

DANIEL S. BUCZEK  
USA

## PARAFIA POLSKO-AMERYKAŃSKA JAKO CZYNNIK AMERYKANIZUJĄCY

Według potocznej mądrości „kawiarnianych filozofów” parafia, szkoła parafialna i drugorzędne instytucje związane z parafią, które tworzą polskie „getto”, były poważnym czynnikiem hamującym całkowitą asymilację polskich grup etnicznych w Ameryce. Moja teza bezpośrednio sprzeciwia się tej „potocznej mądrości”. Choć teza ta nie jest nowa, była bowiem przedkładana przed dziesięcioma laty przez innego młodego naukowca amerykańskiego polskiego pochodzenia, chciałbym rozszerzyć zakres owego eseju Thomasa Monzella przez skoncentrowanie się raczej na ogólnej polityce Kościoła niż na konkretnych przykładach, które nieznosnie wydłużyłyby moją pracę<sup>1</sup>.

Na doświadczenia religijne polskiej imigracji w Ameryce należy patrzeć pod dwoma radykalnie różnymi kątami. Są nimi: katolicyzm polskiej wsi w końcu XIX wieku z jednej strony i katolicyzm polskiego chłopca-imiigranta jako subkultura w zasadniczo industrialnym środowisku białych protestanckich Anglosasów z drugiej<sup>2</sup>. Pomiędzy tymi dwoma stanowiskami stał agresywny amerykański protestantyzm, którego celem było ukształtowanie „chrześcijańskiej Ameryki” na wzór protestancki<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Th. I. Monzell. *The Catholic Church and the Americanization of the Polish Immigrant*, „Polish American Studies” 26:1969 s. 1-15.

<sup>2</sup> Tak więc na doświadczenia religijne polskiego imigranta w Ameryce należy patrzeć jak na odchodzenie od polskich korzeni, jak na zbliżanie się do rzeczywistości amerykańskiej. Te dwa kąty widzenia w sposób oczywisty się uzupełniają. Nie ukazało się do tej pory żadne poważne studium wykorzystujące te odmienne punkty widzenia.

<sup>3</sup> Bibliografia na temat „chrześcijańskiej Ameryki” jest dość rozległa, co zmusza do selektywnego wyboru. Najjaśniejsze i najbardziej bezpośrednio studium tezy protestanckiej chrześcijańskiej Ameryki można znaleźć u Roberta T. Handy’ego w: *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities* (New York 1971).

oraz defensywy, a czasami nawet przystosowujący się, Amerykański Kościół Katolicki, opanowany głównie przez środowiska irlandzko-niemieckie, który często deklarował swą chęć „katolicyzacji Ameryki”<sup>4</sup>.

Zrozumieć polskie doświadczenia religijne w dwudziestowiecznej Ameryce i w ten sposób pojąć również wysiłek chłopskiego emigranta w celu zasymilowania się kulturowego ze społeczeństwem amerykańskim, to znaczy zrozumieć co najmniej trzy główne społeczno-kulturowe i religijne prądy, obejmujące swoimi wpływami środowiska polskie i społeczeństwo otaczające. Najpierw ten, który przenikał społeczności polskich emigrantów, uformowane wokół parafii, będących najbardziej podstawowymi i żywotnymi instytucjami i ten, który ożywiał amerykańskich protestantów. Następnie ten, który widoczny jest w polskich społecznościach parafialnych, i ten, który był najważniejszym trendem amerykańskiego katolicyzmu, widocznym w tzw. parafiach angielsko-języcznych. Wreszcie chodzi o problem stosunku między głównym nurtem amerykańskiego protestantyzmu a zasadniczym prądem amerykańskiego katolicyzmu, które były na zmianę wrogie sobie lub też wzajemnie przystosowujące się do siebie<sup>5</sup>. Należy także uświadomić sobie fakt, że prądy te nieustannie nakładały się na siebie, co czyni ich analizę tym bardziej złożoną.

W niniejszym artykule skoncentruję się — w raczej szerokim sensie — na dwóch wielkich diecezjach amerykańskiego Środkowego Zachodu — Milwaukee i Chicago — w latach dwudziestych tego wieku. Wybór ten został dokonany z konkretnych powodów. Społeczności imigranckie

---

Ten sam temat jest dobrze przedstawiony przez Sidney'a E. Meada (*The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*. (New York 1963). Nowsza praca Sydney'a Ahlstroma *The Religious History of the American People* (New Haven 1972) mocno sugeruje taką tezę, podobnie jak Ray'a Allena Billingtona *The Protestant Crusade, 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism* (New York 1938).

<sup>4</sup> Pragnienie amerykańskiej hierarchii katolickiej, aby „skatolicyzować Amerykę” najjaśniej zostało wyrażone przez arcybiskupa Johna Irelanda z St. Paul w stanie Minnesota na przełomie wieków, a później było co jakiś czas powtarzane przez przywódców episkopalnych Kościoła rzymskokatolickiego w Ameryce. Zob. J. T. Ellis. *The Life of James Cardinal Gibbons. Archbishop of Baltimore 1834-1921* Vol. 1. Milwaukee 1952 s. 386 (gdzie wyrażone jest podobne zdanie kardynała Gibbonsa); E. McKee n. *Apologia for an American Catholicism: The Petition and Report of the National Catholic Welfare Conference to Pius XI, April 25, 1922*. „Church History” 43:1974 s. 514-528.

