

## 中文摘要

美国天主教会是美国多元文化体系的一个组成部分，主要体现在对天主教这一旧大陆宗教意识形态的本土化改造，使之适应新的文化环境，从而构建起具有鲜明特色的美国天主教文化体系。美国天主教会的独特发展历程得益于天主教徒的美国经历和传统信仰的结合。

本土化是美国天主教会发展过程的主线，是传统信仰针对异质文化环境，为保证可持续发展而做出的适应性调整。世俗化在一定意义上是本土化的延续，是天主教适应现代社会生活的一种表现，也是宗教生命力的重要源泉。美国天主教会表面的世俗化特征，究其实质而言并非对宗教信仰的排斥，而是宗教精神与自由精神的紧密结合。也是美国公民宗教理念社会实践的重要组成部分。对于本土化和世俗化线索的认识和把握也即是本文研究的前提。

本文将研究目标定位于美国当代天主教会。全文共分五部分，第一部分探讨了当代美国天主教会研究中的几个基本问题，包括美国天主教会研究涉及的基本理论与概念，研究的范围及研究现状。

第二部分回顾了美国天主教会的历史渊源与发展过程。20世纪以前的美国天主教会带有明显的欧洲移民的民族性和国家性；到20世纪上半期，教会的主体部分完成了本土化进程。探讨梵二会议和美国天主教会之间的互动关系，是了解当代美国天主教会的必要途径。

第三部分探讨了美国天主教会的宗教机制与教徒状况，内容包括美国高层教区建制与基层教区权力执行、平信徒整体状况分析，以民族教区的瓦解为着眼点来探讨本土化的进程。重点分析了年轻一代教徒和拉美裔教徒这两个对美国教会未来走向有着重要影响的群体。

第四部分着眼于教会的世俗功能，从政教关系和社会伦理两个层面展开论述。美国天主教会对于社会政治生活的参与通常集中在某些特定领域。教会高层在社会政治参与中表现出鲜明的保守主义特色和道德宣教功能。教会的社会伦理集中体现于生命权问题之争中。

第五部分对本土化和世俗化线索做出归纳，就美国教会的本土化实践和世俗化困境进行总结评述。

**关键词：**美国；天主教；天主教会；梵二会议

## Abstract

Being a part of pluralistic American culture, American Catholicism is the result of its European counterpart's inculturation process during which the old-style religious ideology gradually adapted itself to a new cultural background and fostered the American Catholicism with distinguished features. The unique experience of American Catholic Church may be viewed as the co-effort of immigrant experience and traditional belief.

As the main theme of American Catholic Church 's experience, the inculturation process is largely the adaptive adjustment that aims at the sustainable development of traditional belief. To some extent secularization of Catholic Church may be also interpreted as a continuing inculturation process since it is also a form of adjustment to the modern life and a source of vitality. Intrinsicly, the secularization of Catholic Church should be read as the merging of religious spirit and freedom as well as an essential part of social practice of American civil religion, rather than the rejection of traditional belief. The interpretation of these two themes, inculturation and secularization, is also the prerequisite of this study.

The paper mainly focuses on the study of Catholic Church in modern American society. In the first of all five parts some key issues of study including the fundamental theories and conceptions, the research scope and recent research progress are discussed.

Part Two reviews the origin and development of American Catholic Church. Before twentieth century the American Catholic Church is characterized by its European immigrant culture and national feeling. But the acculturation process for the mainstream Church had been completed before 1950s. The interaction of Second Vatican Council and American Church is a key issue to the understanding of American Catholic Church.

Part Three will address the mechanism of American Church and offer a description of Catholics. The paper analyses the management of parishes, dioceses and archdioceses, provides a full view of lay Catholics, and studies the inculturation process through the decline of national parishes. Young Catholics and Hispanic Americans are discussed in detail as the two groups that may greatly shape the American Church in the coming years.

Part Four analyzes the secular function of the Church from the two its political involvement and social ethics. The political involvement of the Church usually focuses on some certain issues and bishops are known for their conservatism and a preference of moral teachings. The social ethics of the Church is reflected from the debated over right-to-life issue.

Part Five summarizes the two themes of inculturation and secularization and reviews the inculturation process and secularization dilemma of American Church.

**Key Words:** America, Catholicism, Catholic Church, the Second Vatican Council

## 独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得东北师范大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：张心龙 日期：2006.12.14

## 学位论文授权使用授权书

本学位论文作者完全了解东北师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：东北师范大学有权保留并向国家有关部门或机构送交学位论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权东北师范大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：张心龙 指导教师签名：董  
日 期：2006.12.14 日 期：2006.12.13

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：\_\_\_\_\_ 电话：\_\_\_\_\_

通讯地址：\_\_\_\_\_ 邮编：\_\_\_\_\_

# 引言

## 一

美国是一个充满宗教情怀的世俗国家。

宗教是美国传统价值观念的主要载体，也是美国社会文化极为重要的组成部分，同时还是影响美国政府内外政策的诸多因素中唯一具备无形（宗教意识形态）和有形（宗教团体）两种力量的因素。与其他因素相比，宗教具有独特和更为持久的影响。

美国是世界上最大的移民国家。

正是一代又一代移民及其后代创建、繁荣、发展和壮大了美国。因此，来自世界各地、各民族、各国家的移民所带来的各自不同的宗教信仰成为美国文化的一个突出特色，其中，到 20 世纪末期，天主教信徒目前已达美国总人口的 1/4 左右。

美国文化是一种多元文化。

美国文化的多元性首先表现在宗教信仰的多元化上。当然，美国文化的形成过程，也就是外来文化与美国社会产生冲突与融合的动态平衡过程。但事实证明，无论是普世的，还是具有强烈地域民族文化色彩的信仰体系，都能够找到自身同美国文化的最佳契合点，在美利坚文化体系中获得应有的地位，另一方面，移民群体须以合适的方式结合本土的社会政治经济条件维护自身的权利，从而使信仰与民族主义观念和感情达成和谐一致。<sup>①</sup> 这一认识也是本文写作的基点。

## 二

自 19 世纪上半期开始，来自欧洲主要天主教国家的移民，特别是爱尔兰和德国移民，已经逐渐美国化了，或者说已经逐渐与欧洲天主教有了越来越大的区别，我们通常称之为天主教在美国本土化了。自 20 世纪初期以来，天主教会逐步成为美国社会政治生活中影响力仅次于新教的强大宗教组织。在此期间，以爱尔兰移民和德国移民为主体的天主教徒移民基本上完成了对天主教这一旧大陆宗教意识形态的本土化改造，使之适应新的文化环境，从而构建起具有鲜明特色的美国天主教文化体系，为日后的进一步发展奠定基础。从总体上来看，这一时期美国天主教会的本土化改造是成功的，教会成功地维系并发展着各天主教族群中的信徒群体，到 1890 年，拥有 730 万成员（包括儿童）的天主教已成为全美最大的教派。<sup>②</sup>此外，教会还积聚起了可观的财富，并且有力地抵制住了来自新教主流文化方面的质疑和挑战，成为美国基督教文化体系中不可分割的有机组成部分。

<sup>①</sup>彭小瑜《教会与国家关系的“现代化”——美国天主教民族主义的兴衰》，载《现代化研究》第 2 辑，商务印书馆，2003 年，第 115 页。

<sup>②</sup> George Gallup and James Castelli. *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices and Values*. New York, Macmillan 1987. p12

天主教之所以能够在 19 世纪获得主流社会的认同，主要在于以下原因：首先，美国刚刚成立不久，拥有统一的政府与国家，一体化强化了盎格鲁——撒克逊文化的主体地位；其次，无论是老移民还是新移民同属欧裔，文化上有较多的同源性，爱尔兰移民在种族、语言、文化和价值观等方面和美国主流相距不大，同化不是太严重的问题；并且移民们到来后就投身于西进运动和工业革命中去，他们的个体利益附属于整个社会的整体利益。在一个宗教情感暂时让位于全民创业热情的国度和时代，信仰上帝的共同情怀就成了美国文化的粘合剂。

然而，美国天主教会必须面临在信仰原则和民族情绪之间做出取舍的问题。新教和天主教在美国土地上的矛盾，并非由于教义教理和礼仪规范上相左，而是起于新教对天主教徒忠诚度的怀疑，因为按照美国天主教的规定，教徒们要绝对忠诚教皇的命令，而不是国家的宪法和法律，他们必须宣誓坚定服从教皇，没有按照美国的法律“永远弃绝对任何域外王公、贵族、国家和主权实体的效忠”。<sup>①</sup>更不要说罗马教廷一直敌视美国政教分离的国家制度，反对美国人引以为豪的宗教、出版、言论自由和公立学校制度了。19 世纪末的美国天主教徒受到来自罗马教廷和美国本土保护主义者的双重压力，前者坚持以欧洲的政教合一模式为美国设计发展道路，认为天主教会必须得到“法律上的优惠待遇和公共权威的特殊支持”；<sup>②</sup>后者则认为天主教信仰与美国的立国精神格格不入，指责天主教徒是美国自由民主的敌人；前者监督并左右着美国教会的发展动向，后者则关系到教会在美国土地上的现实生存问题。相较之下，美国教会上层精英人士在试图使普世化和本土化实现妥协的努力未果之后，有意识地向后者倾斜。终于导致教皇利奥十三世在 1899 年的《善心之证》（*Testem benevolentiae*）通谕中对自由派的“美国化”做法予以谴责。<sup>③</sup>此后美国教会上层趋向保守化，不再寻求过于激进，以至明显与传统教义和教皇权威相抵触的改革尝试。

教皇的不妥协态度不过是 19 世纪末教廷极端保守风气的一个缩影。此前，教皇庇护九世曾发布《异说提要》（*Syllabus of Errors*），无条件谴责一切现代倾向的教规教义革新，1869—1870 年的梵蒂冈第一届全体大公会议（后简称“梵一会议”）上，更是重申了教皇的主张，提出在信仰和道德问题上的“教皇无谬性”。尽管如此，美国天主教会走向现代和融入美国社会的进程却丝毫未因此而中断。按照天主教现代派的意见，教义中应该取消信仰中最虚伪的、不真实的东西，并对美国的务实精神作出让步。天主教现代化运动很快与世俗领域的保守主义和宗教情结合流，得到了那些不希望群众脱离宗教的资产阶级思想家的支持。在他们看来，既要保留具有神圣体验和宣教功能的宗教生活，以使社会信仰和道德水准维系不坠，又要使宗教充分发挥其社会功能，成为具有生命力和人性化的存在。正是基于美国社会环境对宗教的现实要求，美国教会才能走上与欧洲

<sup>①</sup> Edwin S. Gaustad, *Documentary History of Religion in America: To the Civil War Since 1865*, 2nd Edition, Grand Rapids: Wm. E. Eerdmans Publishing Company, 1993, p177

<sup>②</sup> Lawrence J. McCaffrey, *The Irish Catholic Diaspora in America*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1997, p138

<sup>③</sup> Edwin S. Gaustad, *Documentary History of Religion in America: To the Civil War Since 1865*, p182

大陆天主教相左的独立发展道路。

这一时期的移民依然从世界各地纷至沓来，只是移民构成和人口结构都发生了巨大的变化。其中，包括 19 世纪 90 年代边疆封闭之前到来、主要是来自西欧和北欧的“老移民”和从边疆关闭后至 20 世纪 30 年代、主要是来自东欧和南欧的“新移民”。其中相当一部分是天主教徒。在此时期内，根据美国政府对各种族的态度又可分为独立初期和限制移民时期。独立初期，由于美国国内急需劳动力，对移民来者不拒，美国成了自由的化身。然而，随着美国工业化的基本完成，基于新移民对老移民的工作机会的威胁，美国进入了限制移民时期。美国政府针对移民制定的各个时期不同的移民政策和移民法案就是表现之一，特别是针对某一特定种族制定的排斥法案（如中国人和日本人）和对东西半球的移民配给的总数的不同规定，显示了美国主流社会对本已存在于本社会中亚文化的歧视并将之推广到此文化的来源国。<sup>①</sup>

### 三

要了解美国天主教会的发展、壮大、及其社会地位的变化，自然离不开对美国文化本身形成、发展和变化的整体认识和历史分析。

众所周知，美国文化曾经长期被称为 WASP 文化。WASP 是英文 White Anglo-Saxon Protestant 的缩写，意思为“盎格鲁—撒克逊白人新教徒”，其含义是指美国人认定自己的民族是以白人、英裔人、新教徒这 3 个特征为标志的。也就是说，在 WASP 思想流行的时代，这 3 个特征是美国人的民族认同标准，或者说 WASP 文化是美国的主流文化。从 WASP 民族发展到欧洲移民组成的白人民族，就使美国 WASP 主流文化面临这样两个问题：一方面是说，百分之百的美国人，或者叫盎格鲁—撒克逊种族，如何改变其他民族和种族移民的历史传统、文化特性和道德标准；另一方面是说，新移民如何学会适应新文化、接受新思想，进而成为新民族中的成员。这就是社会学家们所津津乐道的“同化”问题。<sup>②</sup> 但是，19 世纪中期以后，WASP 文化主流随着移民的增加、移民成分的变化和盎格鲁—撒克逊白人新教徒移民人数在美国总人口中不再占有优势，人们不但怀疑 WASP 文化是否存在，而且新的看法和理论也开始涌现，其中，最为突出的当数“熔炉论”。有关美国民族熔炉问题，国内已经有一些学者的论著进行了较为充分的论述和说明。根据董小川教授的说法，不论是德克雷弗柯，还是爱默生和赞格维尔，都主张美国熔炉是不分皮肤颜色的，是要把来自全世界的所有民族融合在一起，进而形成一个新的民族。尽管这种主张和愿望十分美好，但后来美国历史的发展却证明，这种主张和愿望既不符合实际，也不符合当时美国主流社会及其精英们的主张。20 世纪 60-70 年代以后，在美利坚民族认同问题上，熔炉理论不但受到质疑，而且需要重新界定了。同时美国熔

<sup>①</sup> 朱世达《美国社会中的文化断裂》《美国研究》1999 年第 3 期。

<sup>②</sup> 董小川《美国文化概论》，人民出版社，2006 年版，第 23 页。

炉文化不但成为令人怀疑的问题，而且是美国社会面临的现实问题。<sup>①</sup>

应该说，“熔炉论”从一开始就受到强有力的挑战。三 K 党徒针对天主教徒移民的人身攻击行为，一战期间对德裔移民的不信任，都使“熔炉论”显得苍白无力。二战期间，历史又上演了相似的一幕。日本侨民和德裔美国人成了被孤立、排斥和打击的对象，更不用说贯穿美国历史至今的种族主义阴影了。这种状况在二战后，特别是 1965 年新移民法的颁布后得到了实质性的改善，种族配给原则得到废止，美国政府开始客观、公正地对待各个种族。而在这次移民法颁布后，引发了又一次的移民潮。这次移民潮同以往有一个显著的差别：西欧移民明显减少，亚洲和拉美移民急剧上升，这又一次改变了原来的移民结构，社会摩擦随之加大。战后 60 年代，美国社会经历了史无前例的大动荡，首先，随着二战后美国经济的高速发展，高等教育在各族群间的普及，加之信息技术革命的兴起，美国社会受到前所未有的新思想、新观念不断冲击，出身各种族的中产阶级纷纷崛起，他们有可能从全新的角度去思考文化冲突问题。其次，冷战时期的国际环境，尤其是越战经历造就了不安分的一代美国人，改变了诸多人的世界观，新左派运动和反文化运动等等此起彼伏。此外，少数族裔人民的民族意识不断被唤起，受压迫的弱势社会群体自觉意识空前增强，黑人民权运动和女权运动高潮迭起。所有这些情况的直接后果是多元文化主义思想和理论流派兴起。

有关多元文化主义 (cultural pluralism) 的问题，国内许多学者都有研究，但论述的角度和说法略有不同。按照朱世达的说法，多元文化主义一说最早在 1924 年由德裔犹太人、青年哲学家霍勒斯·卡伦提出。起初，卡伦只是声称真正的美国精神应该是“所有民族间的民主” (democracy of nationalities)，而不是某一民族对其他民族的绝对统治。<sup>②</sup>即要求在白人社会内部各种文化之间实现平等。在 60 年代，有色人种和少数族裔争取自身权益的斗争赋予多元文化主义以新的含义：珍视多元文化的共生，强调文化平等，反对区分文化的优劣，反对以欧美文化为标准尺度来对各种文化进行优劣排序。具体说来：多元文化主义者首先强调美国是一个多元民族和族裔构成的国家，各民族和族裔应当享受平等地位；进而对普世主义以及文化中心主义提出强烈挑战，强调各民族、族裔拥有不同的文化传统，美国传统不能以某一个民族或群体的历史经验为准绳，进而要求所谓的“群体认同和群体权利”。<sup>③</sup>此时的美国社会内部出现了多元文化纷呈交错的复杂局面。

而在天主教会内部，多元化的倾向早在 20 世纪上半期就已初露端倪，无论教会还是世俗的平信徒群体都呈现出自上而下的，层级化的种族-民族分布特征，教会高级神职人员半数以上由先入为主的爱尔兰移民后裔担任，他们早年通常在罗马完成所必需的学业，但由于天主教信仰在传统上和爱尔兰民族主义存在千丝万缕的联系，因此他们对教廷普世说教的理解，远远不如对民族主义的体验来得深刻，在美国社会的特定环境下，

<sup>①</sup> 同上，第 31 页。

<sup>②</sup> 朱世达《美国社会中的文化断裂》《美国研究》1999 年第 3 期。

<sup>③</sup> 彭小瑜《教会与国家关系的“现代化”——美国天主教民族主义的兴衰》，《现代化研究》第 2 辑，商务印书馆，2003 年，第 117 页。

民族主义更多地体现为对国家的忠诚和热爱。教会对美国的自由社会和民主政治体制能够全盘接受。在国际问题上，教会支持符合美国国家利益的对外政策，支持对外战争，反对共产主义；在社会经济问题上，教会鼓励信徒支持和参与民主政治，为消除社会不平等和建立和谐劳资关系积极出谋划策。同时，爱尔兰移民的社会地位和教育水平都已大大提高，显现出高于其他移民群体的政治才干，能够熟练地运用民主政治体制和城市政治机器实现目的。对爱尔兰移民群体来说，同化已经达到相当的程度，与 WASP（盎格鲁—撒克逊白人新教徒）主流文化的差异仅仅在于他们的天主教信仰而已。相比之下，德国移民群体抵达美国稍晚，并曾在 19 世纪末就天主教的美国化问题与爱尔兰裔教会上层展开争论，相当多的移民和神职人员支持教会的本土化改造，但拒绝全盘美国化的做法，要求保持一定的民族文化和风俗习惯，因此被排除在教会权力核心之外。但他们的同化程度和社会地位仍然远远超过刚刚到达美国的南欧及东欧天主教移民。后者离美国主流文化的要求还相去甚远，常成为本土保护主义者攻击的对象。如果说民族成份相对一致的新教徒主要差别在于教派门户不同，礼仪有异，那么，信仰单一的天主教会内部的分歧总是和民族问题密不可分。

在对 20 世纪美国文化进行全景式的考察分析时，任何一个研究者都不会对美国文化宗教领域的多元性视而不见。然而，作为美国宗教生活中最富于多元文化特征的一个教会团体，美国天主教会呈现出的多元景观却往往被人所忽略。究其原因，一是由于和其它宗教团体相比，天主教会自身结构的完整性和集中性往往给人留下高度整齐划一的印象，二是由于天主教界长期以来在基本政治信仰、经济理念以及伦理道德等领域，与新教人士并无大的观点出入，因此若想真正总结归纳出美国天主教有别于其它教派的特色，并非轻而易举。人们通常认为：教会在政治倾向较新教各派立场更保守，并且坚持传统伦理价值观念的神圣性。但站在研究者而非教内人士的立场上来看，无论用自由还是保守来概括 20 世纪美国天主教会的基本特点都是不恰当而且片面的，毋宁说：从民主和权力的辩证法看，自由和保守的区别就被弱化了——它们的问题都是如何形成和造就一个宗教团体的凝聚力。要想正确认识天主教信仰与美国环境之间的关系，就必须寻求一个具有普遍意义的价值尺度和参照系统。20 世纪 60 年代的“梵二会议”就为我们的认识提供了这样的参考尺度。

#### 四

梵二会议是 1962 至 1965 年罗马天主教召开的梵蒂冈第二届大公会议的简称。它是整个天主教历史上规模最大的会议，作出了以“与时俱进”（aggiornamento）为主要号召的重大决定。梵二会议不仅掀起了罗马天主教的革新运动，也开创了罗马天主教会与全世界的对话。梵二会议让本国语言取代拉丁文弥撒，简化宗教仪式，令天主教平民化、本土化。会议确认了许多宗教改革者的意见，比如确认了地方教会的自主权，确认了教会仪式的本地化，用本土语言，而不是拉丁语进行教会活动等。梵二会议也确认了启蒙



运动和法国大革命的关于现代社会的许多原则，尤其是民主、宗教信仰自由、人权等内容以及基督教教会内部的人道主义原则，接受了不同的信仰，包括犹太教、伊斯兰教，也包括东方的一些宗教传统，向世俗社会打开了门窗，接受了现代化的成果，如达尔文的进化论等。

约翰·塞德勒在《天主教会内部的冲突与变化》一书中详尽分析了 60 年代教廷革新倾向的成因：首先是天主教会自古以来形成的，自上而下的改良机制，历史证明：天主教会并非顽固不化的存在，相反，它存在内在的自我调节机制，这种机制发生作用的条件，或是由于教会受到内部的分裂倾向困扰（例如 1545-1563 年的特伦特会议），或是教会感受到外界各种因素的威胁。梵二会议的召开显然是后一种因素在起作用。实质是对现代社会环境下的信仰体系、崇拜方式、价值观念和教规的一次重新定义。由于会议具有普世性，因此不可避免地影响到美国教会的发展倾向。其次来源于教皇个人的倾向。自特伦特会议以来的历任教皇实际上一直处在渐进式的探索之中，一方面寻求不断加强不断弱化的个人权威，如 1870 年梵一会议对教皇无谬性的规定；另一方面教皇本身也在致力于在不断进步的工业社会中实践宗教领袖的应有职能，如 1891 年利奥十三世的《新事》(Rerum Novarum) 通谕就被视为教廷寻求“工业化时代的社会正义”的初步尝试。由此在不经意间缓慢实现着教会向现代社会过渡的历程。第三来自教会自身反智传统的削弱。这一削弱过程实际上与托马斯主义的发生和发展是同步的。经院哲学要求以理性的思维方式来解决信仰问题，要求神秘的信仰核心与理性论证之间的协调。自 19 开始，教会不再视科学研究为禁区，在 20 世纪甚至还出现了德日进(Teilhard de Chardin) 等同时具备高度科学和神学素养的神职人员。神学和现代思想的融合是变革的重要条件。最后一点则要归因于基督宗教在向世界各地传播过程中的本土化运动。为适应世界各地的不同文化背景和社会发展水平，教会自身必须进行一定的适应性改造。从而加剧了多元化进程。作者得出结论：世界教会的发展趋势是从过去严密而有效的集权统治转向所谓的“消极专制”，允许持不同观点者存在。<sup>①</sup>

梵二会议同美国教会发展进程之间存在怎样的关系，已成为学者们所探讨的核心问题。但同是立足世界教会范围内进行探讨，各家由于着眼点不同，往往得出不同的结论。可以肯定的是：美国天主教会的独特发展历程得益于天主教徒的美国经历和传统信仰的结合。综合各家观点得到的这一认识，也即是我们研究的前提。

## 五

美国天主教会具有自己独特的色彩，这是毋庸置疑的。但其独特性究竟表现在哪里？天主教徒在美国历史上到底发挥了怎样的社会作用？这些问题至今没有一个统一的说法或答案。

---

<sup>①</sup> John Seidler and Katherine Meyer, *Conflict and Change in the Catholic Church*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1989, p.24

首先，关于美国天主教会发展的历史，教会史学界历来存在两种相反的观点，以多兰（Jay. P. Dolan）为代表的老一代美国教会史学者认为：美国天主教徒在二战后所展现出的生机和活力，来自美国自身的精神和文化土壤。多兰在其代表作《追寻美国天主教：文化与宗教的对立》中提出：教会的革新意识和时代感早在梵二会议前就已生发，甚至可以说，美国教会的革新意识对于传统的崇拜方式和礼仪习俗是一种冲击，它随着美国国力的增强和疆域的扩展，从而反作用(counter-act)于传统宗教领域。直接带动了世界天主教在 60 年代的转变。另一些学者则侧重于从政治领域的废奴运动、社会领域的西进拓殖历程，以及宗教领域的大觉醒运动等所谓的“美国历程”出发，试图证明美国教会的特殊性所在，实际上是“美国例外论”在教会史研究领域的产物。与之相对的观点则认为：不能过于高估美国天主教徒的独立性，尤其在战后到达美国本土的移民在移民动机和文化背景上和此前的移民都有着很大的区别，与旧世界的联系并非一朝一夕所能切断，由此导致对教廷主导地位的高度强调。格尔姆（Richard Gelm）的观点是：美国天主教自身并不具备任何特殊地位，老一代的爱尔兰裔教会领导人更是与罗马教廷存在着千丝万缕的联系，只是其自身由于历史背景使然而呈现出某种“清教特征”，才为其在美国的成功和发展创造了思想意识上的前提。至于后来的几次大规模移民浪潮，系由不同因素引发，新移民宗教情结之浓厚，要远远超出土生土长的美国教徒和老一代移民的后裔。因此，应以教廷的革新动向为源头去解释美国天主教界的新变化。<sup>①</sup>

其次，我们认为：本土化乃是天主教全球化的首要前提和基本内容，离开了本土化，便无全球化可言。作为主宰旧大陆精神生活的一种意识形态，本土化是天主教为美国新教文化所接受的前提，而后美国教会若要维持和巩固来之不易的本土化成果，保证同美国利益的一致性，就必须首先保证同美国传统价值理念和思维方式的一致性。然而，实施本土化路线的关键也在于能否坚持继承自欧洲教会的基本信仰，能否进行平等对话。对于天主教徒来说，美国社会的新教传统、民主政治体制和高度发达的资本主义文明无疑构成了巨大的心理挑战。正如施密特在《罗马天主教与政治形式》中所说：“经济理性把自己调整为只同特定的需要打交道，只承认那些它能够满足的需要。在现代大都会，它建造起这样的人工王国，其中的一切按照计划运转——一切都是可以计算的。一个虔诚的天主教徒，恰恰由于遵循他自己的理性，会在这种难以抵挡的物质性系统面前感到恐怖。”<sup>②</sup> 人们一再看到：与韦伯所说的新教伦理的世俗化、理性化针锋相对的天主教反现代主义、反自由主义、反资本主义、反技术时代的政治精神往往也是天主教赖以存在和维系的前提。正如在历史上已经无数次被证明的那样，无论是与异教异端的对抗，还是对世俗倾向的抗拒，都会成为天主教的活力之源。

第三，美国天主教会展现出的复杂性在于：它在世界天主教阵营中时时以自由倾向示人，今日的美国教会更是已经发展成为一个包括虔诚的教徒、开明派教徒、离婚者和

<sup>①</sup> Richard Gelm, *Politics and Religious Authority: American Catholics since the Second Vatican Council*, Connecticut, Greenwood, 1994, p13

<sup>②</sup> Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, Connecticut, Westport, 1996, p.72

再婚者，有离心倾向和漠不关心的教徒，仅仅在伦理上的或“社区间的天主教徒”，以及那些挑选宗教活动方式的“自选天主教徒”组成的领地。民意调查显示，自认为是天主教徒的人在性道德上比作为整体的新教教徒还开明，教会几乎发展成了一个有许多派别的松散的统一组织。而与此同时，教会在战后一再成为反共势力的中坚力量，并且在社会道德伦理方面的争论中，教会上层始终与新教基要派和道德多数派站在一起。试图在将神学领域的诉求转移到社会道德领域，担当美国价值观最忠实的捍卫者，从神学角度讲，是旨在纯化基督信仰，以寻回在世俗中失落的本真；从社会道德角度讲，是致力于消除美国价值观念和思想体系所面临的危机，挽救现代文明社会中日益离散的人心。在梵二会议结束后直至 70 年代初的几年内，自由派与保守派在教会高层权利角逐中互有胜负，但总体上来保守派力量在多数时候是占据优势的。在一定程度上，这种保守形象是冷战时代国际国内政治氛围的产物，但从深层次原因来分析，则更可以看作是教会在美国社会环境和现代生活方式挑战下的一种本能防御反应。格里利神父 (Father Andrew Greeley) 对于美国天主教徒群体的社会地位和文化心理进行了深入探讨。1977 年，格里利发表《美国天主教徒：社会形象写照》(The American Catholic: A Social Portrait) 一书，在书中分析了美国天主教徒所扮演的社会角色：格里利用“旧世界的碎片”一词来形容美国天主教徒，指出天主教移民在本质上是与旧世界产生疏离感的群体，他们具有强烈的漂泊和不定意识，并由此生发出强烈的危机感。格里利通过数据统计和社会学的研究手段分析了美国天主教徒、欧洲天主教徒和拉美天主教徒在教区组织形式、崇拜方式和宗教心理上的不同点，而后得出结论：拉美天主教徒的宗教情结最为浓厚，欧洲天主教徒的变革意识最强，而美国天主教徒最具有“自觉性”。这与彼此遭遇到的文化环境是分不开的。与强势的新教文化相比，美国天主教徒至少在文化心理上没有前两者那种优越性，又不具备犹太人社区那种超强的凝聚力，加之新的移民群体不断涌入，几代人在心理状态和处世原则上有着很大的区别，因此整个天主教徒社区一直处于不安和动摇的情绪之中，旧有的信仰借此得到了强化。

第四，美国天主教徒同时也是新世界的发现者，除 18 世纪上半期以前和二战后的 10 年以外，其它各个时期天主教徒的移民动机大多指向经济需求。宗教及其它因素不占主导地位，经济上的动机才是美国天主教徒和新教主流文化借以展开对话和沟通的基础。存在于 19 世纪的反天主教情绪，其起因并非在于教义教理上的争端，而是基于新教徒群体对于天主教徒效忠教皇，无视美国利益的担心。随着天主教徒经济地位和教育水平的提高，这种担忧被证明是不必要的。“发现”新世界的同时也是塑造自身形象的过程。

最后，美国天主教徒还扮演着全新宗教宽容模式“体验者”的角色，宗教如何能在自由社会中找到平衡，一方面不消极避世，完全私人化；另一方面也不追求宗教霸权，是近代以来欧美各国所共同面临的一个问题。格里利反对涂尔干将“神圣的”和“世俗的”两大领域割裂开来的宗教观，神圣的经验尽管存在于世俗领域之外，并引起人们的畏惧和崇敬感。但这并不意味着宗教思想必然与理性的、世俗的思想相对立。也不意味

着只有在世俗政权承认宗教神圣性，采取一种“敬而远之”的态度，才能以立法的形式保障宗教宽容的实现。的确，美国从立国之初就在宪法中明确加入了关于宗教宽容的条文，但这种宽容与欧洲模式的不同之处在于：欧陆模式由于历史和现实的原因，更倾向以国家意志来定义教俗关系，这样随着政权的更迭，原有的宽容做法可能会十分脆弱。而政教分离模式下的宽容是基于一个社会群体对另一群体的“无害判定”（Innocent Judgment）。因而新教和天主教（包括犹太教）群体在基本社会利益不发生大的冲突的情况下，应能实现较大范围内的和平共处。

罗马教廷与美国天主教会近半个世纪来的历程应看作一个双向的、互动的过程。做一个天主教徒与做一个美国人并无矛盾之处。这是由美国宗教文化的特点所决定的。正如托克维尔所指出的那样，宗教情感在世界的其它地方从没有像在美国这样让位于现实的需要。而教会和教廷的存在，则为维系社会的正常运作增添了若干“缓冲”和“保障”的功能，在世界各大宗教之中，基督宗教最少受民族主义情绪左右，从整体上讲是和国家主义相对立的。但正是由于“实用”层面上升到主导地位，才使得美国教会同时具有天主教会的本质特点和鲜明的美国特色。

本文将研究目标定位于美国当代天主教会。文中所涉及的“当代”概念，系指梵二会议以后到目前为止的时间断限。在人文科学研究中，区分“现代”和“当代”的界限往往并不容易，我们只能从研究主体的自身现状出发，从共时性和历时性两个角度去考察其发展过程中具有特定意义的阶段，按照世界性的定义标准，一般把梵二会议视为世界天主教正式将现代化革新提上日程之始，视为当代意义上的天主教的发端。这一划分应当是具有普遍性的。本文拟从教会自身的特性和教会的社会功能两个角度展开论证，前者主要是将教会分为神职人员和平信徒两个具有一致利益但存在明显界线的群体来展开研究。探讨高层神职人员与教会核心权力、基层教区建制与权力执行以及平信徒的民族-种族状况、年龄-性别构成、教育程度以及崇拜方式的演变等。后者则从政教关系、社会伦理价值观、神学思维的发展演变等几个角度来加以阐述。重点在于论述美国天主教会的社会存在意义，认识其在美国宗教体系中的地位。

## 第一部分：当代美国天主教会研究中的几个基本问题

### 一、美国天主教会研究涉及的基本理论与概念

在本文展开论述之前，有必要对本文的研究主体天主教会给予一个准确的界定。按希腊原文 *ekklesia* 的原意，教会是“一群神所选召而聚集的人”。在《圣经·新约》中教会的含义大致有以下几种：1. 指一个地方单独的有形教会（徒五 11）。2. 指某地区整体意义上的有形教会（徒九 31）。3. 普世教会的总称（林前十 32）。4. 涵盖整个宇宙，由主耶稣为万有之首的教会（弗一 23）。抛开普世意义和神学意义上的教会不谈，前两点是本文考察的对象。具体说来，前者重在强调由神职人员和平信徒组成的，具有现世意义，以基督宗教礼仪和一定组织结构维系，能够行使宗教职能的团体。研究中将对教区的建制、神职人员的人事制度、平信徒群体的构成等问题作出专门论述。后者则是将美国教会视为存在共同利益和共同原则的一个宗教利益集团加以认识和把握，亦即是本文探讨政教关系，教会伦理道德观念等宏观问题时所使用的教会概念。简而言之，前者着眼于其特殊性，后者着眼于共同性。

