecność trwała prawie 300 lat; od odkrycia Puerto Rico przez Krzysztofa Kolumba w 1493 r. do założenia ostatniej misji w Kalifornii (Sanoma) w 1824 r. Kolonizacja hiszpańska – choć były próby (poszukiwanie złota) odkrycia innych terytoriów – objęła w zasadzie Kalifornię, Teksas, Nowy Meksyk i Florydę<sup>2</sup>. Jej integralnym elementem była chrystianizacja ludności tubylczej i tworzenie sieci stacji misyjnych. Wśród największych problemów, na jakie działalność misyjna Hiszpanów (franciszkanów i w znacznie mniejszym zakresie jezuitów) napotykała, trzeba wymienić nastawienie Indian (ich kulturę, np. poligamię), braki kadrowe i organizacyjno-finansowa zależność misjonarzy od wsparcia rządu Hiszpanii. Ewangelizację utrudniały też konflikty zbrojne Hiszpanii z Anglią, rywalizujących o kolonie i szlaki komunikacyjne<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Pierwsza diecezja na terenie dzisiejszych Stanów powstała w San Juan (Puerto Rico) w 1511 r., pierwsza parafia w miejscowości St. Augustin (Nombre de Dios) na Florydzie, pierwsza misja wśród Indian Guatari (Karolina Południowa, w latach 1566–1572), pierwszy szpital w St. Augustine (1598), pierwsza szkoła (seminarium franciszkańskie) w 1605 r., pierwszym biskupem, który postawił stopę w kontynentalnych Stanach i udzielił święceń kapłańskich, był Juan de la Cabezas de Altamirano z Santiago de Cuba. Sporadyczne wyprawy w głąb interioru (Alabama, Karolina Północna, Missisipi, Arkansas) – czasem związane też z obecnością kapłanów – nie pozostawiły trwałych efektów. W 1702 r. Floryda stała się kolonią brytyjską. Zob. J. Hennesey, *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford 1981, s. 10 nn.

<sup>3</sup> Traktat pokojowy w Paryżu (1763) zakończył okres obecności Hiszpanów na Florydzie; po kilku wojnach (podczas których Anglicy zniszczyli ośrodki duszpasterskie „papistów”) katolicyzm był tu tylko wspomnieniem. Jeszcze raz (w latach 1783–1821) Floryda, wskutek tzw. amerykańskiej rewolucji i utworzenia Stanów, wróciła do Hiszpanii. Zob. J. Hennesey, *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, s. 13 nn.

Słabo zaludniony Teksas – po początkowych sukcesach misyjnych – stał się widownią walk między plemionami indiańskimi, co doprowadziło do praktycznej destrukcji sieci duszpasterskiej. W Nowym Meksyku Hiszpanie i Indianie stworzyli wspólną kulturę katolicką; już przed 1630 r. ochrzczono tysiące tubylców. Rozwijała się sieć wsi-misji, zasiedlonych przez rolniczych Indian Pueblo<sup>4</sup>. Najazdy plemion indiańskich nomadów oraz konflikt franciszkanów z władzami cywilnymi spowodowały upadek osiedli i aktywności ewangelizacyjnej<sup>5</sup>. Gdy (po wojnie z Meksykiem w latach 1846–1848) prowincja przeszła w ręce USA, miejscowy katolicyzm trzeba było budować od zera. Niewątpliwym (i relatywnie trwałym) osiągnięciem Hiszpanów w Nowym Meksyku jest fakt stworzenia lokalnego Kościoła z Indian Pueblo zmieszanych z ludnością hiszpańską. Z kolei dzisiejsza Luizjana w XVII w. przechodziła z rąk do rąk (Hiszpania i Francja); znaczny wysiłek misji franciszkańskich wśród Indian przyniósł mizerne rezultaty; w 1803 r. Luizjana stała się częścią USA.

Podjęmowane – zwłaszcza przez Hiszpanię – próby ewangelizacji południowo-zachodnich terytoriów dzisiejszych Stanów nie przyniosły trwałych rezultatów. Ostatecznie też przedsięwzięcia te nie zaważyły na pozycji Kościoła katolickiego w tym kraju i jego późniejszym rozwoju.

---

<sup>4</sup> Ośrodki te koncentrowały się wokół kościoła; dokoła nich Indianie wraz z Hiszpanami budowali domy z kamienia. Europejczycy wprowadzali hodowlę bydła, uczyli też autochtonów nowych metod uprawy roli. Ci uczestniczyli w życiu liturgicznym, w szkołach śpiewu. Indianie Pueblo nie zaniechali jednak swych dawnych wierzeń (kulty płodności), które sprawowali potajemnie. Zob. J. Hennesey, *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, s. 16 nn.

<sup>5</sup> Spustoszenie siały najazdy Apaczów, Komanczów, Nawajów i Ute. Na domiar złego, Hiszpanie stosowali wobec Indian przymus pracy (niewolnictwo) i nakładali na nich podatki. Zabierano też Indianom najlepsze ziemie. W 1680 r. wybuchło antyhiszpańskie powstanie, które zniszczyło lokalny Kościół. Zob. J. Hennesey, *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, s. 17 nn.

## 2. Budowa struktur eklezjalnych w Stanach Zjednoczonych

Początki struktur Kościoła rzymskiego w USA trzeba wiązać z inicjatywą eksjezuity Johna Carrola, którą poparł minister nowego państwa Benjamin Franklin (1776). W 1784 r. Stolica Apostolska mianowała ks. J. Carrola superiorem duchowieństwa katolickiego w USA, traktując jednak ten kraj jako terytorium misyjne. W krajach będących pod kuratelą Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (*De Propaganda Fide*) papież miał zupełną swobodę mianowania przełożonych (biskupów). John Carroll, będąc zwolennikiem daleko idącej autonomii lokalnego Kościoła, postulował możliwie rychłe usamodzielnienie się struktur eklezjalnych w USA<sup>6</sup>. W 1788 r. Stolica Apostolska (akceptując kandydaturę duchowieństwa) nominowała J. Carrola na biskupa, zaś w 1789 r. papież utworzył pierwszą diecezję w Baltimore.

Jako nieliczna mniejszość w protestanckim społeczeństwie katolicy nierzadko byli przedmiotem dyskryminacji oraz „rodzajem” *ex definitione* podejrzany. Antyrzymski resentyment posuwał się czasem do form zaskakujących<sup>7</sup>. W XVII-wiecznej Nowej Anglii dzieci ucząc się czytać, powtarzały wierszyk: *Abhor that arrant Whore of Rome, and all her blasphemies; and drink no of her cursed cup, obey no her decrees*<sup>8</sup>. Percepcja katolicyzmu jako religii „nieamerykańskiej”, „zabobonnej”, „niedemokratycznej” i „zepsutej” (czy wręcz jako antychrześcijańskiej) wydaje się w kulturze amerykańskiej czymś stałym.

---

<sup>6</sup> J. Carroll w korespondencji z Rzymem nie tylko podnosił sprawę kolegiałości w Kościele (autonomii Kościołów lokalnych i biskupów względem papieża, swobodny wybór biskupów przez miejscowe duchowieństwo), ale delikatną pozycję katolików w państwie zdominowanym przez protestantów. Zob. J. Hennesey, *Rome and the Origins of the United States Hierarchy*, w: *The Papacy and the Church in the United States*, red. B. Cooke, New York 1989, s. 84 nn.

<sup>7</sup> Gdy w połowie XIX w. w stolicy USA planowano uhonorować Jerzego Waszyngtona specjalnym obeliskiem, poproszono różne kraje o przysłanie bloków marmuru z imionami donatorów. Wiosną 1854 r. przybył blok z napisem: *A Roma Americae*. Wywołał oburzenie; 6 marca blok został skradziony, potłuczony na kawałki i wrzucony do Potomaku. Zob. W. Kremp, *Is Americanism a Form of Catholicism?*, „*Theology Digest*” 49 (1) Spring 2002, s. 39.

<sup>8</sup> „Strzeż się (brzydź się) napastliwej ładacznicy Rzymu, i wszystkich jej bluźnierstw. Nie pij z jej przekłętogo naczynia, nie słuchaj jej rozkazów”. Cyt. za P. Jenkins, *The Last Acceptable Prejudice: a Look at the New Anti-Catholicism*, „*Theology Digest*” 51 (4) Winter 2004, s. 330.

Badacze antykatolickiego urazu w społeczeństwie amerykańskim – a okazuje się on (mimo daleko idącego upodobnienia się katolicyzmu do denominacji) niezwykle trwałe – jego genezy dopatrują się przede wszystkim w czynnikach kulturowych. Pierwsi osadnicy przywieźli ze sobą pamięć o prześladowaniach przez „krwawą” Marię Tudor, groźbie ze strony hiszpańskiej armady i „spiskach” papieskich przeciw protestantom. „Założycielski mit” purytanów inspirował (także po ich „rozplynięciu się”) kolejne pokolenia Amerykanów w budowaniu „nowego” demokratycznego ładu w – co jakiś czas podsycanej – opozycji wobec katolicyzmu<sup>9</sup>. Istotne dla napięcia między katolicyzmem a „resztą” jest pojęcie Kościoła; oparciem dla demokracji amerykańskiej były niewielkie kongregacje, których liderzy byli wybierani i opłacani przez wspólnotę. Ich kontakt z członkami gminy był osobisty, a promowana pobożność biblijna i egalitarna. W kolejnych falach *great awakening* protestanci kaznodzieje atakowali Kościół rzymski za jego hierarchiczność, nieznaną Pisma i społeczną bierność<sup>10</sup>. Przyczyny negatywnej oceny katolicyzmu upatruje się też w kulturze intelektualnej, przenikniętej – według Ralphi H. Gabriela – nadprzyrodzoną doktryną (idea) wywiedzionego z chrześcijaństwa „fundamentalnego prawa”, które przewyższa i osądza wszystkie autorytety ziemskie (w tym papieski i królewski). Drugim elementem „doktryny demokratycznej wiary” jest wolna jednostka, wywiedziona z porządku moralnego. Indywidualne

<sup>9</sup> Elementami tego „społecznego protestantyzmu” były m.in. obawa przed omnipotencją rządu i przywiązanie do procedur demokratycznych; pragmatyczne rozumienie rzeczywistości politycznej oparte o „osobiste nawrócenie”, przeżywane w relacji do gminy wyznaniowej; uznanie pracowitości i pomnażania majątku za pełnienie woli Bożej; przywiązywanie wagi do szkolnictwa publicznego, które ma służyć czytaniu Słowa Bożego i osobistego spotkania w nim Boga. „Inni”, czyli katolicy, to emigranci z krajów o ustroju monarchicznym, zabobonni, nieokrzescani i leniwi analfabeci nieznający Pisma. Zob. M.S. Massa, *Anti-Catholicism in America. The Last Acceptable Prejudice*, New York 2003, s. 7 nn. Por. też T. Fessenden, *The Nineteenth-Century Bible Wars and the Separation of Church and State*, „Church History” 74:2005, s. 787 nn.

<sup>10</sup> Zob. *The American Evangelicals, 1800–1900. An Anthology*, red. W. McLaughlin, New York 1968; W. McLaughlin, *Rivals, Awakenings, and Reform. An Essay on Religion and Social Change, 1607–1977*, Chicago 1978; D. Mathews (*The Second Great Awakening as an Organizing Process, 1780–1830*, „American Quarterly” 21:1969, s. 23–43) sądzi, że praca organiczna (społeczna) przy gminach wyznaniowych (szkoły biblijne, niedzielne, organizacje trzeźwościowe, misje krajowe i zagraniczne) była niezastąpioną szkołą „oddolnej demokracji”.

prawa zawsze poprzedzają ograniczenia społeczne i regulacje rządowe; co więcej, wymagają obywatelskiego nieposłuszeństwa względem niemoralnego państwa czy „złego” Kościoła. Trzecim zaś wiara w misję Ameryki, oparta na jej wyjątkowej genezie i przeznaczeniu, by prowadzić świat do wolności i rozwoju gospodarczego<sup>11</sup>. Argumentacja ta, sprzężona z ideami Oświecenia, sprawia, że rzeczą naturalną jest nieufność – tak założycieli (Tom Paine, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, John Adams), jak i myślicieli późniejszych – wobec instytucji hierarchicznych i argumentacji „z autorytetu”.

Sidney Mead zauważa, że kluczem do rozumienia specyfiki cywilizacji amerykańskiej jest traktowanie Oświecenia przez jej teoretyków i założycieli jako „religii”. Egalitaryzm, racjonalistyczne podejście do świata i programowy antyautorytaryzm sprawiły, że tradycja katolicka stawała się łatwym celem polemistów<sup>12</sup>. Podobne akcenty dominowały w publicznym dyskursie o fundamentach demokracji amerykańskiej w latach 1930–1950<sup>13</sup>, a pod koniec XX w. w środowiskach uniwersyteckich<sup>14</sup>. Trzeci „klucz” wyjaśniający amerykański antykatolicyzm proponują nauki społeczne. *Nativism*, jako forma nacjonalizmu, jest motywowaną ekonomicznie lub kulturowo obawą i nieufnością wobec „obcych”; fale takich nastrojów powracały w historii USA wielokrotnie<sup>15</sup>. Zwolennicy tezy

---

<sup>11</sup> Zob. R.H. Gabriel, *The Course of American Democratic Thought. An Intellectual History since 1815*, New York 1940, s. 14 nn.; zob. też G.A. Koch, *Republican Religion. The American Revolution and the Cult of Reason*, New York 1933.