<sup>5</sup> Tylko ostatni z tych krzyżujących się prądów został w ogóle dostrzeżony, chociaż w dość ograniczonym zakresie. Chociaż prace wspomniane powyżej w przypisie 3 traktują ten temat marginesowo, Kenneth Underwood w swoim *Protestant and Catholic: Religious and Social Interaction in an Industrial Community* (Boston 1957) omawia stosunki protestancko-katolickie w Holyoke w stanie Massachusetts w kontekście tak zwanego „incydentu Sanger” w jesieni 1940.

amerykańskiego Środkowego Zachodu były starsze i większe niż w Nowej Anglii, stanach środkowoatlantyckich czy na górniczych obszarach Pensylwanii. W latach dwudziestych tego wieku były one już o wiele bardziej zaawansowane w ostrej debacie nad zaletami amerykanizacji niż parafie dwóch pozostałych obszarów. Po drugie, oba miasta jako siedziby diecezji były świadkami dyskusji pomiędzy dwiema gazetami prowadzącymi wojnę ideologiczną: „Kuryerem Polskim” i „Nowinami Polskimi” w Milwaukee oraz „Dziennikiem Związkowym” i „Dziennikiem Zjednoczenia” w Chicago. Dzienniki te prezentowały problemy, o których mowa w kontekście getta imigranckiego, a zatem miały perspektywę dość ograniczoną, zwłaszcza że ignorowały w przeważającej większości to, co uważam za sedno problemu przystosowania się kulturowego: ogromne różnice wartości kulturowych pomiędzy polskimi imigrantami chłopskimi a kulturą amerykańskiej większości protestanckiej oraz jej irlandzko-niemieckiej subkultury. Lata dwudzieste wybrałem, ponieważ pokolenie powojenne, synowie i córki polskiej emigracji ekonomicznej z początku XX wieku, weszli w skład amerykańskiej siły roboczej jako olbrzymia grupa, po raz pierwszy napotykając w jakiejś skoncentrowanej formie żądanie zamerykanizowania się, wysuwane przez rdzennych Amerykanów. W konsekwencji zarówno w rodzinach polskich Amerykanów, jak też w szerszej społeczności getta, powstawały ostre kulturowe starcia pomiędzy rodzicami a dziećmi oraz pomiędzy pokoleniem imigrantów a pierwszym pokoleniem polskich Amerykanów urodzonych już w Stanach, o wartość amerykanizacji. W tym starciu wartości kulturowych parafia odegrała rolę centralną.

Moja teza opiera się na założeniu — którego nie muszę w tym miejscu uzasadniać — że zarówno dla polskich emigrantów chłopskich, jak i dla środowiska amerykańskich protestantów religia była zasadniczym czynnikiem formującym kulturę oraz że te dwie kultury odzwierciedlały systemy wartości dwóch różnych zespołów doświadczeń historycznych i środowiskowych. Te głębokie różnice w wartościach kulturowych leżą u źródeł o wiele poważniejszej walki, którą dzieci imigracji polskiej musiały podjąć, aby przystosować się kulturowo do życia amerykańskiego.

Przedstawienie problemu różnicy kulturowej jako dychotomii istniejącej zasadniczo między katolicyzmem a protestantyzmem może prowadzić do nadmiernych uproszczeń o tyle, że działały tu również czynniki środowiskowe. Tym niemniej nie jest w żadnej mierze przesadą stwierdzenie, że kultura polskiej wsi była kulturą katolicką, podczas gdy kultura Ameryki była zasadniczo protestancka. Jakie były główne różnice między nimi?

Kultura rzymskokatolickiej Europy, a zatem również Polski i Irlandii, kładła nacisk na dwie podstawowe i komplementarne idee, które były

spadkiem po świecie śródziemnomorskim. Pierwszą było pojęcie *pater familias*; drugim pojęciem, związanym z pierwszym, było *sacerdos*. Zgodnie z tą pierwszą ideą, ojciec rodziny był „boskim autokratą”, mającym władzę decydowania „o życiu i śmierci” swej żony i dzieci. Któż ośmielił się kwestionować przykazania Boga i Jego reprezentanta? Rola ojca jako głowy rodziny była uważana zarówno za naturalną, jak i usankcjonowaną przez nakaz boski. W sensie chrześcijańskim *pater familias* jest łagodzony przez domieszkę *agape* (miłości), aby dać w rezultacie obraz chrześcijańskiego ojcostwa — dyscyplina i posłuszeństwo łagodzone przez miłość.

Z rzymskim pojęciem *pater familias* łączyło się inne pojęcie śródziemnomorskie: *sacerdos*. Kapłan składa na ołtarzu prawdziwą ofiarę i czyniąc to wznosi się ponad wszystkich śmiertelników, staje się świętym, w którego obecności zachowywano się tak, jak w obecności przedstawiciela samego Chrystusa. *Sacerdos* jakościowo różnił się od zwykłego ewangelicznego duszpasterza czy nauczyciela doktryny. Był on duszpasterzem i nauczycielem, lecz był też czymś więcej. Był przedstawicielem Chrystusa na ziemi, ponieważ Chrystus, poprzez wyświęcenie, wybrał go do takiej podniosłej roli.