在西方，无论教会史（Church History）还是基督教史（History of Christianity）的研究都已由来已久。严格来说：教会史仅指由教内学者所从事的，以基督教观点来理解和诠释人类的过去、现在和将来，并以此来构造世界历史体系的研究。教会史的对象是基督教在时间和空间中的成长，以神学要义的影响和指导为研究准绳。教内学者赋予教会以历史进程的主体地位，并以全人类的普世教会来定位世俗历史的终极目标。基督教史则是近现代世俗学者用客观的实证方法对教会历史上所发生事件进行的研究。它本身并无宗教意义，而只是将宗教作为人文学科的研究主体之一，研究中大量应用社会学、心理学成果和现代意义上的计量分析方法。本文中所涉及到的天主教会历史与现实分析，同时涵盖上述两种学科的情况。但由于教会史具有更深远的历史根源，加之天主教会保留了自中世纪以来的治史传统，因此本文研究中接触到的观点和史料，以出自教会史学者或由他们搜集整理者为多。但基督教史学者的研究方法和成果同样为本文提供了不可或缺的启示和借鉴。

教会史和基督教史在中国往往被混为一谈。部分原因在于教会史研究在 1949 年前完全从属于基督教会名下的高等院校和神学院，教会史研究和宗教-神学研究从一开始就没有分清界限。而在当代，国内基督教史研究又几乎由世俗领域的人文学者总其大成。二者没有多少共同存在发展的经历，因此也就谈不上比较和鉴别。

梵二会议后的西方教会史研究呈现出与世俗基督教史研究合流的趋势。首先体现在对教廷官方宗教地位的认识上，中世纪和近代基督教会强调罗马天主教官方地位，由个人组成的社会必须要以国家的名义表白其宗教信仰，而国家统治者必须确定天主教的法定国教地位。梵二会议后的教会意识到：教会必须适应政教分离的现代国家政治格局，

与世俗政权建立和谐的关系。为此，教内学者在天主教会的自身定位问题上立场有所松动，不再追求世俗与神圣的绝对区别，部分学者开始意识到：有组织的宗教在社会生活中已经变得无能为力并脱离实际，但宗教组织却仍然能够对某些特定社会问题施加重大影响，过度的世俗化可能会引发神圣情绪的回归和宗教复兴运动，但宗教复兴运动总是在特定诱因消失后就开始回落。因此，引入社会学的理论，论证宗教与社会的和谐关系已被教会史学者引为己任。其次体现在对政教关系的全新认识上，美国经历是天主教信仰和世俗政权和谐共处的一个成功例子，证明有别于欧陆模式的政教分离体制是适用于天主教的，这也是促使梵二会议最终承认宗教自由和政教分离的重要因素。教会史学者得以把更多的注意力投向政治、经济、民族学、文化人类学、文化社会学等全新领域。

因此，对美国天主教会历史的研究必然属于跨学科的文化研究范围。这种研究虽然立足于宗教史研究，当属于宗教学和历史学的结合，但同时需要引进现代政治学理论、社会学的比较分析方法，以及民族学和人类学的研究成果来丰富自身的论证。惟其如此，才能在各种因素的互动中全面反映美国天主教会的整体风貌。

## 二、美国天主教会研究的范围及研究现状

### （一）西方学术界的研究

早在 19 世纪，美国天主教会就有人开始研究本宗教的教义和历史。所以应该说，美国天主教会研究当以天主教会本身对自己的研究最早、最多、最为广泛和深入。天主教会凭借雄厚的财力支持，以研究机构 and 高等学府为依托，广泛开展教会史方面的研究，形成了以圣母大学（Notre Dame University）、乔治敦大学（Georgetown University）和美国天主教大学（Catholic University of America）等几个大的研究中心。对于美国天主教的欧洲渊源、登陆美洲后的自我适应和调整过程、教会在政治生活中发挥的作用、教会的道德立场和社会职能等都有深入细致的论述。而梵二会议后的当代天主教会应当如何确定自身的位置，在传统与现代的道路上何去何从，则是教内学者所讨论的焦点问题。这方面的资料是非常丰富的。

与此同时，美国学术界也在 19 世纪就有了关于天主教会的研究。随着天主教利益集团在美国的政治、经济和文化生活中的影响不断扩大和深入，研究的机构和人员也不断增加。应该说，教会以外的社会学和宗教史学者也对美国天主教会的研究作出了重要贡献。由于他们是从世俗学者的角度来分析问题，因此在论述中有着相当的独立性和客观性，尤其在针对梵二会议本身及其前因后果的相关论述上，触及到教内学者所无法深入的问题，具有相当权威的参考价值。美国教会学者极为重视教会的宗教文献的总结和搜集。。编者并不满足于单纯的史料集，而是有选择的加以侧重，并给以自己的客观评述。赫伯特·沃格里默（Herbert Vorgrimer）编写的《梵二会议文献述评（5 卷本）》

（Commentary on the Documents of Vatican II, 1967）是诸多资料汇编中较为翔实全面的一部。该书基本上囊括了约翰二十三世和保罗六世两位教皇在主持会议期间的公开言论，其所包含的相关资料基本上能使人对于教廷内部在现代化、民主化和世俗化问题上的争

议，有着一个基本的把握这是该书有别于其他资料汇编之处。英国学者伯纳德·华尔（Bernard Wall）的《梵二会议第二阶段资料汇总》（*Thaw at the Vatican: An Account of Session Two of Vatican II, 1964*）成书于会议期间，可视为前者的有益补充。例如在“梵二”会议的前后分期问题上，编者敏锐地意识到保罗六世即位后教廷的复旧倾向，从而最早提出了“解冻期”（Thaw）的著名提法，用以说明教会以中和的，介于保守和自由之间的姿态来换取最大限度认同的做法。由于作者的论述是建立在资料的大规模搜集和整理基础上的，因而具有相当的公正性。这部著作直至今日仍是相关研究者的必备参考资料。

在美国教会的历史文献方面，休·诺兰（Hugh Nolan）编纂的《美国主教及天主教团会议教区公开信汇编》（*Pastoral Letters of the United States Catholic Bishops, United States Catholic Conference, 1989*）是了解美国教会上层动向的第一手资料，该书起于19世纪末，下至20世纪80年代。时间跨度不长，但内容丰富，剪裁得当，特别有助于研究者分门别类地了解某一个选题。例如仅1983-1988年5年内，美国教会领导人在核战争问题上的声明与公开性的文件，在该书中就单成一卷。对于认为天主教会重道德训诲，轻现实关照的传统观点是有力的否定。保罗·瓦莱里（Paul Vallely）的《新政治：天主教关于21世纪的社会训谕》（*The New Politics: Catholic Social Teaching for the Twenty-first Century, 1998*）在时间断限上填补了前书的空白。该书汇编了美国教会上层自60年代起直至20世纪末所发布的公开信、讲演、布道、献辞等，是一部有一定参考价值的资料汇编。艾丽斯·加林（Alice Gallin）编辑整理的《天主教高等教育：必读文献（1967-1990年）》（*American Catholic Higher Education: Essential Documents, 1967-1990, 1992*）收入了自60年代以来，在天主教高等教育发展壮大过程中的几乎所有第一手重要文献，为研究者了解这一方面的内容提供了详尽的背景资料。罗伯特·海尔（Robert Hyer）整理的《教皇、主教、公会议与教会在核裁军问题上的声明》（*Nuclear Disarmament: Key Statement of Popes, Bishops, Councils and Churches*）专注于冷战时期教会在核问题上的态度，书中收入了诺兰、瓦莱里等人没有注意到的一些重要文献，有助于研究者形成更全面的认识。

考虑到世界天主教会是一个有中心、有组织的庞大体系，仅从美国自身的经历来论述问题，就显得缺乏说服力。60年代的梵二会议同美国教会发展进程之间存在怎样的关系，已成为学者们所探讨的核心问题。但同是立足世界教会范围内进行探讨，各家由于着眼点不同，往往得出不同的结论。

传统观点实际上是“美国例外论”在教会史研究领域的产物。即认为美国天主教徒在二战后所展现出的生机和活力，来自美国自身的精神和文化土壤。教会的革新意识和时代感早在梵二会议前就已生发，甚至可以说，美国教会的革新意识对于传统的崇拜方式和礼仪习俗是一种冲击，它随着美国国力的增强和疆域的扩展，从而反作用（counter-act）于传统宗教领域。直接带动了世界天主教在60年代的转变。此派的代表人物是圣母大学的教会史学家杰伊·P·多兰（Jay P. Dolan），他在《美国天主教历程：殖



民时代至今》(The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present, 1985)一书中初步提出了上述观点。并在2002年的新著《追寻美国天主教:文化与宗教的对立》(In Search of an American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension, 2002)中加以强化说明。另一些学者则侧重于从所谓的“美国历程”出发,试图证明美国教会的特殊性所在,例如安·巴特勒、迈克尔·斯伯丁等人在《边疆与天主教徒的身份认同》(The Frontiers and the Catholic Identities, 1999)一书中,运用社会学的研究方法,以求揭示一个多种族、多文化的天主教徒群体取代原先的单一爱尔兰裔教徒群体的过程。作者在书中强调西进运动带来的影响,并认为边疆消失之日,也是天主教徒的“美国身份”形成之时。书中不乏前所未见的崭新观点。

与之相对的观点则强调罗马教廷作为世界天主教中心所具有的决定意义,以及美国天主教会在世界天主教格局中所处的相对边缘化的、非主流的地位。理查德·J·格尔姆的《政治与宗教权威:梵二会议后的美国天主教徒》(Politics and Religious Authority: American Catholics since the Second Vatican Council, 1994)可以看作这种观点的体现。格尔姆的观点是:世界天主教的格局和层次受制于不同的文化背景,罗马教廷是世界天主教的中心,欧洲天主教国家则是天主教世界的核心力量。处于外围的,是在地理上远离欧陆,文化背景上同欧洲存在一定差异的美国天主教会,而亚非拉等地的教会则处在绝对边缘的地位。教廷对外围和边缘的控制力虽较对中心的控制力为弱,但仍不可低估,对于美国来讲,欧洲天主教移民纷至沓来,本土化历程永无止境,新移民完全割裂同旧大陆的精神纽带,需要一个相对较长的时期,教廷通过新移民群体传达意志,实现对美国教会的控制是完全可能的。至于天主教会在美国的成功发展壮大,只能从老一代爱尔兰裔天主教徒所具有的“清教特征”去解释。持这种观点的学者数量有限,并且这一说法也无助于揭示普遍存在于美国当代天主教界内部的保守情绪成因。

相比之下,更多的学者倾向于将罗马教廷与美国天主教会近半个世纪来的历程看作一个双向的、互动的过程。菲利普·格里森(Philip Gleason)在《维系信仰:美国天主教的历史与现状》(Keeping the Faith: American Catholicism, Past and Present, 1987)中指出:做一个天主教徒与做一个美国人并无矛盾之处。这是由美国宗教文化的特点所决定的。正如托克维尔所指出的那样,宗教情感在世界的其它地方从没有像在美国这样让位于现实的需要。而教会和教廷的存在,则为维系社会的正常运作增添了若干“缓冲”和“保障”的功能,在世界各大宗教之中,基督宗教最少受民族主义情绪左右,从整体上讲是和 nationalism 相对立的。但正是由于“实用”层面上升到主导地位,才使得美国教会同时具有天主教会的本质特点和鲜明的美国特色。

芝加哥大学的安德鲁·格里利神父(Father Andrew Greeley)对于美国天主教徒群体的社会地位和文化心理进行了深入探讨。1977年,格里利发表《美国天主教徒:社会形象写照》(The American Catholic: A Social Portrait)一书,在书中将美国天主教徒定义为以下几种社会角色:(1)旧世界的“碎片”(smithereens),美国天主教徒在本质上是与旧世界产生疏离感的群体,他们具有强烈的漂泊和不定意识,并由此生发出强烈的危机



感。(2) 新世界的“发现者”，格里利认为：经济上的动机是美国天主教徒和新教主流文化借以展开对话和沟通的基础。“发现”新世界的同时也是塑造自身形象的过程。(3) 一种全新宗教宽容模式的“体验者”，在格里利看来，美国的宗教宽容模式是一种基于政教分离模式下的宽容，它的要义在于多个社会群体之间安全性的相互确认，当一个社会群体确认另一群体的发展壮大不会对自身的安全造成威胁，亦即作出他所说的“无害判定”之时，实现宗教宽容就有较大的可能性。新教和天主教（包括犹太教）群体在基本社会利益不发生大的冲突的情况下，应能实现较大范围内的和平共处。格里利是教内学者中运用社会学的分析手段较多的一位。这部著作也是同类著作中最具有启发性的作品。

格里利在 1985 年发表了《梵二会议后的美国天主教徒：非官方报告》（*American Catholics Since the Council: An Unauthorized Report*）一书。可以视为对前一部著作的补充和修正。正如书名所言，这部著作不以教会的官方立场为出发点，而是大量收录基层信徒的言论、观点和对教会的看法，使人对 60 年代到 80 年代 20 年间教会教徒的经历有一个更直观的了解。作者用“分裂”一词来形容 60 年代美国社会的基本状况，这种状况恰好与教廷的革新号召相呼应，由此围绕“生命权”等一系列伦理问题，反叛情绪应运而生。此后美国教会上层虽然趋于保守，但普通信众的多元化倾向已经不可遏止，教会自身也呈现出前所未有的不确定因素。作者在著作中体现了其本人面对日益多元化的教会而产生的迷惘情绪，也对这种趋势进行了深入的反思。在他的其它两部著作中，进一步论述了各种多种因素导致的社会流动性，尤其是教育因素。后文还将进一步提到。

此外，值得一提的是查尔斯·柯伦（Charles Curran）的《天主教会：道德与政治》（*The Catholic Church: Morality and Politics*, 2001）。柯伦本为南卫理公会大学的神学教授，由于态度激进，曾两次受到教廷的警告，并一度被迫离开讲坛。本书实际是他的论文集汇编，直接体现了教内自由派人士的观点。书中既有对教会历史的回顾，也有对现实问题的分析，在教会组织体系、教会性质以及人们关注的道德伦理问题上有自己的独到见解。

天主教会参与美国政治曾是教内的一个敏感问题。但随着时代的变迁，教会的政治影响力已是世所公认的事实。这一方面的专题著作为数众多，大致从以下两种视角出发来展开研究：一是探讨教会上层利用自身所掌握的庞大政治、经济和人力资源对社会政治所施加的影响；二是考察天主教选民在美国党派政治中所发挥的作用。

蒂莫西·A·贝恩斯（Timothy A. Byrnes）的《美国政治中的天主教会主教》（*Catholic Bishops in American Politics*, 1991）回顾了天主教会政治参与机制形成发展的历史，而后系统分析了主教群体及个人 1976、1980、1984 年三次大选中的参与行为，并专章论述了主教群体在核武器和社会伦理这两个热点问题上的态度和立场。作者选取的时间断限很短，论述详尽透彻。对于了解 70-80 年代教会政治动态提供了有益的帮助。托马斯·里斯（Thomas Reese）的《大主教：美国天主教会权力结构深入考察》（*Archbishop: Inside the Power Structure of the American Catholic Church*）则是这一领域一部十分独到的参考

文献。本书的材料来源主要来自作者对美国教会高层领导人所作的访谈，从天主教会权力中心的运作方式入手，对等级分明的教会权力机制进行了深入介绍，揭示教会高层权力与政府决策之间不为人知的联系。提供了许多难以搜集到的珍贵史料。

关于天主教选民在美国党派政治中所发挥的作用，论述较为详尽者应属威廉·普林德加斯特(William.B.Prendergast)的《美国政治中的天主教选民》(The Catholic Voter in American Politics: The Passing of the Democratic Monolith,1999)。本书的特点在于大量的数据分析，对于自美国党派政治形成之日起，天主教徒在历届大选和中期选举中的立场和倾向都有完整总结和归纳。作者的结论是：天主教徒在历史上曾长期追随民主党，具有整齐划一的政治倾向，但随着战后教会和教徒群体的多元化倾向日益明显，天主教徒群体在政治上体现出越来越大的灵活性和适应性。类似的著作还有汉纳的《天主教徒与美国政治》、阿维拉的《美国环境中的天主教徒》等。

平信徒群体研究也是一个较大的课题，包含信徒群体的移民经历、地域特点、民族-种族构成、年龄-性别构成、教育程度分析等多项内容。由于本研究所考察时段正是美国教会从单一走向多元化的时代，因此这方面的新著层出不穷，并且普遍注重运用社会学和统计学研究方法。

詹姆斯·奥尔森(James Olson)的《美国的天主教移民》(Catholic Immigrant in America,1987)是笔者较早接触到的一本著作，勾勒出了天主教移民群体的基本民族构成轮廓。而近年来，随着拉美天主教徒在入境移民中的所占成分不断上升，出现了一些探讨拉美裔移民群体文化心理、同化进程和崇拜方式的著作。如马托维纳(Timothy Matovina)和普约(Gerald. Poyo)的《殖民时代至今的拉美裔美国天主教徒》(Presente! U.S Latino Catholics from Colonial Origins to the Present, 2000)重点在于战后移民在阶级构成和文化背景上与战前移民的对比。其它族群的情况在一些相关著作中也有比较全面的反映，如杰弗里·伯恩斯的《维系信仰：来自欧亚的天主教移民》(Keeping the Faith: European and Asian Catholic Immigrant, 2000)也是一部较为严谨的著作。

黑人在美国天主教徒群体研究中一向是一个被忽视的存在，黑人学者菲尔普斯的《黑人与天主教徒：非裔美国人对天主教神学的思想贡献》(Black and Catholic: the Challenge and Gift of Black Folk: Contributions of African American Experience and Thought to Catholic Theology, 1997)填补了这方面的空白，以60年代民权运动为主要出发点，分析黑人群体同拉美裔等弱势群体在利益上的一致之处，以及拉美“解放神学”在黑人群体中的影响。具有一定的创新意义。

探讨教徒的年龄-性别构成同样需要科学的统计方法。在这一方面，迪恩·霍奇(Dean.R.Hoge)等人编著的《年轻一代天主教徒：文化选择中的宗教》(Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice, 2001)和《美国天主教徒：性别、世代和信仰之约》(American Catholics: Gender, Generation and Commitment, 2001)提供了一个可资借鉴的范式，书中通过大量的统计数字完善地反映出年龄-性别不同所带来的信仰取向差异，对于梵二会议后数十年来教会向心力、凝聚力的下降也给予了客观的分析和评价。

乔治·盖洛普主编的《美国天主教徒：信仰、实践及价值观》(The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values, 1987)是依据盖洛普民意测验结果而编写的数据统计汇总。内容涉及天主教徒的政治倾向、社会观点、价值趋向、经济实力、教育程度、民族-种族构成，教会的亲和力、财政收入、教区规模及发展趋势等多方面内容，具有相当的权威性，对于论文写作有重要帮助。

教育程度的提高是整个天主教徒群体赖以提升自身地位，获得社会认同的有效途径。因此这方面也成为学者们论述的一个热点问题。格里利的《美国天主教徒教育状况》(The Education of Catholic Americans, 1966)历数了天主教学校教育自19世纪末以来在发展过程中经历的重要事件，从民族文化、宗教文化和美国官方教育体系的冲突中揭示美国天主教学校教育体系的特色。后又在1976年与他人合著了《教会衰落时期的天主教学校教育》一书(Catholic Schools in a Declining Church)，将教会影响力的下降归因于民族教育和宗教情感教育成分的减少。詹姆斯·桑德斯在《城市中的少数民族教育：芝加哥的天主教徒》(The Education of an Urban Minority, Catholics in Chicago, 1977)中选取芝加哥一地的天主教徒社区为研究对象，将天主教学校教育与城市化进程结合起来加以研究。不失为一种新的尝试。

天主教会在历史发展的各个时期中形成了与神学立场相一致的社会伦理观，自60年代起，美国天主教会的社会伦理观突出地表现在所谓的“生命权”问题上。亦即围绕社会成员是否有权以人工手段阻止、限制或有计划控制人类生命的自然诞生而形成的伦理问题。这一问题的核心在于宗教，其终极意义在于生命价值观的界定。由于教会在这一个问题上一直进行着不遗余力的活动，其保守立场十分引人注目，这一问题的发展趋势如何，将在长期内对美国国内的政教关系产生深远的影响。因此笔者所搜集的资料中虽然没有相关专著，但大多都对教会的伦理观问题进行了比较详尽的论述。

不少学者在论述教会官方保守立场的同时，也注意到教会内部“左”与“右”的较量。在韦格利(Richard Viguerie)的《新宗教右翼》(The New Right: We're Ready to Lead, 1980)和施里弗(Peggy Shriver)的《宗教与新右翼》(The Bible Vote: Religion and the New Right, 1981)中，天主教会都同新教福音派、道德多数派一起被视为新宗教右翼的领军力量，而教会组织的严密性和决策的高效性虽然不如以往，但仍能动员起相当可观的社会力量来推动政策的实施，或遏止社会的过度自由化。与之相对应的是威弗(Mary Weaver)的《何为左派？美国自由派天主教徒》(What's Left? Liberal American Catholics, 2001)一书。在属于自由派人士的作者看来，美国天主教会自七十年代起显然背离了梵二会议的改革精神，在复古和倒退的道路上越走越远。作者认为教会中的自由派自1968年围绕“生命权”问题而发生的冲突过后，事实上已不复存在。通过对比教内不同立场人士的言论，可以对当代美国天主教会的伦理观有一个更准确的把握。

美国天主教神学界在神学思想上的创见和成就不及欧洲同行，但并不能据此认为实用主义是美国神学界的唯一支配力量，约翰·马霍尼(John Mahoney)在《道德神学的形成：罗马天主教徒传统》(The Making of Moral Theology: A Study of the Roman

Catholic Tradition, 1987) 中给予美国神学以较高的地位, 对于美国神学界在新托马斯主义神学理论建构和现实宣传上的工作进行了肯定的评价。美国天主教神学是否能够形成自身的独立体系, 是一个有争论的问题。但不可否认的是: 欧洲及拉美神学都对美国神学界施加了充分的影响, 使之成为兼具多种特征的复杂统一体。

需要说明的是, 在美国, 对于教会历史, 尤其是探讨梵二会议后教会发展倾向的研究并不仅仅是神学院的专利。世俗高等学府近年来以此为研究方向的毕业论文层出不穷, 其中较有影响者包括加州大学梅丽莎·威尔德的博士论文《重构宗教: 梵二会议的社会学分析》(Reconstructing Religion: A Sociological Analysis of Vatican II, 2002), 旧金山大学蒂莫西·艾登的博士论文《变革之时代: 自二战战后到梵二会议以后十年期间的高等教育》(Seasons of Change: Catholic Higher Education from the end of the Second World War to the Decade following the Second Vatican Council, 2002) 等等。但是, 由于这些论文难以得到文本, 网上又不能浏览, 所以, 本文没有引用, 实属无奈。

## (二) 国内学术界的现状

目前国内学术界还没有专门介绍美国天主教會的专著。然而, 美国文化是一种宗教文化, 基督宗教信仰是美国文化的主流, 这一观点已普遍为国内学者接受并形成共识。研究美国宗教是美国研究领域极为重要的一项基础理论工作。宗教也是影响美国政府内外政策诸因素中唯一具备无形(宗教意识形态)和有形(宗教团体)两种力量的因素, 较之其他因素有独特和更为持久的影响。忽视宗教因素的研究, 显然遗漏了美国多元文化体系中的一个重要环节。国内已有部分学者从宗教领域入手去探寻美国多元文化体系的内涵。

董小川先生在《20世纪美国宗教与政治》一书中, 引入了卢梭“公民宗教”的说法来解释美国多元文化体系赖以维系不坠的原因。至于何谓“公民宗教”, 以及它是否可冠以宗教之名, 存在着多种莫衷一是的解释, 书中认为: “公民宗教”至少应存在以下特点: 1. 以上帝为终极关怀对象, 而非单纯教会意义上的信仰和崇拜。上帝是美国道德观和价值观的代表者, 公民宗教也应相应地成为象征、信仰和礼仪的结合体。2. 以美利坚文化传统为主要内涵, 基于这种理解, 公民宗教应成为神秘主义、社会道德准则、美国神圣论和个人信仰的统一体, 是美国文明的核心和维系美国存在的根基。3. 以总统为核心代表, 总统则利用公民宗教来履行职责并实践自己的权力。4. 以宗教民族主义为支柱, 即认为美国人是上帝的选民。5. 以学校为其特殊组织形式。6. 以服务于社会政治为基本任务, 其政治性甚至超过宗教性。7. 以多元化的宗教信仰为基本依托, 公民宗教植根于现实之中, 与教会宗教不但不矛盾, 而且相互联系、相互配合, 有时相互重叠。8. 以“超验公民宗教”为基本目标, 体现在对国家政治行为(如越战等)是否适当的自发判断上。<sup>①</sup>

上述论述无疑对论文写作提供了极有价值的参考。尤其值得注意的是董小川先生在

<sup>①</sup> 董小川:《20世纪美国宗教与政治》, 人民出版社, 2001, 第1-15页。

公民宗教和教会宗教关系上的论述，要想进一步认清二者的辩证关系，对于美国天主教、犹太教等非主流教派的考察，可能比对新教主流文化的考察更具有说服力。另外，董先生最近在人民出版社出版的《美国文化概论》一书中，也谈到了美国天主教会的问题。

许多从事美国史其它领域研究的学人在研究中不同程度地展现了美国天主教社会生活中的某一个断面。王晓德先生在《美国文化与外交》一书中分专题考察了根深蒂固于美国政治文化中的价值观对美国外交的影响，认为这些价值观体现在具体外交政策上时，多数情况下变成了对美国追求自我利益的一种掩饰或诠释。书中对于美国天主教利益集团干预国家政策的行为有专门论述，具有相当程度的参考价值。梁茂信先生在《美国移民政策研究》中对美国移民政策史进行全面的考察。在分析的过程中，着力把握美国经济、政治发展和移民政策这两条主线，对于爱尔兰裔、德裔等天主教徒人数较多的族群给予了相当多的关注，勾勒出移民政策在不同历史时期的特征和连续性，从而对美国移民政策的发展做出比较客观的评价。

刘澎先生在《当代美国宗教》一书中用一节篇幅勾勒出了美国天主教的发展历程、组织结构和未来走向，为本文的研究提供了较为基础性的参考。受篇幅限制，未能展开详细论证。但作者很好地把握住了美国教会发展的几条关键性线索所在，首先表现在教会与世俗化的对抗，其次是“美国道路”与罗马教廷传统立场的矛盾：自由派的观点有违罗马天主教在伦理道德方面的基本原则，很难被教皇接受。但美国社会对道德问题态度的变化又使天主教徒很难在现实生活中完全恪守旧的天主教规。最后是天主教会内部的种族与文化冲突问题：如何应对教会内部多元文化的需要，增强对新移民的吸引力，在天主教的活力与统一之间保持平衡，是美国天主教面临的一大挑战。

对于梵蒂冈动向及梵二会议的研究，过去由于受到一定条件限制，国内较少有学者涉猎。自 90 年代开始，随着中国与梵蒂冈之间沟通与对话的尝试有所深入，已有部分学人关注这一领域。任延黎先生在《世界宗教研究》等刊物上陆续有多篇重要论文发表，《论罗马天主教的“普世性救恩”神学观念》、《论罗马天主教的新教会学》等文章全面总结和回顾了教廷自梵二会议后在神学、教会学等领域的动态，在《罗马天主教会的怀旧派》等论文中，作者敏锐地注意到梵二会议后教会改革路线的有限性和保守性。对于教廷内部新老势力的交锋给予较为客观的评述。彭小瑜先生近年来学术志趣偏重于美梵关系方面。在《缓慢的转弯和前进——罗马天主教政教分离之美国个案》一文中，作者没有把美国天主教看作一个具有鲜明美国特色的存在，而是将其看作天主教意识形态在美国土地上寻求全新发展道路的尝试，其观察角度有别于以往国内学者的认识，值得借鉴。作者还注意到了美国主教团在梵二会议中所扮演的角色，指出美国主教团在会议一系列重要文献，尤其是《宗教自由宣言》的起草和发布中起到了不可或缺的作用，自由化的美国教会得以通过教廷施加其影响力，推动世界天主教走向整体上的现代化。复旦大学的美国研究中心所设宗教与美国社会研究项目在徐以骅先生的主持下，于 2003-2005 年间多次举办“宗教与美国社会学术讨论会”，就宗教在美国社会中的作用进行了较全面深入的探讨。其结集论文《宗教与美国社会》目前已出版 3 辑，其中不乏就

美国天主教某一层面展开深入探讨的佳作。例如黄凯的《美国天主教会和冻结核武器运动》对美国天主教介入军备控制问题的原因、方式和有限性给予了充分评估，以此个案来讨论天主教会介入社会生活的优势和局限性，包军的《美梵关系史述评》回顾了美国政府和罗马教廷 2 个多世纪以来关系的起伏跌宕，对二者利益上的一致性给予了高度重视，体现了中国学人在这一领域新的认识高度。

## 第二部分 美国天主教会的历史变迁

按时间顺序来回顾美国天主教会发展演变的历史进程，我们不难发现其存在着明显的阶段性：

第一阶段（17世纪中期—19世纪前期），为北美天主教会的初创和适应时期，这一时期教会的特征是规模小，人数少，致力于维护教会内部稳定与保障教徒的信仰自由权利不受侵犯，从整体上说较为封闭保守。

第二阶段（19世纪前期—20世纪初期），为教会力量发展壮大的时期，大量欧洲天主教移民的涌入使教会的规模空前扩大，为教会注入了新的活力，同时也使教会面临着新的形势和新的问题。围绕教会的发展方向问题，教会内部产生了不同的声音。教皇利奥十三世于1899年颁布谴责“美国化”派别的《虔敬之约》通谕，标志着这一时代的结束，然而教会的本土化进程已不可阻挡。

第三阶段（20世纪初期——60年代）为本土化进程在美国国内全面展开的时期，天主教会在与反天主教潮流的斗争中取得了最后胜利，成为美利坚民族的一分子，社会地位空前提高。

第四阶段（60年代—现在）一般视为美国天主教走向多元化的时期，梵二会议后的美国天主教在日趋复杂的社会现实面前遇到了新的挑战，其前途呈现出更多的不确定因素。

从美国天主教会自身的发展特征来看，美国天主教会在20世纪以前明显具有欧洲移民的特征。或者说，20世纪以前的美国天主教会带有明显的欧洲移民的民族性和国家性；美国天主教会在20世纪上半期明显开始本土化。或者说，20世纪上半期的美国天主教会带有明显的美国本土特色和美利坚民族风格；20世纪下半期，严格讲，应该是从50年代开始，美国天主教会与梵二会议密切相关。所以，对美国天主教会的研究按照这样一个时间表来考虑更切合实际一些。

### 一. 20世纪以前的美国天主教会

我们认为，美国天主教徒的移民经历是本研究中所首先要考虑的问题。因为正是由于大量平信徒的到来才从根本上改变了北美天主教会的面貌，使其向着关注社会，贴近现实的方向发展。从时限上看，移民经历（Immigrant Experience）这一概念并不仅仅局限于移民美洲前后的一段短暂时间内，而是从新移民踏上美洲土地之日起，直至其接受新的生活方式，融入美国社会为止。从内容上看，它涉及移民动机，新移民经济状况、移民社会地位的变迁，移民与美国社会以及移民团体之间的关系等等。上述方面与移民的信仰取向和崇拜方式的选择是息息相关的。

1800年以前，北美大陆上的天主教徒主要集中在法属路易斯安那以及佛罗里达等西

属殖民地。新教徒在英属殖民地占有绝对优势。1634年，出身英国官员家庭的塞西尔·卡尔弗特（Cecil Calvert）取得查理一世特许，建立了马里兰殖民地。该地很快成为英国天主教徒在北美建立的第一个殖民中心。<sup>①</sup> 殖民地议会于1639年和1649年通过了保护宗教信仰自由的法令。其用意在于使马里兰成为天主教徒在新教美洲的一个“安全避难所”（Safe Haven），保障天主教徒的信仰自由，但这些法令的公布却导致了其它非主流教派信徒的大量涌入。在1691年，天主教徒尚占该殖民地人口的25%，到两个多世纪以后的1908年，这一比例下降为9%，圣公会教徒取得了该地的统治权。在1785年，该地虽然还有约15800名天主教徒，但已不再享有受保护的特权，而在天主教徒的另一个集中地宾夕法尼亚，天主教徒除受到新教徒的敌视，还要同当地的主要教派——教友会争夺生存空间。这些不利因素使得北美天主教徒人数增长缓慢。到1790年，美国天主教徒的人数约为35000人，占全国总人口的1%。

从早期美国天主教会的基本特征看，以爱尔兰天主教移民为主要来源，爱尔兰移民天主教信仰及其特征对美国天主教的影响巨大。所以，对爱尔兰天主教移民问题的研究成为本课题研究的第一个重要内容。

### （一）爱尔兰天主教移民及其影响

19世纪的天主教移民浪潮始于英国治下的爱尔兰。自17世纪爱尔兰岛被英国征服以来，英国贵族阶级一直推行一系列企图消灭爱尔兰民族文化的同化政策，尤其在宗教迫害上更是不遗余力。英国国会为强迫爱尔兰天主教徒改宗新教而实施的歧视性措施包括：禁止天主教士离开教区，宣布天主教徒的婚姻不受法律保护，剥夺天主教徒的选举权以及出版、担任公职、经营产业、携带武器的权利，此外还规定凡皈依新教的天主教徒有权要求继承其家族的全部遗产。<sup>②</sup> 由于上述歧视性法规的实行，爱尔兰居民逃离家园，出外谋生的现象较为常见。据统计，在1800年以前就已有大约30万爱尔兰人远赴异国谋生，其中大多数是城市贫民，手工业者以及有一定经济实力的个体经营者。

19世纪中期的一系列天灾人祸给爱尔兰的农业造成了毁灭性的打击。拿破仑战争期间，欧洲大陆农业生产遭到严重破坏，看到种田有利可图的爱尔兰乡绅地主大量圈占土地，栽种小麦。战争结束后，地主为弥补粮价下跌价所造成的损失，纷纷退田还牧，使数以万计的农民失去土地，流离失所。而始于1845年的“马铃薯饥荒”更使爱尔兰农民面临着无以复加的灾难。由于爱尔兰的主要农业作物马铃薯因感染真菌而歉收，农村出现了十室九空的饥荒景象。仅在1845年到1851年间就有超过150万人丧生。幸存的农民被“割断了与家园相联系的最后一根纽带，”惟有前往美洲谋求生计。从下面的统计数字可以证明这一点。1820—1940年20年间，前往美国的爱尔兰移民约在25万左右，到了1840—1850年间，移民数量激增到656000人，而仅在19世纪50年代的10年中，经美国海关登记入境的爱尔兰人就在100万以上，相当于当时爱尔兰总人口的12%，其