<sup>12</sup> Zob. S. Mead, *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America*, New York 1963, s. 18; por. też S. Mead, *The Nation with the Soul of the Church*, New York 1975; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge 1967; H. May, *The Enlightenment in America*, New York 1976.

<sup>13</sup> W polemice z ideami faszystowskimi i komunistycznymi hierarchiczny, monolityczny i autorytarny katolicyzm pełnił rolę antytezy. Zob. J. Mc Greevy, *Thinking on One's Own. Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928–1960*, „Journal of American History” 84 (June 1997), s. 100 nn.

<sup>14</sup> Jest to okres szybkiej sekularyzacji środowisk naukowych (zwłaszcza humanistycznych; także na uczelniach wyznaniowych), które – w imię wolności akademickiej – zrywały z chrześcijańskim (religijnym) charakterem uniwersytetu. Zob. M.S. Massa, *Anti-Catholicism in America. The Last Acceptable Prejudice*, s. 13 nn.

<sup>15</sup> J. Franchot, *Roads to Rome. The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism*, Berkeley CA 1994, s. 38–42, 154–161, 172–173.



„nieuchronnej sekularyzacji” (m.in. Peter Berger) twierdzą, że modernizacja społeczeństwa Zachodu musi prowadzić – w imię pokoju społecznego – do prywatyzacji religii. Wtedy jednak religia – „realna” dla indywidualów – traci swą klasyczną funkcję, mianowicie zadanie konstruowania wspólnego dla wszystkich i „wiążącego” członków wspólnoty „ostatecznego sensu”. Religia ograniczona do enklaw życia społecznego „dostarcza sensu” tylko niektórym segmentom sfragmentaryzowanej rzeczywistości. Aspiracje katolicyzmu (a nawet sama jego natura) są z takim ujęciem w opozycji. Rodzi to, nie tylko w USA, naturalną wrogość sekularyzujących elit intelektualnych do tej religii<sup>16</sup>.

Przełom XVIII i XIX w. był okresem „demokratycznego entuzjazmu” nie tylko w wymiarze polityczno-społecznym. Ideały wolności, niezależności i równości przyczyniały się do transformacji wspólnot religijnych. Trend ten dotyczy też w pewnej mierze tamtejszej wspólnoty katolickiej. W korespondencji ze Stolicą Apostolską ks. John Carroll pisał, że mianowanie (narzucenie) lokalnym katolikom biskupa „z zewnątrz” byłoby dla miejscowych czynników i zwyczajów politycznych „szokiem” i mogłoby uniemożliwić rozwój Kościoła w USA<sup>17</sup>. Z kolei Alexis de Tocqueville, podróżując po Stanach w 1831 r., zauważył, że „katolicy stanowią najbardziej republikańską i demokratyczną grupę w USA”, jednocześnie dodając, że są oni „najbardziej posłusznymi z wierzących”. Ten uważny obserwator wyartykułował, pozornie sprzeczne, tendencje, które charakteryzują amerykański katolicyzm do dziś: umiłowanie demokracji (*ad extra*) i lojalność wobec władzy kościelnej (*ad intra*). Formą zastosowania w życiu lokalnego Kościoła pewnych mechanizmów i procedur demokratycznej kooperacji był tzw. *trustee system*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> W takim ujęciu religia zajmuje się raczej „terapeutycznymi potrzebami” swoich wyznawców, mniej zaś proponowaniem całej kulturze integralnego i pełnego światopoglądu. Zob. P. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967, s. 133 nn.

<sup>17</sup> Zob. J.P. Dolan, *In Search of an American Catholicism*, „Theology Digest” 50 (4) Winter 2003, s. 304.

<sup>18</sup> System ten przewidywało dla wspólnot religijnych prawo amerykańskie. Grupa świeckich (wybrana przez wiernych płci męskiej) formowała korporację, która zajmowała się materialnymi sprawami parafii. Kupowała grunt, budowała świątynię, wypłacała pensję duszpasterzom, dokonywała remontów. Monografią będącą studium tego fenomenu jest

Przez kilkadziesiąt lat funkcjonował on w diecezji Baltimore (za rządów Johna Carrolla), Bardstown, Bostonie; nieco później promował go w diecezji Charleston (Karolina Południowa) biskup John England. Szeroko rozumiana współpraca świeckich z duchownymi zakładała upodmiotowienie laikatu i jego współodpowiedzialność za życie lokalnego Kościoła. Nie pasowała jednak do monarchicznego modelu Kościoła w Europie. Gdy więc wzrosła liczba duchownych oraz emigrantów z Europy, przyzwyczajonych do omnipotencji księdza, doszło do konfliktów oraz stopniowego zaniechania samorządowego systemu powiernictwa. Adwokatami absolutnej władzy biskupiej i (w innym zakresie) proboszczowskiej byli m.in. biskupi John Hughes z Nowego Jorku i Francis Kenrick z Filadelfii<sup>19</sup>. Warto dodać, że nieograniczona władza biskupów w USA wzbudzała mieszane reakcje nie tylko „na miejscu”, ale także w Stolicy Apostolskiej<sup>20</sup>. Praktycznie aż do Vaticanum II posłuszeństwo władzy kościelnej było wśród katolików w USA (także w relacjach prezbiterium-biskup i proboszcz-wikariusz) cnotą wysoko cenioną.

### 3. Imigracja katolicka i rozwój Kościoła

O ile w momencie utworzenia USA katolicy stanowili tylko 1,8 proc. populacji, o tyle w połowie XIX w. ich liczba wzrosła do prawie 14 proc. Kolejne zaś dekady tego stulecia odznaczały się dynamicznym rozwojem Kościoła katolickiego, co budziło zrozumiałe zaniepokojenie protestanckiej większości<sup>21</sup>. Pod koniec XIX w. antykatolicyzm był jedną z idei wpływowego,

---

pozycja P. Carey, *People, Priests and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeism*, Notre Dame 1987.

<sup>19</sup> Zob. J.P. Dolan, *In Search of an American Catholicism*, s. 306 nn.

<sup>20</sup> Zaniepokojony Rzym wysłał w 1870 r. jako wizytatora irlandzkiego biskupa George'a Conroya. W swym raporcie pisał on o zadłużeniu wielu diecezji amerykańskich, co powodowało, iż biskupami mianowano raczej menadżerów niż pasterzy. Nadto, biskupi dosłownie „poniewierali” prezbiterami, eliminując ich z zarządzania diecezją i procesu wyboru biskupów. Zob. J.P. Dolan, *In Search of an American Catholicism*, s. 307.

<sup>21</sup> W 1776 r. było: 20,4 proc. kongregacjonalistów, 15,7 proc. episkopalian (anglikanów), 19 proc. prezbiterian, 16,9 proc. baptystów, 2,5 proc. metodystów. Z kolei w 1850 r.

ogólnokrajowego ruchu politycznego American Protective Association. Dysponująca kilkudziesięcioma gazetami organizacja zwalczała i ośmieszala katolików, stosując m.in. utrwalające negatywne stereotypy hasło 3 x r (*rum, romanism, rebellion*). Dla XIX-wiecznych protestantów katolicyzm kojarzył się z fanatyzmem, tyranią, opresją, zacofaniem i ignorancją. Katolikom zarzucano też religijną i moralną (etyka seksualna) perwersję<sup>22</sup>. Według protestantów, katolicyzm był negacją prawdziwego chrześcijaństwa, wielkim odstępstwem od autentycznej, biblijnej wiary. Kamieniem obrazy były kwestie etyki seksualnej: celibat (relatywizował życie rodzinne) i sakrament spowiedzi – ośmieszano go, bo ingerował w życie intymne małżonków<sup>23</sup>. W latach 20. XX w. organizacją z gruntu antykatolicką był

---

w populacji Amerykanów było odpowiednio: tylko 4 proc. kongregacjonalistów, 3,5 proc. episkopalian, 11,6 proc. prezbiterian, 20,5 proc. baptystów, aż 34,2 proc. metodystów i 13,9 proc. katolików. Autorzy stwierdzają, że – poza katolikami, którzy rośli w liczbie dzięki imigracji – nie da się socjologicznie wyjaśnić przyczyn tak wielkiego wzrostu jednych, i zaniku innych wyznań. Zob. R. Finke, R. Stark, *The Churching of America*, w: *Religion North American Style*, red. T.E. Dowdy, P.H. McNamara, New Brunswick NJ 1997, s. 45 nn. Inny współczesny badacz uzasadnia tezę, że gwarantem siły wyznania (Kościoła, sekty) jest wysoki standard wymagań (dyscyplina w sferze wiary, obyczajów i lojalności względem organizacji). Zob. L.R. Iannacone, *Why Strict Churches are Strong*, w: *Religion North American Style*, s. 50–65. Tezę o bezpośredniej zależności między standardem wymagań, jakie dana denominacja stawia swoim członkom, a jej żywotnością, formułuje (omawiając sytuację wyznań protestanckich) T.C. Reeves, *The Empty Church. Does Organized Religion Matter Anymore?*, New York 1998.

<sup>22</sup> Zob. M. Bendroth, *Rum, Romanism, and Evangelism. Protestants and Catholics in Late-Nineteenth-Century Boston*, „Church History” 68:1999, s. 627 nn.; L. Baldwin (*Pious Prejudice: Catholicism and the American Press Over Three Centuries*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, red. R.P. Lockwood, Huntington IN 2000, s. 61 nn.) podaje przykład konwentu urszulanek w Charleston, Mass., które od 1818 r. prowadziły szkołę. W latach 30. XIX w. protestancki kaznodzieja Lyman Beecher podburzył (rozgłaszając pogłoskę, że jedna z siostr jest trzymana w klasztorze przemocą) miejscową ludność tak skutecznie, że 11.08.1834 r. spalono i szkołę, i klasztor.

<sup>23</sup> W 1871 r. ukazał się drukiem plakat przedstawiający wynurzających się z rzeki katolickich biskupów-krokodyle, zagrażających protestanckim dzieciom. W 2002 r., w ramach kontrowersji związanych ze skandalem księży-pedofilów, w jednej z gazet w Alabamie wydrukowano podobną antykatolicką karykaturę, zatytułowaną „Shark”, z napisem na mitrze „Pedofilia”. Zob. P. Jenkins, *The Last Acceptable Prejudice: a Look at the New Anti-Catholicism*, s. 331 nn.

Ku-Klux-Klan<sup>24</sup>. Niemniej właśnie w stuleciu (połowa XIX w. – połowa XX w.) siła liczebna, a wraz z nią znaczenie społeczne Kościoła nieustannie rosły. Rozwój ten obejmował struktury diecezjalne i parafialne, instytucje charytatywne, seminaria duchowne, życie zakonne, prasę katolicką. Przede wszystkim zaś stworzono imponującą sieć szkolnictwa katolickiego (pod koniec XIX w. także kolegia i uniwersytety). Otoczony przez dominujący protestantyzm Kościół tworzył jednak – co prawda coraz większą i w niektórych miastach większościową – własną, katolicką subkulturę i z rzadka tylko włączał się w główny nurt kultury amerykańskiej. Stale też towarzyszyła mu, przede wszystkim ze względu na jego „inność”, niechęć znacznej części populacji<sup>25</sup>.

Okres ten wiąże się z aktywnością dwóch prominentnych konwertytów na katolicyzm, którzy podjęli (koniec końców niespełniony) projekt „pojednania” religii (zwłaszcza katolickiej) z życiem politycznym w Ameryce. Byli to: myśliciel i publicysta Orestes Brownson (1803–1876) i o. Isaac Hecker (1819–1888), założyciel paulistów. List apostolski papieża Leona XIII ze stycznia 1899 r. *Testem benevolentiae* został odczytany jako krytyka tzw. amerykańizmu, czyli nadmiernej adaptacji życia i zasad Kościoła do reguł miejscowej demokracji. Adwokatem „Kościoła amerykańskiego”, bez zastrzeżeń wiernego i kompatybilnego z regułami demokracji, był pod koniec XIX w. arcybiskup St. Paul John Ireland. Russel Shaw jest zdania, że optymizm orędowników pełnej konwergencji ideałów amerykańskich i zasad Kościoła był nieco naiwny; jego zdaniem właśnie „przystosowanie” katolickich Amerykanów do reszty społeczeństwa miało spowodować ich brak odporności na złudne hasła rewolucji kulturalnej 1968 r.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Katolicyzm reprezentował „element obcy”, zagrażający – tak jak Murzyni i Żydzi – czystości rasy i kultury amerykańskiej. Zob. J.P. Dolan, *In Search of an American Catholicism*, s. 307.

<sup>25</sup> W.S. Bainbridge, R. Stark (*Sectarian Tension*, w: *Religion North American Style*, s. 86–103) analizując napięcia między Kościołami i grupami wyznaniowymi w USA, podają, że w II poł. XX w. poziom społecznej niechęci do katolików wynosił zwykle kilkanaście procent. Był on znacznie niższy niż w odniesieniu do mormonów czy świadków Jehowy.