Nietrudno natychmiast wyciągnąć stąd wniosek, że z tej głęboko zakorzenionej bazy socjalno-religijnej wypływają wartości związane z szacunkiem dla władzy i akceptacją ustalonego hierarchicznego porządku społecznego. Z drugiej strony położenie geograficzne Polski, a zatem jej doświadczenia historyczne, służyły wykształceniu innych wartości, które sprawiły, że wejście polskiego imigranta w środowisko protestanckie było niezmiernie trudne. Od samego początku swej historycznej świadomości jako narodu Polacy byli zmuszeni do stosowania szczególnej formy tolerancji, którą dzisiaj znamy jako „pluralizm kulturowy”. Szacunek dla ziemi, obyczajów, tradycji i języka innych narodów wynikał z chrześcijańskiej zasady przyjętej powszechnie w środkowowschodniej Europie — jak przypomina o tym polski historyk kultury Karol Górski — że „grzechy przeciw miłości bliźniego są poważniejsze niż grzechy przeciw wierze”<sup>6</sup>. Nie muszę rozwijać twierdzenia, że ani zachodni Kościół katolicki, ani główne prądy protestantyzmu — luteranizm czy kalwinizm — nigdy nie akceptowały takiej zasady. Tak właśnie było, gdy polski uczonej epoki Odrodzenia Paweł Włodkowic zaproponował taką zasadę na Soborze w Konstancji, a Sobór połączył się przeciw niemu z Zakonem Krzyżackim. Zasada ta stała się podstawą tak zwanej „idei Jagiellońskiej”, którą następcy litewskiego księcia Jagielly i jego młodej narzeczonej, błogosławionej Jadwigi z Anjou, próbowali wprowadzić w środkowoeuropejskiej

<sup>6</sup> K. Górski. *Od religijności do mistyki*. W: *Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Cz. 1:1966-1975. Lublin 1962 s. 213.

Rzeczypospolitej Jagiellońskiej w XVI wieku<sup>7</sup>. Idea ta jest rozbijającą prostą i atrakcyjną: Twoja kultura jest różna od mojej. Będziemy wzajemnie szanować swoje kultury i pomimo ogromnych różnic między nimi możemy stworzyć jedność polityczną w celu obronienia się przed naszymi wspólnymi wrogami i osiągnięcia trwałego porządku politycznego. Czy można się dziwić, że ta sama idea miała wyjść od mieszkańca łotewskiej Rygi pod koniec XVIII wieku Johanna Gottfrieda von Herdera? Taki zatem pogląd na porządek polityczny jest właśnie historycznym poprzednikiem polskiego getta w Stanach Zjednoczonych. Imigrant polski domagał się od kultury większości tylko jednego: „pozwólcie nam istnieć; szanujcie naszą kulturę i nie próbujcie nam narzucać waszej. We właściwym czasie nasze kultury nauczą się nawzajem rozumieć, a za zrozumieniem przyjdą i bliższe więzy”.

Nie ma sensu rozwodzić się nad oczywistością, że rozdźwięk pomiędzy polskimi imigrantami a białą, protestancką, anglosaską Ameryką na przełomie XX wieku był bolesnym doświadczeniem. Poglądy polskich imigrantów na miłość bliźniego również głęboko się różniły od poglądów protestanckiej większości, wynikającej z podkreślanej przez Kościół katolicki na Zachodzie roli dobrych uczynków jako drogi do zbawienia. Amerykańskie hasło „Bóg pomaga tym, którzy radzą sobie sami” znalazło niewielki oddźwięk wśród imigrantów. Zrzeszali się oni w towarzystwa samopomocy, które nosiły zakorzenione cechy średniowiecznych bractw: nacisk był położony na miłosierdzie wobec wdów, sierot, biednych. Jeżeli Znaniecki i Thomas byli zdumieni w roku 1918, że „społeczności polskich Amerykanów nie wydaje się odczuwać potrzeby opiekania się słabszymi”, to był wynik faktu, że nie potrafili zauważyć pracy owych towarzystw samopomocy i patrząc na to zjawisko oczami Amerykanów, którzy zinstytucjonalizowali miłosierdzie, wyciągali wnioski na podstawie braku przytułków, domów dziecka itp.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Na „ideę Jagiellońską” przez wiele lat zwracał ogromną uwagę w swych opublikowanych pracach na temat Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej polski historyk przebywający na emigracji, Oskar Halecki (Zob. zwłaszcza jego *The Limits and Divisions of European History*. New York 1950. ch. 7: *The Dualism of Central Europe*).

<sup>8</sup> W. I. Thomas, F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* Vol. 2. New York 1958 s. 1533. Dover Publication ed. Rola ochotniczych związków wśród polskich emigrantów jest tematem pracy doktorskiej Heleny Znanieckiej-Lopaty *The Function of Voluntary Associations in an Ethnic Community: „Polonia”* (University of Chicago 1964) opublikowanej w: E. W. Burgess, D. J. Bogue. *Contribution to Urban Sociology*. Chicago-London 1964 oraz w: *Studia polonijne*. T. 2. Lublin 1978 s. 83-112. Znaniecki i Thomas poświęcili wiele uwagi temu zjawisku, lecz ich obserwacje są już dziś nieaktualne.