<sup>①</sup> James, Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford, New York, 1981, p.11

<sup>②</sup> Edith M. Johnson, *Ireland in the Eighteenth Century*, Dublin, The Gill History of Ireland, 1974, p.192



中绝大多数是天主教徒。<sup>①</sup> 到 1860 年左右，来自爱尔兰的天主教移民已成为美国天主教徒的主体，数量达到 160 万人，占全部教徒总人数的 72%，另据詹姆斯·奥尔森的统计，自 1820—1900 年间进入美国的爱尔兰天主教徒可能达到 400 万人。<sup>②</sup> 力量上的绝对优势使爱尔兰天主教徒很快取得了美国天主教会的主导权，在 19 世纪的大部分时间里，自牧师以上的天主教神职人员几乎都为爱尔兰移民及其后裔所垄断。

无论移民对新环境的适应还是美国社会对新移民的接纳都是一个长期的、艰难的过程。作为较早抵达美国的天主教移民，爱尔兰移民的经历最具有典型性。灾荒前的爱尔兰是一个以佃农经济为主体的落后农业国，地主和佃农之间长期存在着“监护”与被监护的人身依附关系。在欧洲，爱尔兰农民素来以珍视土地，勤于耕种的传统而闻名，早期抵达美洲的爱尔兰移民有许多加入了西部拓荒者的行列。但是，40 年代仓促离开家园的难民几乎是没有任何生产资料和生活资料可言的，加之新教徒主流社会根深蒂固的反天主教情绪，除一部分人尚能从事市政建设等低报酬工作外，更多的人则流落到纽约、波士顿等城市的贫民窟中度日，贫穷和巨大的心理失落感使他们中的很多人染上了酗酒的恶习，或是结成地下黑帮进行有组织的抢劫、绑架等犯罪活动，从而更加深了美国社会对天主教和爱尔兰移民的敌对情绪。在相当多的美国人看来，“天主教徒”同“爱尔兰人”，同“黑帮”是可以相互替换的概念。更有甚者，不少移民不惜改宗新教，以牺牲原有的宗教信仰为代价换取社会的认同和自身地位的提高。很显然，初到美国的爱尔兰移民不仅受到外界的压力和歧视，自身也存在着严重的道德危机和信仰危机，尽快在天主教徒社区中建立适应新形势，维护移民利益的天主教会乃是当务之急。

最早注意到这一问题的教内人士是约翰·英格兰 (John England)。他出生于爱尔兰的科克，从 19 世纪 20 年代起长期在南卡罗莱纳州的查尔斯顿教区担任主教职务，亲身感受到天主教徒内部存在的信仰危机。据他自己声称：1836 年以前移民美国的 800 万天主教徒中已有半数皈依新教。<sup>③</sup> 尽管这一估计与实际情况有所出入，如此大规模的背教行动仍令他深感担忧。约翰·英格兰认为，造成这一现象的原因在于神职人员数量不足且素质欠佳。为此，他与位于爱尔兰梅努思 (Maynooth) 的圣帕特里克神学院取得联系，为有志于赴美传教的年轻牧师提供资助，此后，约翰·英格兰还于 1822、1824 和 1832 年 3 次亲赴爱尔兰，要求建立一个以培训美国本土教士成为合格牧师的留学计划。由于爱尔兰本土教会也面临着诸多困境，爱尔兰主教会议对海外传教工作起初并不热心，以“经费不足”和人员有限为由拒绝了这一要求。

19 世纪中期严峻的社会经济形势和宗教矛盾迫使爱尔兰天主教会做出挽救自身危亡的变革。代表改革派力量的红衣主教保罗·柯伦 (Paul Cullen)，于 1849 年被教皇任命为爱尔兰大主教，在柯伦任职的近 30 年时间里，爱尔兰教会上层推行了一系列“重振”天主教会的改革措施。在社会政治方面，教会反对上流社会新教徒的特权地位，主

<sup>①</sup> Joseph P. O'Grady, *How the Irish Became Americans*. New York: Twayne, 1973. pp.35-36

<sup>②</sup> James Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson Hall, 1987. p.21

<sup>③</sup> Charles R. Morris. *The Saints and Sinners Who Built Americas Most Powerful Church*, New York: Random House, 1997. p.17

张天主教与新教的平等对话，支持国内反对英国暴政和争取民族独立的斗争。从而使天主教会很大程度上成为爱尔兰民族主义的代言人，社会地位空前提高，在整顿教务方面，教会要求教士洁身自好，大力整治存在于神职人员内部的酗酒、通奸、贪污等丑恶现象，在对信徒的管理上，主要仍依靠教区学校的宣教职能来宣传基督教价值观念和行为规范，清除一切流传于民间，与基督教信仰不相容的“异教”崇拜仪式，要求信徒严格履行宗教义务，对“道德败坏”者施以重罚等等，柯伦的改革增强了爱尔兰天主教的实力，也树立了爱尔兰天主教会禁欲俭朴的清新形象和关心时政、关注社会的作风。<sup>①</sup>正是在这样的背景下，爱尔兰天主教会开始了向海外，尤其是在远在美国的爱尔兰同胞中开展传教活动的努力，在相当长的一个时期内，爱尔兰天主教会在社会思想、处世原则以及神学理念方面都对美国天主教会有着深刻的影响，在事实上成为美国教会的“精神导师”。

位于都柏林北郊的万圣神学院（All Hallows）从 19 世纪 50 年代开始成为爱尔兰的海外传教中心。自从 1842 年约翰·汉德担任神学院主持以来，该院一直以培养海外传教人员为目标，在 50 年代，万圣神学院的海外传教活动获得了柯伦和爱尔兰天主教界的广泛支持，到 1890 年为止，它已向海外输送了大约 1200 名教士，其中半数以上在美国。<sup>②</sup>相当多的教士后来成为美国天主教会的骨干力量，例如后来成为圣路易斯红衣主教的格伦农（John Glennon）就是其中之一。美国本土牧师中赴爱尔兰接受培训者也不乏其人。与此同时，西进运动的蓬勃兴起为爱尔兰移民创造了大量的就业机会。在联合太平洋铁路以及伊利运河等著名工程的修筑中，爱尔兰移民都发挥了重要作用。这些交通干线上的新兴城镇成为爱尔兰移民新的集中地。如衣阿华州的杜伯克（Dubuque）一地在 1846 年还被视为“原始野蛮的印第安人世居之地”，到 1855 年该地已发展为一个拥有 15,000 人口的新兴城镇，其居民“基本上都是爱尔兰人及其后裔。”<sup>③</sup>为满足数量众多的西进移民在宗教生活方面不断增长的需求，美国天主教会除采取措施吸引欧洲教士之外，更重视在新移民，特别是 60 年代以后来到美国的爱尔兰移民中培养和选择神职人员。一般说来，这一时期前往美国的爱尔兰移民趋向年轻化，文化素质较高，并且深受柯伦及其追随者的影响，富于改革精神和社会责任感，许多人在成为牧师后都把改造“不安本分，愚昧无知的老一代移民”<sup>④</sup>看作自己的神圣职责。通过大西洋两岸天主教会和信徒的共同努力，到 80 年代，包括教区（parish）、主教辖区（diocese）和大主教辖区（archdiocese）在内的三级教会体制在全美范围内基本得以建立起来。据 1890 年的统计结果，全美共有 7,523 个教区，8,419 名牧师为近 900 万名信徒服务。而在 1840 年，教会所拥有的教区不过 454 个，牧师也仅有 499 人。<sup>⑤</sup>两相对比，可见天主教会在 19 世纪后半期的发展速度是惊人的。

<sup>①</sup> Ibid., p.51

<sup>②</sup> Joseph P. O'Grady, *How the Irish Became Americans*. New York: Twayne, 1973. p.36

<sup>③</sup> Alice Gallin, *American Catholic Higher Education: Essential Documents, 1967-1990*, Indiana, Notre Dame, 1992, p.72

<sup>④</sup> Charles R. Morris, *The Saints and Sinners Who Built America's Most Powerful Church*, p.106

<sup>⑤</sup> Ibid, p.117

尽管来自德意等国的天主教移民人数在 19 世纪后半期也达到以百万计的数目，但综观整个 19 世纪，唯有爱尔兰天主教会同美国教会间存在密不可分的联系，彼此都对对方的前途和命运有着至关重要的影响，对爱尔兰教会而言、爱尔兰民族与教会在海外的发展壮大极大地提高了它在世界天主教版图中的地位，在 1869 年的第一届梵蒂冈大会会议上，出席会议的主教和教士中共有 73 人出生于爱尔兰，占总数的 20%，其中 49 人在美国担任教职。爱尔兰人已成为世界天主教信仰最有力的捍卫者之一。用历史学家帕特里克·科里什的话说，“不列颠拥有一个全球性的帝国，但爱尔兰人同样拥有一个疆域更为广阔的，建立在天主教信仰基础上的帝国。”而对于美国天主教会来说：“爱尔兰遗产”<sup>①</sup> 不仅仅意味着对传统的继承，更可以说是为顺应美国的社会宗教环境，为取得日后的广泛认同和成功打下了基础。

当然，19 世纪美国的天主教移民不仅仅来自爱尔兰。德国天主教徒移民的人数仅次于爱尔兰移民。19 世纪 50 年代，德语教区还仅局限于纽约等少数大城市，而在 1870 年—1900 年间，进入美国的德国移民超过 300 万，其中 40% 是天主教徒。相比之下，德国天主教徒的移民活动多是有组织、有目的地进行的，移民团体在抵达美国后仍然保持着较高的完整性。在 19 世纪，德国天主教移民主要集中在北起马萨诸塞州北部，南至马里兰州的狭长地带以及俄亥俄河流域，尤以密尔沃基，圣路易斯和辛辛那提三地之间的三角地带最为集中。19 世纪后期，来自欧洲其它主要天主教国家如意大利、波兰、西班牙等国的移民也开始在移民潮中占据较大比重，直至 1924 年美国国会通过限制移民入境的《国籍法》后才开始回落。在此之前，大约已有 220 万意大利天主教徒移民到美国。同期进入美国的西班牙天主教移民的有 14 万，来自不同国家的天主教徒都建立起了自己的教区。<sup>②</sup> 从信徒人数上看，20 世纪初的天主教在美国各主要教派中的力量仅次于新教。

## （二）19 世纪上半期天主教移民和其他宗教移民的矛盾与融洽

爱尔兰移民与教士对美国天主教最直接的贡献在于他们建立起了以爱尔兰神职人员为核心的，具有高度凝聚力和广泛基础的教会组织。维护信徒的信仰自由权利在相当长的一段时期内曾是教会的主要任务。众所周知，基督教新旧教派的纷争由来已久。对于美国新教徒移民来说，其新教祖先遭受迫害的经历使他们对外来天主教意识形态存有戒心。只是由于 19 世纪以前，美国天主教力量尚不是以对基督新教文化构成威胁，因此，这一时期社会上尚未形成反天主教的思潮，随着 19 世纪大批天主教移民进入美国，新旧教派之间的矛盾已不仅单纯局限于宗教方面。天主教会森严的教阶体制形成于封建宗法制度的时期，是与中世纪封建等级制度相适应的，教徒要宣誓效忠于教皇，主教在各自所辖教区内拥有巨大的权力。加之天主教会在历史上一向充当着迫害自由民主力量与科学思潮的反动卫道士角色，因此诸如“天主教会势必颠覆美国自由民主制度”或是“天主教移民将为教皇充当征服美国的十字军”一类的宣传一经出现，经常能够激发

<sup>①</sup> Ibid., p.106

<sup>②</sup> James Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson Hall, 1987, p.80

广泛的反天主教情绪。从 19 世纪 20 年代起，波士顿、纽约等地的爱尔兰移民与本地居民的矛盾就开始激化。1834 年 8 月，由于有传闻称波士顿市郊厄苏莱因（Ursuline）修道院一名希望还俗的修女遭到院方的殴打和囚禁，当地居民聚众围攻并最终烧毁了该修道院。这一事件仅仅是揭开了反天主教行动的序幕而已。此后纽约，费城等地的天主教堂，修道院以及神职人员住宅遭到攻击的事件屡见不鲜，夜间需有教徒站岗。<sup>①</sup> 1844 年 5 月 6 日，3,000 多名暴徒对费城的爱尔兰移民住宅区发动袭击，造成数十人伤亡，联邦政府出动军队才平息了骚乱。50 年代，美国东部各主要城市几乎都爆发过针对天主教徒移民的骚乱，以反天主教为主要纲领的本土主义派别“一无所知党”<sup>②</sup>（Know-Nothing Party）也于 1854 年成立，当年就在马萨诸塞州议会选举中获得了参议院的全部议席和众议院的绝大多数议席。国会中有 121 名议员自称是这一派别的支持者。

面对甚嚣尘上的反天主教情绪，少数主教和教区长进行了尖锐的回击，但绝大多数教会上层人士不约而同地采取了克制态度，号召信徒在危机面前保持冷静，费城大主教弗朗西斯·肯里克甚至还一度劝说信徒放弃对公立学校读经课程的抵制，希望以此让步来缓和新教徒的敌意，促进美国天主教会采取宽容姿态的原因归根结底在于其历史根源：在英国统治者宗教迫害政策下艰难生存的爱尔兰天主教会对于新教徒的歧视和攻击已是司空见惯。基于对自身社会地位和实力的清醒认识，教会更多地采取守势，把主要精力放在关心教民生计和维护教会利益上，而教徒出于对民族文化的认同以及对征服者的憎恨，异常紧密地团结在教会周围。因此，当欧洲大陆许多天主教国家教俗关系日趋紧张，信徒对教会的离心倾向不断增强时，爱尔兰教会却在信徒中赢得了普遍的信任。一位名叫古斯塔夫·德·博蒙的法国旅行家曾记述说：天主教会贫弱的爱尔兰仍能得到数量不菲的捐献。同时他认为：“如果在爱尔兰还有一个人能够为穷人分忧解难，那么这个人一定是位教士。”<sup>③</sup>这种传统一直延续到了美国。美国天主教会危机面前采取的谨慎自守态度赢得了社会舆论的尊重，使先前流传的“天主教威胁论”在很大程度上失去了市场，也为信徒创造了一个相对宽松的发展环境。50 年代后期，废奴运动逐渐成为社会关注的焦点，美国历史上最大规模的反天主教浪潮也随之走向平息了。

19 世纪美国天主教所呈现出的“清教特征”。从其根源上说：它仍是爱尔兰天主教文化的产物。M·菲洛斯认为爱尔兰天主教注重禁欲苦修，强调个人直接宗教体验的传统来自 17 世纪荷兰神学家冉森（Cornelius Jansen）的思想。冉森著有《奥古斯丁》一书，以奥古斯丁的思想为据解释原始正义，原罪和预定论等概念。主张严格律己，反对奢华，更反对“教皇无谬性”和“教皇至上”的信条，认为教皇只是一位高级的教会管理者，神父是耶稣的代理人而不是教皇的代理人，法国哲学家、科学家帕斯卡曾在《外省人的信》一书中赞扬并阐述冉森派的思想，使之在法国广为传播。<sup>④</sup>即使在该派遭受

<sup>①</sup> Chester Gills, *Roman Catholicism in American*. New York, Columbia University Press, 1999, pp.88-116

<sup>②</sup> 为半公开性质的准军事化组织，其成员需遵守严格的保密纪律，在被问及组织内部情况时必须以“我对此一无所知”作答，因此而得名，详见董小川《美国文化概论》，人民出版社，2006 年，第 380 页。

<sup>③</sup> Gustave de Beaumont. *Ireland: Social, Political, and Religious*, Cambridge, Harvard University Press. 1978, pp.266-267

<sup>④</sup> 傅乐安，《当代天主教》，东方出版社 1996 年，第 18 页。

教廷迫害时期，爱尔兰仍有为数众多的教士在法国各神学院中学习并接受了冉森派的教义，并以此作为爱尔兰教会的指导思想，在 19 世纪 40 年代的灾荒期间，禁欲和节俭已不是单纯的宗教教义，而是战胜贫穷与饥饿的前提条件。冉森派的教义进一步得到了加强，因此，我们可以说，并非清教徒的爱尔兰移民在无意中找到了本民族宗教伦理同清教精神，同加尔文主义的契合点。这种全新意义上的天主教伦理完全能够推动新移民去适应美国环境，开创个人事业。一方面，这意味着天主教徒同美国本土价值观和生活方式的接近，另一方面，也必然意味着对代表旧世界秩序，坚持维护教皇权威的罗马教廷产生疏离。如何开辟一条独立发展的美国道路，已经提上美国天主教会的日程。

从 19 世纪 60 年代开始，美国天主教已进入了一个充满变数和机遇的微妙时期。一方面，来自欧洲的移民潮仍在继续，来自德国、意大利以及东欧各国的天主教移民逐渐成为移民潮的主流，并在各自的社区内建立了语言不同、特色各异的民族教区，对他们来说，融入美国社会的进程才刚刚开始。而另一方面，以爱尔兰神职人员为主体的美国天主教会已走出了最初的适应阶段，教会内部的许多开明人士从教会几十年的发展史中认识到：除了需要求得新教徒的宽容和谅解之外，还必须与时俱进地革除教会内部许多不适应美国现实和有悖于时代精神的内容，并实现对社会政治的切实参与。

教会领袖们首先从实现对教会权力的完全控制入手，其中一项重要内容是废除存在于北美教会内部多年的理事负责制（Trusteeism），该制度产生于 18 世纪初期。由于当时的北美天主教会得不到政府的保护，不得不向当地富裕信徒寻求支持，后者乘机取得了对教会及教产的控制权力，在独立战争前后的一段时间内，这些由平信徒充当的教会“理事”不仅控制了教会的财政支出，而且经常擅自撤换牧师、罢免教士、与主教发生争执，使教会内部难以形成统一意见，同时使教会管理层给局外人留下了缺乏民主、宗教色彩淡薄，热衷于争权夺利的恶劣印象。随着教会实力的增强和规模的扩大，废除这一与民主精神相抵触的管理体制已势在必行。最早着手削减理事权力的是纽约的大主教约翰·休斯，在他就任大主教后，首先剥夺了理事对神职人员的任免权，只给其保留部分财政权力，最终于 60 年代中期结束了理事对纽约教会的控制。其他主要城市的教会纷纷起而效仿纽约教会的做法。到 19 世纪后期，各教区基本上都废除了理事负责制度。

### （三）美国天主教利益集团的形成及其特征

1884 年的第三届美国主教全体会议（The Third Plenary Council，或称巴尔的摩会议）的召开在美国天主教会发展史上有着重要的象征意义。

首先，这次会议标志着美国天主教会作为一个不断发展壮大的宗教利益集团，已经开始得到社会的尊重和承认，美国总统阿瑟和数位内阁成员出席了会议的开幕式，即将上任的新总统克利夫兰也致信表示祝贺，从一个侧面说明了美国天主教政治影响力的上升。其次，会议召开于美国天主教走向民族多元化的时代，如何协调教会上层同各民族教会尤其是同德国新移民之间的关系，成为会议的一个主要议题。会议另一个极为重要的议题是教会同工会的关系问题。随着美国内战后资本主义经济的高速发展，一支庞大的产业工人队伍已经形成。围绕天主教徒能否加入劳动骑士团等工会组织问题，美国教

会上层产生了严重的意见分歧。会议的两位主持人——巴尔的摩大主教詹姆斯·吉本斯和纽约大主教迈克尔·克里甘——就这一问题争执不下，前者认为教会应接受蓝领工人构成教徒绝大多数这一事实，并建议劳动骑士团领袖泰伦斯·鲍德利修改骑士团章程中某些与教义相抵触的条款，以利于教会同工会的全作；后者则对持天主教会传统的反工会立场，并援引梵蒂冈对加拿大劳动骑士团的谴责论证工会领导人企图进行“阴谋活动”。此外，双方在是否应在美国建立天主教大学的问题上也持有完全相反的意见，会议最后决定：将无法达成一致意见的问题交由教廷裁决。这样，本来以“加强教内统一”为宗旨的主教会全体会议反而成为派别对立的开始。在此后的十几年间，教会内部围绕着是否顺应社会潮流、是否积极参与社会政治生活，是否应按美国价值观念和道德来重新规范教徒的宗教信仰等问题，逐渐形成了以克里甘、麦奎德等人为首的传统派别和以吉本斯、约翰·爱尔兰、基恩、丹尼斯·奥康内尔等人为首的“美国化”派别（Americanists）。<sup>①</sup>

约翰·爱尔兰（John Ireland, 1838—1918）的经历堪称爱尔兰天主教徒在美国土地上取得成功的典范。1849年，约翰·爱尔兰的家庭为逃避灾荒和难民船来到加拿大，随后移居美国，经波士顿、芝加哥等地辗转西进，最后定居于明尼苏达州的圣保罗（St. Paul）。约翰·爱尔兰早年就学于法国南部的摩西米厄神学院，内战爆发后，约翰·爱尔兰在联邦军队中担任牧师，还一度在危急时刻亲自参加战斗，其英勇行为在当时被广为宣传。在他担任圣保罗教区主教之后，很快就凭借其社会声望成为西部最有影响力的地产代理人之一，并通过向西进移民提供低息贷款等手段，吸引他们在圣保罗定居。到19世纪80年代，圣保罗教区已成为西部人口最稠密的教区之一。作为南北战争和西进运动这两大影响美国历史发展进程重大事件的参与者和见证人，约翰·爱尔兰热烈拥护美国民主精神，认为天主教传统是可以同民主精神和平共处的，而天主教会若想在美國土地上不得发展就必须同以新教徒为主体的社会各阶层开展密切合作。1886年到1887年间，约翰·爱尔兰成为天主教会为“美国化”运动的代表人物，与约翰·基恩等人一起通过教区布道、公开演说，发布牧函等方式系统阐明自己的理论观点和现实主张，其主要内容大致可归结为以下几点：

首先，明确放弃了“主教必须远离政治”这一传统，大胆投身到现实政治活动中，以各种方式对从中央到地方的各级政府决策施加影响。19世纪60年代以前，主教只是以教界人士的名义偶尔参与政治。约翰·卡罗尔曾于1776年春受大陆会议派遣出使魁北克，但他后来谈到这段经历时却说：“当牧师放弃自己的任务和责任，热衷于政治事务时，他们通常是受人鄙视的……有时甚至会给他们曾为之奋斗的事业带来名誉上的损失。”<sup>②</sup>教会神职人员多年来一直传诵着这段话，视参与政治为畏途。然而，平信徒对现实政治的参与却由来已久。到19世纪晚期，出身于爱尔兰天主教徒的“城市老板”已经控制了不少城市的市议会，这在很大程度上为神职人员参与地方政治提供了便利和可

<sup>①</sup> Charles R. Morris. *The Saints and Sinners Who Built Americas Most Powerful Church*, New York: Random House, 1997, p.91

<sup>②</sup> James, Hennesey, *American Catholics : A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford, New York, 1981, p.65

能。约翰·爱尔兰本人就是一个热心的共和党积极分子。事实上，在这一时期，即使爱尔兰的反对派也不拒绝通过政治途径谋取利益。J·普拉斯对纽约1894年州议会表决的分析结果显示：纽约大主教克里甘通过议会中的天主教议员进行游说活动，最终使议会又通过了一个“教派修正案”，取消了原先对教会名下赢利性机构进行财政援助的限制。<sup>①</sup>主教对政治的参与实现上已成为这一时期的普遍现象。区别仅在于是采取公开形式还是私下进行而已。

其次，积极谋求与新教徒的和解，力图消除双方的敌对状态。应当说：内战后的新教徒反天主教情绪已不如战前强烈，包括三K党和“美国保护协会”（简称APA）一类的反天主教组织都未能制造战前那样大规模的反天主教风潮，这在客观上为天主教徒同新教徒和解提供了契机。不少天主教内学者针对社会现实的变化，对教会的当前任务和未来方向做出重新认识。布朗森认为：这一时期天主教会所面临的主要威胁已不再是新教势力，而是资本主义物质文明高度发展给传统基督教信仰带来的冲击。商业化浪潮与世俗化教育的扩展必将导致无神论的泛滥以及公民道德水准的普遍滑坡。这已经不是天主教自己的问题了，而是整个基督宗教以及一切有志于人类灵魂拯救的宗教人士所共同面临的问题。在因此，天主教会应与新教联合起来，共同构筑起抵制信仰危机的精神防线。爱尔兰对布朗森的观点深表赞同，同时，他与新教徒谋求和解的一项重要行动就是在教育领域公开放弃坚持多年的孤立主义传统，爱尔兰指出：不应该因为担心下一代放弃传统宗教信仰就只允许他们在教区学校内接受教育，在他看来，为全体全民提供平等教育是政府的义务。爱尔兰在致美国教育协会的一份声明中表明了他的激进立场，“我热切地盼望着人们不再需要它（指教区学校）的那一天，我希望所有为公民子女提供教育的学校都是公立学校。”<sup>②</sup>爱尔兰的改革首先在明尼苏州的法里波特（Faribault）和斯蒂尔沃特（Stillwater）两地的教区中进行尝试。1891年秋天，按照爱尔兰制定的计划，这两个教区的儿童成为美国历史上第一批接受公立学校教育的天主教徒子女。克里甘等人在教皇面前极力把爱尔兰描述成一个“背教者”，但爱尔兰仍然凭借其杰出的外交才能，周旋于罗马教廷和美国教会之间，教皇最终未对爱尔兰的改革计划发表任何异议。

第三、允许教徒加入包括工会在内的社团组织，认为教会应继承基督在穷人中传播福音的传统，永远和普通劳动者站在一起。“美国化”运动的倡导者们意识到：教会已进入了一个“取决于教徒”的时代，若想求得发展就必须优先考虑教徒的利益，倾听平民大众的声音。吉本斯曾说：“来自平民大众的信任一旦失去，其损失决不是来自少数富人和掌权者的友谊所能补偿的。”基于这一点考虑，代表下层劳动者利益的教会必须和另一个为劳动者谋取权益的组织——工会进行合作。当然，吉本斯和爱尔兰等人所感兴趣的只是劳动骑士团这种反对暴力革命，主张在维护现存秩序的前提下，谋求较为合理的工作条件及待遇的组织，所特别看重的是它“有效、自发、公正”地平息“工人的

<sup>①</sup> Mary. T.Hanna, *Catholic and American Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, p.47

<sup>②</sup> Charles R. Morris, *The Saints and Sinners Who Built Americas Most Powerful Church*, New York: Random House, 1997, p.91



愤怒与忧伤”的功能。教会与工会的结合实质上是为教会进一步进入美国政治生活创造了条件。

最后，在对待少数民族特别是德国移民教会的问题上，坚决反对德国移民社区试图保持固有组织方式，建立独立民族教会的主张。德国天主教移民一直是美国教会内部最不易为社会同化的成分。德国移民教会一向注重在新环境下保持固有民族文化，辛辛那提的一位牧师 A·H·瓦尔伯格曾声称：“外来移民一旦失去其民族特征，就面临着失去原有信仰和个性的危险。”而如果德国移民丧失了自己的民族性，“他们就会象印第安人那样，染上恶习，疏远美德。”<sup>③</sup>为此，德国移民顽强抵制美国本土文化对教区的渗透，甚至在教区学校中也只用德语授课。爱尔兰改造德国移民教区的努力也从语言问题入手。他劝说德国移民“一定要让自己的子女知道学习语言的重要性……因为他们是美国人，他们的前途和希望寄托于星条旗下”。<sup>④</sup>吉本斯也曾在演说中号召德国移民搁置民族主义情绪，以做一个美国人而光荣。然而，德国移民对爱尔兰等人的美国化做法持强烈反对态度。早在巴尔的摩会议期间，一位名叫彼得·阿伯伦的教士就曾赴罗马请求教皇出面制止“爱尔兰人对德国移民的歧视和同化”，1890年，德国宗教社会活动家卡恩斯利赴美考察德国移民教区状况后，在罗马抛出了一份“备忘录”，得出的结论是德国天主教移民的要求和愿望得不到教会上层神职人员的满足。卡恩斯利建议应在美国按民族划分教区，各自保持原有的语言和生活方式。各民族教区在主教全体会议中的代表席位应与其人口成正比例，以打破爱尔兰人的垄断地位。<sup>⑤</sup>德国天主教移民拒绝同化的立场无疑加深了新教徒及自由派天主教徒对他们的反感，伊利诺斯、威斯康星等州议会先后通过法案，要求包括教区学校在内的所有学校必须使用英语授课。爱尔兰对此表示欢迎，从而进一步激发了德国天主教移民的抗议情绪。

领导美国化运动的主教群体同时也是美国文化的积极拥护者和倡导者。自由民主的价值观以及开拓进取的时代精神对他们的思想有着重要影响。内战后美国国力的增强，疆域的扩展以及社会面貌日新月异的变化使得他们对于美国社会的未来抱有极为乐观的态度，认为现有的弊病是完全可以克服的，而天主教会理应担负起“引领社会前进”的历史重任。<sup>⑥</sup>爱尔兰等人认为：适用于旧世界天主教会的方式和原则绝不能被强加于美国的天主教会，但他们无意触动教会在天主教世界的特权地位，教会内部对立双方都极力寻求教会的支持，在这种情况下，罗马教廷的态度就显得至关重要。

梵蒂冈一直冷静地关注着形势的发展，尽管早在 1864 年底护九世颁布的《邪说提要》中就已明确做出对自由主义的谴责，但在相当一段时间内，教皇对美国天主教会的本土化倾向表现出相当宽容的态度，除了因为爱尔兰和奥康内尔等人保持着和利奥十三世的良好个人关系以外，更重要的原因在于教皇在 1870 年避居梵蒂冈后，其世俗权利

<sup>③</sup> Ibid. p.87

<sup>④</sup> James Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson Hall, 1987, p.58

<sup>⑤</sup> Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*. Garden City, Doubleday and Company. 1985, p.88

<sup>⑥</sup> Ibid. p.89



和宗教影响都已受到空前削弱，因此利奥试图通过同处在上升阶段的美国天主教会修好来加强自身的权威。教皇默许爱尔兰在教区内试行公立学校教育的做法，同意美国天主教徒加入工会，并且于1891年颁布《新事》（*Rerum Novarum*）通谕，进一步明确首肯教会在社会训导和社会参与上所发挥的作用，表现出了前所未有的开明姿态。至于彼得·阿伯伦的请愿活动和卡恩斯利的备忘录则没有在教廷内部产生任何实质性的影响，然而，随着爱尔兰及其追随者在美国教会中的声势不断扩大，甚至有朝激进方向发展的危险时，教皇逐渐改变了原有立场，转而支持克里甘等保守派。

发生于1887年的“麦格莱恩事件”为美国天主教会和梵蒂冈之间的良好关系蒙上了一层阴影。爱德华·麦格莱恩是纽约东部圣斯蒂芬教区的一名牧师。1886年10月，他在支持改革派亨利·乔治竞选纽约市长过程中多次发表演说，阐述自己的激进宗教主张。麦格莱恩尖锐抨击教廷的愚昧昏庸，否认“教皇无谬误”的命题，主张立即废除全部教区学校，并把矛头指向克里甘大主教，揭露他与民主党要人相互勾结谋求私利的丑闻，对规劝劳苦大众安于命运，寄希望于来世的传统说教也给予批判。据说其言论曾一度为爱尔兰所赞赏。12月，罗马教廷传讯麦格莱恩，但他拒绝前往，结果于次年6月被开除教籍。尽管他不久就得到赦免，但这一事件无疑为教廷和美国教会之间后来的冲突埋下了伏笔。

1892年，大主教弗朗西斯科·萨托利以教皇特派代表身份抵达美国，由于他倾向克里甘的立场而使爱尔兰等人在与保守派的较量中显得越发不利。同年爱尔兰向罗马教廷提交关于进一步在教徒中普遍实行公立学校教育的“十四点计划”，教皇并未表示赞同，而是回复称美国教会今后可以“内部自行协商解决”关于教育问题的争端，实质上放弃了对爱尔兰的支持，使教会的美国化运动受到沉重打击。1898年美西战争爆发后，爱尔兰等人毫无保留地支持美国对天主教西班牙的军事行动，终于彻底激怒了教廷。而此时，约翰·爱尔兰的支持者已不仅仅限于美国，欧洲大陆上出现了类似的自由主义运动，布朗森、赫克尔等美国自由主义运动神学家的思想在法国神学界风行一时，这一切促使利奥十三世终于在1899年颁布了由萨托利等人起草的《虔敬之约》（*Testem Benevolentiae*）通谕，明确表示：“我们不能支持一系列以美国化为名的妥协折衷教义”。<sup>①</sup>爱尔兰等人被迫公开发表声明，称自己从未与通谕中提到的“教义”有任何联系，并对其表示“谴责”。《虔敬之约》通谕的发表，标志着保守主义重新在美国天主教界占得上风，美国教会历史上第一次本土化运动也随之告一段落。

从上面的历史过程和论述可以看出，美国天主教的“美国化”运动是在19世纪末由天主教会上层人士发起的，旨在将天主教纳入本土文化轨道的宗教革新运动，它反映了发展壮大的美国天主教需要获得社会承认和平等地位的决心，运动的领导者不拘泥于神学要义，而以社会现实为第一标准改造社会，这一点与此前欧洲大陆教会的自由主义运动是迥然不同的，呈现出鲜明的美国特色。从历史背景来看，天主教与新教的宿怨并非一朝一夕所能弥合，许多教士也担心改革会使教会失去神圣性，下降为一个世俗化的，

<sup>①</sup> Patrick W. Carey, *The Roman Catholics*. Connecticut, Greenwood, 1993, p.62

缺乏严格规范的自由团体。约翰·爱尔兰等人谋求不切实际的过渡妥协和对现实世俗事务的过分参与，是他们遭到反对派攻击责难的主要原因。然而，即使詹姆斯·麦奎德也承认：他与爱尔兰之间实际上“是非常相似的”，区别仅在于爱尔兰“放弃了信仰”。<sup>①</sup>所谓的“保守派”和改革派一样，其实都是移民经历和美国环境的产物，富于个性，关注现实，热爱并支持美国事业是他们的共同特征，也是整个教士群体和全体美国天主教徒的共同特征。19世纪末的天主教本土化运动促使美国天主教会走向理性和成熟，为20世纪天主教在美国的全面发展奠定了基础。