<sup>26</sup> Zob. R. Shaw, *The Church and the Media: Who's to Blame?*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 107 nn.

Faktycznie aż do połowy XX w. społeczny status Kościoła katolickiego, mimo jego niepodlegającej wątpliwości lojalności wobec państwa i mentalności amerykańskiej, niewiele się zmienił. Antykatolicką kartą grano przy okazji wyborów; kwestionowano lojalność wspólnoty katolickiej w polemice z faszyzmem i komunizmem; a wysokonakładowa prasa pozwalała sobie na antykatolicką propagandę przy każdej okazji.

#### **4. Nowożytny kryzys i ich przezwyciężenie**

Od połowy XX w. Kościół katolicki w USA stanął wobec nowych wyzwań i zagrożeń. Tym razem ich źródłem nie były czynniki zewnętrzne, ale problemy wewnętrzne: recepcja Vaticanum II, kryzys posłuszeństwa w 1968 r., „katastrofa” skandali pedofilskich na początku XXI w. Spokojna i rzeczowa apologia skierowana „na zewnątrz” stawała się w tej sytuacji bardzo trudna lub wręcz niemożliwa. Była jednak prowadzona: już to jako wyjaśnianie i uzasadnianie krytykowanego nauczania Magisterium, już to jako polemika z krzywdzącymi katolików stereotypami, upowszechnianymi przez liberalne środowiska intelektualne i medialne. Co więcej, intelektualistom katolickim udało się włączyć w publiczną dyskusję nad znaczeniem religii (wartości chrześcijańskich) w demokracji. Na tym polu adwersarzami katolików są nie tyle innowiercy (protestanci, żydzi, muzułmanie), ile rosnące od połowy XX w. w siłę lobby (akademickie i medialne), zmierzające do laicyzacji przestrzeni publicznej. Od końca II wojny światowej notuje się bowiem wzrost znaczenia intelektualistów o nastawieniu ateistycznym, zaangażowanych w proces odrywania demokracji amerykańskiej od jej religijnych korzeni.

##### **4.1. Recepcja Soboru Watykańskiego II**

Sobór Watykański II radykalnie zmienił obraz amerykańskiego katolicyzmu. Z nową mocą wróciły idee demokratyzacji Kościoła (jego struktur); ich implementacją były posoborowe synody diecezjalne, angażujące tysiące laików, księży i stan zakonny. W duchu szerokiej partycypacji i konsultacji

episkopat USA (zwłaszcza w latach 70. i 80. XX w.) przygotowywał swoje programowe orędzia<sup>27</sup>. O ile wcześniej (a więc przez ponad 150 lat) środowiska kościelne i osoby Kościoła reprezentujące (biskupi, teolodzy, publicyści, duchowni) zmagaly się z „antykatolickim urazem” protestanckiego społeczeństwa – do połowy XX w. była to walka o równouprawnienie, czyli o status swego rodzaju *religio licita* (który *de jure* Konstytucja i Poprawki do niej gwarantowały), o tyle teraz rozgorzała polemika wewnątrzkościelna. W połowie XX w. siła antykatolickiej propagandy i antyrzymskiej fobii znacznie osłabła; jednocześnie zaś w przededniu Soboru Watykańskiego II Kościół rzymskokatolicki w USA był u szczytu swej organizacyjnej potęgi<sup>28</sup>. Widomym znakiem społeczno-kulturowego uprawomocnienia się katolicyzmu i uznania go za integralną część składową amerykańskiej tożsamości był wybór Johna F. Kennedy’ego na prezydenta USA<sup>29</sup>. Po latach zmagania o przetrwanie można więc było pokusić się o pełną integrację katolicyzmu z kulturą kraju. Symbolem „wyjścia z getta” była ożywiona publicystyka katolicka (M. Novak, D. Callahan, D. Thorman, R. Niebuhr, G. Shuster, J.T. Ellis, W. Ong)<sup>30</sup>. Pod koniec soboru pojawiło się zjawisko zupełnie nowe; rozpad monolitycznej dotąd społeczności na zwalczające się stronnictwa (skrzydła), które z grubsza można podzielić na dwie grupy:

---

<sup>27</sup> Zob. J.P. Dolan, *In Search of an American Catholicism*, s. 308 nn.

<sup>28</sup> Nikt nie przewidywał kryzysu, jaki miał się wnet pojawić. Seminaria duchowne i nowicjaty pękały w szwach; kwitło szkolnictwo katolickie na wszystkich poziomach; katolicy masowo uczestniczyli w praktykach religijnych; Kościół jawił się (zarówno wiernym, jak i obserwatorom zewnętrznym) jako ostoja trwałości, dyscypliny, cnót chrześcijańskich i obywatelskich. W latach 1950–1960 liczba księży wzrosła z 43 tys. do 54 tys.; alumnów seminariów duchownych z 26 tys. do 40 tys. Zob. D.J. O’Brien, *The Renewal of American Catholicism*, s. 138 nn.

<sup>29</sup> Zob. D.J. O’Brien, *The Renewal of American Catholicism*, s. 6 nn.

<sup>30</sup> D. Thorman (w książce *The Emerging Laymen*, Garden City 1965) zwracał uwagę na napięcie między republikańskimi „cnotami” (inicjatywa, osobista wolność, partycypacja) a postawami, które promuje Kościół: hierarchia, milczenie, posłuszeństwo, lojalność. Dylemat nieustannego wyboru między adaptacją kulturową i wiernością doktrynie Kościoła (amerykanizacja katolicyzmu albo/i jego „rzymskość”) towarzyszył wspólnocie eklezyjalnej w USA zawsze. Zob. A. Greeley, *The Catholic Experience*, Garden City 1967, s. 291; Ph. Gleason, *The Crisis of Americanization*, w: *Contemporary Catholicism in the United States*, red. Ph. Gleason, Notre Dame IN 1969, s. 3–32.

postępową i konserwatywną<sup>31</sup>. Katalizatorem tych wewnętrznych podziałów, wywołanych przez żywiolową recepcję Vaticanum II (a które stały się widoczne już u schyłku lat 60. XX w.), była swoista koncepcja wolności, sprzężona ze zmianami zachodzącymi w społeczeństwie (rewolucja moralna 1968 r.)<sup>32</sup>. Rozchwianiu uległ praktycznie cały Kościół lokalny: wypowiedzenie posłuszeństwa biskupom i przełożonym zakonnym przez podwładnych; masowe porzucanie stanu duchownego (zakonnego); chaos w formacji kandydatów do kapłaństwa; autonomizacja (bunt-*dissent*) teologów względem Magisterium; rozpad ładu liturgicznego (niezliczone eksperymenty liturgiczne, ikonoklazm, zaniechanie sakramentu pokuty – spowiedzi indywidualnej, rezygnacja z tradycyjnych nabożeństw). Nic dziwnego, że taka „recepcja” została przez niektórych określona jako „katastrofa”, „zdrada”, „apostazja” i „kryzys”<sup>33</sup>. Posoborowy kryzys katolicyzmu zbiegł się z osłabieniem wszystkich *mainline* wyznań (Kościółów) protestanckich. Zdaniem Georga Weigla, umożliwiło to nie tylko rozrost ruchów ewangelikalnych i fundamentalistycznych, ale także powstanie wspólnych, katolicko-protestanckich (a także katolicko-żydowskich),

---

<sup>31</sup> Z pozytywnym dystansem (dostrzegając w soborze i jego następstwach raczej dobre strony) ocenia Vaticanum II J.A. Komonchak (*Interpreting the Council. Catholic Attitudes Toward Vatican II*, w: *Being Right. Conservative Catholics in America*, red. M.J. Weaver, R.S. Appleby, Bloomington 1995, s. 17–36). Konserwatywny publicysta J. Bottum (*Kiedy do Capistrano wróć jaskółki. Kultura katolicka w Ameryce*, „First Things” (ed. pol.) 2:2007, s. 62 nn.) pisze o „szaleństwie”, jakie na przełomie lat 60. i 70. ogarnęło katolików w USA. W wielu parafiach i diecezjach „reformowano” dosłownie (i w sposób żywiolowy) wszystko. Bp E. Braxton (ordynariusz z Belleville, IL) w liście do diecezjan w obszarze liturgii wyróżnił aż cztery „orientacje”, przyczyniające się do rozbitcia kultu Kościoła, a nawet zaniku wspólnej wizji kościelnej komunii. Zob. E. Braxton, *The Decline of Common Meaning in the Church*, „Origins” August 3, 36:2006, nr 10, s. 149–163.

<sup>32</sup> W społeczeństwie zaczęły dominować indywidualizm, pragmatyzm i relatywizm. Zob. M.R. Tripole, *The American Church in Jeopardy*, „America” (September 28, 1996), s. 11 nn.

<sup>33</sup> Zob. M. Novak, *Confession of a Catholic*, San Francisco 1983, s. 8; J. Hitchcock, *Catholicism and Modernity: Confrontation or Capitulation*, New York 1979, s. 75. Zob. też L. Bouyer, *The Decomposition of Catholicism*, Chicago 1969; D. von Hildebrand, *Trojan Horse in the City of God*, Chicago 1967; A.R. Muggeridge, *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, San Francisco 1986.

inicjatyw publicznych<sup>34</sup>. Wydaje się oczywiste, że wewnętrzne antagonizmy w Kościele amerykańskim (sięgające od biskupów po zwykłych wiernych) w znacznym zakresie zburzyły budowany przez pokolenia publiczny *image* społeczności katolickiej; monolitu opartego na niezmiennym *Credo* i jasnych zasadach moralnych, społeczności wiernej papieżowi i posłusznej biskupom, zdolnej – zwłaszcza w sytuacji zagrożenia – do mówienia jednym głosem i skutecznej obrony swoich praw. Niemal zanikła też apologia, pojęta jako uzasadnianie wiary Kościoła względem „innych”; środowiska teologiczne zajęte były (praktycznie sytuacja taka trwa do dziś) bez reszty zwalczaniem wewnątrzkościelnych oponentów (liberałów czy tradycjonalistów). Mnożące się podziały dosłownie „wyprowadziły” wiele środowisk poza – nawet gdyby traktować go jako luźną kongregację – Kościół katolicki (chodzi o choćby formalną łączność z biskupem miejsca)<sup>35</sup>. Nie ulega wątpliwości, że katolicycy „reformatorzy” (w teorii i praktyce) częstokroć upodobniali swe wspólnoty do wyznań protestanckich (odrzućcie hierarchii, wspólne kapłaństwo wiernych, demokratyczny wybór „starszych”, Eucharystia jako uczta, prymat Słowa – *sola Scriptura*, odrzućcie czci Maryi i świętych). Warto jednak zauważyć, że właśnie Sobór otworzył drogę do śmiałego dialogu ekumenicznego; efekty tego „otwarcia” widać choćby w eklezjologii katolickiej<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Chodzi m.in. o Institute on Religion and Democracy, założony w 1981 r. Zob. G. Weigel, *The Neoconservative Difference. A Proposal for the Renewal of Church and Society, w: Being Right. Conservative Catholics in America*, s. 150 nn.

<sup>35</sup> „Odpyły” wiernych trwał tylko kilka lat. Jak dowodzą badania socjologiczne, wyraźnie zmieniła się intensywność afiliacji młodej generacji katolików z Kościołem instytucjonalnym. Identyfikacja z Kościołem oznaczała udział w liturgii i sakramentach, z jednoczesnym spadkiem zaufania do władz kościelnych i postępującą „osobistą autonomią” w kwestiach moralnych. Na podobieństwo protestantów, katolicy coraz częściej w swej postawie wiary podkreślają „osobisty kontakt z Bogiem”; nad lojalność konfesyjną przedkładają wartość bycia „dobrym człowiekiem”. Zob. A.S. Williams, J.D. Davidson, *Catholic Conceptions of Faith*, w: *Religion North American Style*, s. 124–136; F.J. van Beeck, *Catholic Identity After Vatican II*, Chicago 1985, s. 23 nn.

<sup>36</sup> Zob. T.P. Rausch, *Towards a Truly Catholic Church. An Ecclesiology for the Third Millennium*, Collegeville 2005.



## 4.2. Kryzys *Humanae vitae*

Okazją do ujawnienia „pęknięcia” wewnątrz lokalnego Kościoła stała się encyklika Pawła VI *Humanae vitae* (1968). Od tego momentu można zasadnie mówić o otwartej, publicznej, artykułowanej w mediach i aulach uniwersyteckich kontestacji nauczania Magisterium<sup>37</sup>. Na domiar złego, w reakcji na otwarte dezawuowanie nauczania papieskiego kardynał Patrick O’Boyle, arcybiskup Waszyngtonu i wielki kanclerz Catholic University of America, zawiesił 19 księży w ich funkcjach (w tym kilku profesorów w prawach nauczania – odebrał im *venia docendi*, czyli *missio canonica*). Niestety, jego zdecydowany kurs nie znalazł poparcia w Rzymie. Zawieszeni odwołali się do Stolicy Świętej. W kwietniu 1971 r. watykańska Kongregacja do spraw Duchowieństwa wydała dokument dotyczący „sprawy waszyngtońskiej” i zaleciła uchylenie sankcji<sup>38</sup>. Ów słynny „rozejm roku 1968” do dziś pokutuje; głoszenie przez katolika (teologa) poglądów sprzecznych z doktryną Magisterium do dziś uchodzi w USA w zasadzie bezkarnie<sup>39</sup>. Można tu przywołać reakcje na rozstrzygnięcie przez Jana Pawła II kwestii dopuszczenia kobiet do kapłaństwa (List apostolski *Ordinatio sacerdotalis*

<sup>37</sup> P.H. McNamara (*Conscience First, Tradition Second*, w: *Religion North American Style*, s. 116 nn.) w odmowie posłuszeństwa encyklice widzi narodziny katolicyzmu selektywnego. Nieposłuszeństwo doktrynie Pawła VI część duchownych (w tym także niektórzy biskupi) uzasadniała „wolnością sumienia”. Z biegiem czasu fenomen „teologiczno-moralnego indywidualizmu”, który przedkłada osąd indywidualnego sumienia nad normy kościelne, stał się – zwłaszcza dla młodszych katolików, normą. Zob. też J.P. Dolan, *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, New York 1985, s. 436.