Zarówno darwinizm społeczny, jak i protestancka reakcja nań — chrześcijaństwo „społeczno-ewangeliczne” — były obce imigrantowi polskiemu. Kiedy nacisk amerykanizacji zaczął wpływać na widzenie przez imigranta swojego miejsca w życiu Ameryki, zamknął się on jeszcze bardziej w swojej społeczności zdominowanej przez inteligencję duchowną. Stanowisko pierwszych przywódców parafii polskich wobec amerykanizacji bezpośrednio ścierało się ze stanowiskiem zarówno protestanckiej większości, jak i zdominowanej przez Irlandczyków hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego, która nie różniła się znacznie pod tym względem od protestantów. Amerykanizacja zarówno dla amerykańskich protestantów, jak i dla katolików amerykańskich pochodzenia irlandzkiego oznaczała przyjęcie politycznych ideałów kultury amerykańskiej, najlepiej zapewne wyrażonych w Akcie Swobód (*Bill of Rights*): wolności słowa, prasy, wyznania i zgromadzeń publicznych. Mimo że ideałem była swoboda wyznania, tolerancja niekoniecznie musiała jej towarzyszyć, podczas gdy imigrant polski nie mógł jednej od drugiej oddzielić. Wolno mu było budować swoje kościoły i odprawiać w nich praktyki religijne, lecz jego upór co do pozostania katolikiem, jeżeli idzie o kulturę, był uważany za nieamerykański i obcy. Tak więc wstrętna kampania ruchu nacjonalistów amerykańskich pod koniec XIX wieku była w pewnym stopniu popierana nieświadomie przez wpływowe elementy hierarchii katolickiej z kardynałem Jamesem Gibbonssem i arcybiskupem Johnem Irelandem na czele, którzy jasno stwierdzili, że „kościół nasz jest kościołem amerykańskim, a nie irlandzkim, niemieckim, włoskim czy polskim — i sprawimy że pozostanie on amerykański”<sup>9</sup>.

Po wtóre, to, co dla gibbonsowsko-irlandzkiego skrzydła amerykańskiej hierarchii katolickiej decydowało o byciu Amerykaninem, dotyczyło rozdziału między światem polityki i politycznych ideałów z jednej strony a kulturą katolicką, pielęgnowaną przez Kościół rzymski i opartą na bliźniaczych zasadach *pater familias* — *sacerdos* z drugiej. Zasadniczą tezą mojego artykułu jest to, że kler irlandzko-amerykański potrafił dokonać rozdziału pomiędzy religią i polityką znacznie wcześniej niż jaka-

<sup>9</sup> Akceptacja narodowej lub nieterytoryalnej parafii przez hierarchię amerykańską była w najlepszym razie wstrzemięźliwa. Choć hierarchia była w sposób oczywisty podzielona co do tego problemu, gibbonsowsko-irlandzkie jej skrzydło, które zaakceptowało parafię narodową jako rozwiązanie tymczasowe, było bardziej wpływowe. Na ten temat zob. R. M. Linkh. *American Catholicism and European Immigrants, 1900-1924*. New York. 1975 s. 35-45. Linkh jest bardziej życzliwy wobec hierarchii, niż by należało wnosić z faktów. Zminimalizował on problem „przenikania” wśród polskich i włoskich katolików przed I wojną światową. Zarówno „problem włoski”, jak i rosnąca liczba „niezależnych” parafian wśród Polaków wzniesił poważne konflikty między obydwoma narodami, co hierarchia traktowała na różne sposoby, od trwogi i wyniosłości po obojętność.

kolwiek inna grupa imigrancka. W tej paradoksalnej sytuacji trzeba było albo pogodzić się, albo zignorować oczywistą sprzeczność pomiędzy hierarchicznym zarządzaniem Kościoła (zgodnie ze starą rzymską zasadą *pater familias — sacerdos*) a wolnym udziałem osób świeckich w sprawach parafii, który leży u podstaw amerykańskiego etosu w ciągu doświadczeń religijnych dysydenckiego protestantyzmu. Już w roku 1829 pierwszy Sobór w Baltimore wydał dekret, na mocy którego dobra kościelne i ich użycie muszą podlegać kontroli hierarchii, co było stanowiskiem zdecydowanie nieamerykańskim.<sup>10</sup> Dla pierwszych polskich księży w końcu XIX wieku taka sprzeczność była nie do pogodzenia, ponieważ nie potrafili oni jeszcze dokonać rozdziału religii i polityki. Z wypowiedzi pierwszych przywódców politycznych polskiej Ameryki, takich jak ojcowie Barzyński z Chicago, Jan Pitass z Buffalo, Lucyan Bójnowski z New Britain i inni, wyraźnie przebija przekonanie, że ksiądz jako naturalny przywódca swej społeczności, jest sądem ostatniej instancji na wszelkich odcinkach życia: kulturalnym, politycznym, ekonomicznym, społecznym i każdym innym. Odgrywał on w amerykańskim protestanckim i zindustrializowanym środowisku tę samą rolę, co w Polsce ksiądz wiejski. Patrząc z tego punktu widzenia łatwo dojść do wniosku, że polski ksiądz i polska parafia były czynnikami hamującymi amerykanizację.