## 二. 20世纪上半期的美国天主教会

发布于世纪之交的《虔敬之约》通谕是美国天主教本土化运动的转折点。从表面上来看，天主教会内部的论战已基本平息，公开挑战传统的革新势力似已沉寂下去，事实上，美国天主教会走近政治，走向社会的步伐却并未终止。一方面，“美国化”运动失败的教训使教会意识到，不计后果地追求完全意义上的美国化，不仅有悖于传统信仰，而且势必招致教廷和许多教内人士的非议和抵制。正因为如此，许多“美国化”运动的倡导者及时放弃了原先不切实际的做法。另一方面，天主教会应作为一个利益集团整体而存在于社会当中，在多元化的美国政治格局中找到自己的位置，这一点正在成为教会内部的共识。经过半个多世纪的发展，天主教会的财力和政治影响力都大为增强，更重要的是：一个广泛参与教区所在地政治事务、在很大程度上左右着地方政治决策的主教群体已经形成。可以说，全体天主教徒联合起来，构筑全国性天主教政治组织的时机已基本成熟了。

### （一）第一次世界大战期间的美国天主教会

第一次世界大战的爆发以及美国的参战为这一组织的建立提供了契机。由于相当一部分美国天主教徒是德国移民及其后裔，加之爱尔兰移民传统上的反英情绪，使得美国天主教徒在战争初期大多同情德国一方，然而在德美关系日趋紧张，尤其是在“卢西塔尼亚”号事件发生后，包括德国移民在内的广大美国天主教徒显示出了高度的爱国热情，毫无保留地加入到反德宣传的行列当中。美国宣布参战后，教会全体主教在华盛顿集会并发表共同声明：“我们天主教徒必将团结如一人，共同为国效力，我们的教士和修女也将如以往国家遭受历次考验时他们所作的那样，以勇气，英雄行为和实际行动赢得新的赞赏和认同”。<sup>②</sup>天主教各教区同样以举办祝捷弥撒、为前方士兵祈祷、鼓励教徒认购战争债券等方式表达对政府的支持。1917年，在《天主教世界》杂志主编约翰·伯克的倡议下，美国天主教会成立了以团结天主教徒力量，支援战争为目的的“天主教战时联合会”（National Catholic War Council），由吉本斯领导，主要任务包括为军中天主教徒提供随军牧师、协助政府进行后勤保障工作等。无论老一代移民还是本土出生的天主教

<sup>①</sup> Charles R. Morris, *The Saints and Sinners Who Built Americas Most Powerful Church*, New York: Random House, 1997, p.112

<sup>②</sup> Patrick W. Carey, *The Roman Catholics*, Connecticut, Greenwood, 1993, p.78

徒都把从军参战看作是“证明自己对美国忠诚的机会”，进一步赢得了主流社会的尊重与承认。而对于美国天主教会来说：“战时联合会”使全体天主教徒志愿者第一次在一个统一的全国性组织的名义下从事社会性工作，真正做到了“用一个声音说话”。<sup>①</sup>

尽管“战时联合会”还不是真正意义上的政治组织，但随着战争接近尾声，其领导人已渐渐把视线转移到国内社会政治问题上来，1919年2月，战时联合会的执行委员会发表了题为《社会重建计划》的小册子。其主张可以看作是对1891年利奥十三世《新事》通谕的响应，包括建立全国性的劳工代表委员会、限定最低工资、建立社会保障体系、吸收工人参加企业管理以及某些社会经济方面的温和改良计划。在当时的社会背景下，这一计划显得超前而不切实际。然而它却为后来罗斯福新政的实行起到了预示作用。同年，“战时联合会”改为“天主教全国福利大会（National Catholic Welfare Council，仍简称NCWC）。它无论是在组织规模，管理方式还是实际效能上都要远远高于前者。组织总部设在华盛顿，以年会的方式就全国天主教徒所普遍关心的问题做出讨论和决策，并有权代表全美天主教会发布牧函，呼吁社会关注或要求教徒遵行。这样，美国天主教会在寻求意见一致和统一行动的道路上迈出了坚实的一步。

## （二）20年代的美国天主教会改良活动

在整个20年代，NCWC除关注国内政治的事务、力图对美国政府的国内政治决策施加影响之外，还一度把目光投向美国以外的天主教世界。1926年，第28届国际圣餐大会（the 28th international Eucharistic Congress）在芝加哥召开，参加人数达到上百万，来自世界各地，从一个侧面说明了天主教在世界范围内地位的上升。天主教会的发展壮大与同一时期新教势力的衰落形成鲜明对比，这重新引发了社会上以三K党为核心的反天主教情绪，并直接导致了天主教徒史密斯在1928年的总统选举中败北。《基督教世纪》杂志当时发表的一篇社论表达了新教徒对史密斯的担心，“天主教在美国社会中的影响不断扩大，已经威胁到那些美国社会赖以生存的基本制度。一旦天主教徒入主白宫，罗马天主教体制在美国社会政治制度中的影响更会陡然增加……选民们为抵制天主教的扩张，是不可能选举教皇的代表出任政府首脑的”。<sup>②</sup>史密斯的天主教信仰使得他在大选中几乎没有机会获胜。如何协调宗教信仰与政治前途之间的关系，尤其是如何缓和新教徒对于罗马天主教徒传统上的紧张情绪，成为步入政界的天主教徒所首先需要考虑的问题。

1932年民主党在大选中获胜，使一向倾向于民主党的天主教徒在政治上又迎来了一个较为顺利的发展时期。在此后的几次总统选举中，天主教徒保持着对罗斯福的较高支持率，而罗斯福同样给予天主教徒以充分的参政空间；詹姆斯·法里，托马斯·科尔克兰、弗兰克·墨菲等著名天主教徒政治人士都曾在罗斯福政府内担任要职，法里还曾是罗斯福竞选活动的主要组织者。在整个30和40年代，为数众多的天主教徒在联邦政府和各级

<sup>①</sup> Chester Gills, *Roman Catholicism in American*, Columbia University Press, New York, 1999, p.68

<sup>②</sup> Mark. Noll, *Religion and American Politics: From the Colonial Times to 1980s*, New York, Oxford, 1990, p.17

地方政府内部任职，仅在司法部门中担任负责人的天主教徒就占总数的 25%，<sup>①</sup>达到了前所未有的程度。罗斯福政府还谋求恢复同梵蒂冈之间自 1867 年起就已中断的外交关系。1931 年，教皇庇护十一世发表《四十年》(Quadragesimo Anno) 通谕以纪念《新事》通谕问世四十周年。通谕继承了利奥十三世要求实行温和改良的社会立场，一方面谴责所谓以“唯物主义和暴政统治”为特征的共产主义，另一方面批评资本主义自由竞争制度“给工人带来的沉重负担。”当时还在竞选总统的罗斯福立即做出回应，称这一通谕为“现代最伟大的文献之一”，<sup>②</sup>此举既是出于争取天主教徒支持的考虑，也说明天主教会的改良要求和罗斯福的施政纲领确有很多相通之处。

圣保罗教区神父约翰·瑞恩(John A.Ryan)可看作是这一时期美国天主教社会改良思想的集大成者。瑞恩曾是 1919 年《社会重建计划》的主要起草人，在后来的《工资保障与公平分配》等著作中，瑞恩站在天主教徒的立场上阐明了解决社会贫困，实现社会公正的一系列改良理论，间接地表达了他对“新政”的支持，瑞恩从中世纪托马斯·阿奎那关于私有财产所有权的论述出发，认为私有财产所有权必须以对“自然律法”的遵守为前提。按照“自然律法”，全社会的公共利益是至高无上的，生产和分配等一切社会经济活动都必须围绕公共利益来进行。私有财产所有权与公共利益发生冲突，应当无条件地服从后者。类似的立意在《四十年》通谕中也有表述，所不同之处在于教廷把“基督福音的传布”看作解决问题的唯一途径，而瑞恩则强调国家的干预职能：国家作为公共利益的代表者，有责任制止一切可能损害公共利益，并进而导致道德堕落的现象发生。瑞恩还提出应借鉴中古欧洲的行会制度，促进企业间的联合，在生产、销售、工资水平等方面制定行业间的统一规划，消除竞争所带来的负面影响。同时为避免激进社会运动的发生，应使工人的工资水平至少达到“足以维持家庭生计和子女教育”的标准。最后，瑞恩指出：如果这些原则得不到满足，“针对社会主义和共产主义的指责将变得苍白无力”。<sup>③</sup>

应当说，瑞恩的著作偏重于社会伦理方面，且所谈多限于理论，其学说能够对于正在实行的新政起到多大的指导作用，是很难妄下断言的。但作为天主教全国福利大会社会行动部的负责人，瑞恩的社会影响力却是不可低估的。1933 年出台的《国家工业复兴法》正是以“通过企业间的联合以促进各商业集团间的合作”为目标的。正如经济学家 B·沃尔德在 1939 年所说，美国天主教徒以追求国家利益与个人自由之间的平衡为特征的社会理念在此时已经形成，瑞恩的学说正是这种理念的反映。如果说：19 世纪末的“美国化”论争主要体现在传统信仰与美国现实环境之间的矛盾，那么，这一矛盾到 20 世纪 30 年代已经发生了转化，教俗两界的人士在长期的社会和政治实践中都认识到：随着天主教与新教力量对比的消失，社会对天主教信仰的容纳是迟早的问题，承认教义的正确与神圣性与否也不妨碍个人做出政见上的选择。按照美国天主教徒的理解，天主教的教

<sup>①</sup> Timothy. A Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, New Jersey, Princeton, p.24

<sup>②</sup> Ibid. p.28

<sup>③</sup> Patrick. W. Carey, *The Roman Catholics*, Connecticut. Greenwood, 1993, pp.74-75

义只适用于处理天主教国家的社会政治事务，在美国这样一个新教徒占据多数并实行政教分离的国家里，“教义与现实情况是毫无关联的”，<sup>①</sup>大可不必受其束缚，问题在于怎样才能“忠于美国事业”的前提下，通过对党派政治机器的操纵，为教会和信徒自身的发展营造更大的空间。

### （三）30 年代以后的天主教精神复兴运动和礼仪运动

1929 年的经济危机不仅使美国经济濒临崩溃，而且极大地打击了长期以来人们所津津乐道的“美国精神”以及乐观主义情绪，将千万个家庭推向了幻灭的边缘，严峻的社会现实似乎印证了人道主义理想的脆弱和人类秩序的无能为力。1943 年 6 月，教皇庇护十一世为纪念阿奎那受封为圣徒 600 周年发表通谕。《美国教界评论》杂志于 10 月做出响应，号召天主教界进行一场，“回到托马斯”的精神复兴运动，由此掀起了 20 年代托马斯主义在美国神学界的复兴浪潮，1925 年，圣路易斯大学耶稣会创办了《现代学人》杂志，成为美国学术界第一份以探讨新经院哲学为主要内容的刊物。此后又有《思想》（1926 年）《新经院哲学》（1927 年，后改为《美国天主教哲学季刊》），《托马斯主义者》（1939 年）等新托马斯主义刊物相继问世。同年，自比利时卢汶大学学成归来的富尔顿·希恩（Fulton Sheen）神父发表了其题为《现代哲学中的上帝与心智》的博士论文，可以看作美国年轻一代神学家对新经院哲学的最初探讨，1926 年，希恩等人发起成立了“美国天主教哲学协会”。以促进全美范围内对新经院哲学的深入研究。需要指出的是：对世俗化和自由主义的反思在 20 年代并非为天主教界所独有，而是一种波及全美宗教界人士的普遍现象。然而就神学的社会功能而论：新经院哲学已不可能在 20 世纪的美国回到宗教改革以前的老路中去，重建教廷治下的精神王国，关注并参与新经院哲学运动的学者多出自第二代或第三代天主教移民，运动反现代文明的立场是他们感兴趣的主要原因。从范围上看：运动始终局限在学术界内部，几乎没有也不可能实现其改造美国天主教会，革除世俗化弊端的初衷。相较而言，同样兴起于 20 年代的“礼仪运动”（liturgical Movement）则提供了另一个角度的神学观照。更有助于理解 20 世纪美国天主教神学思想的发展脉络。

礼仪运动同样发端于欧洲，其主要内容是以重新发现原初古老礼仪精神之名而使其创新获得合法性。出生于意大利的德国思想家瓜尔蒂尼（Romano Guardini）曾在其名著《论礼仪的精神》（1918）中系统论述了近代以来人文主义思想勃兴在宗教领域所带来的后果，指出人类与日俱增的自治和自足感已使先前为信徒视为信仰寄托而使虔心举行的礼仪形式贬值或失去意义，强调重新发掘礼仪的深蕴意义，即在实践中以圣礼的象征和表记来使精神得以形体化。由此理解耶稣的道成肉身。而在美国神学界，礼仪运动的发起者则是来自明尼苏达州的本笃会士米切尔（Virgil Michell）。此外还有布希（William Busch）、埃拉德（Gerald Ellard）、赫尔列格尔（Martin Herlliegel）等人，多为担任铎职多年的高级教士。自 1926 年起、米切尔等人以明尼苏达州科莱奇维尔（Collegeville）的

<sup>①</sup> James. Hennesey, *American Catholics : A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford, New York, 1981.p.109

圣约翰修道院为主要活动地点通过出版书刊、举行神学讨论等形式进行宣教，其关注的核心问题在于如何看待圣礼，此外还涉及布道学、宗教教育学、宗教艺术等不同领域。1938 年米切尔去世后，迪格曼（Godfrey Diekmann）成为礼仪运动的主持者。到 40 年代，这一运动有逐步扩展到全国范围内的趋势，成立了全国性的统一组织，并定期召开会议通报情况。

米切尔的神学思想深受法国教会史学家 E·吉尔松的影响。后者虽然属于新经院哲学流派范畴，但仍然坚持较为传统的解经方式，尤其反对将哲学与神学置于同一层面上等量齐观的作法。在他看来：基督教哲学仅仅包含那些能够通过理性等自然方式加以证明的问题，必须有意地在基督教信仰指引下构建其体系，离开启示的支持，真正的哲学就无从谈起，而在米切尔那里，所谓的“自然律法”一说也是没有根据的。按照较为流行的神学说法：人在受洗入教成为基督教徒之后就具有“自然的”和“超自然的”双重属性。米切尔认为：洗礼的目的不是使基督教徒在原有自然属性之外获得超自然属性，而是使原有的自然属性获得了圣化，于是，“他（指基督徒）所作的一切都是奉着基督的名义，其存在既然已经基督化，其所作所为就理应效法基督，存在决定行动。”<sup>①</sup>米切尔赋予圣礼以崇高意义，希望从论述圣礼的原初积极意义入手，促使信徒感悟到基督的伟力、神意的永恒与伟大以及个人的渺小。礼仪运动的倡导者们相信：一旦现代人重新获得理解和实践礼仪之能力，威胁现代社会的两大因素——个人主义和共产主义极权体制，将不复有存在的余地。由于礼仪运动从一开始就着眼于信徒精神生活和改造，将神学思考与布道传教工作紧密地结合起来，其著述和讲演都尽量回避艰深的神学说教，而是以牧师忠告信徒的形式提出劝诫与建议，因此其在信徒中的影响力也远远超过新托马斯主义运动。然而：二者同样把神学探究的目的定位于社会关切和人类未来命运，就这一点而言，可谓殊途同归。而值得注意的是，在 20 世纪上半叶这一世界各主要文明和宗教体系都普遍面临着危机与挑战的时代，探讨天主教会的现代发展之途已逐渐被提上日程，天主教正处在历史性变革的前夜。美国神学界此时却与国内新教神学领域的基要主义运动遥相呼应，呈现出要求返朴归真、恢复基督教原有精神风貌的总体愿望，在世界天主教格局中可谓独树一帜，恰恰从精神层面印证了美国天主教会世俗化、本土化对传统信仰带来的冲击。

### 三. 梵二会议与美国天主教会

从时间角度说，20 世纪 50 年代以后美国天主教会的发展和演变与梵蒂冈的关系不可分割。特别是在美国天主教不断本土化和世俗化的情况下，顽固的罗马教皇对美国天主教的变化十分注目。同时，美国天主教的演变也对梵蒂冈及其观点产生重要影响。所以，有关美国天主教会在 20 世纪下半期的情况必须从梵二会议开始说起。

#### （一）梵二会议的召开

<sup>①</sup> , Seidler Mize and William Portier, *American Catholic Traditions: Resources for Renewal*, New York, 1997,p.52

从 19 世纪后期到 20 世纪上半叶，现代化与社会的世俗化已经十分明显，自由和进步思潮层出不穷。出于保持制衡的传统，天主教会总体上采取了十分保守的态势。从外部现象看，罗马教廷因意大利统一而退居梵蒂冈一隅之后，教皇长期闭门不出，号称“梵蒂冈之囚”。二十年代与墨索里尼政府签订拉特兰条约后，梵蒂冈城国重新确立了主权国家的地位。由于在法西斯意大利的这种处境，也由于其明确的反共立场以及其总体上的保守态势，在第二次世界大战期间，罗马教廷采取了暧昧不明的立场。从内部思想看，教廷针对天主教思想界学术界的所谓“现代主义”思潮，一面严加谴责，一面积极对抗，尽力倡导正统的所谓“永恒哲学”即托马斯主义思想，由此而造成，至少是助长了新托马斯主义的在 20 世纪上半叶的兴盛和发展。

与天主教会的保守态度相比，新教各派及东正教对于普世性的大公合一运动表现出极高的热情，1948 年，新教部分教会团体在荷兰阿姆斯特丹成立“基督教会大公委员会”（Consiglio Ecumenico Delle Chiese）。慢慢地，几乎所有的新教和东正教各宗派都加入这个组织。根据“基督教会大公委员会”的基本原则，任何宗派的教会团体，只要宣布信仰“耶稣基督是天主和人类的救主”就可以加入这个组织。这个组织并不是超越和高于任何教会的教会，而是一个提供给每个教会团体互相聚首，彼此聆听、交换意见的场所，也可以说是个处在期待中的团体。这个团体定期在世界某个地方举行大会，讨论特定的题目。罗马天主教会起初拒绝加入这一组织，而且还禁止天主教徒和非天主教徒在一起举行宗教性质的聚会，天主教徒也不可以参与别的教派的圣餐祭礼。

然而，教廷对大公合一运动的态度很快由全盘抵制转为若即若离，1950 年，教廷信理部即发布训令，承认大公合一运动是一件“美好的事业”，是天主圣神的果实。信理部同时授权各地主教准许天主教徒和新教及东正教徒举行宗教聚会。标志着教廷在信仰问题上的立场自从中世纪教会第一次大分裂以来首次有了松动。但长时间的隔阂终究难以在短期内消除，教皇庇护十二世对教内主张天主教会可以和分裂出去的新教和东正教各宗派平起平坐，彼此对话交谈，走向合一教宗的观点十分敏感，1950 年 8 月，庇护十二世颁布《人类》（*Humani Generis*）通谕，就某些足以动摇教会信仰基础的思想言论表明立场。指责那些所谓的“新神学”的虚伪见解威胁教义的根基。要求整个教会在哲学和神学上回到托马斯主义的神哲学思想正统。至于信仰基督各教会团体信徒之间的关系，教皇在“人类”通谕中表明他对大公合一运动的某种忧虑，他担心有人不谨慎，以调和主义（*Irenismo*）来混淆大公合一运动的真义，只为了寻求彼此的合一而牺牲教义的本质。<sup>①</sup>直到 1958 年去世为止，庇护十二世始终未能勇于抓住合作与对话的机遇。

1958 年 10 月 28 日，意大利威尼斯的枢机主教隆卡利（Angelo Giuseppe Roncalli, 1881-1963）当选新任教皇，取名号约翰二十三世。他出身意大利北部农家，晋铎后担任教廷驻许多国家的外交官，一九五三年以教廷驻法国大使职位升任威尼斯枢机主教。

<sup>①</sup> James. Hennessey, *American Catholics : A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford, New York, 1981 ,p71

<sup>②</sup> Robert, M. ,Brown, *Observer in Rome: A Protestant Report on the Vatican Council*, New York, 1967, Garden City, p.52



在出使各国期间，他发现到教会远远落后于日新月异的时代，在社会生活多种方面，教会都未能涉入其间，所以他决定本着福音的精神，简化教会内部许多复杂的事物。他推行新的作风，是从 1870 年意大利政府收回罗马之后，第一位走出梵蒂冈城的教皇；他到罗马监狱探访囚犯；到洛雷托圣母朝圣地和圣方济各的家乡阿西西朝圣。纵然如此，在某些方面，约翰二十三世仍然是保守的。这位已经年过七旬并且体弱多病的新教皇在许多人心目中只是一位过渡性的教会领袖而已。

1959 年 1 月 25 日，约翰二十三世在谈话中宣布他的三大意愿，使世界为之震惊，也使许多人不再急于对这位上任才三个月的罗马天主教领袖下评论。他的三大意愿是：召开罗马教区教务会议；修改教会法典；为普世教会召集大公会议。教皇尤其强调大公会议。事实上，他的前两任教皇庇护十一世和庇护十二世，都曾考虑过召开大公会议，但是由于此前的梵一大公会议已经确认教皇的无谬性，而且世界各地教会与罗马之间的交流已经日趋方便，所以召开大公会议的念头便打消了。事实上，约翰二十三世对他宣布召开的大公会议要讨论什么内容，并没有特别清楚和明确的概念，他只泛泛指出两大目标，一个是：在全面改变的世界中，更新教会和使徒工作；另一个是：恢复基督信徒的合一。

为了筹备大公会议，梵蒂冈在全球主教和许多天主教大学中展开广泛的咨询工作，同时成立了十二个筹备委员会，其中有九个分别由教廷九个部门负责。在这些委员会当中，比较别开生面的是教友使徒工作委员会，基督信徒合一书处的出现，以及许多国家的主教和神学家都应邀参与各筹备委员会的工作。这些委员会共拟出了七十一个方案，作为大公会议讨论的基本内容，并规定会议的三种形式和性质：一种是由主教和神学专家组成的“委员会”，会中成员草拟建议案，并把这些议案提交给由全体主教参与的第二种会议，即“大会”。，每位主教有权以拉丁文在大会上发言十分钟。第三种是由教宗亲自主持的公开会议，目的在表决一项文件的通过与否。

经过长达 3 年的筹备，会议于 1962 年 10 月 11 日在梵蒂冈圣伯多禄大殿揭幕。全球 2908 位受邀的主教和修会会长中，有 2450 位出席。这是有史以来第一次真正的全球性的天主教大会。遵照约翰二十三世的意愿，教廷还邀请东正教、圣公会、旧天主教会以及新教各派观察员出席会议。随着会议的进行，非天主教观察员人数从会议初期的 31 位增到会议末期的 93 位。此外还有包括 7 位女性在内的 36 位平信徒以旁听者身份与会。

会议前后共分四期。经过将近两个月的讨论，第一期会议在 1962 年 12 月 8 日结束，由于革新与保守路线的争执，会议没有正式通过任何文件。与会教长也了解到会议筹备委员会原来拟定的七十项方案绝对无法如期讨论完毕，决定把七十项方案浓缩为二十项。但约翰二十三世于次年 4 月发布著名的《世上和平》（*Pacem in Terris*）通谕，在全世界立即获得热烈与良好的反应。

## （二）梵二会议的文献与精神

通谕一开始便开宗明义地指出：“科学的进步与技术的发明证实：有个绝妙的秩序在统辖着组成宇宙的各种存在物和力量；同时证明人的确伟大，有能力发现这个秩序，



进而创造工具来掌握它，使它为人类服务”。指出：“每个人都有权利生存，有权利享受健康，有权利获得必要与足够的方法，来度尊严的生活，尤其是与粮食，衣着，居住，休息，医疗，以及必要的社会服务有关的种种途径”。并进一步声明：“每个人都有权利自由选择自己的生活方式……有天生的权利在经济上创业，也有权利工作……。联合国所完成的最重要工作便是一九四八年十二月十日联合国大会通过的《世界人权宣言》……我们衷心祝望联合国组织能越来越胜任它所肩负的重大与高尚的使命，使将来有一天每个人来自人性尊严的权利都能获得有效的保障……。每位善心人士都负有重大的任务，即重新调整人类在真理、正义、友爱和自由中和平共存的关系，也就是个人之间，国民与所属的政治团体之间，各政治团体之间，个人、家庭、小团体、政治团体和世界团体之间的各种和平共存的关系。这是一项极其高贵的任务，它在按照天主所制定的秩序，实践真正的和平”。<sup>①</sup>

《世上和平》通谕不同于以往只以教内人士为对象，而是面向全世界的“善心人士”，对象包括教内外所有人。至此，人们开始意识到：梵二大公会议与教廷以往主持召开的会议不同，是一群自由的人聚集在一起举行的大会，而不是一个预先撰写好的文件的录音室。为日后大公会议所发表的许多文献勾画出思想路线和轮廓。通谕发表后仅仅2个月，约翰二十三世因病去世，全球枢机主教选出意大利米兰枢机主教蒙蒂尼（Giovanni Battista Montini）为新教宗，取名号保罗六世，主持后半程的会议。会议于1963年9月20日揭幕，讨论的主要内容是全球主教团集体领导普世教会，基督信徒的大公合一，宗教信仰自由这几个重要问题。1965年12月7日，梵二大公会议第四期，也是最后一期的会议闭幕。

梵二大公会议共通过了四个宪章、九个法令、三个宣言及一篇告世界书。四个宪章分别是《礼仪宪章》、《教会宪章》、《牧职宪章》、《启示宪章》。九个法令为《大众传播工具法令》、《大公主义法令》、《东方公教会法令》、《修会生活革新法令》、《主教在教会内牧灵职务法令》、《司铎之培养法令》、《司铎职务与生活法令》、《教友传教法令》、《教会传教工作法令》。三个宣言为《信仰自由宣言》、《教会对非基督宗教态度宣言》、《天主教教育宣言》以及公开信性质的《梵蒂冈第二届大公会议告世界书》。尽管会议是在平和的讨论气氛中进行的，但上述所有文献必须达到近乎一致的通过才算议决，争议最大的为《大众传播工具法令》，最后也以1,960对164票的绝对多数通过。其它决议的反对票均未过百。

《礼仪宪章》的首要内容是恢复圣经在教会生活中应有的地位。指出“在弥撒中，为使信友们在圣言的餐桌上更丰富地享用天主圣言，应打开圣经的宝库，使在数处的循环期内，给教友信宣读圣经的主要部分。”管理教会礼仪是教会的行动，唯属教会权下。即属于宗座及依教会法规定属于主教团或主教。因此，其他任何人士，即便是司铎

<sup>①</sup> *Pacem in Terris*, Herbert Vorgrimer, ed. *Commentary on the Documents of Vatican II*, 5 Vols, New York, Herder and Herder, 1967

也决不得擅自增减、改变礼仪的任何部分。(22节)<sup>①</sup>另外，必须对教友加强培育，教友信仰的素质直接影响礼仪改革的进行和效果。维护罗马天主教礼仪的基本统一性：礼仪显示一个教会，一个基督奥体，须维护教会的完整性和教会的统一性。有些文化是可用的，可以吸收的。只要保全了罗马礼仪的基本统一性，连在修订礼节时，也要为不同的团体、地区或民族，尤其是在传教区，留下合法的差异与适应的余地。“只要不涉及信仰及全体公益，连在礼仪内，教会也无意强加严格一致的格式；反之，教会培养发展各民族的精神优长与天赋；在各民族的风俗中，只要不是和迷信错误无法分解者，教会都惠予衡量，并且尽可能保存其完整无损，甚至如果符合真正礼仪精神的条件，教会有时也采纳在礼仪中(37节)。<sup>②</sup>

《教会宪章》第五章中阐述的，要求普世万民成圣与传教的召唤，是梵蒂冈第二届大公会议的基本内容，并对平信徒给予了特殊的高度重视，突出其在教会中的地位，强调他们也蒙召成圣、传播福音。天主子民是整个教会的图像，泛指教会中所有的信者。至于教友这个名词，已经进入天主子民团体内的基本差别层面上了。天主子民分别为教友、神职和献身生活者；三者由天主子民的地位而论是平等的。至于差别出于他们在教会内担任职务或选择的生活方式。教友与神职的差别在于后者除了教友身份中享有基本的司祭、先知和君王职务之外，在他们的神职身份上担任特殊的司祭、先知和君王职务。至于教友和献身生活者的不同，在于后者在教会中选择了宣愿遵守福音劝谕的固定生活方式。我们必须声明三者教会中基本平等，只是职务、身份以及生活方式有差别；差别不是阶级，而是为了教会团体的共同需要而有分异，目的是彼此合作与沟通，构成天主子民的神圣共融，使教会生活更丰富，为人类服务更完备。

教友是天主子民中的绝大多数，他们相信耶稣基督，藉圣洗、坚振和圣体三件称为“入门”的圣事，成为“基督的身体”——教会的肢体。他们分享基督的生命，是天主的子女。他们跟随基督：司祭、先知和君王，因此在教会内、在世界中，实践奉献、作证与宣讲以及服务的使命。他们中绝大部份藉婚姻圣事度家庭生活。按照教会宪章的声明，他们如同天主子民中的其他成员，参与整个教会的“信仰意识”，发扬光大天主的启示；他们也由同一圣神的恩赐，蒙受神恩，为能“胜任愉快地去进行各种事业或职务，以利教会的革新与扩展”(教会12)。<sup>③</sup>以上所说的一切，可以包括在教友的圣召和使命的内容中。称为圣召，因为教友蒙受天主的召唤，成为他在基督内的子民。

《牧职宪章》又称《教会与现代世界宪章》，是梵二会议通过的篇幅最长也是最重要的文件，于一九六五年十二月七日，亦即大公会议闭幕前一日才通过，从这一点就可以看出本宪章之完成有过一段不平凡的过程。本宪章的中心思想是“集中于人，集中于

<sup>①</sup> 《礼仪宪章》(Sacrosanctum Concilium)

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html)

<sup>②</sup> Ibid

<sup>③</sup> 《教会宪章》(Lumen Gentium)

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html)

整个人，即人的灵魂，肉体，心情，良知，理智及意志”。(3 节)。<sup>①</sup>大公会议的重点便是要建立所谓“基督宗教的人学”并将“基督宗教的人文思想”呈献于世人之前，为此大公会议要从两方面去对人的存在意义加以论述：首先是人的整体，应从人的整个构造，人的存在以及人的行动去论人，人是由灵魂，肉体，理智，良知及自由所构成，按天主的肖像所造，将要归到天主那里；但从人生的经验，人又体验到圣宠与罪过的并存。人是需要社团的，人的社团性的现象乃是以人的位格为中心，因为人的本身有其需要他人帮助的地方，而人的才干又使他能帮助别人，由此构成人的社团组织，其最深意义便是人彼此服务。这种社团性并不只是出于人的天性，而且也是人的道德义务，那便是为推进公益，每人该为社团献出自己。大公会议特别强调克胜自私，强调人该自动地积极参与社会活动。人有使命管理世界与世物，前提是按天主的计划改造世界为人服务；其次是人的存在：大公会为了研究人的实质，特别愿意从人的具体存在去深究，故此特别关怀人的痛苦，伟大，成功，能力，柔弱，特别是人的死亡奥迹，从人的具体因素去研究人在今天的真实性；换句话说，不是把人看成一个静物，而是一个生活的人，也就是一个生活在时间与空间的人。

本宪章的中心思想既是论人，便不能不论到教会与人类世界之间的关系。大公会议从许多不同的观点向世人宣示：“世界是人类历史的舞台，世界有着人类奋斗，失败和胜利的记录。在信友看来，世界乃由天主圣爱所造化所保存；虽不幸为罪恶所奴役，却为战胜魔鬼的基督，以其苦难及复活所救赎，目的在使它依照天主的计划获致改造而臻于完善”。(2 节)<sup>②</sup>世物还需要人力的劳作，劳作是改造世物的力量，使世物为人以及社会服务。故此本宪章也论到工作的伟大价值，因着工作，人能应天主的召叫继续造物主的创造工程，为自己的兄弟谋幸福；也能参与基督的救赎，让天主的计划在人的历史中实现。人的工作基本原则，是使人获得人格的全面发展。“人类活动既源出于人，亦应以人为其归宿。人类由于活动，不仅可以改变事物与社会，而且可以多所学习完成自身，并培育自身的智能，甚至跳出自身小天地而超越自身。这种进步如不为人所误解，较诸所能积蓄的财富价值尤大”。(35 节)<sup>③</sup>大公会议多次提醒人，世物的秩序是为了人，并因人而达到最后目的。为此大公会议很清晰地卫护世物的独立性与本身价值。

《牧职宪章》进一步论述了教会在世界上的存在意义，弥补了教会宪章的不足。教会于世，是基督降生奥迹的延续。正如基督所说：“你们不属于此世，却生活于此世”。所以教会在世界上的存在与行动是教会本身有的奥迹，也是延续基督降生的奥迹。教会在世界上的使命是宗教性的，因为它是人类获救的超然机构；教会对人及社会的态度是给予人与社会一种援助。“教会尤其医治并提高人格尊严，巩固人类社会结构，并将人们日常活动，沉浸于高深意义中。所以教会深信通过其成员及其整个团体的活动，可能

<sup>①</sup> 《牧职宪章》(*Gaudium et Spes*)

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html)

<sup>②</sup> Ibid

<sup>③</sup> Ibid

非常有助于人类大家庭及其历史的改造，使之更为适合人性”。(40 节)<sup>①</sup>教会与世界彼此互助，“历代的经验，科学的进步，潜在于各式文化内的宝藏，都是人性所赖以更充份地表达自身，并替人们开拓迈向真理的新途径。这一切亦有裨益于教会”。(44 节)<sup>②</sup>宪章甚至承认，连人们已往和现在对教会所有的敌视与迫害，亦能对它多所裨益。

大公会议的文献中，《教会宪章》第四章，《教友传教法令》以及《牧职宪章》共同构成一个完整的，总结性的会议宣言，宣告平信徒在教会内负有对于世界的特殊使命，他们是教会与世界的桥梁，应该建立起两者之间的关系，那就是“圣化世界”(consecratio mundi)。但大公会议特别告诉信友不要把世界与超性界混为一谈。故此声明：“固然，在此世我们没有永久的国土，而应寻求未来的国土，但如果信友认为可以因此而忽略此世任务，不明白信德更要他们各依其使命成全此世任务，则是远离真理”。(43 节)<sup>③</sup>

《启示宪章》的特点在于阐述较为全面，慎重地处理启示的各有关方面的平衡问题，注意到把传统的观点和现实的情况结合起来。内容主要包括：(1)重申天主教有关启示的传统观点，认为启示是三一型的和以基督为中心的；启示是天主的主动行为；启示真理高于理性真理。(2)新观点。在吸收马丁·布伯“我一你”位际关系说基础之上，认为启示是人与天主的位际关系。此外，启示的位际性说法也引起新问题。(1)人在启示中有主动性吗？天主教认为，启示的主动权完全在于天主。(2)凭什么能辨别启示不是人的主观经验呢？《启示宪章》对此的处理办法是区分公共启示和私有启示，指出私有启示的有效性限于受启示者私有的范围之内，它不会影响整个人类的公共的存在。公共启示的客观性由圣经和传承来保障。公共启示的历史分为旧约和新约，在基督那里完成。基督是这全部启示的中介和成全。在传承是否是启示的问题上，《启示宪章》也提出了一个新的处理办法，即：一方面坚持圣经和传承都是启示的宝库的原则立场，另一方面区分教会的传承和教会的训导权，指出训导权不在圣言之上，而是为圣言服务的。这一区分使得罗马教廷较能正确地面对自己的过失和对其他教会采取较为灵活的方针。<sup>④</sup>