<sup>38</sup> Prefektem tej kongregacji był wtedy Amerykanin, kard. John Wright. G. Weigel (*Odważa bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, Kraków 2004, s. 63 nn.) przypuszcza, że Paweł VI chciał przez zastosowanie abolicji zapobiec otwartej schizmie w Kościele amerykańskim. Skutki okazały się opłakane. Teolodzy uznali, że mogą bez konsekwencji sprzeciwić się moralnemu nauczaniu Kościoła, zaś biskupi, że nie warto ich straszyć sankcjami. Świeccy mogli zaś dojść do wniosku, że w Kościele praktycznie wszystko jest wątpliwe i dyskutowane; przeto decyzja należy do indywidualnego sumienia.

<sup>39</sup> Zob. R.J. Neuhaus, *Rozejm roku 2005?*, w: tenże, *Prorok z Nowego Jorku. Wybór publicystyki i wywiadów*, Warszawa 2010, s. 343 nn. Znany kanonista i eklezjolog J.A. Komonchak (*Humanae vitae and Its Reception: Ecclesiological Reflections*, „Theological Studies” 39:1978, s. 221 nn.) stwierdza, że ponad 90 proc. katolików nie przyjęło encykliki Pawła VI. Brak recepcji sprawia, że – jak stwierdza autor – okazała się ona „fatalną pomyłką”.

z 1994 r.<sup>40</sup> czy Benedykta XVI (Instrukcja Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego o niezdolności osób homoseksualnych do kapłaństwa z 2005 r.)<sup>41</sup>. Rezultatem „płynnej” sytuacji doktrynalnej w zakresie etyki seksualnej jest faktyczna schizma „moralna” większości katolików amerykańskich; kwestię niegodziwości moralnej antykoncepcji podnoszą tylko nieliczni biskupi i księża oraz organizacje katolików (np. Catholics United for Faith). Podział na tle akceptacji katolickiej etyki małżeńskiej spowodował, że spora część intelektualistów dołączyła do obozu liberałów w kwestiach aborcji (*catholics pro choice*), rozwodów, eutanazji, reprodukcji wspomagananej (*in vitro*), edukacji seksualnej, pozamałżeńskiego seksu, kapłaństwa kobiet, homoseksualizmu i wpływu religii na życie publiczne. Jedynie papieże (Jan Paweł II i Benedykt XVI) pozwalają sobie na nieskrępowane i jasne stawianie tych kwestii, wywołując krytykę mediów (sprzymierzonych z katolickimi dysydentami) i aplauz katolickich konserwatystów. Podobnie jak w okresie zamętu wywołanego spontaniczną recepcją soboru, kiedy to wpływowe media były sprzymierzeńcem protagonistów „reform”, tak głośny sprzeciw wobec nauczania Pawła VI i Jana Pawła II miał niekwestionowane poparcie liberalnych mediów.

### 4.3. Skandal pedofilii

Dla Kościoła w USA (ale w znacznej mierze także powszechnego) boleśnym wstrząsem był skandal pedofilski, którego apogeum przypadło na rok 2002<sup>42</sup>. Zdaniem G. Weigla, był to największy kryzys w dziejach lokalnego Kościoła. Występki nielicznych duchownych (licząc od 1950 do 2002 r. chodzi o ok. 4 proc. czynnego duchowieństwa) stały się pretekstem

---

<sup>40</sup> Zob. P. Steinfels, *A People Adrift: The Crisis of the Roman Catholic Church in America*, New York 2003, s. 293 nn.

<sup>41</sup> Zob. R.J. Neuhaus, *Rozejm roku 2005?*, w: tenże, *Prorok z Nowego Jorku. Wybór publicystyki i wywiadów*, s. 343–363. Autor omawia wystąpienia amerykańskich teologów i biskupów, dystansujących się wobec meritum instrukcji.

<sup>42</sup> Związane z uwiedzeniem nieletnich skandale na mniejszą skalę wybuchały w USA w latach 1992–1994.

do bezprecedensowej agresji mediów wobec Kościoła<sup>43</sup>. Gorszące fakty z „wnętrza” Kościoła stały się – na okres niemal dwudziestolecia (1990–2010) – obok tzw. kwestii kobiet, głównym „tematem” świeckich mediów<sup>44</sup>. Dla katolickich publicystów sekwencja zdarzeń była prawdziwym wstrząsem, dowodzącym daleko idącej „dysfunkcji” wewnątrz Kościoła, i katastrofą w relacjach Kościoła ze społeczeństwem<sup>45</sup>. Doszło bowiem do utraty wiarygodności instytucji, z trudem wychodzącej z kryzysu wewnętrznego. Zdaniem autorów wobec Kościoła lojalnych, niezdolność niektórych biskupów do adekwatnego rozwiązania trwającego latami problemu (doniesienia prasowe o seksualnych nadużyciach duchownych pojawiały się już w latach 80. XX w.) trzeba wiązać ze społeczną „milczącą akceptacją” zachowań homoseksualnych oraz rosnącym wpływem lobby homoseksualnego w mediach<sup>46</sup>.

W opinii niektórych obserwatorów, *sex-abuse scandal* (zwłaszcza zaś fakt ukrywania przez biskupów przestępstw duchownych w tym zakresie)

---

<sup>43</sup> P. Steinfels (*Abused by the Media*, „The Tablet”, September 14, 2002, s. 9–11 podaje, że na przestrzeni 50 lat z liczby ok. 150 tys. księży w *clerical sex abuse crisis* zamieszanych było ok. 1,5 proc. Badania wykazują, że większość sprawców była wyświęconą w latach 1960–1969. „Szczyt” przestępczej aktywności przypada na lata 1975–1980. J.P. Dolan (*In Search of an American Catholicism*, s. 344 nn.) sugeruje, że ma to związek z kryzysem dyscypliny duchowieństwa po Vaticanum II. Dla autora jest jednak jasne, że decydującą rolę w kampanii demaskującej Kościół odgrywają nie tyle tragiczne przestępstwa niektórych duchownych, ile raczej „ustawienie” Kościoła jako wroga postępu i wolności. Nieco inaczej rolę mediów postrzega G. Weigel. Sądzi on, że – choć „rzuciły się” na problem Kościoła z ochotą (co czyniły przez lata, udzielając miejsca teologom-dysydentom) – wcale go nie wywołały. Autor stwierdza, że w niektórych przypadkach wymusiły reakcję biskupów na przestępstwa księży. Zob. G. Weigel, *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, s. 47 nn.

<sup>44</sup> Zob. R. Shaw, *The Church and the Media: Who's to Blame?*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 105 nn.

<sup>45</sup> G. Weigel (*Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, s. 17 nn.) wylicza ciąg zdarzeń, które wstrząsnęły społeczeństwem amerykańskim, lokalnym Kościołem i Kościołem powszechnym: wyroki sądowe, doniesienia prasowe, oświadczenia diecezji, rezygnacje biskupów, wystąpienia Stolicy Apostolskiej.

<sup>46</sup> Zob. J. Bottum, *Kiedy do Capistrano wróć jaskółki. Kultura katolicka w Ameryce*, s. 70 nn.; R. Cowden-Guido, *Report from the Synod. John Paul II and the Battle for Vatican II*, Manassas 1986, s. 146 nn.; G. Weigel (*Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, s. 27 nn.) sądzi, że duże znaczenie miał posoborowy kryzys tożsamości kapłańskiej, spowodowany fałszywą antropologią i zaniechaniem ontycznego wymiaru kapłaństwa.

był możliwy m.in. dzięki „eklezyjalnej subkulturze”. Cechuje się ona sekretnością i brakiem odpowiedzialności biskupów przed swoim Kościołem diecezjalnym (wiernymi i presbiterium). Nie dziwi tedy, że w reakcji na ujawnianie kolejno (i lawinowo) przypadki częstokroć domagano się realnego wpływu świeckich na życie Kościoła<sup>47</sup>. Co więcej, jak zauważył katolicki socjolog ks. Andrew Greeley, bezprecedensowy kryzys publicznej (ogólnoamerykańskiej) wiarygodności Kościoła został wywołany błędnymi decyzjami biskupów, których trudno uznać za „liberałów”, a których mianował Jan Paweł II<sup>48</sup>.

Apologia współczesnego Kościoła w USA jest – z powodu jego wewnętrznego kryzysu, trwającego faktycznie od zakończenia Vaticanum II, znacznie utrudniona. Niejako z konieczności koncentruje się ona na „społecznie drażliwych” kwestiach moralnych: obrona życia nienarodzonych, eutanazja, homoseksualizm, kryzys małżeństwa i rodziny, pornografia, etyka życia małżeńskiego (antykoncepcja).

W niektórych swych działaniach strona katolicka (mamy na myśli środowiska ortodoksyjne) znajduje sojusznika w nurcie radykalnej prawicy protestanckiej, zwłaszcza ewangelikalnej<sup>49</sup>. Choć ofensywa protestanckiej

---

<sup>47</sup> Zob. J.P. Dolan, *In Search of an American Catholicism*, s. 309 nn. Omawiając główne idee *Tertio Millenio Adveniente*, H.J. Pottmeyer (*The Actualization of Vatican II*, „Theology Digest” 49 (2) Summer 2002, s. 145–150) zwraca uwagę, że istotą eklezyjologii *communio* jest kwestia: kto stanowi tę komunię. Demokracja może funkcjonować o tyle, o ile obywatele akceptują swą odpowiedzialność. Odnosi się to tym bardziej do Kościoła. On może się stać prawdziwą komunią tylko wtedy, gdy większość jego członków odkryje swe chrześcijańskie powołanie, rozpozna osobiste charyzmaty i odpowiedzialnie podejmie swe zadania w misji Kościoła. Jest to aktywność zupełnie różna od demokratyczno-politycznej; wymaga przygotowania, wyrzeczenia się siebie i kompetencji. Bez życia w komunii z Trójjedynym Bogiem nikt nie może być podmiotem *communio fidelium*.

<sup>48</sup> Pisał on, że za katastrofę odpowiedzialni są pasterze, którzy w opinii Rzymu uchodzą za „bezpiecznych”: „The bishops appointed have been the kind of men who are, with some happy exceptions, not nimble enough to deal with the sexual abuse crisis or even to be aware of it. They are, in the parlance of the Curia, safe men”. Zob. A. Greeley, *Safe 'Men Put Church in Its Crisis*, „New York Daily News”, May 7, 2002 (strona tytułowa).

<sup>49</sup> Ruchy ewangelikalne, które są dziedzictwem wielkich „przebudzeń” amerykańskiej duchowości (nieidentyfikowanych z żadnym z protestanckich wyznań), wcześniej, czyli do połowy XX w., nazywano „fundamentalistycznymi”. Wyrosły one na podłożu metodystycznym. W latach 20. XX w. w łonie tradycyjnych Kościołów protestanckich między skrzydłem liberalnym

Christian Right – która przybierała na sile w latach 80. i 90. XX w. – na przełomie XX/XXI w. znacząco osłabła, stanowi jeden z istotnych czynników powrotu religii (chrześcijaństwa jako moralnego źródła polityki) na forum dyskusji publicznej<sup>50</sup>. Dążenia te dają nadzieję na realne „przełożenie” wiary zwykłych Amerykanów na życie polityczne i stosunki społeczne.

#### 4.4. Projekt neokonserwatystów

Wiele wskazuje na to, że katolicyzm z przełomu XX/XXI w. jest „w pełni pogodzony” z ideałami demokracji amerykańskiej<sup>51</sup>. Jednocześnie zabiera on głos (nie tyle mocą hierarchii, ile zorganizowanego laikatu) w kwestiach moralnych i duchowych podstaw tej demokracji. W prezentowaniu stanowiska Kościoła znaczną rolę odgrywają środowiska myślicieli konserwatywnych (przede wszystkim świeckich), publikujących często w mediach pozawyznaniowych (Michael Novak, Justin Torres, ks. Richard J. Neuhaus, George Weigel, Michael W. Cuneo, James Hitchcock, Helen H. Hitchcock, środowisko Centrum Etyki i Polityki Społecznej w Waszyngtonie, Catholics United for the Faith [CUF], Fellowship of Catholic Scholars). Warto zauważyć, że znacznie wcześniej, bo już w latach 70. XX w., powstał silny nurt „prawicy protestanckiej”, dążącej do przywrócenia amerykańskiemu życiu publicznemu wymiaru chrześcijańskiego<sup>52</sup>. Katolicycy intelektualiści

---

a fundamentalnym odbyła się batalia o władzę. Zwyciężyli liberałowie, zaś fundamentaliści (ewangelikałowie) zaczęli tworzyć własne struktury, wspólnoty, seminaria, wydawnictwa i rozgłośnie. Zob. R.J. Neuhaus, *Podzielona Ameryka, umierająca Europa, intrygująca Polska*, w: tenże, *Prorok z Nowego Jorku. Wybór publicystyki i wywiadów*, s. 131 nn.