Z drugiej jednak strony, znalazłszy się w całkowicie wrogim otoczeniu, protestanckim i zindustrializowanym, świat polskiej kultury wiejskiej musiał się w końcu poddać. Mogły istnieć co najmniej trzy możliwości do wyboru dla hierarchii rzymskokatolickiej w celu pogodzenia sprzeczności pomiędzy rzymskim *pater familias* a amerykańskim etosem wolnego uczestnictwa osób świeckich: albo zaakceptować amerykańską zasadę bezpośredniego udziału osób świeckich, co byłoby zaprzeczeniem porządku hierarchicznego; albo przeciwnie, konsekwentnie nie zgadzać się z zasadą udziału osób świeckich, co doprowadziłoby do antyklerykalizmu, a w końcu do schizmy, lub wreszcie można było po prostu udawać, że życie i rządy Kościoła nie powinny być odbiciem rzeczywistego, codziennego życia zwykłych obywateli biorących udział w życiu demokra-

<sup>10</sup> Piąty dekret rady rejonowej Baltimore był reakcją na wzrost powiernictwa, które samo w sobie było manifestacją wpływów protestantów amerykańskich. Po piątym dekrete opublikowany został list pasterski do osób świeckich, w którym wyjaśnione zostało stanowisko hierarchii wobec problemu kontroli nad Kościołem. Zob. np.: *Pastoral Letters of the American Hierarchy 1792-1970*. Ed. H. J. Nolan. Huntington (Ind) s. 30; Rev. Th. F. Casey. *The Sacred Congregation De Propaganda Fide and the Revision of the First Provincial Council of Baltimore, 1829-1830*. Rome 1957 s. 71; P. Guilday. *A History of the Councils of Baltimore. 1791-1884*. New York 1932 s. 90-91.

tycznym swych społeczności, co skutecznie odcięłoby Kościół od jakichkolwiek rzeczywistych wpływów na tworzenie kultury amerykańskiej.

O ile ta ostatnia możliwość została zaakceptowana przez amerykańską hierarchię katolicką, co było oparte na słodkiej nadziei, że Ameryka i tak zostanie w końcu skatolicyzowana i sprzeczność w ten sposób sama zniknie, to większość polskich księży nie mogła zaakceptować żadnego z tych rozwiązań, ponieważ wszystkie one były nie do pogodzenia z podstawowymi źródłami kultury rzymskokatolickiej. Odmiennie od kleru irlandzko-amerykańskiego, który może był lepiej zaznajomiony z anglo-amerykańskim zwyczajem ogólnej zgody, polski kler imigrancki stanął wobec trudnego dylematu. Duchowni mogli stać się Amerykanami, co oznaczałoby, że pod względem kulturowym musieliby stać się protestantami albo ponieść konsekwencje bycia obywatelami drugiej klasy, czyli konsekwencje segregacji społecznej i ekonomicznej. Zignorowanie tej sprawy jako problemu kulturowego było niemożliwe.

Tak więc duchowieństwo polsko-amerykańskie aż do końca I wojny światowej było podzielone w zasadniczej kwestii, a mianowicie roli polskiej parafii wobec kultury większości protestanckiej oraz subkultury irlandzko-amerykańskiej. Byli tacy, jak Pitassowie z Buffalo, Bójnowski oraz Zarząd Związku Polskich Księży, którzy optowali za tradycyjną „polskością” lub za polskim gettem i ograniczali definicję amerykanizacji do uczenia się języka angielskiego i udziału w życiu obywatelskim, ale zawsze pod kuratelą duchowieństwa. Byli też tacy księża, a także osoby świeckie, które tworzyły niezależne zgromadzenia, a w efekcie odrzuciły rzymską i polską zasadę *pater familias*, jednocześnie paradoksalnie twierdząc, że jądro ich polskiej kultury leży raczej w języku i liturgii, niż w *pater familias*. W tym sensie ruch niezależnych parafii, który z biskupem Franciszkiem Hodurem włączył się do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, był praktycznie pierwszym krokiem w kierunku amerykanizacji. Działalność ojca Wacława Kruszki z Milwaukee, który strawił życie na bezskutecznych próbach wywalczenia dla polskiego duchowieństwa „równouprawnienia” w Kościele amerykańskim, była niewątpliwie bardziej radykalnym wyrazem dążenia do obrony tradycyjnej „polskości”.