综观这次为期四年的大公会议，从内容方面看，它固然充满了教义和训导的特色，但从精神方面看，却更多地表现出与当代世界及当代人对话的渴望。从所发表的四道宪章，九道法令和三道宣言这些文献看，大公会议没有提出任何定义和断言，也没有发表任何谴责，不像过去历史上各届大公会议所下的种种裁定一样。正如约翰二十三世所说：召开此次大公会议的动机“不是宣判他人的过错；而是要宽恕他人” 保罗六世则在闭幕词中说：“教会自称为人类的婢女，正是在她透过大公会议的盛典，无论是训导者或是牧灵者都负起了这同一的使命；服务的观点占了中心位置。” 教会不再苛求“现世的野心”，而是强调“良善，忍耐，仁慈，宽厚，即使对分离的子女也是如此”。在上述宪章中，体现出天主教会忠实于福音精神以及对世界关注的态度，具体地说明了教会面

<sup>①</sup> Ibid

<sup>②</sup> Ibid

<sup>③</sup> Ibid

<sup>④</sup> 《启示宪章》(Dei Verbum)

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html)

对真理的两种使命：一是教会是真理的基石与砥柱，二是教会同时也是真理的学徒，不断地在圣神的领导下深究真理的意义，按着启示的真理，一步步地面对着现代环境去实现。“教会历来执行其使命的作风，是一面检讨时代局势，一面在福音神光下，替人阐释真理，并以适合各时代的方式，解答人们永久的疑难，即现世及来生的意义，和今生与来生的关系。”<sup>①</sup>

### （三）梵二会议中的“美国因素”

参加会议的美国主教团人数达到 241 人，几乎占到与会代表人数的 1/10，仅次于意大利主教团的人数。但从表决结果来看，美国主教团在全部 16 个文献的表决过程中并未象某些欧洲国家主教团那样做到“用一个声音说话”，例如在最为重要的《牧职宪章》初次审议表决过程中，有 79 位美国主教表示赞成，102 人表示“谨慎赞成”，另有 60 人投了反对票。<sup>②</sup>其它文献的表决过程大体类似。出现这种倾向的原因在于美国教会积极表达个人意见的自由传统，但也有政治博弈的因素。事实证明，美国主教团同样是最为摇摆不定的一个群体，成为保守派和改革派都着力争取的对象，许多代表的最后意见与其初衷大相径庭。因此，虽然不能低估美国教会在会议中发挥的作用，但真正能够在会议上施加个人影响的美国神职人员与其人数是不相称的，仍然只是少数。其中表现最突出的三位美国神职人员分别是纽约红衣主教斯佩尔曼（Francis Spellman），圣路易斯红衣主教格伦农（John Glennon），以及下文将要着重介绍的耶稣会教士约翰·考特尼·默里（John Courtney Murray, 1904-1967）。

默里于 1920 年入耶稣会，1933 年祝圣为教士，在罗马的格利高里神学院获得神学博士学位，1937 年起任伍德斯托克神学院教授，1941 年起成为《神学研究》的主编，默里毕生致力于证明罗马天主教和美国立国精神之间可以实现调和。《我们拥有真理：天主教对美国命题的反思》（*We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*）是默里生平最重要的著作，全书包含默里的 13 篇文章，系统地阐述了这位神学家对于宗教信仰自由和政教关系的认识。

默里认为：美国立国精神中存在着与基督教信仰原则相一致的真理，这些真理并不是“不言而喻的”，但却可以通过理性的追求加以发现和认识。美国体制的优势，一是在于合众为一的政治信仰，二是在于政教分离的明智举措。合众为一的政治信仰保证人民可以在共同尊奉上帝和信从自由原则的情况下保持作为一个整体的凝聚力，政教分离的明智举措使政府不必卷入宗教斗争，确保自由民主原则可以顺利贯彻，法律能够以理性为出发点，确保公平正义；也使教会得以不必分心于世俗事务以确保其神圣性。

然而，新教神学在默里看来并不能完美地体现美国立国精神，也不完全符合自然律法，个人在新教神学中尽管被赋以主观能动地位，但这一地位来得太过乐观，蔽于原罪的个人是无法真正领悟上帝恩典的，因此新教徒已在不知不觉中和美国的立国精神渐

<sup>①</sup> 《牧职宪章》（*Gaudium et Spes*）

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html)

<sup>②</sup> Richard Gelm, *Politics and Religious Authority: American Catholics since the Second Vatican Council*, Connecticut, Greenwood, 1994, p.31

行渐远，被盲目的理性和过度的自信所控制。相比之下，天主教伦理与美国立国精神更符合，新教自由派人士常常把天主教和戒律、约束联系在一起，默里却一直认为：宗教本身即是自由，政教合一和反民主的特征是天主教的表象而非实质，没有任何证据可以证明天主教会美国的自由民主造成威胁，其原因在于天主教徒的智慧建立于自然法和良心道义之上，没有不切实际的欲求，因此才能“投入、自由、无拘无束”地进入美国环境。<sup>①</sup>美国天主教徒相对顺利的本土化进程，从一定程度上验证了默里的论述。

在默里看来，对自然法的共同遵从是今后新教徒和天主教徒赖以合作的基础，自然法的要素包括：“一种深层次，形而上的生活方式，更完备的人本理论，更完整的理性，人类对于自然与历史更系统的认识”，而最重要的是“更坚实的信仰基础，使人类对未来怀有更为平和与理智的希望”<sup>②</sup>默里对自由的理解同美国社会的自由理念存在相通之处，但却以天主教的自然法为立论依据。

默里的观点由于和教廷官方立场对立，曾在 50 年代受到来自美国国内和教廷官方的打击，一度被勒令停止讲学和创作，但也有不少开明人士对默里十分赞赏，其中就有梵蒂冈教宗事务院的负责人，后来成为教皇保罗六世的蒙蒂尼。教廷在 60 年代呈现开明和进步的整体态势，默里也恢复了言论自由并重新受到重视，1963 年 11 月，默里应邀参加梵二会议，并且代表美国主教团向神学委员会解释了他们提交的关于宗教自由的备忘录，得到委员会的批准。争取自由的努力并不是一帆风顺的，保守派势力在 11 月 19 日的会议中占据上风，决定推迟对宗教自由宣言的表决，默里愤怒地写道：“这是最为可悲的失败，因为在此之前宗教自由问题并不被人视为最重要的问题，也并不是最难解决的问题，可是一旦触及到基本教义问题就变得如此困难”，<sup>③</sup>由于默里等人的集体抗议，这一天被称为会议开幕以来的“愤怒之日”（Day of Wrath）。默里和其他神学家重新修改提交了声明草案。到 12 月 7 日，《信仰自由宣言》（*Dignitatis humanae*）终于通过表决，默里对它的评价是：“仰赖它的存在，教会终于在漫长的等待后获得了人类文明社会的智识，宗教自由在文明社会中早已成为法定的原则和制度”<sup>④</sup>美国教会的自由主义思想终于得以写进罗马教廷的官方文献，以教义的形式固定下来。几乎与梵二会议同时，天主教徒肯尼迪当选美国总统，这对美国天主教徒来说具有重要的象征意义，表明他们被其他美国人接受为“美利坚共和国”的忠诚公民。默里曾经为肯尼迪的竞选工作担任顾问，他在神学上对 20 世纪教会与国家关系学说的解读促成了罗马教廷完全肯定以美国经验为范式的宗教自由，美国天主教徒对教皇和国家的双重效忠现在完全可以和谐地统一起来。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, New York, Sheed and Ward, 1960, p41

<sup>②</sup> John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, New York, Sheed and Ward, 1960, p335

<sup>③</sup> <http://www.harvardsquarelibrary.org/reverend/07murray.htm>

<sup>④</sup> Ibid

<sup>⑤</sup> 彭小瑜，《教会与国家关系的“现代化”——美国天主教民族主义的兴衰》，《现代化研究》第 2 辑，商务印书馆，2003 年，第 115-149 页。

## 第三部分 教会体制内的美国天主教会

### 一、教会权力机制综述

#### (一) 高层神职人员与教会核心权力

美国天主教会是一个组织严密、建制完备的教会组织。在地区建制上，实行基层教区（parish）、主教辖区（diocese）、大主教辖区（archdiocese）三级管理体制，神甫、主教和大主教分别为三级教会机构的负责人，实行自上而下的有效管理。教皇则通过常驻华盛顿的教皇代言人（pro-nuncio）来完成对美国教会的监督。

#### 1、高层神职人员的遴选程序

高层神职人员包括主教（含助理主教）和大主教两个级别，他们的职务由教皇直接任命。任期终身，但亦可在年满 75 岁后由本人提出退休申请。从遴选到任命一名高层神职人员要遵循严格程序，具体来说，要经过以下环节。

首先，一旦主教或大主教由于去世或退休而出现空缺，就由大主教召集会议，由该天主教辖区内的所有主教提名若干教士为候选人。依据教廷所颁布的《拉丁教会遴选教职候选人标准》，被提名者应为 35 岁以上的独身男性天主教徒，担任教士职务至少 5 年以上（根据托马斯·里默的统计，被提名者的实际平均年龄在 53 岁左右），被提名者应具备的条件是“声望良好，道德无可指责，决断公正严谨，性情和顺，恪守正道，忠于教廷与教会，通晓教义教理，虔诚之心昭著，具备良好的管理能力”。<sup>①</sup>而后由全体主教以不记名投票方式进行表决，通过表决者的名单将上报给教皇代言人。再由教皇代言人对名单作最后修订，撰写评语并提交给罗马教廷。由 36 名成员组成的主教委员会（Congregation for Bishops）将对名单做出审核，委员会的任务主要是调查名单中所列人员是否存在违反教廷训谕的言论，如反对《人类生命》通谕，支持教士结婚，或主张妇女任圣职等。整理出的最终名单将呈递给教皇。一般情况下，教皇会选择在每月的前 10 天发布任命，整个过程需要大约 6 个月到一年时间。如待选职务为大主教，则由教皇代理人召集会议，由全美 31 个大主教辖区的所有大主教提名若干教士为候选人。其余程序与遴选主教大体相同。

从以上遴选程序来看，任命教会高级神职人员的最终决定权掌握在教皇手中，主教委员会和教皇代言人等教廷官员对于人选的确定也有着相当大的影响力。遴选过程从一开始就是封闭的，例如各位主教在提名候选人之前，绝对不可对外界透露自己意中的人选。教皇代言人一再强调：“违反此保密原则者将被视为严重失职，将视教规给以重罚”。<sup>②</sup>但考虑到美国社会的具体特点，以及美国特有的社会政治环境，在这一程序的

<sup>①</sup> Chester Gills, *Roman Catholicism in American*, Columbia University Press, New York, 1999, p.77

<sup>②</sup> Thomas J Reese, *Archbishop: Inside the Power Structure of the American Catholic Church*, San Francisco, Harper & Row 1989, p17

具体操作中存在着相当多的不确定因素。

首先，在梵二会议后，尤其在约翰·保罗二世在位期间，教会遴选神职人员时在一定程度上体现出尊重基层教士意愿的倾向。其中的突出表现是引进了问卷调查这一做法。大主教皮奥·拉吉（Pio Laghi）于1980年出任教皇代言人后，在历年的遴选中都将通过表决者的名单交付平信徒和基层教士进行问卷调查。调查内容共分14项，内容包括公众对当事人道德素质、信仰操守、领导能力、个人威望的评价。对于问卷调查所具有的分量，部分教内人士和学者认为不宜作过高估计，例如里瑟（T. Reese）认为：决定一位已通过表决者能否顺利上任的因素，首先在于教皇代理人的态度，其次在于其他主教对他的看法，尤其是已退休的前任主教对他的评价将会是至关重要的。而问卷调查结果的分量与上述因素比起来要低得多。但这并不意味着问卷调查无足轻重。调查仍然具有一定的参考意义，辛道克（M. Sindock）则指出：问卷中关于候选人是否拥护教会训谕的调查在实际上起到了思想监督和控制的作用。其次，被提名者的人选在一定程度上反映了该教区的具体状况。因此，下层教士和平信徒的意愿往往能够曲折地得到反映。其中一个突出的例子出现在1972年的巴尔的摩大主教辖区，具有亲民倾向的前大主教谢汉（Lawrence Shehan）退休之后，当地的教士组织了一个临时委员会，并以225票对11票通过了一个《1972年巴尔的摩大主教辖区情况报告》，其中列举了一系列教士所欢迎的继任者。报告并未对外公开，但谢汉凭借自己的影响力，使保罗六世看到了这份报告。教廷随后把报告中列举的名单转送给当地主教，最后名单中呼声最高的鲍德斯（William D. Borders）在1974年顺利接任。<sup>①</sup>同年，圣达菲的教士临时委员会甚至把草拟好的名单呈送给教皇代言人雅多大主教（Jean Jadot），名单中列举了他们最受欢迎的大主教人选，他们的要求最后也得到了满足。在黑人或西班牙裔少数民族占据多数的地区，教会上层一般都会充分尊重来自基层的意见，优先考虑具备相应种族文化背景的候选人。

最后，居于权力顶层的大主教或红衣主教往往能够凭借其个人影响力，使整个遴选过程受自己的意志左右，从而在事实上成为权力角逐的真正赢家。其中最著名者当属曾在南卡罗来纳和芝加哥等地历任高级教职的伯纳丁红衣主教（Cardinal Bernardin）。据他回忆，他所任职的每一个教区在他离开后，都就下一任的人选向他征求意见，并且结果“从未让他失望过”。伯纳丁的非凡影响力为他赢得了“立王者”（kingmaker）的名声。就连教皇代言人皮奥·拉吉也承认：“只要你们（大主教）用一个声音说话，确定继任者的人选就会变得非常容易”。<sup>②</sup>

对于不具备超凡影响力的教会上层人物来说，任命“助理主教”（auxiliary bishop）是他们借以维持影响力的重要手法。由于美国幅员辽阔，因此凡超过20万教徒的辖区一般允许存在一至两名“助理主教”以协助主教或大主教工作。传统意义上的助理主教一般只有在主教或大主教出现道德信任危机，或因不善理财导致所在辖区财政困难时才

<sup>①</sup> Timothy A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, New Jersey, Princeton, p.56

<sup>②</sup> Ibid, p.58



会被任命，以便应付困难局势。但在当代美国天主教会中，助理主教的人选一般都由大主教提名，一次最多可提交 3 个候选人交由教皇代言人决定。获得批准后即被委派到相应主教辖区。因此，只要教皇代言人无异议，助理主教一般都可以顺利上岗。事实上，雅多和拉吉两任教皇代言人都从未否决过任何大主教提名的人选，只是有时把名单中的第二助理主教提为第一助理主教而已。伯纳丁红衣主教甚至曾经同时提名 4 位助理主教协助自己工作，同样得到教皇代言人的批准。<sup>①</sup>

## 2、教会高层权力机制运作

主教阶层是教会管理所依赖的核心力量，天主教的《教法典》(Canon of law) 赋予主教以崇高的权力和地位，主教不仅是教皇的代理人，也是耶稣基督的代理人。主教拥有制定政策、建立教务部门、执行财务计划等方面的权力，并有权任免除教区财务官在内的一切教职人员。《教法典》对主教的职能作出了如下规定：“教区主教在所辖教区内可全权处理一切普通的日常事务，除非教廷相关法规另有规定”。主教是“使徒事业的继承人”，同时拥有“宣教者”、“证道者”和“管理者”三项职能。<sup>②</sup>

从原则上讲，主教是集立法、行政、司法权力于一身的神职人员。但这并不意味着主教可以拥有不受制约的权力。容·巴特勒指出：“主教尽管在其行政职位上拥有决定性的权力，但他既然置身于教会体制内，就必须在合理处理上下级关系，维持教区内部团结的前提下才能行使权利。在日常事务处理中，主教往往根据实际需要。任命相关人员或通过一系列的教会行政机构来实现管理。

在立法方面，主教可在辖区内视本区需要自行制定行政、教务或财政等方面的相关法规，前提是立法的动机和内容不可与教廷训海相抵触。但若涉及以下问题时，包括教区规模的变更（建立、拆分、或压缩教区规模）、就某一问题召开教区全体会议或征收某种特别性的税收等等，主教必须征得教士委员会（priest council）的同意。

所谓的“教士委员会”只是一个统称，在不同的教区各有不同的名目。早在 19 世纪后半期，美国教会内部已经出现了由基层教士自发组成的类似机构。在某些教区，教士委员会的一部分成员可能入选所谓的“顾问团”，为主教或大主教提供财务管理、人事安排、教会法知识等方面的帮助。由于《教会法典》并不承认它们的权力和合法地位，因此在相当长的时间里，它们并不为人熟知。在梵二会议之前，全美只有 15% 的主教辖区拥有常设的顾问团机构，而 25% 的主教辖区从未建立过顾问团。<sup>③</sup>

梵二会议在所颁布的多个文告中鼓励主教主动倾听教士意见，并明确提出各主教辖区必须建立由教士组成的常设议事机构，以使主教得以“咨询其意见，并就教务工作和教区福利问题与之展开讨论”。埃切斯特主教辖区在 1965 年 3 月建立了美国教会中的第一个新型教士议事机构。到 1967 年底，类似机构的数量已超过 135 个。但梵二会议并未明确规定议事机构的组织方式和实际职能，直到 1983 年重新修订的《教会法典》中

<sup>①</sup> Ibid. p58

<sup>②</sup> Ibid. p60

<sup>③</sup> Philip Gleason, *Keeping the Faith: American Catholicism, Past and Present*. Indiana, Notre Dame. 1987, p.236

才确定了议事机构的地位和权威性，并将其名称统一称为“长老会议”（presbyteral council），同时规定在下列6个问题上，主教必须征求长老会议的同意。这6个问题是：1. 是否召开教区全体会议，2. 是否变更教区规模。3. 如何合理使用教区的捐献，4. 教区内部会议的具体安排，5. 是否建造教堂或将已有的教堂转为世俗活动场所，6. 征收教区税。长老会议的主要功能是就教士工资待遇、健康医疗保险、退休金等生活问题与教会上层展开沟通与对话，在一定程度上起到“教士工会”的作用。

在大主教辖区这一层面上，起到质询与制约作用的主要是“大教区全体会议”（Archdiocesan pastoral council）。天主教会历史上曾长期存在“教宗会议”的传统。教宗会议最早可上溯到公元4世纪，通常由大主教主持召开，出席会议者包括教士和平信徒的代表。1917年版的《教会法典》规定教宗会议每隔10年举行一次。但由于美国各地情况的差异，教宗会议仅在洛杉矶、纽约、新奥尔良三个大主教辖区各召开过一次，可谓名存实亡。因此，它的地位逐渐被“大教区全体会议”所取代。二者的主要区别是：教宗会议的代表以教士为主，而大教区全体会议的代表中平信徒通常要占据2/3左右的多数，平信徒代表名额通常由各教区选出，充分考虑到当地民族、种族分布、性别、年龄等因素。1965年，里士满大主教辖区召开了美国教会内部的第一次大教区全体会议，到1983年，全美36%以上的教区参与过会议代表的选举。<sup>①</sup>

大教区全体会议的职责是：“就大教区内所有教会事务展开调查研究，提出实际解决方案供教会领导者参考”。会议的召开往往相当频繁，所讨论问题涵盖教会的财政措施、学校教育、社会保障等等。会议召开期间，大主教通常会就教廷或“全国天主教主教团会议”（NCCB）发布的最新举措引导会议展开讨论，从中获得反馈意见，因此，教区全体会议事实上也起到了沟通教会高层和平信徒的作用。

在较多的主教辖区或大主教辖区还存在一个“管理委员会”以协助辖区负责人工作。委员会的成员由主教或大主教任命，人数在四到七人之间，分别负责领导辖区内各部门的教务工作。管理委员会下设哪些部门由主教决定，例如波士顿的一个主教辖区管理委员会下设的7个部门分别是社会服务部、社区服务部、教育部、社会关系部、卫生部、人事管理部和中央服务部（central service，实际负责财务工作）。这也是比较典型的设置。一般说来，负责教育、社会服务和财务部门的人员地位最为重要，有相当多的机会接近主教，晋升为主教甚至大主教的机会也比其他教士为高。

此外，设立“全权代表”（vicar general）也是部分大主教所经常采用的一种管理方法。如果辖区面积较大或人口较多，难以兼顾，大主教一般会任命若干代表（vicar）前往不同地区代表大主教本人处理当地事务，在其上往往任命一名全权代表加以统摄。设立全权代表的动机不一，在大主教年迈多病，或日常事务繁重，或遭遇突发事件时都可能任命全权代表，赋予其一定权力。在某些辖区，全权代表还兼任“教务协调人”（moderator of curia）职务，其职责是“协调日常行政工作。同时监督其他教务官员是否各尽其责”，地位之显赫自不待言。但大主教也随时保留收回其全部或部分职权的权

<sup>①</sup> Philip Gleason, *Keeping the Faith: American Catholicism, Past and Present*, Indiana, Notre Dame, 1987, p.236

力。

## （二）教区建制与信徒基本情况

基层教区是罗马天主教会三级管理体制的基础。天主教会的基本功能说到底，要靠基层教会体现。基层教会的概念是有一个固定的教堂，有一名本堂神甫（大的教区可以有几名神甫分别负责不同事务），有一批基本稳定的教徒。神甫的工作除了做弥撒外，还要为教徒提供各种宗教服务，探访教友，协助社区发展。基层教区除神甫外，往往有若干名执事协助其工作，执事是最低一级的神职人员，可以由平信徒担任。此外，教会凡有活动，还可请一些志愿者义务帮忙。据 1998 年的统计，美国天主教有神甫 47563 人，其中教区神甫 31567 人，执事 12247 人。<sup>①</sup>基层教区虽小，但也有类似教区咨议会的机构，由 3—5 名执事或平信徒代表组成。负责对教会的各项活动与安排，包括财务状况等进行评议和监督。

基层教区的财政收入依赖于教徒群众的捐助，一名普通教徒个人平均每年的捐助数目在 320 美元左右，这一数字相当于美国天主教徒人均年收入的 1.1%。<sup>②</sup>据估计全美 2 万多个基层教区年总收入为 75 亿美元，其中大约 65 亿被用于日常开支，10 亿用于资助教会学校。此外各个教区还必须拿出一部分收入贡献给全国性的天主教公会议机构和罗马教廷，数目一般在总收入的 5% 以下。

传统意义上的天主教会自身即具有诸如会计、法律等管理系统，本身为一独立法律个体，教区负责人作为法人代表实行有效管治，这些都和现代意义上的公司制相差不多。<sup>③</sup>不过，基层教区究竟享有何种程度的财政权和管理权，并无固定模式，在很大程度上，选择何种模式是由于历史形成的原因。一般说来，东部和太平洋沿岸的大主教辖区，除纽约等少数地区外，对于基层教区的财政状况控制较为严格，大主教和主教在法律上是教区教产的合法拥有者，通常情况下，超过 1 万美元左右的开支需经大主教许可；而在纽约大主教辖区及中部的明尼阿波利斯、圣保罗等大主教辖区，教会普遍采取类似集团化企业的财政运作方式，每一个基层教区都是独立的法人机构，基层教士、由主教委任的代理人以及服务于教会的平信徒执事作为主教的信托人，对教会的财政状况实行自治化程度相对较高的管理。平信徒出身的专业人士具有无可替代的地位。遇有重大开支项目如教堂建造施工等，往往能够自行决定发标和中标人选，事后只需通知上层教会即可。

尽管美国教会一直注重延揽专家来帮助理财，但就整体来讲，教会财政管理体系的实际效能并不能令人完全满意。绝大多数主教和基层教士并无理财方面的专业知识，无论哪个教区的主教，调拨资金几乎没有任何限制，更没有人对资金流动情况加以监督，基层教士往往过于依赖平信徒执事，甚至无法察觉某些执事的贪污舞弊行为，教会的财

<sup>①</sup>James, Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford, New York, 1981, p36-44

<sup>②</sup> Andrew Greeley and William E. McManus, *Catholic Contributions, Sociology and Policy*, Chicago: Thomas More Press, 1987, p75

<sup>③</sup> 甚至有学者认为：现代股份制实起源于公元 10 世纪的天主教会，教会的理财手段为现代企业的财政管理方式提供了直接意义上的参考。详见郎咸平《由欧洲历史看股份制的本质》。

原文见于 <http://www.broadroad.com/article/article2005005.htm>

政状况不透明，极少对平信徒公开账目，教徒不知道自己的捐助被用在何处，往往导致抱怨和怀疑情绪的出现而不愿继续捐助教会。因此，尽管美国天主教会拥有全球首富教会的名声，其内部不少基层教区却时常面临财政危机，甚至连教区学校都难以维系。因此从 50 年代开始，各大主教辖区普遍采取了一些措施来缩小不同教区间的贫富差距，同时也对财政状况不佳的基层教区给予援助。一是建立信贷计划（Archdiocesan Banking），这一计划最早出现在斯培尔曼在任时的纽约大主教辖区。当他于 1939 年就任大主教时，发现纽约的部分基层教区难以清偿银行债务，累计负债达 2600 万美元，而另一些富有的基层教区却在银行中拥有数量与此不相上下的存款，斯培尔曼的解决方法是着手建立教区银行，以高于其它银行的利率吸引富有教区的存款，并贷款给贫困教区。在一些面积较小的大主教辖区，信贷计划往往能够在短时间内收到效果，例如 80 年代的纽瓦克大主教辖区在建立教区中央银行之后，在 6 年内就由一个负债 2500 万美元的教区转变为拥有 3400 万美元盈余的富裕教区。<sup>④</sup>但在教会权威一贯较弱的美国中部地区，大主教一般并不要求基层教区必须成为信贷体系的一部分，信贷体系的效能也不如纽约和洛杉矶等地明显。二是直接向财政困难的教区提供补贴，例如在芝加哥，每年用于援助贫困教区的资金大约为 850 万美元，接受资助的教区约有 70 个。一般说来，只有因教区学校管理不善，导致财政危机的教区才有资格得到补贴。至于短期性的财政紧张，一般可以通过教区下属的赢利性社会服务机构创收而得到缓解，不在援助范围之内。

基层教士工作的好坏直接关系到教会的收入。因此，美国天主教基层教会非常重视与教徒群众的关系，注意维护教徒的利益。在为教徒服务方面带有很强的针对性。例如芝加哥是个移民较多的城市，在一个街区内会有几个天主教堂，分别使用不同的语言为来自不同国家的移民提供宗教服务。在乡村小镇，教会往往同时又是教徒的社交活动中心。一个天主教徒的一生，从洗礼、婚礼到丧礼都离不开教会。因此，基层教区也是美国天主教会内部最有活力、最受欢迎的组成部分。

主教辖区和大主教辖区的地域划分是历史形成的产物，教徒人口分布情况是划分辖区的基准。大主教辖区往往以波士顿、芝加哥、纽约、旧金山等人口众多的大城市为依托。从人口密度、地理环境、经济状况等方面来看，大主教辖区可分为两类，一类主要分布在东部大西洋沿岸和远西部的“阳光地带”。美国最大的城市群即位于这两个地区。这一类辖区的共同特点是面积较小，通常只包括城市及其周边地区，但教徒人口密度极高，境内每平方公里居住的教徒人数都达到 300 人以上，而洛杉矶大主教辖区的教徒总人口数达到了 2700 万人，为各大主教辖区之最。这些辖区下辖的主教辖区数量一般在

---

<sup>④</sup> Thomas J. Reese, *Archbishop: Inside the Power Structure of the American Catholic Church*, San Francisco: Harper & Row, 1989, p125

2-3 个，波士顿大主教辖区甚至一度只管辖一个主教辖区，二者的范围完全重合。<sup>①</sup>

另一类教区主要分布在中西部，以圣路易斯、圣保罗、密尔沃基等地的大主教辖区为代表，它们面积广大，但教徒人口密度多在每平方公里 100-190 人之间（少数甚至不到 20 人）。辖区由若干个主教辖区和独立的教区组成，教区之间的距离以及它们到中心城市之间的距离通常十分遥远。以奥马哈一地为例，大主教辖区内的 2/3 教徒居住在奥马哈，但余下 1/3 左右的教徒分布于彼此互不相邻的 22 个独立教区内。“助理主教”和“全权代表”在这些地区往往起着至关重要的作用。

在全美 31 个大主教辖区中，有 16 个辖区的地界位于同一州之内（其中加利福尼亚州包括洛杉矶和旧金山两个大主教辖区）。其他 15 个辖区地跨一州以上。然而值得注意的是：辖区的划分并不具有类似行政区划的意义，通常只有在决定新任主教人选提名时，才会召集由大主教主持的，由本辖区内所有主教共同参加的会议。主教阶层讨论教内事务，或是表达集体意志，通常是通过设在各州的州主教会议（state conference）来实现的。

各州主教会议一般由一名大主教主持，但打破教区界限，凡本州内的全体主教均可出席。会议对外界开放，邀请财政、法律和管理方面的专家团和观察员出席，负责为教会利益集团从事院外游说活动的人员通常也在出席之列，以便及时了解教会的最新态度和意向。从会议探讨的内容来看，一方面是教内事务的协调，如圣事在人员和器具上的要求、教规教法的实施情况等。务必做到相邻教区之间协调一致，以免出现分歧。另一方面，会议也广泛讨论公众领域事务，加利福尼亚州主教会议曾就艾滋病问题发表由全体主教签名的公开信，密歇根州主教会议在公开信中就州政府的医疗保险和退休计划做出回应，肯塔基、马里兰、西弗吉尼亚等州主教都曾就本州的经济状况问题发表公开信。

美国天主教会建立全国性天主教公会议的努力始于第一次世界大战期间，1917 年，在《天主教世界》杂志主编约翰·伯克的倡议下，美国天主教会成立了以团结天主教徒力量，支援战争为目的的“天主教战时联合会”（National Catholic War Council），由吉本斯领导，主要任务包括为军中天主教徒提供随军牧师、协助政府进行后勤保障工作等。对于美国天主教会来说：“战时联合会”使全体天主教徒志愿者第一次在一个统一的全国性组织的名义下从事社会性工作，真正做到了“用一个声音说话”。

尽管“战时联合会”还不是真正意义上的政治组织，但随着战争接近尾声，其领导人已渐渐把视线转移到国内社会政治问题上来，1919 年 2 月，战时联合会的执行委员会发表了题为《社会重建计划》的小册子。其主张可以看作是对 1891 年利奥十三世《新事》通谕的响应，包括建立全国性的劳工代表委员会、限定最低工资、建立社会保障体系、吸收工人参加企业管理以及某些社会经济方面的温和改良计划。在当时的社会背景下，这一计划显得超前而不切实际。然而它却为后来罗斯福新政的实行起到了预示作用。同年，“战时联合会”改为“天主教全国福利大会（National Catholic Welfare Council，不久后

<sup>①</sup> James, Hennesey. *American Catholics : A History of the Roman Catholic Community in the United States*. Oxford, New York, 1981 ,p44

又将名称中的 Council 一词改为 Conference，以突出会议有别于传统天主教公会议的协商特色，但仍简称 NCWC)。它无论是在组织规模，管理方式还是实际效能上都要远远高于前者。组织总部设在华盛顿，以年会的方式就全国天主教徒所普遍关心的问题作出讨论和决策，并有权代表全美天主教会发布牧函，呼吁社会关注或要求教徒遵行。

根据梵二会议对主教阶层“合作一致以履行圣职”的要求，NCWC 在 1966 年分为“全国天主教主教团会议”(National Conference of Catholic Bishops, 简称 NCCB)和“美国天主教徒会议”(U.S Catholic Conference, 简称 USCC)，NCCB 和 USCC 每隔两年召开一次美国主教全体会议，并通过发表公开信的形式，对教内事务做出协调。同时，公开信在社会政治、经济、道德伦理等方面体现出的立场，“代表着美国天主教界共同的心声”。

NCCB 和 USCC 的核心机构包括常务委员会和临时委员会，前者主要是就教会内部事务，如教会财政预算、礼仪规范、教规执行、人事变动等作出应有的调查和安排，后者常针对临时性的突发事件成立。NCCB 的临时委员会活动尤其频繁，在古巴导弹危机和越战期间都曾就当时局势发表过公开性的声明。NCCB 和 USCC 的区别在于后者更注重教士阶层和平信徒的合作，二者是二个互相独立的机构，不存在统属关系，但由于 NCCB 曾获得教廷方面的授权，通过的决议对于全体会议成员均存在约束力，因此在相当长的时间内，它在美国教会生活中的实际影响力要超过 USCC。

2001 年 7 月 1 日，NCCB 和 USCC 在各自召开的主教全体会议上一致同意合并，组成新的机构“美国天主教主教团会议”(U.S Conference of Catholic Bishops, 简称 USCCB)，位于华盛顿的会议常设机构由 50 个各司其责的委员会组成，拥有大约 350 名来自教俗两界的工作人员。会议的核心宗旨是“统一、协调、促进美国天主教徒的活动，组织国内外的宗教慈善事业和社会福利工作，支援教育事业，扶助移民，以使教会得以为全体人类营造更多福祉”。和从前相比，USCCB 成立后显然将更多的目光投向世界范围内的天主教事业，其成立至今为止发布的 29 个重要文告和声明中，有 17 个涉及到国际问题，内容涉及宗教自由、人权、反恐战争等诸多方面。<sup>①</sup>

从地理上看，天主教徒在美国的分布以东部为最多，约占美国天主教的 38%，其次为中西部，约占 25%，西部与南部均不足 20%。但无论哪个地区，大多数天主教徒都生活在城市，那些人口密集的大都市，往往是天主教徒集中的地方。目前，40%的天主教徒住在市区，是美国各大教派市区人口比例中最高的，住在市郊的天主教徒为 35%，只有 25%的天主教徒生活在农村。相比之下，一半以上的新教教徒生活在农村。这种状况与天主教内移民多，少数族裔多有很大关系。