<sup>50</sup> Zob. M.C. Moen, *From Revolution to Evolution. The Changing Nature of the Christian Right*, w: *Religion North American Style*, s. 161 nn.

<sup>51</sup> Zob. R.S. Appleby, *The Triumph of Americanism. Common Ground for U.S. Catholics in the Twentieth Century*, w: *Being Right. Conservative Catholics in America*, s. 37–62.

<sup>52</sup> Inicjatywy te nabrały znaczenia pod koniec lat 70. XX w. Najpierw powstała National Christian Action Coalition (1978), potem Religious Roundtable, Christian Voice, Moral Majority, Concerned Women for America (1979), Freedom Council (1981), American Coalition for Traditional Values (1983). Ruch Christian Right znalazł się w ogniu bezpardonowej krytyki medialnej i akademickiej, sympatyzującej z tendencjami sekularystycznymi. Liderów ruchu (Bob Billings, Ed McAteer, Jerry Falwell, Beverly

włączyli się w ten prąd, nie zatracając jednak specyfiki własnego Kościoła. Na „potrzeby wewnętrzne” (ale w wielu wypadkach także „zewewnętrzne”) dyskutuje się katolicką koncepcję kapłaństwa (ontyczna vs funkcjonalna), co odbywa się w ogniu polemiki ze zwolennikami kapłaństwa kobiet. W kontekście szerokiego zaangażowania świeckich w życie liturgiczne i misję ewangelizacji (a także w administrację kościelną) trwa żywa dyskusja nad relacją kapłaństwa powszechnego wiernych do kapłaństwa urzędowego. W relacjach z „wyraźnymi” i radykalnymi ruchami ewangelikalnymi konieczne jest prezentowanie katolickiej eklezjologii, pojmującej Kościół zupełnie inaczej niż wspólnoty denominacyjne (*congregatio fidelium*)<sup>53</sup>. Głównym jednak celem środowiska katolickich neokonserwatystów (a to oni właśnie uprawiają społecznie zauważalną – choć nieautoryzowaną przez episkopat – apologię) jest poszukiwanie teologicznej metody adekwatnej do przekazywania żywej *traditio* w środowisku amerykańskich intelektualistów. G. Weigel stwierdza, że trzeba to robić w sytuacji paradoksalnej: w USA egzystuje rozbudzona religijnie populacja i niemal całkowicie zlaicyzowane elity społeczne<sup>54</sup>. Taka apologetyczna teologia odnosi się do trzech „audytoriów”: Kościół, akademia i świat. Decydujące jest środowisko Kościoła, albowiem w nim teologia się zaczyna i dla niego istnieje. Neokonserwatywna ortodoksja zmierza równocześnie do re-ewangelizacji rosnącej liczby katolickich

---

LaHaye, Tim LaHaye) posądzano o manipulację ludźmi i próby wprowadzenia w Ameryce teokracji. Dynamiczny wzrost liczby osób zaangażowanych w te ruchy sprawił, że odgrywały one coraz większą rolę polityczną i opiniotwórczą. Ich fundamentalizm zraził jednak wiele środowisk do idei „moralnej odnowy” społeczeństwa. Zob. M.C. Moen, *From Revolution to Evolution...*, s. 160–169.

<sup>53</sup> G. Weigel (*Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, s. 30) zauważa, że Kościół nie jest denominacją, czyli zrzeszeniem powołanym do bytu z woli wiernych (członków), ale wspólnotą, której zasadnicza struktura określona jest (dana) przez Chrystusa. Mimo posoborowego zamętu (idee demokratyzujące Kościół) w obliczu „kryzysu 2002”, katolicy czuli się gremialnie oburzeni z powodu bezsilności biskupów. Dowodzi to, że w ich świadomości przetrwała pamięć o hierarchicznej władzy w Kościele.

<sup>54</sup> Jak podają badania z lat 90. XX w., elita medialna to w 86 proc. ludzie niepraktykujący. 50 proc. z nich nie identyfikuje się z żadną religią. Zob. S.R. Lichter, S. Rothman, L.S. Lichter, *The Media Elite*, Bethesda MD 1986, s. 20 nn.; J. Dart, J. Allen, *Bridging the Gap. Religion and the News Media*, Nashville, Tenn. 1994, s. 5 nn.; *And That's the Way It IsN'T. A Reference Guide to Media Bias*, red. L.B. Bozell, B.H. Baker, Alexandria, Va 1990.

analfabetów i ewangelizacji zsekularyzowanych wymiarów społeczeństwa. Jednym z istotnych zadań tego ruchu jest „odnowa amerykańskiej demokracji”. Jak bowiem stwierdza R.J. Neuhaus, jeden z koryfeuszy współczesnego zaangażowania katolików w kwestie publiczne, chrześcijaństwo jest prawdą, nie prywatnym mniemaniem. Dlatego jest prawdą także w wymiarze publicznym. Jednym z integralnych zadań chrześcijaństwa (religii) jest głosić prawdę moralną, która – z natury rzeczy – jest transcendentna, intersubiektywna, a przez to normatywna<sup>55</sup>. Dotychczas myśliciele katolicycy nie odważyli się formułować własnego „projektu” dla amerykańskiego eksperymentu (demokracji), zadowolając się jej krytyką. Neokonserwatyści przyjmują, że demokracja ta ma od początku charakter „przymierza”, a nie społecznego kontraktu. U jej źródła leży „religia” biblijna. Nawet dziś, w spluralizowanym społeczeństwie, jego „spoiwem” jest *covenantal commitment*, zmierzający do wspólnego dobra<sup>56</sup>. Jak prawie 60 lat temu zauważył John C. Murray SJ, Ameryce brakuje opartej na religii „filozofii społecznej”, zdolnej do formowania konkretnej wizji „moralności publicznej” (system wartości); ta bowiem jest konieczna prawdziwej demokracji „jak krew dla organizmu”<sup>57</sup>. On sam w licznych publikacjach wykazywał, że Kościół katolicki ma prawo czuć się w Ameryce jak w domu; co więcej, pielęgnowana w Kościele tradycja prawa naturalnego jest fundamentem systemu amerykańskiego<sup>58</sup>. W latach 90. XX w. neokonserwatyści podjęli szeroką kampanię na rzecz obrony życia (aborcja i eutanazja). Nieprzerwanie też (w koalicji z protestantami i frakcją żydowską) uczestniczą w „wojnie o kulturę”, czyli zmierzają do odwrócenia laicyzujących trendów, usiłujących interpretować Konstytucję w duchu *naked public square*. Konserwatyści dążą do restauracji

---

<sup>55</sup> Zob. R.J. Neuhaus, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Grand Rapids 1986, s. 19, 110.

<sup>56</sup> Zob. G. Weigel, *The Neoconservative Difference. A Proposal for the Renewal of Church and Society, w: Being Right. Conservative Catholics in America*, s. 150 nn.

<sup>57</sup> Zob. *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, New York 1960.

<sup>58</sup> Zob. J.C. Murray, *The Church and Totalitarian Democracy*, „Theological Studies” 13:1952, s. 525–563; *Leo XII on the Church and State: The General Structure of the Controversy*, „Theological Studies” 14:1953, s. 1–30.

religijno-moralnego wymiaru polityki i życia publicznego, mobilizując opinię społeczną i wchodząc w koalicje z ludźmi podobnych zapatrywań<sup>59</sup>. W centrum uwagi jest więc nowoczesna prezentacja katolickiej nauki społecznej (silnym impulsem była zwłaszcza encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus* z 1991 r.), kwestie „wojny sprawiedliwej”, sprawiedliwości społecznej i etyki biznesu, małżeństwa i rodziny. Popularyzacji tego, inspirowanego Ewangelią i doktryną Kościoła, dyskursu mają służyć konferencje naukowe, wystąpienia telewizyjne, czasopismo „First Things”, kształcenie młodych katolickich intelektualistów. Trzeba zwrócić uwagę na inicjatywę Radical Orthodoxy Movement, której symbolem jest teologia polityczna Johna Milbanka. Stoi on na stanowisku, że opozycja między objawieniem a rozumem (racjonalnością) jest fałszywa i sprzeczna z chrześcijańską tradycją. Z teologicznego punktu widzenia (a tak musi postrzegać rzeczywistość chrześcijanin) świeckie społeczeństwo jest herezją. Odrzucenie Boga (religii) nieuchronnie prowadzi ludzkość ku nihilizmowi i zagładzie; społeczeństwo marginalizujące „kwestię Boga” zagraża swoim własnym podstawom. J. Milbank stwierdza, że Zachód porzucił „wielką narrację chrześcijaństwa” i przeszedł na pozycje sekularyzmu, teorii marginalizującej (to jest spychającej w tzw. sferę prywatną) chrześcijaństwo i zabraniającej mu udziału w dyskursie publicznym. Próby kompromisu laicyzmu z wiarą, jego zdaniem, są skazane na niepowodzenie; dlatego teologia chrześcijańska powinna sformułować nie tylko „ideologię” społeczeństwa (metanarrację na najgłębszym poziomie symbolicznej organizacji społeczeństwa), ale także realną siłę społeczną, zdolną przeciwstawić się nihilistycznej herezji sekularyzmu. Chrześcijaństwo nie powinno – jak proponowano dotąd – „wchodzić” w struktury państwa (by je ewangelizować), ale raczej budować jakąś „społeczność alternatywną”, „Miasto Boże” – aż do stopniowego wchłonięcia grup społecznych i struktur państwa<sup>60</sup>. Trudno ocenić, czy taki radykalny projekt ma szanse zaistnieć w praktyce. Jego sformułowanie i upublicznienie

---

<sup>59</sup> Zob. G. Weigel, *The Neoconservative Difference. A Proposal for the Renewal of Church and Society*, w: *Being Right. Conservative Catholics in America*, s. 154 nn.

<sup>60</sup> Zob. J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Malden 1990, s. 9 nn., 210 nn., 109.



sprawia jednak, że kwestia chrześcijaństwa jako „fundamentu” zachodniej demokracji jest traktowana poważnie.

Nie sposób orzec, na ile apologijna (w najlepszym tego słowa znaczeniu) aktywność środowisk konserwatywnych Kościoła katolickiego jest skuteczna; na pewno przyczyniła się do wzmocnienia ortodoksyjnego nurtu katolicyzmu w USA i jego odrodzenia w wielu wymiarach. Znakiem tego ożywienia są: publikacje, „ortodoksyjne” seminaria duchowne, ożywienie tradycyjnej religijności, rosnąca wśród wiernych świadomość wiary Kościoła.

#### 4.5. Fundametalizm

Problemem dla współczesnego Kościoła w USA jest „odpływ” wiernych do innych wyznań protestanckich, ale przede wszystkim do sekt. O ile do połowy XX w. takie sytuacje zdarzały się relatywnie rzadko (fluktuacja „odbywała się” wśród denominacji protestanckich), o tyle później problem wydaje się narastać<sup>61</sup>. Jako „religia imigrantów” katolicyzm kształtował się bowiem w opozycji do dominującej protestanckiej kultury. Stąd świadomość różnic „utrzymywała” wzajemne napięcie, wzmacniała spójność i lojalność katolicyzmu, a jednocześnie utrudniała konwersje na protestantyzm<sup>62</sup>. Gdy wśród katolików poczucie „obłączenia” przez aktywnych misjonarzy protestantyzmu osłabło, a dodatkowo pojawił się ruch ekumeniczny, przejście do innych wyznań zaczęto traktować jako dopuszczalne<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> W.S. Bainbridge, R.Stark (*Sectarian Tension*, w: *Religion North American Style*, s. 86–103) analizują relacje (antagonizmy) między tradycyjnymi wyznaniami a sektami. Wyróżniają trzy zasadnicze faktory tych odniesień: różnice, antagonizm i separację (wzajemną: sekty względem „większościowej” reszty i większości wobec sekty).

<sup>62</sup> Obszernie pisze o tym A. Greeley (*The Denominational Society*, Glenview IL 1972). Społeczny i ekonomiczny awans katolików, oraz zmiany dokonane przez Vaticanum II sprawiły, że nie byli oni już postrzegani jako „obcy”. Jednak współczesna amerykańska katolicyzacja (indywidualizm, kongregacjonalizm, pragmatyczny racjonalizm) rodzi napięcia w relacji do masowej imigracji katolickiej z Ameryki Łacińskiej. Zob. M. O'Brien Steinfeld, *The Laity*, „Commonweal” 120 (September 10) 1993, s. 8–20.