Lata dwudzieste były dekadą przełomową w procesie amerykanizacji polskiej społeczności parafialnej. Ogromna liczba dzieci polskich imigrantów osiągnęła wiek dojrzały i zajęła stanowiska we wszystkich dziedzinach pulsującego życia amerykańskich miast przemysłowych, nie wyłączając Kościoła. Amerykański duszpasterz polskiego pochodzenia stał się zjawiskiem dość częstym, a tacy księża jak Michael Wenta z parafii św. Jadwigi w Milwaukee, Paul Sobota z parafii św. Tekli w Chicago i Anthony Majewski z parafii św. Kazimierza w Buffalo zaczęli poszukiwać innego rozwiązania problemu kulturowego polskiej wspólnoty parafial-



nej.<sup>11</sup> W centrum ich zainteresowań jako duszpasterzy chrześcijańskich leżała zasada *salus animarum suprema lex* (zbawienie dusz jest prawem najwyższym). W skład parafii leżących na peryferiach polskich dzielnic zaczęli wchodzić wierni nie-Polacy, wskutek czego pojawiła się konieczność wprowadzenia kazań w języku angielskim. Tak więc w latach dwudziestych nowe otoczenie zrodziło amerykańską odmianę polskiej zasady „pluralizmu kulturowego”. Podczas gdy Rzeczpospolita Polsko-Litewska, czy też „idea Jagiellońska” tworzyły zbiór odrębnych kultur skonfederowanych politycznie, to księża Wenta, Sobota i Majewski przyjęli amerykańską ideę spotkania kultur — tak narodziła się społeczność polskich amerykańców w latach dwudziestych i trzydziestych tego wieku.

Społeczność ta była koniecznym etapem w drodze do statusu parafii polskich imigrantów do parafii amerykańskiej o polskim rodowodzie. Wszystkie te trzy etapy rzeczywiście były koniecznymi krokami w procesie amerykanizacji; było to o wiele mądrzejsze od kampanii o „natychmiastową amerykanizację”, prowadzonych przez natywidów oraz gibbonsowsko-irelandowskie skrzydło hierarchii katolickiej. Publiczne kazania i przemówienia tych urodzonych w Ameryce księży nie były już atakiem na kulturalne wartości społeczeństwa amerykańskiego, które przez starszych księży-imigrantów uważane były za niemożliwe do przyjęcia lub nawet niechrześcijańskie, lecz ostrożną akceptacją nieuchronności procesu amerykanizacji z ostrzeżeniem, że gwałtowna, bezmyślna amerykanizacja ma swoje ukryte niebezpieczeństwa. Odrzucenie kultury rodziców na korzyść kultury protestanckiej Ameryki prowadzi do wojny pokoleń pomiędzy rodzicami a dziećmi, co nie było w latach dwudziestych i trzydziestych zjawiskiem wyjątkowym. Prowadzi to do stanu „anomii”, który można zdefiniować jako brak perspektyw, celu, „korzeni” oraz kulturowe wyobcowanie.

Tak właśnie bronił się ksiądz Michael Wenta na łamach „Nowin Polskich” z dnia 9 IV 1925.<sup>12</sup> Został on oskarżony o zdradę wobec „polskości” przez braci Kruszków w redagowanym przez nich „Kuryerze Pol-

---

<sup>11</sup> Informacje na temat tych polskich duszpasterzy z lat dwudziestych są rozproszone i fragmentaryczne. Stronice „Nowin Polskich” wydawanych w Milwaukee w latach dwudziestych nierzadko zawierają literackie próby ojca Wenty; uwagi księdza Paula Soboty były cytowane w największych polskich dziennikach w Chicago w czasie „afery Tekli” w roku 1929. Sugestywny cytat, dotyczący polityki księdza Anthony Majewskiego, pojawia się w pracy Sr. Ellen Marie Kuznickiej *An Ethnic School in American Education: A Study of the Origin, Development and Merits of the Educational System of the Felician Sisters in the Polish American Catholic Schools of Western New York* (nie opublikowana praca doktorska pisana w Kansas State University 1972) s. 166-167.

<sup>12</sup> „Nowiny Polskie” (Milwaukee, Wisc.) z 9 IV 1925 s. 5.

skim” dlatego, że wprowadził w swym kościele kazania w języku angielskim.<sup>13</sup> Gorąco dowodził on, że w owym czasie więcej dzieci polskiego pochodzenia uczęszczało do szkół publicznych niż do szkółek parafialnych w Milwaukee. Chociaż proces amerykańzacji wydawał mu się nieuchronny, szkołka parafialna i parafia etniczna służyły jako mądry i konieczny most do tego celu. Uważał on, że za wcześnie było jeszcze na pełną amerykańzację, nie tylko ze względu na niebezpieczeństwo anomii, lecz również dlatego, że anglosascy, protestanczy Amerykanie nie byli jeszcze przygotowani na przyjęcie polskich Amerykanów do swoich kościołów, klubów towarzyskich, do swej socjety. Polska Ameryka, jak się wydaje, nie osiągnęła jeszcze statusu klasy średniej.

Skoro zatem miał być kiedykolwiek osiągnięty kompromis polityczny, czego nie mógł zapewnić paternalistyczny duszpasterz — mogło się to stać jedynie poprzez drugorzędne instytucje parafii i społeczności. Tak więc w latach dwudziestych starsze społeczności parafialne stopniowo przekształciły się w kluby towarzyskie o amerykańskiej mentalności opierającej się na zasadzie korzyści z ubezpieczenia.<sup>14</sup> Te z kolei stały się tygłem amerykańzacji intelektualnej, ponieważ podkreślały kontynuowanie swych więzów z kulturą kraju ojczystego, zachowując jednocześnie lojalność wobec kraju, który ich wychował. W tym sensie parafia polskich Amerykanów usprawiedliwiała swe istnienie w okresie międzywojennym jako właściwy etap procesu amerykańzacji.