1998 年，美国天主教徒人口最多的前 10 个州为加利福尼亚州(786 万)、纽约州(737 万)、得克萨斯州(463 万)、伊利诺伊州(368 万)、宾夕法尼亚州(355 万)、新泽西州(332 万)、马萨诸塞州(296 万)、俄亥俄州(222 万)、密歇根州(221 万)、佛罗里达州(202

<sup>①</sup> 详见 USCCB 的官方网站主页 <http://www.usccb.org/>

万)。同年美国军队中的天主教徒为 121 万人。天主教徒人口百万以上的城市有 8 个，它们依次为洛杉矶（319 万）、芝加哥（235 万）、纽约（234 万）、波士顿（200 万）、布鲁克林（162 万）、底特律（145 万）、费城（142 万）、纽瓦克（134 万）。美国罗马天主教教团所在地马里兰州巴尔的摩市是美国天主教历史最长的城市之一，有天主教徒 48 万人。<sup>①</sup>

天主教从到达北美之日起就与移民密不可分，这个传统至今仍是美国天主教的一大特色。美国建国初期，天主教移民主要来自爱尔兰、法国、意大利、德国、波兰等地。今天，虽然仍有来自东欧的天主教移民，但更多的天主教移民主要来自墨西哥、波多黎各、中南美各国及东南亚的越南、菲律宾等地。现在每 5 名美国天主教徒中就有 1 名是少数族裔，其中以西班牙裔为最多。据统计，20 世纪 90 年代，美国拉美西班牙裔人口约为 2250 万，其中 80% 的人在天主教堂接受过洗礼。80% 的西班牙裔居住在都市，54% 的西班牙裔年龄在 25 岁以下。全美西班牙裔中 3/4 是天主教徒，占全美天主教总数的 17%。在全美总人口中，西班牙裔仅占 7%。新教中的西班牙裔比例更低，仅为 2%。由于天主教内西班牙裔教徒的不断增加，以致近年来许多神职人员为了工作方便，不得不抽出一定精力学习西班牙语。由于西班牙裔天主教徒在美国天主教会里占有特殊地位，美国天主教主教团和天主教全国代表大会专门设有负责处理拉美西班牙裔事务的委员会。西班牙裔神职人员的数量也在不断增加。1989 年全美天主教西班牙裔神甫协会成立。美国天主教西班牙裔神职人员中，现有 8 名大主教、24 位主教、2000 多名神甫、修女与修士。<sup>②</sup>

尽管天主教中黑人教徒仅占 4%，大大低于新教徒中黑人的比例，但黑人天主教徒在美国天主教会中占有特殊重要的地位。1970 年美国天主教成立了黑人天主教徒办公室，以便更好地鼓励黑人天主教徒参与教会工作，培养黑人神职人员，并在黑人中间有效地开展传教、教育和礼仪工作，表达黑人教徒的呼声和要求，承认黑人传统在弥撒礼仪、教会生活、神学和教育中的价值。此外黑人天主教徒还成立了美国黑人天主教会议、美国黑人天主教修女会议等专门为黑人服务的团体等。美国天主教主教团中现有黑人主教 11 人。

除了西班牙裔与黑人之外，美国天主教中还有数量可观的亚裔。亚裔在美国总人口中的比例不高，但在天主教中的比例为 3%，居美国各大教派之首。亚裔天主教徒在出生率和移民速度两个方面均呈高速增长的势头。事实上，美国天主教保持增长的两个最主要的原因就在于教徒的高出生率与不断增加的移民。

### （三）独立于教会体制之外的天主教高等教育

到本世纪初为止，美国天主教会已拥有高等院校 240 所，在校学生 70 万人。<sup>③</sup>教会名下的院校在规模上差异很大，有的属于临时设立的神学研修班性质，学员总数不到 100

<sup>①</sup> 刘澎《当代美国宗教》社会科学文献出版社，2001 年，第 120 页

<sup>②</sup> 同上，第 120 页

<sup>③</sup> 同上，第 160 页

人，也有在校生人数超过2万的综合性大学。美国天主教高等教育的一个突出特点是，各院校虽然归属教会管辖，被视为教会固定资产的一部分，但在学术上享有同非宗教性质院校完全相当的独立性，教会亦不能将其意志强加于学校管理之上，这一点与它对基层教区学校的严密控制是完全不同的。因此完全可以把天主教高等院校视为独立于教会管理体制之外的一个特殊存在。

相对于悠久的教区学校传统而言，美国天主教高等教育起步较晚，多数学校创办于20世纪上半期。其时社会上的反天主教情绪已不再居于主流地位，针对天主教徒的种种指控也已渐渐平息。因此，围绕教会高等院校是否应接受公共财政资助问题，在教会领导人当中已不再存在“控制与反控制”一类的争论，为教会高等院校争取到同世俗学府相当的法律地位，才是教会所关注的目标所在。

早在梵二会议之前，美国各天主教院校即十分重视同世俗院校，以及同国际天主教教育机构之间的合作，在推动天主教高等教育走向国际化的进程中，美国教会一直处于领先地位。“国际天主教大学联盟”于1949年在美国教会的大力支持下得以成立（International Federation of Catholic Universities）。该协会旨在推动世界天主教高等教育的合作，同时也为罗马教廷下属的教育理事会（Sacred Congregation for Catholic Education）提供信息上的支持。1963年，IFCU在教皇保罗六世许可下脱离教廷成为独立的校际联盟组织，美国圣母大学前任校长西奥多·赫斯堡（Theodore Hersburgh）成为IFCU的负责人。此后的二十多年里，该组织一直把探讨天主教高等教育同现代社会之间的关系，以及教会在学校教育中所应发挥的职能作为一个重要的讨论议题。美国天主教会对于IFCU的影响力也处处可见。

从1963年到1969年的时间里，IFCU在世界各地召开了六次年会。在1965年的东京年会上，与会代表提出要把如何领会梵二会议精神，并将其贯彻到世界天主教高等教育当中作为协会今后的主要目标。而在1967年召开于美国威斯康星州的兰德雷克（Land O' Lakes）年会上，IFCU在赫斯堡的主持下经过讨论，最后将讨论结果整理为题为《当代天主教高等学府之性质》的会议宣言，亦称《兰德雷克宣言》<sup>①</sup>

《兰德雷克宣言》分10个方面对于天主教高等教育的性质和地位作出了总结和认识：这10个问题是（1）学术自由问题。宣言在开篇开宗明义地宣称：“天主教高等学府必须体现其作为学术机构的完整意义，以致力于学术发展为已任。为保证教学和科研的有序进行，天主教高等学府必须享有真正意义上的自治权力和学术自由。不受来自教俗两界的任何权威干涉。”<sup>②</sup>天主教高等教育担负着与世俗高等教育等同的社会功能，所不同之处在于罗马天主教应在教学过程中成为一种“有效的存在，”其地位和同样不容干涉。（2）神学地位问题。宣言认为：神学研究在天主教高等学府中的地位应高于它在世俗学府中的地位，但它与其它学科的地位和价值应一视同仁。（3）神学研究的任务问题。宣言认为神学研究的终极目标在于从基督教传统中吸取真知，揭示上帝予人的神圣启

<sup>①</sup> Philip Gleason, *Keeping the Faith: American Catholicism, Past and Present*, Indiana, Notre Dame, 1987, p.235

<sup>②</sup> Alice Gallin, *American Catholic Higher Education: Essential Documents, 1967-1990*, Notre Dame, Indiana, 1992, p.7



示，以使能够更好地了解人类同上帝的关系；其近期目标则是推动普世化的合作与和谐。

(4) 神学研究同其它学科的关系。宣言认为神学研究必须同其它学科展开对话，以便“从其它学科中吸取营养，以自身之启示为当代文化所面临的问题提供解决途径，并带动其它学科的内部发展”<sup>①</sup> (5) 学府同教会的关系问题。宣言指出学府应成为教会的智慧源泉和思想宝库，学府所给予教会的智力支持在今后必须得到充分重视。(6) 天主教学府的研究领域问题。世俗学府和教会学府的研究领域并无不同，但后者可能会加强人文领域的关注。重点探讨关乎人类生存的重要课题。(7) 天主教学府的社会功能问题。学府应定位于服务全社会的大众教育机构。而非服务于教会自身。(8) 天主教学府在本科教育阶段的特殊性。强调在人文领域的终极关怀，特别着重指出应促进不同文化背景和宗教信仰之间的理解与沟通，同时将人类所面临的紧迫问题，包括人权问题、和平与发展问题等纳入讨论重点。(9) 学业与信仰的关系问题。学校鼓励并引导带有任何宗教信仰背景的学生对基督教可能产生的兴趣，但不进行和支持任何宣教活动。学生可在允许的范围内从事本宗教的信仰活动。学校开设的神学课程除天主教神学之外，也包括其它宗教神学的探讨。(10) 学校管理问题。天主教高等学府的管理和动作应建立在“多方面”基础上，寻求来自各方的支持。

参加草拟宣言并展开讨论的共有 25 人。其中 2 人来自加拿大，1 人来自秘鲁，另有 2 位美籍主教时在罗马教廷任职，以教廷观察员身份出席会议，其余 20 人都来自美国国内各天主教高等学府，担任校长、校董或神学系主任等职。<sup>②</sup>因此会议宣言完全可以看成是一份代表美国天主教高等教育界意志和愿望的文献。它以美国天主教高等教育为蓝本；宣言起草者希望通过自身的宣传，使美国天主教教育的模式得以成为世人所共同认可的模式，并最终获得罗马教廷的认同。

在 1969 年的罗马年会上，IFCU 进一步对天主教高等教育的性质和任务作了说明，题为《天主教高等学府与现代化》的会议宣言得到了来自世界各地 36 名代表的一致认同，标志着天主教高等教育的自由主义倾向已趋于为人所普遍接受。《罗马宣言》的中心思想是：天主教高等学府必须成为体现梵二会现代化进程的重要思想阵地。宣言从 4 个方面进一步阐释了天主教高等学府所应事有的自治权利。首先是管理上的自治权力。学校必须拥有自主决定学位授予、课程设置、人员安排等方面的充分自由。其次是学术上的自由风气，师生都应该能够自由地、不受约束地就学术问题发表个人意见并展开讨论。而后是学校在行政上的自治地位。教会神职人员可以担任教员，执事等职，也可以“顾问委员会”的名义对学校的管理提出建议，但上述程序都必须征得校方同意。教会无权代替校方作出决定，最后是财政上的独立来源。学校应不依赖教会资助，寻求包括公共财政支持在内的经费来源，惟有如此才能从根本上保障天主教学府的独立性。

根据有关统计，在全美 240 所天主教高等学府中，仅有 14 所接受所在教区的财政支持，仅有 1 所学府（美国天主教大学）能够直接获取全美各大教区岁入的一部分作为

<sup>①</sup> Ibid. p.8

<sup>②</sup> Philip Gleason, *Keeping the Faith: American Catholicism. Past and Present*, Indiana, Notre Dame, 1987, p.152

经费来源。天主教学府办学所需经费，70%来自学费，10%来自政府拨款和其它公共财政支持。9%来自大企业和慈善机构的资助，3%来自普通信徒的捐献，另有5%左右来自其它途径。<sup>①</sup>

公共财政支持在上述结果中仅占10%，看似份额不高，但这仍然意味着美国的天主教学府每年可以从政府得到大约5亿美元的财政支持。而且，在一所学校的初创阶段，该校的发展很大程度上依赖于官方的支持，而若要申请到政府的财政资助，除了要通过政府在学校规模、硬件设施、师资力量等方面的层层审核之外，还必须对自身的性质做出说明，以证明该校为面向全社会的教育场所，而非从属于教会的宣教机构，否则政府将遵循宪法第一修正案中的政教分离原则，不予提供任何资助。

自天主教高等教育诞生之日起，不断有学校成功争取到所在州政府的财政支持，但就政府资助天主教学府是否违宪这一问题，直到70年代才随着最高法院的两个判例——1971年的蒂尔顿诉理查德森案（*Tilton vs Richardson*）和1976年的罗默诉公共事务局案（*Roemer Vs Bard of Public Works*）而最终尘埃落定。尤为值得一提的是后者。原告认为位于美国东海岸的圣母山学院（*Mount Saint Mary's College*）等8所院校获得公共财政拨款是“令人难以信服的不恰当之举”，因此将负责拨款的公共事务局告上法庭。被原告指控操纵学校运作的巴尔的摩大主教提供了充分的证据，以证明自己在担任圣母山学院董期间“并无法利用自己的权力使教会意志凌驾于学校管理之上”，学校也未从教会那里得到过任何资助。最后法院经过审核，最后基于以下5点理由，认定涉案各校接受公共财政资助并不违宪。（1）各校在招生和雇用教职员时，并无宗教信仰之歧视。（2）各校并未强制师生出席宗教活动。（3）神学课程在各校只作为一门普通课程讲授，并无向学生灌输宗教教义之事实。（4）各校亦未开设其它旨在灌输宗教教义的课程。（5）各校在学术自由方面均符合人们通常认可的标准。以上5点标准，后来也一再被援引，在事实上肯定了天主教高等教育的合法化性质。

## 二. 平信徒群体状况分析

### （一）宗教生活与宗教观念的变迁

在移民历程和美国化历程当中，天主教会始终保持了相对较高的完整性和独立性。一方面，教会一贯具有的高度统一性和严密组织形式使天主教会一向具备在危机面前自我强化的传统，另一方面，教会在无形当中起到了移民团体精神纽带和互助组织的作用。而在美国化历程已大体结束，或已不再成为教会所面临的主要任务时，教会开始日益面临世俗化的挑战。在宗教生活、信仰观念、崇拜方式等领域都呈现出有别于以往的特征。

#### 1、在教会组织形式上，从等级化教会向平民化教会转变

传统意义上的天主教会无不将自身视为等级森严的信仰团体。在成书于中世纪的《教理问答》中对教会的来历加以如下神圣化的描述。

<sup>①</sup> Alice Gallin, *American Catholic Higher Education: Essential Documents, 1967-1990*, Notre Dame, Indiana, 1992, p.216

“基督希望世人得救，故在返回天国前设一教会，予之权柄，使其行己所行者于世上，又有十二使徒，为教会最初之主教，其最长者为圣彼得，基督委以全权，使节制众人……今之罗马教皇，即为圣彼得之继承者，今之众主教亦为十二使徒之继承人。诸教士助其行宣教祝圣及统辖教众之事。凡人经受洗后，方为教会一员。”<sup>①</sup>

传统教会体制的突出特点是把教会划分为神职人员和平信徒两个阶层。不仅神职人员内部等级森严，而且教士和普通信徒更是存在着不可逾越的界限。因此，梵二会议一反教会的传统教谕，将教会定义为由“神之子民”共同组成的人民教会，不能不说是教义上的重大革新。

梵二会议在教俗关系上的重新定位，无疑是史无前例的。回顾历史，人们会发现，罗马教廷从梵一会议时代追求极端强化，不容质疑的教会权威，到梵二会议提出“现代化”和“人民教会”的口号，其间只经历了不到一个世纪的时间。1870年的第一届梵蒂冈大公会议召开时，正值教皇国疆域日蹙，教皇权力不断受到世俗权力排挤的时代，因此教廷试图通过将教皇的精神权威推向极致，甚至以强调教皇“永无谬误”的方式来巩固自身在天主教世界的影响。对于教廷以往的训谕和大公会议决议。美国天主教界从未表示过质疑，平信徒对于神职人员权威的谦卑与恭敬，亦不在欧洲天主教徒之下。以至于某些神职人员担心，梵二会议决是否没有充分考虑到平信徒的心理适应能力，使消解权威的过程来得过快，过于突然。奥古斯丁·哈里斯主教在1966年的一次会议上认为信徒无法接受权威的失落，他发问道：“我们处境样才能劝说平信徒不再亲吻我们所佩带的（象征权威的）指环呢？”<sup>②</sup>然而他的担心被证明是多余的，仅仅12个月后的一次测验结果即显示：认为平信徒有权在基层教区层面发挥决策作用的人占到受访者的66%，认为自己有权对教廷政策方针提出质疑的平信徒也达到58%之多。<sup>③</sup>

美国天主教徒为何能够在并无困难的情况下接受梵二会议精神，人们通常从美国社会所奉为终极价值尺度的民主传统来加以解释。当民主已成为一种思维定式，那么，将世俗政治生活中的大众决策传统移植到宗教团体中并不需要多费周折。梵二会议后的经历证明：无论神职人员还是平信徒都不拒绝在宗教生活中引入民主协商方式，并且能够娴熟地运用自身的发言权。在80年代，美国天主教主教团就和平和国内经济问题发布的教区公开信大多事先在天主教徒社区内征集广泛意见并展开讨论才最后定稿。90年代初，主教团原拟发表一份题为《妇女在教会中的地位》的公开信，初稿公布后即遭到众多女权主义团体指责，促使许多主教团成员重新对该公开信加以考虑，最后在主教团内部进行表决时，该会开信未得到2/3以上的赞成票，结果未能发表。<sup>④</sup>梵二会议所倡导的民主程序如表决方式，在美国国内早已为包括天主教徒在内的社会各阶层所熟知。甚至在一定意义上，西方国家的民主政治生活为教会改革提供了可资参考的借鉴。

<sup>①</sup> William D'Antonio, *American Catholics: Gender, Generation and Commitment*, New York, Garden City, 2001, p.112

<sup>②</sup> Richard Gelm, *Politics and Religious Authority: American Catholics since the Second Vatican Council*, Connecticut, 1994, p.132

<sup>③</sup> William D'Antonio, *American Catholics: Gender, Generation and Commitment*, New York, Garden City, 2001, p.119

<sup>④</sup> William D'Antonio, *American Catholics: Gender, Generation and Commitment*, New York, Garden City, 2001, p.119

另一种解释则倾向于从宗教生活方式自身的革新入手，来解释教会权威神圣性的消解。例如，威廉·丹吉斯注意到梵二会议对宗教仪式的简化带来的一个直接后果是拉近了神职人员和平信徒之间的距离。以弥撒为例，教会自1570年特伦特会议以来一直举行传统的三一弥撒（Tridentine Mass）仪式使用拉丁文，自始至终由教士主持，普通信众对仪式的参与程度极其有限，唯一能做的只是跟随唱诗班背诵主祷文而已。梵二会议在《礼仪宪章》中摒弃了以往的繁文缛节，准许在弥撒中使用本民族语言，使原本单调乏味的宗教仪式变得生动，时间上也大为缩短。但它同时带来的一个后果是拉近了神职人员和平信徒的距离，使仪式的神圣感大大降低。丹吉斯写道：“‘现代化’方针抹去了笼罩在宗教仪式上的神圣意味，使宗教生活不再神圣化。教会不再是神职人员展示特权的场所，普通信众拥有了更大的参与空间……由于神圣宗教魅力的消退，原本拥有精神领域绝对权力的教士阶层所扮演的角色，也正在引起人们的质疑”<sup>①</sup>。

## 2、在对待教会训谕的态度上，从无条件接受向道德判断转化

1870年的梵一会议规定，教皇所发布的通谕，敕令、文告等具有不容置疑的正确性，普通信徒必须加以接受遵行。主教所发布的牧函在不与教廷官方言论相违背的情况下，具有同等效力。强调宽容性和协商性的梵二会议回避了教会官方言论所具有的法律效力这一敏感问题，发布通谕、牧函、公开信等文告仍是教会官方维系自身权威的重要手段，但信徒对官方言论加以质疑，甚至公开反对，已并非不可思议之举，信徒获得了更多的思考自由，基于道德标准的判断，也成为衡量是否接受教官方训谕的尺度所在。梵二会议的《教会通则》中规定了平信徒有自由发表意见的权利：“平信徒个人只要具备一定的智识、能力或特殊才能，就应被获准，甚至是有义务对与教会利益相关之事发表意见。”这一提法也成为平信徒质疑甚至挑战教会训导的依据。

教皇无谬性（Infallibility）无疑是争议的焦点之一。庇护九世在梵一会议上声称“教皇的无谬性是基督教信仰有史以来一以贯之的传统。”<sup>②</sup>实际上，不仅圣经中找不到任何可以支持这一说法的佐证，早期教会遗留下来的文献也未对教皇的权威性有过任何论述。历任教皇所犯下的严重错误甚至罪行，包括纵容对异教徒和异端的残酷迫害，以及设立宗教裁判所压制科学和理性的野蛮做法，都在梵一会议上加上一笔勾销。在此后的近百年中，教皇面对的人类罪行的不作为甚至是赞许态度已使人无法接受。1926年12月，教皇庇护十世公开称赞墨索里尼为“上帝的使者”，教廷在1929年2月同意大利政府签订《拉特兰条约》。将“消除犹太教和新教的影响，确立罗马天主教为意大利唯一国教信仰”写入条约中，事实上对法西斯政府的反犹举动和入侵埃塞俄比亚的行为加以默认。教皇还公开支持西班牙的佛朗哥。葡萄牙的沙拉查尔等国际公认的独裁者，以此换取他们对罗马天主教会的忠诚。对于希特勒，教廷虽未公开表示支持，但对其反犹行径仍然不闻不问。1943年9月，德军占领罗马，在距离梵蒂冈城只有200米的地点设立

<sup>①</sup> , Jay. P. Dolan, *In Search of an American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension*, New York, Oxford, 2002., p.135

<sup>②</sup> George La Piana, and John. W Swomley. , *Catholic Power vs American Freedom*, New York, Prometheus Books, 2002, p.211

犹太人集中营，教廷竟未予只字抗议。<sup>①</sup>历史一再证明，所谓的“无谬性”只是不堪一击的自欺欺人之谈，无法经受道德和良知的检验。也促使人们重新以道义和良知为标准，对于教会的训导重新加以审视。

生命权问题在今日乃是教会官方和平信徒阶层发生意见冲突的主要阵地。关于这一问题，后文将以专门章节进一步展开论述，这里仅对其道德依据和立论准则作一简单探讨。从其立论依据来看，冲突双方都以“人类生存和发展”为出发点和基本原则，无论无条件反对扼杀生命的教会官方，还是积极主张控制生育的反对派，都从“捍卫人类生命”的基本道德理念出发展开论述，教会官方认为：生命于受造时就是神圣的，孳生繁育是人类作为受造者所应担负的基本道德义务。任何企图干涉自然生育的做法。不仅有违神圣的宗教情感，而且必然导致社会风气的败坏如家庭伦理道德的沦丧。基于传统天主教义对于家庭的珍视，教会官方认为，一旦家庭这一维系信仰的纽带遭到破坏，天主教信仰的传承也就无从谈起。反对派则援引大量可靠数据资料，论证当前全球资源已难以保证全人类的可持续发展，控制人口数量势在必行。美国教会中的抗议者声称：梵蒂冈认为世界可耕地资源足以无限满足人口增长的说法是站不住脚的，世界每年枯竭的水体面积相当于一个休伦湖大小，而且水资源的枯竭速度还在加快，即使在美国西南部，特别是加州等地，饮用水的短缺已成为制约当地发展的严重问题。抗议者指责教皇在亚非拉等地巡回访问，不断发表演说谴责控制生育的做法，等于将这些地区本已极度深化的人口危机进一步推向深渊。为了保障人类的生存和发展，控制人口数量势在必行。

冲突随着 1970《人类生命》通谕的发表而达到高潮。争议一旦牵涉到道德问题，就必定是一场没有胜负的零和游戏。旷日持久的生命权论战仍将会继续下去。

### 3、在教会礼仪上，从注重外化向注重内省转变

传统教义对天主教圣事礼仪有着千篇一律的严格规定，圣事各有其名目和功能，以弥撒为例，其功能在于纪念耶稣为救赎世人之罪而牺牲，地位十分重要，仪式之隆重庄严也居于诸圣事之首，教士至始自终面向祭坛，背对信众，以拉丁语主持仪式，信众在望弥撒前需先做忏悔，并从前一天午夜开始斋戒，直到弥撒结束，参加仪式时必须身穿黑衣，并保持足够安静。弥撒进行中伴以管风琴的伴奏和唱诗班的合唱，上述场面。在所有国家和地区都别无二致。

梵二会议在《礼仪宪章》中强调弥撒的意义不仅在于哀悼基督之死，更在于庆祝基督之复活，并永远临在信徒中间，因此信式的庄严性被淡化，教士面向大众来主持仪式，忏悔和斋戒和身穿黑衣的规定都被取消，人们在仪式中可以自由交谈，圣歌改由全体信众合唱，并以当地的民族乐器伴奏（美国西海岸教会多以吉它伴奏，黑人教会则通常使用班卓琴）。更重要的是：教士可以以各地的不同语言来主持仪式，仅在洛杉矶大主教区，就可以见到用 45 种不同语言主持的弥撒仪式。<sup>②</sup>

仪式上的革新，不仅在于从规范化的统一模式向本土化、民族化转变，还在于对宗

<sup>①</sup> Ibid. 2002, p.112

<sup>②</sup> William D'Antonio, *American Catholics: Gender, Generation and Commitment*. New York, Garden City, 2001, p.13

教礼仪的全新认识，归根结底在于宗教仪式所担负的功能：仪式究竟应作为一种外化的存在，以远离世俗尘嚣的神圣感来唤起普通信徒对神明的尊重与敬畏，还是应该适应现代社会快节奏、高效率的需要，以内在的宗教思考来取代外在的繁文缛节？教廷在“现代化”的趋势指引下选择了后者。从改革的后果来看，作出调整是人心所向的正确之举，问题仅在于尺度掌握的问题，1972年的盖洛普民意调查表明，66%的受调查者表示他们更愿意接受新的弥撒仪式，其中52%的受调查者认为新弥撒仪式吸引人的原因在于“普通信众的参与性更强”，但也有30%的受调查者对仪式改革持反对态度，其中绝大多数是老年人。在另一份问及信徒为何不愿去教堂的问卷调查中，以“无法接受缺乏神圣感的宗教仪式”为理由的回复者占到总数的22%。<sup>⑥</sup>可见，改革是否存在过犹未及现象，以致于伤害到一部分虔诚信徒的宗教感情，还有待探讨。

礼仪改革带来了两个显著后果，其一是普通信众对《圣经》文本的阅读和理解。在天主教的发展历程中，普通信众曾长期被剥夺自由研习《圣经》原文的权利，平信徒对《尼西亚信经》(Nicene Creed)和玫瑰经(Rosary)等简短浅显的信条和祈祷词的熟悉程度远远超过对圣经的熟悉程度。随着冗长沉闷的宗教仪式逐渐淡出普通信徒的宗教生活，更多的时间可以用来重新“发现”并阅读《圣经》，完成个人对基督教要义的体会，信徒以成立《圣经》研究会和学习小组的方式，交流个人对教义的心得。与此相伴的另一个后果是，天主教从“教堂里的宗教”逐步向“家庭宗教”转化。梵二会议的新精神倡导人们把基督宽大博爱的精神带入日常家庭生活中，考虑到现代社会生活节奏的变化，以家庭为场所举行的宗教仪式扮演着越来越重要的角色。自60年代起，美国陆续出现了“圣心”(Sacred heart)、基督教家庭运动(Christian family movement)等旨在促进天主教徒家庭间联系与交流的组织，对于由于种种原因不愿去教堂的信徒而言，在家祈祷是一种更好的选择。

#### 4、在对待文化的态度上，由“反文化的教会”向“文化中的教会”转变

天主教会在历史上一向以其反文化的态度为世人所熟知。教会自视为凌驾于一切文化之上，拥有终极真理的至高存在。教会是上帝业绩的见证者，是世人效仿的楷模，凡与教会训导相背离者，一概视为“异端”加以打击和排斥。在宗教改革后的几个世纪中，新教逐渐成为天主教的主要竞争对手。天主教卫道士对新教的攻击常以对新教文化的攻击为出发点；新教是“个人主义”的宗教，极易导致人欲横流，罪恶丛生；新教崇尚“物质追求”而忽略精神信仰，背离了基督宗教的本义，新教伦理等同于资本主义的“剥削”和“罪恶”等等。上述说教在事实上虽未阻碍美国天主教徒融入新教主流社会，但的确一度加深了新教徒对天主教移民的反感和不信任。

早在梵二会议前，意识到孤立处境的罗马天主教会已开始同新教及东正教各派寻求和解的努力，会议前夕，教皇约翰二十三世会晤君士坦丁堡牧首，并相互取消双方自1054年以来的绝罚令，此举标志着基督教各派相互敌视的历史终于结束。会议倡导不同文化的交流与对话，也在教会历史上第一次对于以往所敌视的科学研究给予了高度评价，例

<sup>⑥</sup> Seidler Mize and William Portier, *American Catholic Traditions: Resources for Renewal*. New York, 1997.p.129

如在《教会宪章》中写道“基督徒不应将自身的智识和勇气视为上帝之伟力公然对抗的罪恶，而应当相信、人类的所有进步都是上帝伟力和神思的杰作，人类的能力愈是增长，作为个人和团体所应酬担负的责任也就愈加重大。基督敎义从不会束缚人们参与建设世界工作，亦不会使他们视他人之利益为漠不关己，相反，只会激励人们更加投入”<sup>①</sup>。在《牧职宪章》中，进一步对教会的任务做出说明，指出：“教会和全人类走过同样的道路，和世界拥有共同的命运。”<sup>②</sup>天主教会给人留下的反文化印象无法在短期内彻底清除，但不可否认教会已把营造多元文化下的和谐世界看作自身的使命之一。

#### 5、在对上帝形象的描述上，由“惩罚性的上帝”向“仁爱的上帝”转变

作为基督教所信仰的至高主宰，上帝在《圣经》中呈现出完全不同的形象，旧约中的上帝以立法者的面目出现，要求世人绝对履行与其所订之约，如有违背，则加以严厉惩罚，新约中的上帝则以救世主的形象出现，乐于拯救且易于宽恕，《圣经》中上帝的两种不同形象，也为后来者从来不同角度诠释基督敎义提供了可能。

直至 20 世纪前半期，“惩罚性的上帝”仍是教会对上帝形象的基本定位。天主教徒必须遵守的清规戒律大略包括：星期五仅以鱼类为食（严禁肉类），星期六向神父行告解礼，星期日望弥撒，行圣餐礼，在封斋期内封斋并履行捐献义务，婚前保持贞洁，仅以节欲方式来控制生育等等。传统敎义一再提醒人们，违背教规将受到上帝的严厉惩罚。将信徒对于上述规则的无条件遵守，归结为对上帝惩罚的畏惧并不为过。梵二会议后的天主教会致力于将上帝重塑成仁爱无边的慈爱形象，新的说法是：上帝无条件地关爱所有子民，并且了解人性的弱点，因此可以对世人所犯罪行作出宽恕，也希望世人互谅互爱。这种改变在教区学校的宗教教育中体现得最为明显，过去以背诵宗教戒律为重要内容的宗教课程已被“上帝爱我”的歌声取代<sup>③</sup>。

随之而来的一个问题必然是天主教徒对道德标准和自身形象的重新认定。既然以往的森严戒律已经不复存在，那么，对于道德尺度的自我认定也就成为规范天主教徒行为的唯一参照标准。研究机构于 1987 年在美国天主教平信徒中展开过一次问卷调查，题为“你认为一个合格天主教徒的标准是什么？”调查结果表明：70%的受调查者认为“每周日去教堂参加宗教活动”不是成为一个合格天主教徒的必要条件，66%的受调查者认为“遵守教会在生命权问题上的训谕”不是成为一个合格天主教徒的必要条件，但只有 44%的受调查者认为“乐善好施，经常救济穷人”不是成为一个合格天主教徒的必要条件。类似的调查于 1993 年和 1999 年又进行过两次。在 1999 年的调查中加入了对本敎义态度的调查内容，结果居然有 23%的被调查者认为一个合格的天主教徒可以“拒绝相信耶稣死后复活”，38%的受调查者认为可以“拒绝相信圣餐中的饼和酒是由基督圣体所转化，”<sup>④</sup>从上述调查结果中可以看出：道德判断与宗教情感在美国天主教徒心目中

<sup>①</sup> 《教会宪章》(*Lumen Gentium*)

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html)

<sup>②</sup> 《牧职宪章》(*Gaudium et Spes*)

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html)

<sup>③</sup> William D'Antonio, *American Catholics: Gender, Generation and Commitment*, New York: Garden City, 2001, p.13

<sup>④</sup> Ibid. p. 43



的位置，传统说教的弱化以及上帝形象的重新塑造，无疑使前者成为影响普通信众思维方式的主要因素，从这个意义上说，天主教徒和非天主教徒的界限存在淡化的趋势。

#### 6、在同其它教派的关系上，由保守主义向普世主义转化

美国天主教界所历来呈现出自由倾向与保守派别共存的独特景观，对于前者已多有人论及，而对于后者则较少有人给予注意。究其根源，美国天主教界的保守主义虽与罗马天主教传统一脉相承，但由于美国环境的影响而呈现出某些特有的特征，具体说来，它的形成首先是中世纪反智主义传统与教区学校教育相结合的产物。早期移民出于对置身于异教徒环境的恐惧，视公立学校为新教世俗化的异端，坚持教区学校教育，强调顺从。基于强调思想自由，强调服从上帝基于强调关心他人，反智主义传统在教区学校教育中得到了延续。此外，还要考虑到美国早期天主教所呈现的独特“清教色彩”，早期北美天主教神学与后来的某些基要主义新教派别观点十分接近，认为生活中无节制的欲望、诱惑易导致人犯罪，而过度的自由无非是欲望与诱惑的陷阱而已，因此在自由派宗教人士强调以社会改革来解决社会问题时，天主教思想家给出的对策经常是如何加强自身修养，完善禁欲、服从等个人操守，迈克尔·帕伦提认为：美国早期天主教徒的主体多为爱尔兰移民，而爱尔兰天主教在发展过程中受到冉森主义等清教派别和思潮的影响不容低估。<sup>①</sup>

梵二会议对普世主义的倡导并没有使美国天主教界的保守主义倾向有所减弱，相反，天主教保守主义得以同福音主义，基要主义迅速合流，结成为捍卫美国社会“终极价值”而并肩作战的统一战线。但它的确有效降低了保守主义教会对于平信徒的控制。著名天主教社会活动家格里利用“4个同心圆”来描述美国天主教平信徒的普世主义认同标准。位于最中心的同心圆，代表和自身拥有同一信仰的天主教徒，外侧的三个同心圆分别代表所有信仰上帝的基督教徒、“所有具有高尚、正直宗教信仰的教徒，不论其秉持何种信仰”、“所有信守正义与人为善的人士，不论其有无宗教信仰”。不难看出：上述认同标准与普世主义的终极理想——人类正义与和平是不谋而合的。