<sup>63</sup> R.J. Neuhaus (*Podzielona Ameryka, umierająca Europa, intrygująca Polska*, s. 139 nn.) stwierdza, że od lat 90. XX w. tysiące nominalnych katolików przeszło na ewangelikalny protestantyzm. Przyczyn tego zjawiska upatruje on w doświadczeniu w tych wspólnotach

Apologijne działanie wspólnoty katolickiej musi uwzględniać zagrożenie przez aktywność ruchów fundamentalistycznych, współcześnie zwanych ewangelikalnymi. W wielu aspektach są one – zwłaszcza na forum publicznym – sprzymierzeńcami Kościoła. Nie zmienia to jednak faktu, że ich doktryna i metody działania są wobec rzymskiego katolicyzmu w wyraźnej opozycji. Ruch, który powstał jako reakcja na liberalizację protestantyzmu, jest w gruncie rzeczy tworem synkretycznym<sup>64</sup>. Pomiędzy 1909 a 1915 r. ukazało się 12 tomów *The Fundamentals*, których autorami było 64 teologów protestanckich<sup>65</sup>. Doktryna w nich zawarta sprowadza się do pięciu zasadniczych twierdzeń: natchnienie i nieomylność Pisma Świętego, boskość Chrystusa i Jego narodzenie z Dziewicy, odkupieńcza (i zastępcza) moc Jego śmierci, literalne rozumienie cielesnego zmartwychwstania Chrystusa, literalne rozumienie Jego powtórnego przyjścia<sup>66</sup>. Kamieniem węgielnym fundamentalizmu jest wiara w dosłowne, literalne natchnienie Biblii. Biblia jest „z założenia” normatywnym i najwyższym autorytetem i fundamentem wiary; założenie to jest konieczne, ponieważ w odróżnieniu od katolicyzmu fundamentaliści nie mogą odwołać się do decyzji Kościoła<sup>67</sup>. Bóstwo Chrystusa „potwierdza się” nie przez przyjęcie wiary Kościoła, ale drogą własnego, wewnętrzznego doświadczenia przemieniającej mocy Pana. Elementem takiej

---

osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem. Jednocześnie do Kościoła katolickiego co roku wstępuje ok. 200 tys. osób dorosłych. Połowa z nich to byli protestanci.

<sup>64</sup> Zob. K. Keating, *Catholicism and Fundamentalism. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”*, San Francisco 1988, s. 13 nn.; T.C. Reeves, *The Empty Church. Does Organized Religion Matter Anymore?*, New York 1998, s. 156 nn.; D.M. Kelly, *Why Conservative Churches are Growing. A Study in Sociology of Religion*, Macon, Ga 1986, s. 21 nn.

<sup>65</sup> G. Herbert, *Fundamentalism and the Church*, Philadelphia 1957, s. 17 nn.

<sup>66</sup> Zob. E. Dobson, *Fundamentalism – Its Roots*, „New Catholic World” (January/February 1985), s. 5.

<sup>67</sup> K. Keating (*Catholicism and Fundamentalism. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”*, s. 121 nn.) obszernie rozprawia się z nieuzasadnionym przez ewangelicznych chrześcijan założeniem, że Biblia jest natchniona przez Boga. Dokonuje też krytyki teorii „indywidualnego natchnienia”, które ma towarzyszyć czytającemu, by mógł właściwie rozumieć święty tekst. Autor wykazuje, że bez autorytetu Kościoła nie sposób ustalić ani kanonu Pisma, ani też jego poprawnej wykładni (interpretacji). Zob. też W.G. Most, *Free from All Error*, Libertyville IL 1985, s. 9 nn.

„chrystologii” jest wyznawanie dziewiczych narodzin Chrystusa<sup>68</sup>. Chrystus dokonał odkupienia ludzi, biorąc na siebie ich grzechy i karę za nie.

Fundamentalizm (ewangelikalizm) uznaje jedynie autorytet Pisma; staje więc w zdecydowanej opozycji do katolicyzmu, który podkreśla kluczowe znaczenie Kościoła. Kładzie nacisk na przyjęcie Chrystusa jako „osobistego” Pana i Zbawiciela; tylko taki akt sprawia, że człowiek „jest zbawiony”<sup>69</sup>. Głosi więc skrajny indywidualizm, obywający się bez pośrednictwa Kościoła i jego sakramentów. Osobista akceptacja Chrystusa „sprawia” fakt zbawienia; dlatego „odkupieni” przejawiają niezwykłą aktywność misyjną. Są przekonani, że kto tego nie dokonał, będzie potępiony. Nieodłączną cechą wspólnot ewangelikalnych jest ścisła kontrola lokalnej kongregacji nad życiem prywatnym i społecznym swych członków<sup>70</sup>. Ruchy ewangelikalne konsekwentnie dezawuują katolicyzm, praktycznie odmawiając mu prawa do miana religii chrześcijańskiej. „Romanizm” jest bowiem, według nich, odstępstwem od nowotestamentalnego, biblijnego chrześcijaństwa. Przez wieki Kościół katolicki obrósł w zwyczaje, wierzenia, rytuały sprzeczne z Biblią<sup>71</sup>. Ofensywny, antykatolicki charakter ewangelikalizmu wyraża się przez instytucje, powołane

---

<sup>68</sup> Maryja była dziewicą do narodzin Chrystusa; potem miała jeszcze inne dzieci, zwane w Ewangeliach Jego „braćmi”. Zob. K. Keating, *Catholicism and Fundamentalism. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”*, s. 21 nn.

<sup>69</sup> K. Keating (*Catholicism and Fundamentalism. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”*, s. 164–176) podejmuje krytykę ewangelikalnej koncepcji zbawienia, zwłaszcza indywidualną akceptację Chrystusa jako „osobistego” Zbawcy, „powtórne, nowe narodziny” i pewność (gwarancję) zbawienia. W kolejnych rozdziałach broni katolickiej tradycji chrztu niemowląt, odpuszczania grzechów (pokuty), doktryny o czyśćcu, prymatu Biskupa Rzymu, nieomyłności papieskiej, Eucharystii (rzeczywistej obecności), Mszy św., czci Maryi i świętych. Polemizuje też z „czarną legendą” Kościoła (inkwizycja).

<sup>70</sup> Zob. K. Keating, *Catholicism and Fundamentalism. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”*, s. 23 nn.

<sup>71</sup> Taka teza jest właściwa dla niemal całego protestantyzmu. Całościową krytykę katolicyzmu, podjętą z pozycji protestancko-fundamentalistycznych, podaje L. Boettner, *Roman Catholicism*, Philadelphia 1962. Na s. 7–8 autor wylicza 45 herezji i innowacji katolicyzmu, m.in. znak krzyża, stroje liturgiczne, sakrament chorych, cześć oddawaną obrazom, celibat duchownych, wiara w realną obecność Chrystusa w Eucharystii, spowiedź, apokryfy wprowadzone w kanon Nowego Testamentu. Większość tych zarzutów rozmiąga się z faktami i rzeczywistą wiarą Kościoła.

do „nawracania” katolików na ewangeliczną drogę<sup>72</sup>. Ulubionym celem fundamentalizmu są katolickie wspólnoty charyzmatyczne, posługują się one bowiem Pismem Świętym, które – w argumentacji ewangelikalnej interpretowane dosłownie – służy do polemiki z katolickim *credo*. W polemice z katolicyzmem decydujące znaczenie ma zakwestionowanie eklezjologii; odrzucenie Kościoła (i jego boskiej genezy) pociąga za sobą całą sekwencję negacji: struktury hierarchicznej i sakramentalnej, Magisterium, Tradycji konstytutywnej Kościoła i tradycji dyscyplinaro-ascetycznej<sup>73</sup>. Aktywiści i misjonarze fundamentalistyczni w krytyce Kościoła nie stronią więc od chwytów propagandowych, oskarżeń i zarzutów, które nie mają nic wspólnego z rzeczywistością<sup>74</sup>. Wpisują się w ten sposób w tradycyjny, antykatolicki nurt posługujący się uprzedzeniami i negatywnymi stereotypami. Ponieważ u wielu katolików napotykają na religijną ignorancję, często ich argumentacja znajduje życzliwy odbiór. Kościół katolicki broni swej wiary w zwyczajnym duszpasterstwie, ale także w formach specjalnych agend<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> W latach 80. XX w. były to m.in. Conversion Center, Jimmy Swaggart Ministries, Christians Evangelizing Catholics, Mission to Catholics International. Dużą rolę w antykatolickiej kampanii odgrywały publikacje atakujące papieżstwo, audycje radiowe i telewizyjne otwarcie ośmieszające prawdy wyznawane przez Kościół. Chętnie wykorzystywano świadectwa „nawróconych” ekskieszę, byłych zakonnic i katolików świeckich. Zob. K. Keating, *Catholicism and Fundamentalism. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”*, s. 53 nn.

<sup>73</sup> Zasada *sola Scriptura* jest – bez odniesienia do Kościoła i jego Tradycji – nie do obrony. Zob. K. Keating, *Catholicism and Fundamentalism. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”*, s. 134 nn. Na s. 142–153 autor omawia rozwój doktryny katolickiej, który każe zakwestionować możliwość „czystego”, biblijnego chrześcijaństwa, jakie proponują ruchy ewangelikalne.

<sup>74</sup> Zob. K. Keating, *Catholicism and Fundamentalism. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”*, s. 86 nn. Przykładem książki, która wręcz fabrykuje oskarżenia pod adresem katolicyzmu (np. że Kościół zamordował w średniowieczu od 50 do 60 mln ludzi, ponieważ nie chcieli się nawrócić), jest publikacja głośnego w latach 80. XX w. teleewangelisty. Zob. J. Swaggart, *Catholicism & Christianity*, Baton Rouge 1986.

<sup>75</sup> Jedną z nich jest redagowany przez laikat miesięcznik „Catholic Answers”, wydawany w San Diego CA. Autor cytowanej tu apologetycznej książki, K. Keating, przez lata był dyrektorem tej agencji.

#### 4.6. Media

Antykatolickie nastroje znacznie osłabły w latach 60. XX w., lecz siełanka trwała krótko. Po 1968 r. zwrot większości Amerykanów „na lewo” zbiegł się z rozbiciem lokalnego Kościoła (żywiolowa recepcja soboru) i kryzysem po *Humanae vitae*. Kościół instytucjonalny, zajmując jasne stanowisko w drażliwych kwestiach (aborcja, feminizm, prawa gejów, zapobieganie AIDS) został uznany za konserwatywny i prawicowy; jednocześnie podział w samym Kościele sprawił, że antykościelna propaganda przybrała na sile, posuwając się nawet do bluźnierstw<sup>76</sup>. Publikowane po 2000 r. bestsellery, przedstawiające (w negatywnym świetle) pseudohistorię Jezusa i Kościoła, trafiają na „społeczne zapotrzebowanie”; dowodzi to, że antykatolickie nastroje i uprzedzenia są ciągle popularne<sup>77</sup>.

Nadal też dają o sobie znać stare, wypróbowane sposoby dyskredytowania katolicyzmu. Współcześnie podtrzymywane są one przede wszystkim przez liberalne media; *nolens volens* ich sprzymierzeńcami bywają odszczepieńcze środowiska lewicujących katolików<sup>78</sup>. Robert P. Lockwood

<sup>76</sup> P. Jenkins (*The Last Acceptable Prejudice: a Look at the New Anti-Catholicism*, s. 333 nn.) przytacza akcję lobby homoseksualnego *Stop the Church*, polegającą na okupowaniu katolickich świątyń tudzież znieważaniu hostii. Prasa (m.in. „Washington Post”) przedstawiała te karygodne wybryki jako uprawnione formy protestu. Autor zauważa, że media (oraz tzw. opinia publiczna) wyznają podwójny standard: znieważanie chrześcijaństwa można uznać za „ekspresję artystyczną”, kwestie rasowe i inne religie wymagają obrony.

<sup>77</sup> Chodzi o publikacje: J. Corwell, *Hitler & Pope*, New York 1999; G. Wills, *Papal Sin*, New York 2000; J. Caroll, *Constantine & Sword*, New York 2001. P. Jenkins (*The Last Acceptable Prejudice: a Look at the New Anti-Catholicism*, s. 336 nn.) zauważa, że wiele z tych „dzieł” ma charakter pseudonaukowy, utrzymany w gatunku historycznej mitologii; np. Dan Brown (*The Da Vinci Code*) zbiera i „odgrzewa” wszystkie XIX-wieczne i wcześniejsze antykatolickie legendy i uprzedzenia. Dominują „tematy dyżurne”: „sfalszowanie Ewangelii i «prawdziwego Jezusa» przez starożytny Kościół”, krucjaty, inkwizycja, antysemityzm, Kościół jako „organizacja przestępcza”. Dla autora jest oczywiste, że publiczna polemika z wymową tych publikacji jest praktycznie niemożliwa.