Dotknąłem zaledwie powierzchni złożonego problemu, jakim jest amerykańzacja narodu. Innym aspektem tej sprawy jest istnienie polskiej parafii z jej mentalnością wiejsko-rolniczą w relacji do zindustrializowanego, konsumpcyjnego stylu życia Ameryki po I wojnie światowej. Pod tym względem historia parafii jest o wiele mniej jasna. Swoje rozważania zakończę tym spostrzeżeniem. Ponieważ amerykański typ związku zawodowego, który był kolejnym tygłem amerykańzacji, nie miał żadnego odpowiednika w historii Polski, duchowieństwu polskiemu w Ameryce nie było zbyt łatwo zająć stanowiska wobec niego. Czy to przed, czy po I wojnie światowej nie istniało w polskich społecznościach parafialnych coś takiego, jak „ksiądz robotniczy”, co sprawiało, że polsko-amerykańscy robotnicy włączali się do ruchu związkowego bez wskazówek udzielanych przez duchowieństwo z wyjątkiem rzadkich przypad-

<sup>13</sup> „Kuryer Polski” (Milwaukee, Wisc.) z 19 II 1925 s. 10.

<sup>14</sup> Badalem ten typ procesu amerykańzacji we wspólnocie parafialnej Holy Name of Jesus w Stamford w stanie Connecticut. Zob. moje *Ethnic to American: Holy Name of Jesus Parish. Stamford, Connecticut* (Stamford, Conn. 1979 s. 78-81).

ków „księży robotniczych” irlandzkiego pochodzenia w latach trzydziestych<sup>15</sup>.

Debata nad żywotnymi problemami związanymi ze zdefiniowaniem „polskości” przed I wojną światową i amerykanizmu w jego relacji do społeczności imigranckich po I wojnie światowej była szczególnie ostra w wielkich miastach Środkowego Zachodu w basenie Wielkich Jezior. Konflikt pomiędzy Polskim Sojuszem Narodowym (Polish National Alliance) a dominującym przywództwem duchowym był już badany, ostatnio bardzo wnikliwie przez profesora Victora Greene’a.<sup>16</sup> Problemem, który je dzielił, była oczywiście definicja „polskości”, i chociaż jest to problem będący odwrotnością amerykanizacji, wykracza on poza ramy niniejszego artykułu.

Istnieje jednak problem, którego korzenie tkwią głęboko w dziewiętnastowiecznej Polsce, a który stał się szczególnie palący po roku 1912, zwłaszcza od rozpoczęcia I wojny światowej. Polska Ameryka została zasilona strumykiem świeckich, wykształconych polskich imigrantów; inteligencji, której potencjalny wpływ na społeczność polskich imigrantów był ogromny, zważywszy, że byli oni skoncentrowani w redakcjach czołowych gazet wydawanych po polsku. Znaczna część tej świeckiej inteligencji była antyklerykalna i lewicowa, a nawet socjalistyczna, jeśli chodzi o orientację polityczną. Walka o umysły polskiej Ameryki podczas I wojny światowej toczyła się z wielką zaciętością pomiędzy Komitetem Obrony Narodowej, w społecznościach imigranckich popularnie zwanym KON, a Związkiem Księża Polskich oraz jego politycznym ramieniem, Polskim Departamentem Narodowym zaś po wojnie z jego różnymi spadkobiercami. Głównym problemem dla tych dwóch nieprzejednanych wrogów ideologicznych, nawet po wojnie, w dalszym ciągu była właściwa definicja „polskości”, bowiem obie strony były połączone w przynaj-

<sup>15</sup> Polscy badacze utrzymują, że industrializacja spowodowała znaczne przesunięcie populacji ze wsi do ośrodków przemysłowych w końcu XIX wieku, powodując poważne problemy duszpasterskie dla władz kościelnych ze względu na brak księży odpowiednio przygotowanych do pracy w miastach. Księża wiejscy nie przyłączyli się do tego exodusu do miast przemysłowych, a jeśli nawet przyłączali się, to środki finansowe na budowę nowych kościołów w miastach były znikome, co przyczyniło się do zaniku praktyk religijnych, do antyklerykalizmu, do rosnącego wpływu związków zawodowych i partii robotniczych. Odwołam się tu do dwóch świetnych studiów ks. Daniela Olszewskiego: *Z zagadnień religijności w diecezji płockiej w XIX wieku* „Studia Płockie” 3:1975 s. 333-358 oraz *Duszpasterstwo a przemiany społeczno-religijne w Zagłębiu Dąbrowskim w XIX w.* („Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 8:1975 s. 131-153). Jednak to właśnie chłop, a nie robotnik przemysłowy przebił się do „Nowego Świata” razem z niewielką liczbą księży wiejskich, a zatem działalność związków zawodowych nie była częścią jego doświadczeń.