#### 7、在基层教会权力归属上，由教士独揽权力向教俗共管转化

层级化的地方教区管理体制在梵二会议后并未受到实质性的触动，但就基层教区一级来讲，仍然可以从统计结果中窥见某些微妙变化。从1960年到1999年间，美国天主教徒总人数由4200万增长到6200万，同期教士人数却从1960年的54,682人下降到1999年的46,603人，教俗人员比例也从1:768下降到1:1330，出现这种反差的原因很多；但最主要的原因在于基层教士居高不下的辞职率，斯宾塞（Gary Spencer）指出：在美国，主教拥有较其它国家主教更为强大的权力和更高的独立性，自殖民时代起，美国教会即强调拓殖经历所带来的特殊性，与罗马的关系相对比较疏远，主教阶层形成了自作主张，很少向教廷请示也很少征求教众意见的传统。梵二会议鼓励基层教职人员参与教会事务，而地方教会及神学院也渴望获得更大的权力和独立性，因此，梵二会议结束不久后的1966-1971年间成为主教和基层教士之间冲突频发的一个时期，塞德勒在

<sup>①</sup> Seidler Mize and William Portier, *American Catholic Traditions: Resources for Renewal*, New York, 1997, p.172



对 1, 279 名基层教士和 137 个拉丁仪教区调查后发现, 多数人认为这一时期的主教领导风格可以用“循规蹈矩”来形容, 更乐于维持秩序而不愿与他人分享权力, 大约 2/3 的教士认为其所在教区的领导层过于激进或过于保守。<sup>①</sup>而主教阶层同样面临两难境地, 如何接受并贯彻梵二会议精神是难以把握的, 如进展过快可能使权威不再, 进展过慢则可能失去人心。以上种种导致教士和领导层相争的现象十分普遍, 在相当多的情况下, 冲突以教士被迫辞职收场。

美国天主教会试图采取一定措施来平衡教徒人口增长过快与教士人手短缺之间的矛盾, 在许多教士资源严重短缺的地区, 平信徒管理者 (lay minister) 的出现可谓是缓解危机的无奈之举。平信徒管理者由主教任命, 其职责权限一般与执事牧师 (deacon, 在独立教区中指可担任非宗教事务之非圣职人员, 职权范围通常因地区而异) 相当, 平信徒管理者无法代替教士在圣礼中所扮演的角色, 但几乎可以代行一切日常行政事务管理职能。

全美国目前有大约 30, 000 名平信徒管理者在基层教区和部分主教辖区工作。值得一提的是, 女性在其中占据半数以上, 各教区多用女性担任这一职位的趋势从 50 年代即已开始, 考虑到妇女无法担任圣职在相当长时期内将是天主教会一项不可变通的原则, 因此, 这一作法可看作教会官方对日益不满的女性教徒群体的一种补偿和让步, 即希望以任用妇女为非圣职管理者的举措吸引女性教徒对教会事务的兴趣和关注。

## (二) 20 世纪后半期天主教移民的同化

美国天主教会的历史同时也是一部外来移民融入美国主流社会, 逐步实现本土化的历史。民族成分的多元性是美国天主教会的显著特色。美国历史上曾经经历过 3 次大规模的天主教移民浪潮, 第一次发生在 18 世纪末至 19 世纪上半期, 主体为意在谋求生计和寻求宗教自由的爱尔兰移民。由于文化上同美国主流文化相对接近, 爱尔兰移民用较短的时间完成了美国化进程, 并使美国天主教会得以成长和壮大。第二次移民浪潮起于美国内战后的“镀金时代”, 直至 1924 年移民法对移民入境限额作出限制才告一段落, 这一时期绝大多数天主教移民来自欧洲大陆的德国、意大利、波兰等国, 各民族移民在登陆美国后都建立了各自的民族教区。相较之下欧洲大陆各民族移民的同化经历了一个较为艰苦漫长的过程, 其同化程度随着各族群宗教文化特点上的差异也各有不同。但随着各族群之间交往互动的不断深入, 族群本身所具有的文化标识日渐模糊, 最迟到 20 世纪 80 年代, 所有欧洲大陆移民的民族教区都已走向瓦解, 标志着这一批移民的美国化进程大体完成。第三次移民浪潮以战后进入美国的拉美天主教徒为主体, 无论在自身文化特点和移民同化经历上都不同于此前的天主教移民, 后文将对其作专门论述。本节主要以第二次移民浪潮为主要探讨对象, 重点从民族教会产生、衰落直至瓦解的始末过程入手来探讨移民的美国化。<sup>②</sup>

民族教区是第二次移民浪潮时期特有的产物, 关于它的形成原因, 相关研究者以不

<sup>①</sup> Seidler Mize and William Portier, *American Catholic Traditions: Resources for Renewal*, New York, 1997, p.174

<sup>②</sup> Ibid. pp19-24

同的探讨角度入手，往往给以不同解释。一般说来，移民文化形态与美国主流文化形态存在程度不等的差距，导致新来移民无法在短时间内建立有效的安全感，亦无法在短期内接受完全陌生的美国化生活方式。在这种情况下，就迫切需要一个能够提供安全感和熟悉生活方式的社会群体，以弥补心理上的失落。语言和信仰上的差异，是欧洲大陆天主教移民初到美国时所面临的两大障碍，在移民看来，二者往往又是不可分割的，一旦放弃语言，就等于放弃信仰，英语常被视为新教徒社会的标志之一。

基于这一点，詹姆斯·奥尔森认为：民族教会的建立，很大程度上在于欧洲大陆天主教徒与先入为主的，使用英语的爱尔兰裔天主教徒之间的疏离与不信任。爱尔兰天主教会所具有的禁欲、俭朴、层级分明的特色，固然令其同美国主流文化中的清教精神找到了某种共同语言，然而也正是这一点，曾使人数仅次于爱尔兰裔天主教徒的德裔天主教徒感到莫大的不适应。从1870年到1900年间共有300万以上德国移民抵达美国，其中40%以上是天主教徒，德裔天主教徒大多来自德国西南的巴伐利亚、符腾堡、巴登等州。在历史上，这些地区有着很强的反新教传统，德裔天主教徒的移民动机，很大程度上是担心新教普鲁士统一德国后将危及天主教徒的宗教信仰。新生的德意志帝国于1873年5月颁布了《五月法令》，规定帝国政府有权决定天主教神职人员的任免，此举导致大批天主教徒离开德国前往新大陆寻求宗教自由。<sup>①</sup>19世纪末抵达美国的德国天主教徒主要分布在北起马萨诸塞，南至马里兰，西至大湖区和俄亥俄河谷的三角地带。在这一地区，爱尔兰裔神职人员牢固控制着教会的领导权，对德裔移民建立民族教区和教区学校的做法不予支持，激起德裔天主教徒的极大不满。德裔教士彼得·阿伯伦于1886年在罗马呈递给教廷的《美国德裔天主教徒社区信仰情况备忘录》中这样写道：

“德国天主教移民维系信仰和荣誉的唯一途径，就是建立自己的教区，由本民族的教士，以本民族的语言来宣教本民族的信仰……对于爱尔兰人来说，由于在其本国，天主教信仰崇拜一直受到歧视、压迫，故其喜于使仪式从简，以期不引人注目，但德国天主教徒与他们有着不同的经历，德国人对天主教的信仰一直就是合法而自由的……德国人热爱教堂建筑之华美，仪式之隆重，钟铃之悦耳，游行队列之庄严，尤以圣餐及婚礼之庄重为最。上述种种，于天主信仰虽非至关重要，但于培养宗教情感则大有裨益。除非教会面临非常之险境，否则不可无故剥夺。”<sup>②</sup>

所谓民族教区，英文为 Nationality Parish，在本文中特指19世纪中后期以来非英语国家天主教移民所组成的教区。它的建立除满足信徒在精神领域的需要，抵制其他教派尤其是新教福音主义思想的渗透之外，更重要的目的还于维系移民团体的完整性。一般来说，最初到达美国的欧洲大陆天主教移民由于人数有限，无法形成一个独立的教区，往往被安置在以爱尔兰移民为主体的教区当中，由主教委派一名外籍教士协助牧师作好新移民的宣教工作。当该民族移民团体达到一定规模之后，一般可以被获准在某一段固定时间内（通常安排在爱尔兰移民之后）单独使用教堂进行弥撒和晚祷等日常宗教仪式。

<sup>①</sup> James.S. Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson Hall, 1987,p.55

<sup>②</sup> Coleman Barry, *The Catholic Church and the German Americans*,Milwaukee,Bruce,1953, pp.293—294

①随着各民族的移民大量进入美国，各移民团体建立单独教区的愿望日渐强烈。有记载的民族教区最早出现在 1844 年的纽约，德国移民在纽约东区第三街上建立了美国第一个天主教会民族教区。到 19 世纪 50 年代末，纽约已出现 8 个德裔民族教区。它们为后来的民族教区确立了可供效仿的基本模式：1、教区内本民族教徒通常达到 95% 以上，基层教士都由本民族担任。2、教区拥有自己的教堂，在宗教仪式中使用本民族语言，保留仪式所具有的民族色彩。3、教区学校是教区不可缺少的组成部分，民族语言教学是教区学校所担负的重要职能。<sup>②</sup>

爱尔兰裔教会领导人对于民族教区数量的不断增加普遍感到不安。民族教区的建立，不仅意味着对教会高层权威的挑战，而且这些信仰不同、语言各异的民族教区就如同美国社会中的孤岛，特别容易予美国本土保护主义者以口实。彼得·阿伯伦越过美国教会领导层，直接向教廷抱怨德裔天主教移民遭受不公待遇，这一举动令爱尔兰裔教会领导人十分恼火，尽管如此，德国天主教移民的努力还是收到了一定成效。1889 年，威斯康星州通过了《贝内特法案》(Bennett law)，要求所有学校一律使用英语进行教学，任何公立学校和教区学校均不得例外。由于德国天主教移民的强烈抗议，该法案在几个月后就被废除。1899 年，教皇公开谴责美国教会自由派领导人的“美国化”立场，此后，教会领导人和各移民族群间逐渐形成了一定程度上的妥协，移民族群获得了建立民族教区的权利，作为回应，部分民族教区有意降低其民族同质性，尽量容纳一种以上的民族成分，以此来平息本土保护主义者认为民族教区是“独立王国”的指责。仅在威斯康星一地就建立了 58 个这样的混合型民族教区，其中 17 个教区同时使用英语和德语，9 个教区同时使用英语和法语进行布道。<sup>③</sup>

然而，德语民族教区的衰落和它的大量涌现几乎同样快速。自从 19 世纪 80 年代起，德语在移民日常生活中的地位就日渐下降，使教区学校日常教学难以为继。在 1890 年，宾夕法尼亚的教区学校里已经难以找到能移用德语讲授小学课程的教师。而到了 1911 年，所有课程都不得不用英语讲授，只有宗教课使用的教义问答课本还是用德语写成。<sup>④</sup>事实证明，德国移民若想在美国社会中立足并谋生，就必须尽快掌握英语。利用语言纽带带来维系信仰的努力终将落空。美国社会高度流动性的生活方式很快也影响到德国移民，以费城的圣卜尼法斯 (St Boniface) 民族教区为例，在 19 世纪 90 年代居住着 2600 户德国移民，而到了 1920 年左右，绝大多数移民选择到地价更低，居住条件更好的费城北郊和西郊重新购置房产定居，原有住房大部分以低价处理给了新来的有色人种移民。民族教区即使在形式上也不复存在了。<sup>⑤</sup>第一次世界大战期间，美德互为敌国，社会上敌视德国移民的情绪有所增长，更加速了德国移民的美国化进程。二战期间，出于

<sup>①</sup> James.S. Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson Hall, 1987,p.207

<sup>②</sup> Dolores Liptak, *A Church of Many Cultures: Selected Historical Essays on Ethnic American Catholicism*, New York, 1988, p.37

<sup>③</sup> James.S. Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson Hall, 1987,p.105

<sup>④</sup> Dolores Liptak, *A Church of Many Cultures: Selected Historical Essays on Ethnic American Catholicism*, New York, 1988, p.72

\* Ibid. p.78

同样的原因，德国移民后裔普遍倾向于隐瞒自己的民族身份，以免给升学、就业和日常生活带来不必要的麻烦。1972年的一次调查中显示，美国还有大约2500万人自称为德国移民后裔，但在绝大多数人身上已看不到任何德国文化的痕迹，仅能从其德国姓氏推断其祖籍而已。

来自波兰、立陶宛、乌克兰、匈牙利、捷克等国的移民于1890至1924年间大量登陆美国，此外，在1860年到1924年间有大约220万意大利籍天主教徒入境，绝大多数来自西西里岛和意大利南部各省。从社会背景和宗教生活特征来看，东欧和南欧移民存在许多相似之处，首先，这些地区历史上以村社或农业自然经济为主，移民此前多为和土地高度结合的农民。家庭血缘纽带具有十分重要的地位，并由此上升为对所在村社的忠诚。圣徒崇拜在宗教生活中占有重要地位。圣徒在天主教的神格系统中并无位置，但在民间，他们往往被视为上帝神迹的代行者而获得介于人神之间的中介地位。而在南意大利地区，圣徒崇拜、超自然力崇拜、以及前基督教时代传统的多神信仰结合在一起，形成了具有地方特色的民间宗教信仰体系。无论是遥远而空洞的彼岸说教，还是抽象的，非人格化的上帝形象，都无法引发村社农民的兴趣，当地村社农民对于解决现实中存在的问题更为关心，因此，众多据说曾经显示神迹的圣徒就成为信徒在遇到困难时首先想到的求告对象，与之相伴的，则是日常宗教生活中极为频繁的巫术活动。<sup>①</sup>基于对被视作村社保护者的圣徒的崇拜，形成了以用村社居住地为认同标准的普遍意识，对共同村社的忠诚，是民族教区形成和发展的重要条件，相比之下，民族主义在东欧和南欧移民中尚未发展到较为成熟的程度。

综上所述，这一时期来自欧洲大陆的天主教移民，除个别抵达美国较早的德国移民团体之外，大致具有以下特点：（1）文化形态上与美国天主教会相差甚远。从种族的角度讲，他们距离主流社会所奉行的WASP核心文化认同标准有着更大的差距，尤其是肤色较深的南意大利移民，虽然同属白人，但常被区别对待。（2）受教育程度相对较低，第一代移民大多不懂英语，抵达美国后多从事报酬较低体力劳动工作。（3）信仰上的芜杂和神学认识水平上的肤浅，绝大多数信徒对于基督宗教的认识只停留在感性阶段，并未有机会系统地接受神学教义。以上种种，决定了欧洲大陆天主教移民的美国化进程通常要经历一个较长的阶段，一般无法在一代人的时间内完成。

1870—1920年的大约半个世纪时间内是欧洲大陆移民普遍开始在美国建立民族教区的朝代，仅在波士顿一地。波兰人就建立了18个教区（部分为波兰—立陶宛混合民族教区），意大利人则建立了14个教区，基本都以圣徒和守护者的名字命名。而克利夫兰一度集中了大量的东欧各民族移民。在这一时期建立的55个民族教区中，有44个是由东欧各民族建立的。著名的有芝加哥波兰移民建立的圣斯坦尼斯拉夫教区、波士顿意大利移民建立的圣安东尼教区等等。严格地说，这些教区已不是传统意义上的天主教社区组织。首先，民族教会的建立，打破了欧洲式的村社的结构。从移民的主要来源来看：包括波兰大部，意大利南部及西西里岛，东普鲁士在内的广大地区仍在很大程度上

<sup>①</sup> James.S. Olson. *Catholic Immigrants in America*. Chicago. Nelson Hall. 1987.p.87

从属于欧洲传统农业经济体系，波兰甚至还保留着深厚的农奴制残余。农民生活在由地主控制的村社当中，在向地主履行封建义务的同时须向当地教会履行相似的义务和捐献。在很多农民看来，二者是不可分割的。对教会的不满和憎恨情绪在下层群众中蔓延，尤以南意大利最为普遍。相比之下，移民抵达美国后建立教会完全是出于维护自身信仰与利益的自发行为，在绝大多数地区，社会以民族而不是以居住地域为界限，其次，教区在社会功能上几乎可以与移民社区等量齐观。教会在移民生活中扮演着复杂的角色，其职能大到建立基金会与共济会组织，支持移民创业，小到缓和社区内部矛盾，调解家庭纠纷，在移民中有着相当高的威信。芝加哥的“普拉斯基房屋贷款协会”就是一个以促进波兰移民社区住房建设与发放低息贷款为主要职能的组织。为东欧天主教移民服务的类似组织在当地还有数十处。伊利诺伊州的一位官员在 1904 年说：“正是由于这一类组织以往杰出而完美的表现，才使勤劳节俭的风气和建立家业的渴望在移民中随处可见……人们依赖它们，乐于一如既往地投入积蓄，借助其帮助营建成百处家园”。<sup>①</sup>教会的努力对于新移民适应城市社区生活是非常必要的。

但是，民族教会不能作为孤立于美国多元文化之外的世外桃源而存在。原有的反天主教势力在 20 世纪 30 年代已成强弩之末，天主教会得到了空前的发展，已不被看作“外来的宗教”。加之城市化进程的推进，大规模的人口迁移以及英语文化通过各种宣传媒介无孔不入的渗透等诸种因素，民族教会的存在不仅失去了必要性，而且势必成为其成员谋求进一步发展的阻碍，早在 19 世纪末的“美国化”运动中，约翰·爱尔兰等人对于德国移民教区内部坚持使用德语提出过尖锐的指责，由于遭到移民教会的激烈反对以及教会的干涉。通过改革运动来改变现状的努力最终失败了。然而，到了 20 世纪，变化却在教区内部悄然发生了。并且仍然是从语言问题入手，如前所述，民族教会多年来一直把英语看作是“新教徒的”语言，而把母语看作本民族宗教信仰的载体。故此母语课程一向在教区学校教育中占有相当大的比重。但自 20 年代起，各州教育委员会为适应社会的发展和技术的进步，普遍增加了自然科学必修课在基础教育中的分量。对此，教区学校亦不得不服从。同时，由于此时在教区学校任教者已多为美国本土出生的教士和修女。对自身欧洲渊源缺乏感性认识。要对第三代移民进行有关民族文化方面的教育，可谓力不从心。到 1945 年左右，各教区学校的授课内容基本已不再带有民族文化色彩，凡此种种，都使母语教育在基础教育中所占的比重不断下降，面临着相当困难的境地。各主要天主教移民族群对本族语言的掌握情况（1940—1960 年）<sup>②</sup>

语种	1940 年该族群	1960 年该族群	百分比 (%)
	人口数	人口数	
法	1,412,060	1,043,220	-26.1
德	4,949,780	3,145,772	-36.4
波兰	2,416,320	2,184,936	-9.6

<sup>①</sup> Ibid. p.56

<sup>②</sup> Joshua. A.Fishman, Language Loyalty in the United States, Mouton, The Hague, 1966. p44

捷克	520,440	217,771	-58.2
意大利	3,766,820	3,363,141	-2.5
西班牙	1,861,400	3,335,961	+79.2
葡萄牙	215,660	181,109	-16.0
塞尔维亚			
—克罗地亚	153,080	184,094	+20.3
亚			

我们看到，民族语言的“退化”现象在不同少数族裔中体现得不尽相同。随着拉美移民（相当一部分是古巴革命后寻求美国“庇护”的政治难民），进入美国，使西班牙语成为美国本土除英语之外最重要，使用人数最多的语言。在南斯拉夫和乌克兰等地，由于政府将东仪天主教会<sup>①</sup>强行归并入东正教会的政策引起国内教徒的不满，也有相当数量的教徒前往美国，同时带去了自己的语言和信仰。除此以外，其它族群中使用本族语言的人数都有不同程度的下降。在宗教生活中，英语则占据了绝对优势，成为牧师布道时使用的主要语言，一项 60 年代初在全美德裔牧师中展开的调查显示：只有 13 个教区的牧师能够“在自己的半数讲演和布道中”使用德语，而德语报刊的订阅数量亦从 1910 年的 935000 份下降到 1960 年的 76000 份，也从一个侧面反映了民族语言正逐步让位于英语这一事实。<sup>②</sup>而由此引发的直接后果就是各移民族群“故土情结”的淡化。先前风行于欧洲大陆的圣徒崇拜在移民教区内部日渐没落，正是这一现象的突出反映。圣徒崇拜是欧洲天主教特有的宗教文化现象，被崇拜者可以是见于《圣经》中的使徒，也可以是因生前事迹卓著而受到教廷追封的教徒。某些据称拥有“特殊能力”或当众显示过“神迹”者，即使从未受到教廷的册封，也可能被当地居民奉为圣徒。需要指出的是：圣徒崇拜并不是一成不变的，当信徒认为本地的守护圣徒未能对他提供帮助时，就极有可能乞灵于其他圣徒。<sup>③</sup>在历史上，这种非正式的圣徒崇拜经常被罗马教廷视为异端而加以禁止，但事实却是圣徒崇拜已在 18 世纪的意大利、西班牙等南欧国家成为教徒日常宗教生活的一个重要组成部分。大到国家，小到村镇都有特定圣徒作为其“守护者”，在丧失民族独立的波兰，圣徒崇拜还有着增强民族凝聚力和认同感的特殊意义。因此圣徒崇拜可以看作是以某一固定地域为依托而存在的宗教现象，对于移民美国的欧洲教徒来说：这种地域上的依托已不复存在，加之语言这一必要环节的缺失，使得传统的圣徒崇拜已无从延续。信徒们为寻求新的精神寄托，纷纷由崇拜圣徒改为尊奉圣母。在 1910—1920 年间，圣母崇拜在美国天主教界达到高潮。仅在 1914—1918 即第一次世界大战的四年中，美国各地就有 1000 多例关于圣母发布预言或显示“神迹”的报告。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 主要指根据 1596 年布列斯特-里托夫斯克联合协议从各东正教会中分出，合并到天主教去的教会。它们承认罗马天主教的教皇地位，接受教廷训导，但继续沿用东方拜占廷的礼仪和典制。也称合并教会或拜占廷仪天主教会。

<sup>②</sup> Coleman Barry, *The Catholic Church and German Americans*, Milwaukee, O.S.B., 1953, pp.178-182

<sup>③</sup> James.S. Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson Hall, 1987, p.107

<sup>④</sup> Chester Gills, *Roman Catholicism in American*, New York, Columbia University Press, 1999, p.149

语言的同化带来的另一个后果是价值观念和生活方式上的变异。尽管各移民族群在民族文化背景上存在着重大的差异，但从整体上而言，基本上都经历了一个从强调灵魂的终极归宿到重视现世物质利益。从家庭第一到发扬个人独立性，从单纯追求安身立命到企求成功，乐于创业、从父权、夫权至上到对女权主义的认同，以及从希图安稳到勇于求变的复杂过程。H·艾布拉姆逊认为：变化的原因在很大程度上要归结到对教育事业的重视以及教徒学历的普遍提高。<sup>①</sup>在欧洲大陆乡村天主教徒的传统价值观念中，唯有劳动才是高尚的，可以取悦于神的事业，接受文化教育有时甚至被看作是有闲阶段的特权和不劳而获的象征。同时，天主教徒对于由新教徒创立，资助和任教的高等学府往往持有怀疑态度。从19世纪末的“美国化”运动开始，教会中的开明改革派一直在为建立天主教高等教育体系而努力。1886年，教皇表示，在原则上同意美国天主教会建立全国性高等学府的请求，3年后，美国天主大学在华盛顿宣告成立。约翰·基恩担任首任学监。然而由于教会内部的保守力量以及绝大多数德国移民拒绝为学校提供支持，天主大学在成立后的最初20年里一直处于经费不足的困难境地。<sup>②</sup>这种情况到了20世纪初开始逐渐有所改变。教区学校在教学内容和课程设置上逐渐向公立学校看齐，固然是一个不可忽视的原因；但更重要的因素还在于爱尔兰裔天主教徒的率先垂范作用。经过近一个世纪的发展，爱尔兰裔天主教徒已彻底洗刷掉了“无知者”（Ignomarus）这一恶名，据一份60年代中期的统计结果，35岁以下爱尔兰裔天主教徒中接受过高等教育者占总数的49%，这一比例已超过新教徒的平均水平，<sup>③</sup>在政界，财界和军界的精英人物中不乏爱尔兰后裔。凭借天主教利益集团的雄厚财力作为支持，圣母大学等一批著名天主教学府迅速成长起来，为年轻一代教徒的教育创造了便利条件，基于上述因素，各天主教族裔都在不同程度上认识到教育是改变自身地位和命运的关键所在，随着年轻一代知识水平的普遍提高，其职业取向也发生了重大变化。除拉美裔移民之外，各族群中白领劳动者所占比例都已达到或超过全国平均水平。

#### 两代天主教徒在教育程度和职业取向上的差异（1960）

表1 职业取向（各类职业在该族群人口中所占比重）<sup>④</sup>

族裔	父			子		
	白领行业	蓝领行业	农业工人	白领行业	蓝领行业	农业工人
爱尔兰	38%	55%	7%	66%	31%	3%
意大利	26%	71%	3%	48%	52%	0%
德国	22%	47%	31%	32%	67%	1%

<sup>①</sup> Ibid. p.170

<sup>②</sup> James Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford, New York, 1981, p.200

<sup>③</sup> Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New York, Macmillian, 1967, p.127

<sup>④</sup> Harold.J. Abrahamson, *Ethnic diversity in Catholic America*. Chicago, Wiley & Sons, 1973. p.41

波兰	12%	77%	11%	34%	65%	1%
其它东欧族裔	16%	73%	11%	24%	74%	2%

表 2 教育程度<sup>①</sup>

族裔	父			子		
	未完成初等教育	高中文化	高中以上教育程度	未完成初等教育	高中文化	高中以上教育程度
爱尔兰	52%	33%	15%	3%	48%	49%
意大利	83%	13%	4%	20%	63%	17%
德国	74%	19%	7%	26%	38%	36%
波兰	85%	13%	2%	25%	51%	24%
其它东欧族裔	80%	16%	4%	27%	57%	16%

最后，自 20 世纪初开始移民族裔在择偶问题上逐渐打破传统的民族界限，也是各民族教会相互融合渗透，共同融入美国社会的重要象征。同样，这一进程是因各民族美国化的程度而异的。就德国移民而言，每一代移民中有 55.6% 的未婚青少年在抵达美国后与其它民族通婚，第二代则高达 77.4%。而第一代意大利移民中只有 29.2% 的青年选择与外族通婚，即使在第三代移民中，这一数字也只达到 59.5%。<sup>②</sup> 尽管绝大多数人仍倾向于选择宗教信仰相同者作为伴侣，但族外通婚的后果是显而易见的。在一般情况下，一对分属不同民族的新人将离开各自的民族教区，迁移到普通的地方教区内组建自己的家庭。以马萨诸塞州富尔河（Fall River）地区为例，1957 年，该地约有 3 万多名法裔天主教移民，其中只有不到 19000 人生活在民族教区内，年轻一代教徒多已散居于当地的普通教区当中。<sup>③</sup> 有人估计：到五、六十年代，美国天主教徒中 90% 以上的婚姻都属异族通婚。这种估计显然有些夸大，但传统婚姻模式的日趋没落却是不可逆转的趋势，然而更重要的是，异族通婚已在为民族教会本土化的“第一推动力”，康涅狄格州的耶稣圣名（Holy Name of Jesus）教区所走过的历程相当具有代表性。该教区建于 1903 年，在最初的 20 年时间里曾是一个“与其它波兰人教区没有什么两样”的典型民族教区，

<sup>①</sup> Ibid. p.44

<sup>②</sup> James.S, Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson Hall, 1987,p.216

<sup>③</sup> Philip Gleason, *Keeping the Faith: American Catholicism. Past and Present*, Indiana Notre Dame, 1987,p.29



在此期间全教区经神职人员祝圣过的 537 例婚姻中只有 7 例属于异族婚配，然而到 30 年代，选择与外族通婚的青年人已上升到总数的 33%，<sup>①</sup>且对方多是社会地位较高，收入较丰厚的爱尔兰裔或德裔白领阶层，以至于牧师在为新人举行祝圣仪式时，不得不把民族因素考虑在内。相比之下，源于爱尔兰天主教会的婚姻祝圣仪式具有简洁而庄重的特点，少有拉丁式的繁文缛节，因而较受年轻人青睐。而且，仪式使用英语，可以为不同民族所接受，结果爱尔兰式的祝圣仪式逐渐成为婚礼上的首选，即使夫妻双方都无爱尔兰血统。逐渐地，爱尔兰式的礼仪已不仅仅限于婚礼场合，信徒的日常宗教活动如弥撒、晚祷、圣餐等都融入了爱尔兰式礼仪注重虔心静祷和突出个人参与的特点，例如弥撒仪式中的赞美诗不是由教徒集体合唱，而是由唱诗班分头领唱。不仅如此，自 1928 年后，教区主教在新年献辞中不再为“苦难深重的波兰同胞”祝福。与旧世界的精神联系逐渐被切断了。<sup>②</sup>

### （三）处于上升趋势的拉美裔天主教徒群体

战后美国对欧洲以外的大多数国家放宽了移民门槛，冷战的国际政治背景也使美国成为政治避难者的理想去处，从而引发了新一轮移民热潮，天主教徒在其中仍占有相当高的比重，与以往有所不同的是，欧洲移民所占的比重大幅下降，拉丁美洲移民（Hispanic American）成为天主教移民潮的主体<sup>③</sup>。下文将着重以拉丁美洲移民及其后裔这一群体为考察对象，主要分析移民群体构成，崇拜方式，移民教会特点以及本土化进程等重要因素，以期全面揭示战后天主教移民的新特点。

拉美移民在十九世纪的美国并不是一个引人注目的存在。1783 年，美国只有 78000 名西语系移民，基本都分布在佛罗里达。但由于 1924 年《移民法》对欧洲移民的入境份额作出种种限制，拉美国家居民移居美国的积极性被调动起来，与美国毗邻的墨西哥，波多黎各，古巴等地成为移民的主要来源地。卡斯特罗于 1959 年掌握古巴政权后，寻求“政治避难”和通过各种合法与非法途径入境的古巴人数量迅速上升，仅从 1959 年到 1980 年的 20 年时间里，美国就接纳了 100 万以上古巴移民。到 1984 年为止，拉丁美洲移民及其后裔总人口已达 2000 万以上，同时有人估计，如果把从美墨边界偷渡入境的非法劳工计算在内，仅墨西哥移民及其后裔就可能多达 1500 万人。另据最近的统计，从 1991 年到 1995 年间，共有 520 万合法移民入境，其中 45% 是拉丁美洲移民，28% 来自墨西哥。<sup>④</sup>信仰天主教是几乎所有拉美移民的共同特点。

在 2000 多万西语系移民及其后裔中，初到美国的新移民占 38% 左右，据 1998 年的统计结果，绝大多数西语系人口分布在以下 5 个州，分别是加利福尼亚（约 990 万人），得克萨斯（约 570 万人），纽约（约 260 万人），佛罗里达（约 210 万人），伊利诺伊（约 120 万人），按人口比例来计算，西语系人口比重最高的五个州依次是新墨西哥（40%），

<sup>①</sup> James.S. Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson Hall, 1987, pp.217-218

<sup>②</sup> Ibid. ,p.218

<sup>③</sup> Latino 和 Hispanic American 两个概念长期被人混用，它们的区别在于后者仅指来自拉丁美洲，以西班牙语为母语移民及其后裔，而前者的内涵完全是文化意义上的，包括除西班牙本土外所有西语系移民及其后裔（例如，菲律宾移民不属于 Hispanic American，但属于 Latino 范畴，本文中讨论的拉美移民群体，均指 Hispanic American 而言）

<sup>④</sup> Dean. Hoge, *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*. Indiana. Notre Dame. 2001, p.114

加利福尼亚（36%），得克萨斯（29%）亚利桑那（22%）和内华达（11%）。

就人口数量而言，拉美裔族群的增长速度超过其它所有族群，这不仅得益于外来移民的不断补充，还在于族群内的高生育率，据 1990 年的统计结果，拉美裔族群每千名妇女中有 96 例在当年有过生育行为，而非拉美裔族群平均只有 64 例。<sup>①</sup>无论从历史发展还是人口平均年龄来看，西语系族群都是美国最年轻的族群。

### 1、高度多样性的宗教文化。

拉丁美洲本身就是世界上最富文化多样性的地区之一。自从西班牙人实现征服之日起，天主教信仰就随殖民者一起踏上了这片古老的大陆，随着奴隶贸易的兴盛，黑人和非洲文化也登陆拉美。在印、欧、非不同种族的融合中，也形成了既保留西班牙天主教传统，亦吸收大量印第安当地民间崇拜与非洲拜物教在内的拉美天主教，许多宗教文化特点在今日的拉美裔族群中仍然得以鲜明体现。

旧时代的西班牙天主教会代表着天主教世界最为保守僵化的一极。政教不分的传统不仅存在于西班牙，而且广泛影响着西属殖民地的广大地区，以古巴为例，直至 1898 年美西战争结束后，才在美国的“支持”下独立并正式实现政教分离，但教会权力高度集中的现象并未改观，至 1959 年卡斯特罗上台时，古巴 600 多万天主教徒分属不到 200 个人个教区，生活在 700 名教士的管理之下。每名教士管理的教众平均达到 8,500 人之多。<sup>②</sup>教士高高在上，特权在握，生活过于优裕，是导致民众不满并最终引发社会革命的重要原因。但拉美社会高度贫富分化所导致的尖锐社会矛盾，同样促使基督宗教在斗争中成为下层民众广泛加以利用的武器，“穷人教会”和“解放神学”的斗争传统在拉美由来已久，“顺从”和“反抗”两种看似矛盾的行为方式，在拉美社区天主教会中并行不悖地存在着，由于西语系移民文化教育程度低于其它族群，加之就业歧视和语言上的障碍，导致族群整体成为美国生活质量相对最低的弱势群体之一，1995 年，拉美裔族群有 27% 的居民生活在贫困线以下，高于黑人和所有白人族群，绝望和不满情绪常常成为引发毒品和暴力犯罪行为的导火索，从而更加深了人们对这一族群的偏见。然而，人们仍然惊讶于神职人员“在拉美移民中所具有的崇高地位”。即使在年轻一代教徒中进行的测试，结果仍显示：有 64% 的西语系教徒对他所在的教会感到满意，并认同“天主教会是唯一掌握真理的教会”这一观点，非西语系族群的受调查者只有 48% 认同此观点<sup>③</sup>。

圣徒崇拜同样是西语系族群社区中十分普遍的宗教文化现象。曾有学者指出：“圣徒崇拜盛行于多种倾向与巫术传统并存的地区，……从根本上来说，它几乎是罗马时代万神教的一种延续……不具备神格的圣徒取代的是原始宗教中自然神明的位置，并以巫术形式加以魅化”。<sup>④</sup>美洲印地安人和黑人的原始宗教信仰，由于受到殖民者的排挤和打击而归于沉寂，但对于山川风物等自然神的崇拜，却与天主教固有的圣徒崇拜相结合，