<sup>78</sup> Zob. R. Hinshaw, *Anti-Catholicism Today*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 89–104. Autor na kilkunastu stronach ilustruje defamacyjny charakter wypowiedzi prasowych i telewizyjnych wiodących (i uznawanych za poważne) mediów dotyczących katolicyzmu, a publikowanych w ostatnich latach XX w. Obszernym raportem antykatolickiego nastawienia mediów jest książka *Anti-Catholicism in the Media*, red. S.R. Lichter, D. Amundson, P. Railey, R. Shaw, Huntington, Ind., 1993, s. 12–137.

uważa, że antykatolickie uprzedzenia nie są krytyką tego, w co katolicy wierzą i czego uczą. Są one negatywną generalizacją, „wymyślaną historią”, formułowaniem bezzasadnych zarzutów i oskarżeń, popularyzacją błędnych i uproszczonych założeń; wszystko w celu wyśmiania i zmarginalizowania katolicyzmu i Kościoła. Społeczna recepcja takich metod „polemiki” dowodzi, że antykatolickie uprzedzenia tkwią w świadomości społecznej Amerykanów bardzo głęboko<sup>79</sup>.

Współczesne metody jego dyskwalifikowania powielają dawne, pochodzące z czasów kolonialnych stereotypy. Katolicy są ukazywani jako grupa antyintelektualna, a ich wiara jest konglomeratem bezsensownych i przestarzałych przesądów. Dlatego „The New York Times” określił wyrażone przez Jana Pawła II w *Przekroczyć próg nadziei* poglądy jako „typowe dla światopoglądu z XVI wieku”. Katolicyzm jest nieprzyjacielem każdej nowej idei i nowoczesnego społeczeństwa. Jest on z natury antydemokratyczny i zabija wolność osoby (jednostki), podporządkowując je swej „ideologii”. Jej dysponentami byli do niedawna papież i jezuici. Dziś zarzuca się katolikom świeckim, że są ślepo posłuszni kościelnej władzy, a przez to niezdolni do samodzielnego, niezależnego myślenia, koniecznego do uczestnictwa w demokratycznym społeczeństwie ludzi wolnych<sup>80</sup>. Do niedawna kartą, którą chętnie grali wrogowie katolicyzmu, był zarzut „monarchiczny”.

---

<sup>79</sup> Jako przykład klimatu, w jakim żyje społeczność katolicka, R.P. Lockwood (*Anti-Catholicism in American Culture*, s. 45 nn.) podaje prasowe opinie z dwóch kampanii w stanie Oregon. W 1994 r. rozgorzał spór o religijny pomnik, postawiony w miejscu publicznym przez weteranów wojny; w drugim przypadku (1997) przeprowadzono w Oregonie referendum dotyczące eutanazji. W obydwu przypadkach angażującym się w spór katolickim organizacjom zarzucano, że są obcą instytucją, mieszącą się w nie swoje sprawy. W stanie Oregon mieszka tylko ok. 10 proc. katolików. Podobna taktykę stosowano w czasie debaty (lata 60. i 70.) o aborcji.

<sup>80</sup> W przeszłości niemal wszystkie stany USA wymagały od katolików, którzy zostali wybrani na funkcje publiczne, specjalnej przysięgi, że nie będą brali pod uwagę żadnej zależności od „obcej władzy”, czyli papieża. Współcześnie oczekuje się od katolików obejmujących urzędy deklaracji, że ich wiara nie będzie miała wpływu na sposób pełnienia publicznej funkcji. Postrzeganie katolików jako potencjalnych zwolenników teokracji pozwala publicystom dyskwalifikować katolickie stanowisko na forum publicznym. Zob. R.P. Lockwood, *The Evolution of Anti-Catholicism in the United States*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 20 nn.

W propagandzie protestanckiej Kościół katolicki reprezentował tyranie, z definicji nie do pogodzenia z ideałami demokracji. Jeszcze w latach 50. XX w. Paul Blanshard w swej książce ostrzegał Amerykanów przed „katolicką władzą”; współcześnie także sięga się do takich zarzutów<sup>81</sup>. Kolejnym stereotypem jest przekonanie, że katolicyzm jest religią „niższych ras” i narodów niedorozwiniętych. W połowie XIX w. reprezentowali je biedni i niewykształceni Irlandczycy, na przełomie XIX/XX w. imigranci z Italii i Europy Wschodniej, obecnie przede wszystkim Meksykanie. Tak jak przed 200 laty, także współcześnie postrzega się katolicyzm jako religię „obcą”. Dlatego podawano w wątpliwość ich lojalność w czasie wojny amerykańsko-hiszpańskiej i I wojny światowej. „Katolicyzm” jest okolicznością obciążającą, ilekroć miejscowy episkopat zabiera głos w sprawach publicznych, takich jak aborcja czy eutanazja<sup>82</sup>. Osobliwym pretekstem do formułowania antykatolickich zarzutów jest katolicka doktryna dotycząca sfery seksualnej. Przez celibat duchownych i zakonnic katolicyzm jest religią niezdrowej, represywnej etyki seksualnej; jednocześnie zaś zagraża protestanckiej społeczności przez wielodzietność rodzin. Współcześnie media podtrzymują obraz celibatu jako źródła wszelkich dewiacji; przesąd ten wykorzystuje się w prezentowaniu przypadków występków duchownych wobec nieletnich<sup>83</sup>. Antykatolickim przesądem, zawierającym wewnętrzną sprzeczność, jest lansowana opinia, że katolicy są ślepo posłuszni hierarchii kościelnej. Z drugiej zaś strony, portretuje się ich jako niewierzących w to,

---

<sup>81</sup> W lipcu 1998 r. gazeta „The Day” (New London, CT) porównała nauczanie papieskie do doktryny reżimów komunistycznych, zaś „Palm Beach Post” określił Kościół jako „najstarsze państwo totalitarne świata”. Zob. R.P. Lockwood, *The Evolution of Anti-Catholicism in the United States*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 22–23.

<sup>82</sup> Stereotyp ten powracał jako „argument” o podwójnym obywatelstwie katolików podczas wyborów w latach 50. i 60. XX w. Zob. R.P. Lockwood, *The Evolution of Anti-Catholicism in the United States*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 24.

<sup>83</sup> W 1836 r. ukazał się pamflet *The Awful Disclosures* autorstwa Marii Monk, opisujący rzekome dewiacje seksualne w klasztorze w Montrealu. Książka ta stała się bestsellerem, utrwalając stereotyp księdza jako seksualnego agresora, a zakonnic jako ofiary seksualnego zniewolenia. Zob. R.P. Lockwood, *The Evolution of Anti-Catholicism in the United States*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 25 nn. Autor artykułu opisuje prawdziwy przebieg opisaney w książce historii, dodając, że wielokrotnie – wiedząc, że jest fałszerstwem – ją w USA wznawiano. Najnowsze wydanie ukazało się w twardej oprawie w 1996 r.

czego naucza Kościół; w tym przypadku w sukurs adwersarzom katolicyzmu przychodzi „lewicująco-liberalne” skrzydło katolików.

Russell Shaw, analizując obraz Kościoła, jaki wyłania się z przesłania krajowych mediów (chodzi zwłaszcza o lata 90. XX w.), zauważa, że dwa obszary, na których się one koncentrowały (nadużycia seksualne duchownych i „kwestia kobiet” w Kościele), nie zostały sztucznie wykoncypowane. Są one dla Kościoła i jego misji ważne; co więcej, w tych kwestiach władza ekklezjalna wyraźnie nie sprostала wyzwaniu. Jednak predylekcja, z jaką instytucje medialne podejmowały te „wrażliwe miejsca” katolicyzmu, wskazuje na ich ideologiczną niechęć do instytucji, która postrzega świat w sposób nieakceptowalny dla kultury postmodernistycznej<sup>84</sup>. Autor widzi problem w tym, że znaczna część Amerykanów-katolików zasymilowała kulturę wrogą dla ich wiary. Media świeckie przekazują tę kulturę, stosując metodę *divide et impera*; wynagradzają katolików, którzy się „przystosowują”, penalizują tych, którzy się opierają. Prowadząc dwie wyżej wzmiankowane „katolickie kampanie”, wykazywały (sprawa *sexual abuse*) antypatię dla katolickiej moralności seksualnej, zwłaszcza celibatu; w kwestii kobiet stanęły po stronie feminizmu, przedstawiając Kościół jako instytucję seksistowską i patriarchalną. W konfrontacji z wrogimi sobie mediami Kościół (jako instytucja) okazał się słaby. Aby przetrwać, zachować swą tożsamość i rozwijać się w takim środowisku społecznym, Kościół musi, zdaniem autora, odbudować „katolicką subkulturę”. Nie chodzi o wskrzeszenie getta, w jakim znajdował się jeszcze w latach 40. XX w., ale o nowoczesną formę kulturową, zdolną obronić specyfikę katolicyzmu. Trzeba pokusić się o strategię ewangelizacji mediów<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> Zob. R. Shaw, *The Church and the Media...*, s. 105–106. Detalicznie traktują o tym dwa – oparte na gruntownej kwerendzie – studia. Zob. L.S. Lichter, S.R. Lichter, D. Amundson, *Media Coverage of the Catholic Church – Executive Summary*, 1991 Report, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 151–157 oraz L.S. Lichter, S.R. Lichter, D. Amundson, *Media Coverage of the Catholic Church 1963–1998*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 159–249. W drugim z tekstów autorzy podkreślają spadek zainteresowania mediów (wiodących gazet) Kościołem oraz tendencję do traktowania go w „ramówce” politycznej. Kościół jest przez media postrzegany jako „inny świat”, kierujący się odmiennymi normami i tradycjami.

<sup>85</sup> Zob. R. Shaw, *The Church and the Media*, s. 128 nn. W.A. Donohue (*How to Deal With the Media*, w: *Anti-Catholicism in American Culture*, s. 133–147) podaje praktyczne wskazówki,



Apologia Kościoła katolickiego w USA (i sama jego obecność) nie pozostały bez wpływu na kształt religijności protestanckiej (tzw. *mainstream*), która – rozwijając się w opozycji do „romanizmu” – jednocześnie się do niego w wielu aspektach upodabniała. Jeszcze bardziej (choć zapewne w sposób nieświadomy) proces ten miał miejsce w życiu publicznym. Werner Kremp posuwa się do stwierdzenia, że amerykański model religijności w ogóle, a szczególnie praktykowana do dziś *civil religion*, są zwierciadlanym odbiciem wielu elementów katolicyzmu. Autor zauważa, że uniwersalne „posłannictwo” Ameryki (które rozbrzmiewa w uzasadnieniu współczesnych działań politycznych i militarnych, np. w kontekście Iraku, Afganistanu, a wcześniej w zmaganiu ze Związkiem Sowieckim) nawiązuje do „katolickości”, czyli powszechności *Imperium Romanum* (*pax romana-pax americana*). Jest bliskie podobieństwo pomiędzy amerykańskim *e pluribus unum* i kościelnym *una sancta*; między *adagium extra ecclesiam salus nulla* i *extra Americam nulla salus* (wyrażane czynem i słowem przekonanie, że Ameryka jest najlepszym krajem „do życia”). Masowa kultura (np. wielkie mityngi, uroczystości patriotyczne) naśladuje rytuały Kościoła, podobieństwo wykazują też symbole zewnętrzne<sup>86</sup>. Nie od rzeczy jest jego supozycja, że amerykański protestantyzm ma – na podobieństwo Kościoła rzymskiego – swoją „głowę”, czyli prezydenta, od którego „naród” w kluczowych momentach oczekuje przewodnictwa w modlitwie<sup>87</sup>.

---

w jaki sposób zorganizować własne, katolickie media i środowiska opiniotwórcze, które mogłyby skutecznie polemizować z mediami świeckimi.

<sup>86</sup> Autor zauważa, że publiczna obrzędowość Amerykanów jest bardzo daleka od tradycyjnego purytanizmu i powściągliwości; „ołtarz” Narodowego Archiwum jest podobny do ołtarza z relikwiarzem; w wielu miejscach czci się „świętych” Założycieli (Thomas Jefferson, George Washington, Abraham Lincoln); Kapitol jest uderzająco podobny do Watykanu; słynna Konwencja Konstytucyjna z lat 1787/1788 była – wedle świadków – celebrowana niemal jak intronizacja papieska. Jednocześnie styl spotkań Jana Pawła II z młodzieżą (Światowe Dni Młodzieży) odwołuje się do współczesnej kultury masowej (*Pope culture and pop culture are very close*). Zob. W. Kremp, *Is Americanism a form of Catholicism?*, s. 39 nn.

<sup>87</sup> Zob. W. Kremp, *Is Americanism a form of Catholicism?*, s. 43. Autor stwierdza, że spełniając tę funkcję, prezydenci stają się *pontifex maximus*. O religijnym „przywództwie” współczesnych prezydentów USA obszernie piszą m.in. S.E. Mead, *The 'Nation with the Soul of a Church'*, „Church History” 36:1967, s. 262 nn.; M.B. Endy, *Abraham Lincoln*

## Wnioski

Spółeczność katolicka w Stanach Zjednoczonych, ponieważ nigdy nie była chroniona przed atakami protestanckiej większości (tak jak to miało miejsce w wielu krajach Europy, choćby przez system konkordatów), faktycznie przez cały okres istnienia musiała bronić swej tożsamości i prawa do korzystania z demokratycznych wolności. Kościół, by przetrwać, musiał wypracować własną apologię. Uprawiali ją słowem i piórem biskupi, księża, a z biegiem czasu także nieliczni politycy i publicyści świeccy. Elementem apologii „praktycznej” było budowanie (zwłaszcza w XIX w.) autonomicznych mediów kościelnych (prasa, wydawnictwa, zaś od połowy XX w. radio i telewizja) oraz niezależnego od władzy publicznej szkolnictwa katolickiego. Katolicyzm stworzył więc w ramach protestanckiego społeczeństwa własną „subkulturę”, skupioną wokół parafii, pełniącej funkcję nie tylko kulturalną, ale przede wszystkim centrum życia społeczno-kulturalnego.