<sup>16</sup> V. Greene. *For God and Country: The Rise of Polish and Lithuanian Ethnic Consciousness in America 1860-1910*. Madison (Wisc.) 1975 s. 100-121.

mniej jednej sprawie: obrony „polskości”, cokolwiek miałyby ona dla nich oznaczać: albo nacisk na zachowanie języka, albo też połączenie postawy narodowej z religią.<sup>17</sup>

Chociaż ataki na konsekwentne używanie obcych języków w Stanach Zjednoczonych w latach dwudziestych stanowią jeden z najciemniejszych epizodów historii naszego narodu, zagadnieniem zasadniczym, jądrem problemu przystosowania się kulturowego społeczności polskich imigrantów był nie tyle język, ile stałe przywiązanie Polaków do „papizmu”. Tak więc przywódcy duchowni polskiej Ameryki napotkali o wiele poważniejsze wyzwanie w postaci żądania amerykańskiej wysuwanej przez natywiistów.<sup>18</sup> Rzeczywiście, polska lewicowa świecka inteligencja znalazła prawdopodobnie więcej zrozumienia wśród amerykańskich socjalistów i w innych środowiskach antyreligijnych, i dlatego odpowiedziała na żądanie amerykańskiego natywiizmu z mniejszą stanowczością niż inteligencja duchowna.<sup>19</sup>

Zdecydowanie największą słabością niewielkiej, lecz wyraźnie wyodrębnionej grupy świeckiej inteligencji był jej silny akcent ideologiczny, którego nie potrafiła się ona pozbyć przez cały okres międzywojenny. Gdy się przegląda polskojęzyczną lewicową prasę z lat dwudziestych, uderza o wiele silniejszy nacisk położony na problemy wskrzeszonej Polski. Problemy społeczności imigrantów są często traktowane marginesowo. Nie ma nawet prób współpracy z tymi grupami w Ameryce i to pomimo faktu, że lewicowe elementy życia amerykańskiego wykazywały o wiele większą elastyczność i gotowość zrozumienia problemów robotnika-emigranta niż dogmatyczni chrześcijanie upierający się przy dalszym prowadzeniu swej walki z „papizmem”.

Tak więc mając wspaniałą okazję wpłynięcia na ruch i charakter polsko-amerykańskiego robotnika w latach 20-tych, polska inteligencja świecka, reprezentowana przez dziennikarzy i inne grupy zawodowe w

---

<sup>17</sup> Ten ważny konflikt ideologiczny wciąż oczekuje na gruntowne zbadanie, ale przejrzanie czołowych publikacji autorstwa polskich Amerykanów z pierwszej połowy XX wieku natychmiast ukazuje wagę problemu.

<sup>18</sup> Natywiści — członkowie Partii Amerykańskiej, której celem było dopuszczenie do sfer rządowych tylko tzw. rodowitych Amerykanów. Natywiści odnosili się do katolików i nowo przybyłych imigrantów z nieufnością i wrogością, domagali się przedłużenia okresu naturalizacji do 21 lat.

<sup>19</sup> Typowym przykładem tego niepowodzenia lewicowej prasy wydawanej przez polskich Amerykanów był „Nowy Świat”, publikowany w Nowym Jorku dla całego stołecznego obszaru nowojorskiego. Przez dwie dekady jego pierwsze strony koncentrowały się na rządach Piłsudskiego w Polsce. Problemy polskich Amerykanów lub nawet najważniejsze problemy amerykańskie bezpośrednio dotyczące społeczności polskich Amerykanów były albo ignorowane, albo omawiane na ostatnich stronach gazety.

dalszym ciągu zajmowała się ideologicznymi problemami Europy, których związek z problemami amerykańskiego życia przemysłowego był niewielki, kierując się nieuchronnie w stronę gigantycznych przemysłowych związków zawodowych z ich wyraźnie nie-ideologicznym podejściem do problemów robotników przemysłowych.

Można zatem skonkludować, że w pewnym sensie polska parafia etniczna była instytucją opóźniającą amerykanizację, jako że nie była w stanie oddzielić religijnych źródeł swej kultury od politycznego życia społeczności, tak jak próbowała to uczynić w XVI wieku „idea Jagiellońska”. W innym sensie polska parafia etniczna była w latach dwudziestych i trzydziestych intelektualnym etapem przejściowym pomiędzy parafią — społecznością polskich imigrantów przed I wojną światową, a społecznością amerykańską polskiego pochodzenia po II wojnie światowej. Ze względu na słabość lewicowej, antyklerykalnej opozycji oraz jej skłonność do ideologii typu europejskiego, kierowanie procesem amerykanizacji polskiej grupy etnicznej w Ameryce przypadło w udziale parafii i jej pochodnym instytucjom — szkole i klubom — jak również, co było może bardziej niepokojące, amerykańskim przemysłowym związkom zawodowym lat trzydziestych.

POLISH-AMERICAN PARISH —  
AN ELEMENT OF AMERICANIZATION

Summary

The author points to great cultural differences between Polish peasant immigrants and highly Protestant American culture. He notices that though religion was the strongest cultural factor both for the Polish peasant immigrants as well as American Protestants, they had distinct systems of cultural values and different historical experiences. Consequently, the Polish ghettos came to existence and numerous religious conflicts followed.

The process of Americanization of the Polish parish communities was particularly strong in the 1920s. The Polish ethnic parishes and parish schools happened to become an indispensable element of real Americanization, understood as full loyalty to America with the simultaneous preservation of some cultural elements of the country of origin.