Zasadniczą przyczyną zacieklej i nieprzebierającej w środkach protestanckiej (ale także wolnomyślicielskiej, a współcześnie laickiej) kampanii antykatolickiej była i jest „inność”, odmienność Kościoła rzymskiego, polegająca na jego autodefinicji (samookreśleniu). W odróżnieniu od protestantyzmu, Kościół nigdy nie uważał się za jedną z denominacji, istniejącej z woli wyznawców. Silne akcentowanie „założenia” Kościoła przez Chrystusa i wyposażenia go w świętą władzę (element hierarchiczny) implikuje więź z papieństwem. Właśnie ta „podwójna przynależność” i podwójna lojalność katolika amerykańskiego: względem papieża, który uosabia Kościół Powszechny, i względem społeczności politycznej (demokracja Stanów Zjednoczonych) prowokowała przeciwników. Częstokroć przekonanie o „niepewnej” lojalności państwowo-kulturowej katolików eliminowało ich, jako „obcych”, z pełnoprawnego udziału w życiu społeczno-politycznym tego kraju. Trzeba dodać, że trwanie Kościoła w statusie „podejrzanego” jest mało komfortowe; lokalna

---

*and American Civil Religion. A Reinterpretation*, „Church History” 44:1975, s. 229–241; C.L. Albanese, *Religion and the American Experience: A Century After*, „Church History” 57:1988, s. 342 nn.; R. Bellah, *Civil Religion in America*, „Deedalus” 96 (1967) Winter, s. 1–21; D. Domke, K. Coe, *The God Strategy: The Rise of Religious Politics in America*, „Journal of Ecumenical Studies” 2007 nr 42 (1) Winter, s. 54 nn.

hierarchia musiała, z jednej strony, ciągle podkreślać prawdziwą, i szczerą lojalność katolików wobec Ameryki i jej ustroju (akceptacja procesu amerykańskiej), z drugiej zaś – musiała (silniej niż Europejczycy) deklorować wierność Stolicy Apostolskiej (oskarżenie o amerykańizm).

Współczesny stan katolicyzmu w USA został w dużej mierze zdefiniowany przez burzliwą i ambiwalentną w skutkach recepcję Vaticanum II. Budzący respekt monolit żywotnej i opartej na niezmienniej tradycji instytucji popękał; w ciągu kilkunastu lat lokalny Kościół popadł w wewnętrzny kryzys. Miary podziału dopełnił „bunt intelektualistów”, wyrażony w odrzuceniu przez wielu teologów *Humanae vitae* i otwartej kontestacji kolejnych wypowiedzi Magisterium. W tym okresie trudno mówić o apologii *ad extra*; życie intelektualne w Kościele zdominowała dyskusja z oponentami (konserwatystami lub skrzydłem reformatorskim). Zbawienny w tym zakresie okazał się pontyfikat Jana Pawła II. Papież powstrzymał tendencje destrukcyjne (przede wszystkim „postępowe”) i przywrócił katolikom równowagę. Niezwykle silnym wstrząsem okazał się – przez lokalnych biskupów nierozwiązany przez niemal 20 lat – tzw. skandal pedofilski (jego epicentrum przypadło na 2002 r.), wywołany seksualnymi nadużyciami duchownych. Zachwiał on wiarygodnością Kościoła jako instytucji opartej na zaufaniu i kierującej się Ewangelią. Skala ujawnionych występów ludzi Kościoła była tak duża, że najbardziej wytrawni apologety (jak G. Weigel) określili sytuację jako „katastrofę”.

Katolicyzm amerykański egzystuje w laicyzującym się (chodzi zwłaszcza o intelektualistów) społeczeństwie. Dlatego niezwykle cenny jest – stanowiący *sui generis* apologię – „chrześcijański projekt”, inicjatywa podjęta przez teologów i publicystów, zmierzająca do przywrócenia demokracji wymiaru moralnego.

Kościół katolicki, po okresie w miarę spokojnej koegzystencji w XX w., musi „konkurować” z agresywnymi, fundamentalistycznymi grupami chrześcijańskimi o proweniencji protestanckiej. Polemika z adwentystami i ewangelikalnymi baptystami wymaga obrony samych fundamentów wiary: katolickiej eklezjologii, sakramentów, poprawnego podejścia do Pisma Świętego, pojęcia zbawienia. Sprawę utrudnia fakt, że te dynamiczne wyznania nie uznają ekumenizmu.

Lokalna społeczność katolicka zмага się, tak dawniej, jak i współcześnie, z negatywnym nastawieniem mediów. W krytyce Kościoła posługują się one

typowymi dla protestantyzmu uprzedzeniami i stereotypami. Polemika z nimi jest niezwykle trudna. Wiąże się to ze specyfiką Kościoła katolickiego, ale wynika też z postmodernistycznej ideologii, której sprzyja wielu ludzi mediów. Zaprezentowana wyżej refleksja nad apologią Kościoła katolickiego w USA dowodzi, że lokalna wspólnota – co prawda z różnym powodzeniem – potrafi w czytelny i relewantny sposób uzasadniać wiarygodność swojej wiary.

### S u m m a r y

#### **Apology of The Church in modern North America**

In the beginning of his presentation the author makes a thesis, that the Church in North America comes off extraordinary well in comparison to “tired and sagging” Churches of the Old Continent. The leading role is held by Catholics in The United States, who had to find themselves in democratic and multi-confessional society right from the beginning of local Catholicism. This made them to produce specific, various and efficient mechanisms of crisis management. Concatenation of negative factors, as confrontation with Anglo-Saxon Protestantism, and positive, as strong sense of participation and self-identity of lay people, were laid as the foundation of mentioned vitality. Situation of North American Catholics changed dynamically – from marginalization in the colonial era, through growing importance as part of the great immigration of Catholic element in 19<sup>th</sup> century, up to elaboration, prior to the Second Vatican Council, of a specific concept of religious freedom, how so much different from ideologies of State Church, so well known from times of religious wars in Europe. So the author accomplished to report the subsequent historical periods of development of Catholicism in The United States. The first of them spans the years 1493–1824 – since Christopher Columbus expedition until foundation of last of Californian Missions in Sanoma. It was the lack of efficiency presented by Spanish evangelization of North America, that contributed to little social importance of Catholicism in the future. The next period of the discussed history is construction of ecclesiastical structures in The United States. Although yet in 18<sup>th</sup> century North America was recognized by the Holy See as a missionary land, however already in 1789 The Vatican approved the first independent Catholic Diocese in Baltimore. Alas, from the beginning Catholicism with its European and Roman roots

was perceived by young American democracy through glasses of prejudices and resentments trailed along from Europe. The author gives multiple examples of such attitude, sometimes advanced to fanaticism and absurdity. Such state of the matter can be understood by acknowledgment of specific “democratic faith”, maintained as a foundation of the New World society. The Church assimilated this milieu by affection to democracy in relationships with “the world” and loyalty to the own ecclesiastical authorities “ad intra”. After report on 19<sup>th</sup> century growth of Catholics’ meaning the author comes to analysis of challenges awaiting the Church in nowadays. He concentrates on six questions, defining the actual problematic aspects of modern apologetics of the Church in the United States. They are: reception of Second Vatican Council’s teachings (intrinsic fight between “left- and right-winged” representatives of the Church); crisis of “Humane Vitae” (an official contestation of Church’s teaching by some Catholic circles); scandal of pedophilia (social shock on lack of ecclesiastical response) – which is one of the biggest apologetic issues; the neoconservative apologetics (which is purposed, among others, to evangelize scholar and cultural elites of social life); the problem of Evangelical fundamentalism (which proclaims in public square doctrines supporting Christian worldview, but questions Catholicism on basis of fundamentalist Bible reading); at last, but not least, problematic aspects of Church’s presence in the world of mass-media (where the old methods of Catholicism’s disparaging, proven already in the colonial era, are returning in refurbished condition). The author ends his elaboration with conclusions emanating from the issues mentioned above. One of sources of apologetical specific of the Church in North America is Her unparalleled “double loyalty” – to the State / democratic society and to the Holy See and doctrine of the Church. This – partially inevitable – conflict of interests is unknown elsewhere – in Church-State relationships regulated by concordats. This special feature is essential for understanding the character of North American Catholicism’s apology.

**KEYWORDS:** *America (North), apologetics (neoconservative), Baltimore, Brownso, Christian Right, Church (State), Columbus, concordate, Council (Second Vatican reception), crisis (management), democracy, democratic faith, double loyalty, freedom (religious), fundamentalism (Evangelical), Hecker, Humane Vitae, individualism, Kennedy (J.F.), laity, marriage, media, Missions, naked public square, Neuhaus, obedience, pedophilia, Protestantism, Sanoma, secularism, society (multi-confessional), Weigel*

*Transl. by Rev. Filip Krauze*

**Bibliografia**

- And That's the Way It IsN'T. A Reference Guide to Media Bias*, red. L.B. Bozell, B.H. Baker, Alexandria, Va 1990.
- Anti-Catholicism in American Culture*, red. R.P. Lockwood, Huntington IN 2000.
- Anti-Catholicism in the Media*, red. S.R. Lichter, D. Amundson, P. Railey, R. Shaw, Huntington, Ind., 1993.
- Bailyn B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge 1967.
- Beeck F.J. van, *Catholic Identity After Vatican II*, Chicago 1985.
- Being Right. Conservative Catholics in America*, red. M.J. Weaver, R.S. Appleby, Bloomington 1995.
- Berger P., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.
- Boettner L., *Roman Catholicism*, Philadelphia 1962.
- Bouyer L., *The Decomposition of Catholicism*, Chicago 1969.
- Carey P., *People, Priests and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeism*, Notre Dame 1987.
- Contemporary Catholicism in the United States*, red. Ph. Gleason, Notre Dame IN 1969.
- Cowden-Guido R., *Report from the Synod. John Paul II and the Battle for Vatican II*, Manassas 1986.
- Dart J., Allen J., *Bridging the Gap. Religion and the News Media*, Nashville, Tenn. 1994.
- Dolan J.P., *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, New York 1985.
- Franchot J., *Roads to Rome. The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism*, Berkeley CA 1994.
- Gabriel R.H., *The Course of American Democratic Thought. An Intellectual History since 1815*, New York 1940.
- Greeley A., *The Catholic Experience*, Garden City 1967.
- Greeley A., *The Denominational Society*, Glenview IL 1972.
- Hamurger P., *Separation of Church and State*, Cambridge, Mass. 2002.
- Hennesey J., *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford 1981.
- Herbert G., *Fundamentalism and the Church*, Philadelphia 1957.
- Hildebrand D. von, *Trojan Horse in the City of God*, Chicago 1967.
- Hitchcock J., *Catholicism and Modernity: Confrontation or Capitulation*, New York 1979.

- Keating K., *Catholicism and Fundamentalism. The Attack on „Romanism” by „Bible Christians”*, San Francisco 1988.
- Kelly D.M., *Why Conservative Churches are Growing. A Study in Sociology of Religion*, Macon, Ga 1986.
- Koch G.A., *Republican Religion. The American Revolution and the Cult of Reason*, New York 1933.
- Lichter S.R., Rothman S., Lichter L.S., *The Media Elite*, Bethesda MD 1986.
- Massa M.S., *Anti-Catholicism in America. The Last Acceptable Prejudice*, New York 2003.
- May H., *The Enlightenment in America*, New York 1976.
- McLaughlin W., *Rivivals, Awakenings, and Reform. An Essay on Religion and Social Change, 1607–1977*, Chicago 1978.
- Mead S., *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America*, New York 1963.
- Milbank J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Malden 1990.
- Mead S., *The Nation with the Soul of the Church*, New York 1975.
- Most W.G., *Free from All Error*, Libertyville IL 1985.
- Muggeridge A.R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, San Francisco 1986.
- Neuhaus R.J., *Prorok z Nowego Jorku. Wybór publicystyki i wywiadów*, Warszawa 2010.
- Neuhaus R.J., *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Grand Rapids 1986.
- Novak M., *Confession of a Catholic*, San Francisco 1983.
- Rausch T.P., *Towards a Truly Catholic Church. An Ecclesiology for the Third Millennium*, Collegeville 2005.
- Reeves T.C., *The Empty Church. Does Organized Religion Matter Anymore?*, New York 1998.
- Religion North American Style*, red. T.E. Dowdy, P.H. McNamara, New Brunswick NJ 1997.
- Steinfels P., *A People Adrift: The Crisis of the Roman Catholic Church in America*, New York 2003.
- Swaggart J., *Catholicism & Christianity*, Baton Rouge 1986.
- The American Evangelicals, 1800–1900. An Anthology*, red. W. McLaughlin, New York 1968.
- The Papacy and the Church in the United States*, red. B. Cooke, New York 1989.
- Thorman D., *The Emerging Laymen*, Garden City 1965.
- We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, New York 1960.
- Weigel G., *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, Kraków 2004.