<sup>①</sup> Ibid. p.116

<sup>②</sup> Dolores Liptak, *A Church of Many Cultures: Selected Historical Essays on Ethnic American Catholicism*, New York, Garland, 1988, p.77

<sup>③</sup> Dean. Hoge, *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*, Indiana, Notre Dame, 2001, p.118

<sup>④</sup> Leo Grebler, *The Mexican - American People: The Nation's Second Largest Minority*, New York, Better World, 1970, p.125

以另一种形式固化下来。古巴黑人移民的圣徒崇拜现象同西非约鲁巴族民间信仰存在着一定程度上的联系。约鲁巴族所信仰的欧伦米拉（命运之神）为阿西西的圣法兰西斯所取代，伊莱格阿（掌天堂锁钥之神）则刚好与圣彼得的地位等同。民间圣徒崇拜不属于官方承认的正流信仰，历史上多次被作为异端或迷信加以压制，但在普通信徒中仍拥有相当的吸引力。

## 2、立根于基层社区的教会

一般说来，初登陆美国的移民团体具有较高的不安全感和戒备心理，本色化和排外主义经常在其教会的态度中有所体现，德国和波兰民族教区所走过的道路证明了这一点，观点上的保守倾向以及对新教势力的戒备心理，同样是西语系社区基层教会在当前所展示给人的印象。但较之先前各族群而言，西语系社区基层教会还具有下述特色：

（1）较低的社会活动参与程度。西语系社区基层教会通常都将本教区事务视为关注的第一要务，很少参与大规模的社会政治活动，对于相邻教区的事务亦不感兴趣，以圣安东尼奥和洛杉矶两地为例，当地的墨西哥裔基层教士似乎普遍更乐于把时间投入到主持宗教仪式、从事教区建设等本职工作上去，对于和教区利益暂时尚不相关的长远规划，教士们的态度较为冷淡。圣安东尼奥青年友邻组织（San Antonio Neighborhood Youth Organization）是一个以消除社区贫困为主要目的的社区志愿者组织。该组织曾就其提出的反贫困援助计划征求市内各教区负责人意见，令其失望的是，只有 35% 的教区负责人给予了回复，洛杉矶墨西哥裔教士一向以缺乏对社会政治的参与热情著称。甚至对于研究者展开的问卷调查也表现出很低的回应度。大约一半的受调查者拒绝回复。1/3 的受调查者将不愿参与社会政治活动的原因归于“教区事务繁忙，没有时间”其余受调查者大都简单地以“没有兴趣”作答。<sup>①</sup>

（2）对传统价值和基本教义的强调。对于梵二会议以来天主教界发生的变革，西语系社区教会并没有表现出足够的敏感性和兴趣。1997 年的调查结果显示，40 岁以下的拉美裔天主教徒中只有 10% 听说过梵二会议。并且对会议内容的唯一了解是“允许在弥撒中使用英语和西班牙语”，至于其它的重大变革举措则一无所知。<sup>②</sup> 教会对梵二会议的重视程度和宣传力度之差由此可见一斑。事实上，此时的基层教士队伍普遍年龄较轻，在其就读于神学院，接受系统宗教教育期间，应该有足够的机会接触到梵二会议文献和教廷此后在社会问题上的大量训谕。尽管如此，他们在日常布道中仍然倾向于阐释教义本身所体现的传统价值所在，极少涉及社会政治问题。某些教士对此的解释是：在相对较为贫困的拉美裔教徒社区，很难筹集到足够的资金来发展教区学校建设，而上一级教会对于拉美裔教区的教育问题又缺乏足够重视，导致大批教徒子女只能到没有任何宗教色彩的公立学校就读，因此，教会必须利用教堂这个讲坛，代行本应由教区学校履行的某些职责，以起到维系下一代信仰的作用。

（3）在处理教会间关系，特别是与上级教会的关系时，倾向于避免纷争的和平主

<sup>①</sup> Ibid. p.226

<sup>②</sup> Dean. Hoge. *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*, Indiana, Notre Dame, 2001, p.129

义路线。在接受调查时，绝大多数基层教士承认教会内部存在着白人主流教会对有色人种的歧视。只有当歧视比较严重时，相关情况才会反映到上级教会。与 80 年代民权运动时期黑人牧师在斗争中所发挥的积极作用相比，拉美裔教士倾向于平息社区内部的不满情绪，避免使冲突升级。这种情况的出现，通常被认为与拉丁美洲民族的文化性格有关。例如墨西哥人常被认为是“具有高度自尊心和荣誉感”的民族，通常羞于承认自己的不利地位，以至于不惜掩饰受到压迫的现实。即使在非公开的问卷调查中，仍有不少研究人员注意到：调查结果并不能完全反映拉美裔社区的真实状况，因为许多受调查者给出的答案远比他们的实际处境要来得乐观。<sup>①</sup>

### 3、一种全新意义上的“美国化”模式

进入 21 世纪以来，移民以平均每年 10 万的速度进入美国，其中 75% 为亚裔和拉丁美洲人，美国人口统计者估计：到 2050 年，拉美裔人口将占据美国总人口的 25%，形成一支极为重要的社会力量；<sup>②</sup>若果真如此，拉美裔人口届时也将毫无疑问地占据美国天主教徒人口的绝大多数。然而，数量上的多数是否就一定意味着力量上的优势？拉美裔学者往往对此经常有较为理想化的估计，例如阿兰·菲格罗亚预言，“爱尔兰裔在 20 世纪的天主教会中所具有的地位，到 21 世纪将由拉美裔人来继承”，<sup>③</sup>但人们始终存在疑问，拉美裔移民的最终归宿，是象爱尔兰移民一样彻底融入美国主流文化，还是始终自甘于边缘文化群体的地位，以此为代价来完成对自身文化传统的守护？如果拉美裔移民选择的答案是后者，那么，它在美国多元文化舞台上的上升空间恐怕永远是有限的。拉美裔美国人和其它少数民族族群一样，面临着在两种抉择间寻求最佳临界点的问题。

问题的关键在于：无论从自身因素还是从时代环境来考虑，拉美裔天主教徒都无法重复当初爱尔兰天主教徒所曾经走过的“美国化”道路。爱尔兰裔天主教徒在语言、文化和种族上同居于主流地位的白人盎格鲁-撒克逊新教徒美国人高度接近，爱尔兰天主教会以禁欲，俭朴为特色的传统作风能够在一定程度上同美国立国精神中的清教思想找到共同语言，爱尔兰移民与当初建立殖民地的清教徒祖先有着共同的移民动机，那就是逃避英国的宗教迫害。正是由于存在以上种种因素，才使这个群体能够为美国主流社会所顺利接受，并实现良好的发展，相形之下，拉美裔天主教徒并不具备上述任何一种优势，巨大的文化反差足以使任何一位生长在拉美文化环境中的移民产生或长或短的失落感。

从各自所处的文化环境和时代背景来加以对比，首先要考虑美国主流社会在不同时期的民族认同原则问题。盛行于 20 世纪初期的“熔炉”论的实质在于：强调美国作为民族熔炉的意义就是强化“美国化”的过程，即加强美利坚民族的认同。至于“美国化”具体意味着什么，不妨使用社会学家的罗伯特·帕克（Robert Park）的“生态同化理论”

<sup>①</sup> Timothy Matovina, *Presente! U.S Latino Catholics from Colonial Origins to the Present*, New York, Maryknoll, 2000, p.77

<sup>②</sup> Bill Ong Hing, *To Be An American. Cultural Pluralism and the Rhetoric of Assimilation*, New York University Press, New York, 1997

<sup>③</sup> Dean. Hoge, *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*, Indiana, Notre Dame. 2001,p.253

来加以说明，帕克认为，两个族群集团的接触与融合需要经历以下 4 个阶段，即接触（Contact），冲突（Conflict）适应（Accommodation）和同化（Assimilation）。外来文化形态被主流文化所同化是“熔炉”所要完成的最终任务。“熔炉”说并不是凭空产生和毫无根据的，爱尔兰和德国移民等欧洲族群相对顺利的同化过程，无疑给了“熔炉”论者以信心。然而，高度的同化仅能在某些族群中实现，且程度依然有所差别，当种族文化差距更悬殊的移民群体越来越多地出现在美国土地上的时候，熔炉理论让位于多元文化主义也就成为一种无奈的选择。

董小川先生认为：从 WASP 文化到熔炉文化，再到多元文化，是美国民族认同和文化发展的一个基本脉络，文化多元化的兴起是包括拉美裔美国人在内的有色人种的胜利，从广义上讲，也是一切弱势群体和少数派群体的胜利。<sup>①</sup>同时也有理由认为：这个变化过程并非一个友善而美好的主动接纳过程，而更类似于美国主流文化精英对于现实的承认和妥协过程，多元文化主义的兴起，反映了美国主流社会对于异质文化宽容度的提高，即使如此，宽容存在前提，首先，异质文化的含量是有限度的，历史已经证明，一旦这种限度超过主流文化精英所能容忍的标准，必须会导致以社会政治手段对异质文化加以封杀的做法，最简单的办法当然就是通过立法手段对移民入境加以限制。其次，异质文化要想真正获得接纳，仅仅存在于美国文化大家庭之内是不够的。不可否认，主流社会的排斥极易使外来文化形态产生畏难和退缩心理，转而营造只属于本族群的生活空间，而这种作法本身又给人留下了拒绝共同民族认同的分离主义印象，引发更深层次的排斥，最终形成恶性循环。因此，找准自身的文化定位，有保留地同主流文化进行求同存异的交流，既避免不切实际的同化做法，又不自我封闭和孤立，这才是外来文化形态在多元文化环境下的生存之道。换言之，同化只能是一种不可遏止或不可强求的过程，必须顺其自然，而不宜用人为手段来强加干涉。

结合前文对于社区基层教会特点的论述，有理由认为：拉美裔天主教徒正经历一个由边缘文化向主流文化靠拢的渐进式过程，进程的缓急存在人为因素但不占显著地位，主要是取决于客观社会政治环境。进程的终极目的在于改善拉美天主教徒在美国社会环境中的地位和生存空间，仍然可以称之为“美国化”进程，但却有别于彻底的同化。这一论点可以从以下表现得到验证。

（1）教会在客观上起到保护民族文化，维系传统信仰的作用。如前所述，在拉美裔民族教区中，教会的态度往往是低调的，主要职能以强调传统价值和基本教义，维系拉美裔民族在宗教信仰上的共同认同为主。教会尽力避免可能出现的种族文化冲突，往往倾向于化解甚至无视这些纠纷，相比之下，20 世纪初的爱尔兰裔教会领袖在“美国化”问题上走得太远，终于引发教廷干预，产生所谓“美国主义”论争；黑人教会在长期的斗争经历中慢慢形成了某种民族主义，甚至是分离主义的倾向，部分黑人教会甚至坚持在美国南部建立属于黑人的“上帝之国”。在多元文化主义认同渐成主流的今天，无论

---

<sup>①</sup> 董小川《美国文化概论》，人民出版社，2006 年第 70 页

无视本民族传统的虚无主义倾向，还是不切实际的分离主义主张都是不可取的。由于新教文化是美国文化主流的这种观念早已过时，因此拉美裔民族教会并不介意使用“抵制新教影响”一类的词汇，洛杉矶教区在一份教区学校建设计划中申明：建设教区学校的目的主要在于“保护墨西哥裔美国人及其后代免受新教影响和自由化、世俗化信仰的侵蚀，同时也使墨西哥裔美国人“在社会上获得更大的发展机会，成为热爱美国和基督事业，胸怀民主思想的公民。”<sup>①</sup>对自由民主思想的强调，反映了教会对所谓“美国精神”的准确把握，具备上述精神内涵是成为美国公民的必要条件，而外在的文化特征是不必去刻意改变的。

(2) 教会从各文化形态一律平等的思想出发，为跨文化间的交流创造有利条件。在美国和墨西哥边界地区，两国人民一直保持着自由贸易，自由互访的传统，从而形成了一个被称为“美墨之国”(Amexico)的边境地带，在那里美国文化与墨西哥文化交汇，形成了一种独特的边境文化。墨西哥裔美国人接受了美国式的现代化生活方式，但同时保留着墨西哥人的许多传统生活习俗和信仰。<sup>②</sup>

“库尔西略运动”(Cursillo Movement)是存在于拉美裔教会内部的一种特有的宗教庆典活动。它于1947年在西班牙出现，最初是一种旨在推进宗教奋兴和激发信徒宗教情感的大规模游行活动。大约10年后传播到美国南部地区。在那里，运动已不被理解为单纯的宗教奋兴活动，而成为促进基督宗教间交流，展示不同文化魅力的一次盛大集会。活动一般由教会在宗教节日前后举行，为期三天，新教徒和天主教徒都可参加，在“同一个上帝”的名义下共同进行狂欢活动。活动的宗教意义也有所淡化，倾向于由教俗两界的代表共同主持，被推选出的平信徒代表通常都是德高望重的良好教徒，不限教派，但拥有一个幸福美满符合天主教传统家庭观念的家庭是入选的基本条件。他们在活动开幕式上的发言时间通常可达到15分钟，而主教仅作5分钟左右的简短致辞，<sup>③</sup>库尔西略运动在促进传统文化的意义远远大于单纯的宗教意义，它打破了人们认为拉丁式宗教活动严格呆板的习惯印象，也是向外界展示拉美裔美国人特有文化的舞台，多元文化背景下的“美国化”主题在于文化间的交流与学习，而非同化与反同化之间的严格对立。

#### (四)、充满不确定因素的年轻一代天主教徒群体

当代美国天主教徒并非一个观点立场高度一致的整体，教会与信徒个人的互动关系永远都是一个学者所热衷讨论的话题，教会形象的变化直接对新一代信徒的生活方式和宗教观念产生至关重要的影响，反之，具有全新思维观念和生活态度的新一代信徒也左右着教会未来的发展方向。在研究中不难注意到，以60年代梵二会议的召开为分水岭，“梵二”前的一代教徒与在后梵二时代出生并成长起来的新一代天主教徒在成长道路、生活经验和宗教经历方面有着明显的差异，在研究人员的相关调查中，两个不同年龄段

<sup>①</sup> Leo Grebler, *The Mexican-American People: The Nation's Second Largest Minority*. New York, Better World, 1970, p.460

<sup>②</sup> 钱皓《美国西裔移民研究》，中国社会科学出版社2002年版，第197-198页

<sup>③</sup> Leo Grebler, *The Mexican-American People: The Nation's Second Largest Minority*. New York, Better World, 1970, p.467

的信徒群体时常表现出大异其趣的价值取向。毋宁说，60年代后出生的一代年轻教徒代表着教会的现在，并在一定程度上昭示着其未来的前途。

在20世纪60年代，美国社会在世俗和宗教领域都经历了剧烈的动荡——美国青年一代见证了反主流文化运动、黑人民权运动和反战运动的兴起，而在宗教领域，美国社会开始经历一系列宗教复兴运动，包括基要派和灵恩派的重生以及宗教多元化和新兴宗教的产生等等，对于天主教徒来说，梵二会议所倡导的现代化改革不过是这场急风骤雨中的一个片断而已。对于战后出生的一代美国天主教徒加以考察时，应将其思想根源和生活态度置于社会大环境中加以考察，而不应基于其个人的宗教信仰背景。同样的道理也适用于“梵二”后出生的一代美国天主教徒。同上一代人相比，这一代人生于一个相对平稳，没有太多波折和动荡的时代，有的只是日新月异的生活节奏和目不暇接的技术更新，以及刻上鲜明世俗化印记，一切任由选择的宗教信仰——多元化和不确定性似乎是后现代时代宗教最好的诠释。

### 1、宗教教育和宗教情感的缺失

年轻一代天主教徒的信仰仍然主要来源于家庭的传承。所不同之处在于，宗教教育在60年代的美国社区已日趋薄弱，在一次对年轻一代天主教徒的电话采访中，当被问及“儿时是否曾被鼓励成为神职人员”问题时，只有15%左右的被调查者作出肯定回答（拉丁族裔天主教徒为13%，非拉丁族裔天主教徒为17%）。<sup>①</sup>

美国天主教会长期使用内容陈旧不堪，成书于19世纪70年代的《巴尔的摩教理问答》作为中小学宗教教育课程的教科书。直至1971年，它才被教廷颁布的《教理问答总目》（General Catechism Directory）所取代，后又于1994年和1997年两度修订。但宗教教育课程（C.C.D class）始终无法达到令人满意的效果。被采访者在回忆上宗教教育课的经历时常用“肤浅”，“形同儿戏”“缺乏内容”等回答一语蔽之。部分教师要求学生大段背诵教科书内容，以做手工和室内游戏打发时间的教师也不乏其人，多数没有起到应有的宗教启蒙教育功能。

高年级阶段，中小学一般不再设置宗教教育课程，而代之以其它类型的宗教活动。“社区服务”（Community Service）是20世纪后半期教区学校学生在毕业前所普遍必须履行的一项义务。87%的教会学校学生有过社区服务的经历，许多学校要求学生需要先完成一定时数的社区服务才能行坚振礼。设立这项活动的本意在于培养学生作为天主教徒所应具备的仁爱品质，树立以社会需要为目的的宗教理念。但从实施效果上来看，多数社区服务活动仅仅使学生收获到了一定程度的社会经验。多数学生按要求完成了诸如照看老弱社区居民，为社区学校义务代课，帮助新移民熟悉社区生活等任务，却无法看出这些善行和义举体现的内在宗教价值，也不了解它们和自己的“天主教徒身份”存在任何内在联系。脱离宗教原则指引的社区服务往往流于象征性的助人为乐行为。

“隐遁”（Retreat,或译为避静）是教区学校在高年级学生中开展的另一项宗教教育活动，在天主教会历史上，为追求深层次宗教体验而远离人群，以隐遁方式生活的修士

<sup>①</sup> Dean. Hoge, *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*, Indiana, Notre Dame, 2001, p.133



曾大有人在。而自近代以来，纯粹消极隐遁的修行方式已不再为人所提倡，因此，“隐遁”活动在今天只存其名，实质内容已经发生了截然相反的变化，“隐遁”的目的地不是山林或修道院，而是现实生活中的天主教徒社区；活动一般利用周末或假期进行，有时为期两个星期或更长。考虑到天主教社区文化的多元性，教区学校的“隐遁”活动一般选择不同文化背景在社区，以使学生在另一种文化氛围中生活的经历。但总体来说，由于活动保留了较多的宗教内涵，因此它的实际效果要好于社区服务。一位 27 岁的被采访者回忆他当初在墨西哥度过的隐遁活动时说：“我们在为期两周的活动里拜访当地的穷苦人和激进牧师，也看到了他们的教会是如此积极介入信徒的日常生活，与我们的教会大相径庭……墨西哥人对教会生活的广泛参与完全是一种自发的行为，他们在教堂里讨论的都是生计问题，由此我也从另一个角度认识到了教会存在的意义，并开始信从我心目中的‘解放神学’。”<sup>①</sup>当然，并不是所有学生都能获得深入第三世界国家了解激进神学思想的机会，隐遁活动有时也流于形式，被学生描述成一次漫不经心的“周末度假”。

绝大多数年轻一代天主教徒认为自身的宗教情感来自于家族的传统，而非得益于学校的宗教教育。而在离开学校以后，他们常常抱怨成年阶段宗教教育的缺失。不少天主教徒将新教基要派、福音派层出不穷，手段多样的宗教宣传手段同天主教宣教活动的软弱贫乏，缺乏想象力相对比，有的教徒指出：天主教宗教教育远远没有跟上时代特色，仍然停留在中世纪式的，以判断对错是非为基本内容的简单问答。而当信徒走向成年，开始面临人生中的无数个“为什么”的时候，却无人能给出富于宗教哲理和智慧的答案。宗教教育质量的平庸和方式的落后，是导致年轻一代美国天主教徒缺乏宗教情感的重要因素。

## 2、社区天主教徒：年轻一代教徒的自我身份认定

天主教徒的身份认定（identity）在梵二会议之前并不是一个值得讨论的问题。众所周知，天主教会最大的外部特征就是完整严密的教会体制和繁复严密的教会礼仪。只要一个人曾接受洗礼，从属于教会，并按照教规严格履行各项圣礼，他的天主教徒身份认定常被看作一种外化的，易于感知的存在，而在当代的美国，教会对教徒的控制力远远不能和过去相比，出席宗教仪式也不再作为强制性的要求，在这种情况下，是否还是“真正意义上的”天主教徒，在很大程度上取决于当事人自我的身份认定。

美国天主教堂在 1958 年保持着高达 75% 的平均上座率，到 1958 年，这一数字下降到 55%，尽管仍然一直高于新教各派教学的平均上座率，但逐年下降的趋势十分明显。<sup>②</sup>年轻一代天主教徒对教会的疏离感是导致全美教堂上座率持续下降的重要原因。这一现象已引起众多学者的注意和广泛研究，威廉·丹吉斯把年轻一代宗教意识的淡漠归结为教育程度的提高和家庭观念的变化，在 1970 年，只有 10.7% 的成年天主教徒完成了大学教育。到 1990 年，这一数字上升到 21.3%，教育程度的提高使年轻一代天主教徒

<sup>①</sup> Dean. Hoge, *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*, Indiana, Notre Dame, 2001, p.142

<sup>②</sup> Ibid. p.134



中的相当一部分人迈进了中产阶级行列，相应导致家庭观念的变化，1970年，美国男性天主教徒的平均结婚年龄为22.5岁，女性为20.6岁。到1990年，这一数字分别上升到25.9和24.0岁。而据1996年测得的结果，天主教徒妇女的平均初次生育年龄已从10年前的24.6岁上升到26.8岁。进入美国较晚的拉美裔天主教徒中产阶级化的程度较差，但也在沿着同样的进程前进。<sup>①</sup>罗伯特·霍奇则从现实原因出发加以解释，他在将天主教和新教基层教区加以对比后发现。天主教教区面积过大，平均面积为新教基层教区的12倍，因此天主教平信徒对教会事务的参与程度无论如何不能和新教徒相比，容易自感无足轻重；天主教基层教区甚至没有教区的全体教徒名单，对信徒的关心也不够；教区民主程度较差；教会的宣教为教徒在婚姻和性等方面设立了不可逾越的禁区，霍奇认为，对教士的反抗情绪以及在控制生育问题上和教会立场发生分歧，是导致年轻一代疏远教会的主要原因所在。<sup>②</sup>

然而更多学者还是强调信徒早年经历的决定性影响，范·科特雷将年轻一代教徒划分为“经常出席教会活动者”（ins）和“不经常参加活动者”（outs）两类，他的研究表明：前者多具有良好温暖的家庭环境，并且双亲多为虔诚的教徒，后者的父母通常至少有一人不参加宗教活动，对母亲的评价不如前者高，并且在青春期受同伴和情人的影响更大。在对教会的看法上，前者把教会看作一个社团组织，后者则倾向将教会视为一个有组织的权威机构。据此，科特雷认为天主教会实际上是一个模糊的，很大程度上靠家庭影响维系的实体。人们对它的感想来自长期积累而成的深层次心理因素，但少年时的经历对于形成日后的观点至关重要，大学教育阶段及以后的影响相对较为微弱。<sup>③</sup>

安德鲁·格里利则注意到：脱离教会的年轻一代教徒无论在适应能力、心理素质还是学习成绩等方面都不逊于其他同龄学生，疏离教会并非意味着对社会的反叛，而只是因为宗教意识没有在其童年得到强化，或其家长倡导思想自由而已，同时他指出，脱离教会并不意味着彻底背离天主教，而应根据具体情况划分为自我否定教徒身份者（disidentificationers，包括改宗它教者和放弃集体宗教信仰者）和疏离教会者（dropouts，仅指不参加弥撒等宗教活动的教徒，未必背教）。绝大多数研究者认同的观点是：后者才是真正意义上的大多数。由于92%的受调查者认为自己与教会虽无来往，但仍是天主教徒，因此，格里利用“社区天主教徒”（Communal Catholics）一词来界定这一群体。<sup>④</sup>

保罗·罗森在调查中发现42%的美国天主教徒都曾在一生中的某个时段与教会产生疏离，多数发生在20—30岁间的年龄段，疏离感的产生主要来自3种原因，（1）家庭原因，多见于22岁以下者，儿时多迫于父母的要求才去教堂，在其心智成长阶段，疏远教会的行为也成为反抗家长计划的一部分。这部分人对教会的批评主要来自三个方面：神职人员的虚伪做派；教堂气氛沉闷压抑；基层教士过分热衷于募捐活动，总是伸手要钱。由于这些原因只涉及到一些表面上的因素，并不表示当事人从根本上抵触天主

<sup>①</sup> George Gallup and Jim Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, New York, 1987, p.79

<sup>②</sup> Robert C. Dixon, *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Beverly Hills, CA, 1988, p.129

<sup>③</sup> Ibid. p.131

<sup>④</sup> Andrew. Greeley, *American Catholics Since the Council: An Unauthorized Report*, Chicago, 1985, p.102

教教义，加之家庭问题可望在短期内得到解决，因此这一部分人回归教会的可能也是最大的。(2) 由于厌倦情绪而退出，通常由于多种原因导致对教会生活失去兴趣，可能的原因包括：工作过于繁忙，个人环境的变动（迁居、易职、离婚等），与教会神职人员关系紧张，由于个人事业受到挫折而感觉未获得上帝应许等等，此类教徒人数最多，占到总数的 49%。(3)，生活方式原因。通常是在性和婚姻等问题上与教会说教产生分歧。教会在生命权问题和婚姻问题上的说教最令其反感。除上述 3 种情况之外，还有 2% 的教徒疏远教会的原因是认为教会无法满足他们的精神需求。<sup>①</sup>

### 3、“未知的一代”：年轻一代教徒的文化特征

1998 年，哈佛大学神学院的学生汤姆·博杜安 (Tom Beaudoin) 出版了《真实信仰》(Virtual Faith) 一书。作为一位生于 1969 年的年轻一代天主教徒，博杜安在书中“致力于描述与自己具有同信仰，有着相似年龄与经历的一代人。”实际上，该书更近似于博杜安本人的自传，作者以反讽的笔调展示包括他本人在内的年轻一代教徒对传统信仰所产生的反感与嘲弄。全书的主题在于说明：对大众文化的理解，乃是理解年轻一代天主教徒的前提，而对于这一代人来说，以往宗教团体与组织结构正日趋瓦解，教会可有可无，权威形同虚设，信仰由个人自行定义，依托电视、报刊、影像制品、网络等传播而存在的宗教信仰资源无处不在，任由个人自行选择。“消费性宗教”的时代已经来临，新的一代人的宗教意识不再具有传统宗教的庄严特色，具有相对性和个人创造的色彩，因此是难以给予整体预测和描述的，博杜安用“未知的一代”(Generation X) 来称呼他的同代人。<sup>②</sup>

“未知的一代”并非完全不可捉摸，就目前看来，天主教年轻一代对于传统信仰的影响和改造主要体现在以下三个方面，在宗教的组织层面上的去中心化；在宗教生活后物质上的物质化，以及在宗教信仰来源层面的多元化。

首先，服从中心权威，以教阶式管理的宗教在信息时代受到了前所未有的挑战。宗教资源的共享，打破了教会对资源的垄断，从而也削弱了教会统治的根基。正由于如此，天主教自上而下的权威系统在年轻一代看来是如此落后而不合时宜。教会常成为“未知的一代”所攻击的对象，表面上是对教会僵化管理体制和陈腐官僚作风的质疑，在深层次上则反映了两种分属不同时代的思维方式之间的碰撞，即便少数教区管理者已试图利用先进的网络科技未进行宣教尝试，这种新瓶装旧酒的变化也仍然不为激进的青年一代所喜。博杜安写道：“打开这些网站的页面，所听到的仍然不过是长达数分钟的”万福玛利亚“乐曲而已，且电声合成效果十分低劣。”<sup>③</sup>年轻一代期待更快速，更富于实质意义的改革。他们也不再象老一代一样无条件接受只有命令没有说理的宣教，同时不再将服从教会管理”视为天主教徒所必须遵从的准则。

其次，在现实的社会生活中，年轻一代倾向于以个人体验而并非以宗教伦理为指南

<sup>①</sup> Robert C. Dixon, *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Beverly Hills, CA, 1988, p.120

<sup>②</sup> Dean. Hoge, *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*, Indiana, Notre Dame, 2001, p.29

<sup>③</sup> Andrew. Greeley, *American Catholics Since the Council: An Unauthorized Report*, Chicago, 1985, p.92

来思考问题。1999年，在对40岁以上和40岁以下两个不同群体进行的测试中，当被问及“对教会在堕胎问题上的说教持何种态度”时，26%的老一代教徒表示反对，而在年轻一代教徒中，这一数字竟高达55%。而在被问及对同性恋的态度时，两组受测试者均只有9%的人对教会官方态度持反对意见。<sup>①</sup>从这一测试结果中可以看出两代人并没有把教会训谕摆在至高无上的位置，在行为方式上的细微差别，老一代教徒个体尽管对教会权存在的一定程度的质疑，但尽量以道德良心为判断正误的第一尺度，并且尽可能地相信教会训谕与基本道德准则并不矛盾，年轻一代则把个人的感觉和体验摆在第一位，凡是有益于个人幸福的都是美好的，凡是给人带来惊讶和不快的事物都是错的。在年轻一代当中，宗教正在经历一场“个人化”的革命，可以根据个人需要来取舍，选择和解释各种宗教元素。

最后，在信仰来源的层面上，年轻一代呈现出极为丰富的多元化取向，博杜安本人称影响其神学观念和人生态度的思想家其有3位，分别是天主教思想家汉斯·昆，犹太思想家马丁·布伯和新教哲学家克尔恺郭尔。网络上的多元宗教格局也为年轻一代丰富信仰内容，建立个性化的信仰体系提供了充分的素材，正如斯蒂文·奥莱利所说：“如同飞行在世界历史花朵上的蜂鸟，不加鉴别地从各种俗文化和雅文化中吸取花蜜，从几千种文化传统中学习语言和审美规范，却不效忠于任何一种”。<sup>②</sup>对于天主教而言，原本作为传统权威重要来源的宗教文本和宗教资料此时可以在网上轻易获得，一方面使传统宗教学权威的存在意义大打折扣，另一方面，也使公众广泛获得了解读宗教文本的权力，必然导致多样化的解读。也使年轻一代在丰富其宗教修养的过程中，得以面临更为丰富多样的选择。

简单地套用“世俗化”模式来解释美国年轻一代天主教徒群体所发生的变化，未免有欠公允。首先应当注意到的事实是：对宗教的淡漠情绪不仅仅出现在天主教会当中，新教各派在战后同样面临这一问题，而且由于新教教会本身并不具备天主教会所特有的民族教会色彩和家庭传承因素，因此离心倾向往往更为严重，相比之下，天主教徒对教会暂时性的疏离只能用“温和的反叛”一语来形容。值得关注的终极问题在于：年轻一代天主教徒能在他们自己选择的道路上前进多远？现代意识和古老信仰之争，究竟谁是最最终的胜者？持乐观和谨慎态度的学者同样大有人在。

乐观的预测认为：在一个能够实现可持续发展的社会中，躁动和反叛是青年一代群体所必然经历的阶段，年龄的增长将平息青年一代的不安情绪，一旦进入稳定的家庭生活并实现有保障的收入，重归老一代人的精神家园就是必然的选择，正如60年代轰轰烈烈的反主流文化运动最终消弭于无形一样，年轻一代天主教徒可望不久的将来重新回到教会的怀抱当中。

反对者则认为，将天主教会当前的处境同60年代反主流文化冲击下的美国社会相比较是不恰当的，戴维森和他的研究小组在对历史上不同时期青少年反叛行为作出对比

<sup>①</sup> George Gallup and Jim Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, New York, 1987, p.52

<sup>②</sup> Dean. Hoge, *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*, Indiana, Notre Dame, 2001, p.36

后得出结论，年轻一代美国天主教徒与 60 年代反主流文化分子有着本质的不同，首先，他们不是一个“愤怒的群体”，在他们身上找不到绝望和反社会的情绪，而只是从自我认可的宗教体验方式中自得其乐；其次，反主流文化分子激烈地否认自身原有的身份地位和行为准则，这种批判一切的急躁作法在年轻一代天主教徒身上是看不到的，至少他们从不否认自己的天主教徒身份，也极少有人在调查中对基本教义横加怀疑。年轻一代与前辈的差别，仅仅在于对于天主教核心价值象征的认识上存在差异——教会和教会生活并没有得到他们的珍视，因为在他们看来，这些并不属于信仰核心价值范畴，即使有所增减，不会有损信仰的本质。戴维森警告教会领导人。不可想当然地认为年轻一代会在人生的某一阶段恢复对教会的忠诚，他们的改变极有可能是永久性和不可逆的，成为全新意义天主教宗教文化的开创者。<sup>①</sup>任何处在美国环境下的宗教意识形态都必须时刻注意跟上时代的脚步。因此，过去的经验不一定就能成为未来的指南。

---

<sup>①</sup> Dean. Hoge, *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*, Indiana, Notre Dame, 2001, p.34

## 第四部分：世俗社会中的美国天主教会

### 一、政教关系

#### （一）美国天主教政治文化形成的历史背景

对美国天主教政治文化的考察，归根结底在于对美国社会政教关系的整体把握。政教分离的原则自美国立国之初即已确立。美国宪法第一修正案规定：国会不得制定有关确立国教或禁止宗教自由的法律。然而，宗教和政治的绝对隔离在法律上并未被确认，在现实中亦不可能完全实行，正如托克维尔所言：“在美国，宗教从来不直接参加社会的管理，但却被视为政治设施中的最重要设施”。<sup>①</sup>美国的国家机器不具备直接意义上的宗教职能，但并不是纯粹的世俗政权；国家通过立法保障宗教信仰自由，但并不赋予任何宗教以法律上的特殊地位，由此产生出多元主义的宗教氛围，以上种种，决定了任何宗教意识形态在美国都必须在保证教会行为与国家法律相和谐的前提下，构建自身的政治行为方式。

美国天主教政治文化的形成过程，同时也就是天主教意识形态对于美国政治生活逐步走向熟悉，并逐渐学会对美国政治机器加以熟练运用的过程。回顾这一过程的相对顺利完成，首先要以美国宗教的多元特色加以解释。美国宗教多元化的特征首先表现在繁多的教派名目和信仰取向上。多元化宗教特征的形成，从传统上讲，是殖民地时代的产物。北美各殖民地并非从一开始即奉行政教分离的宽容宗教政策，而是效仿欧洲大陆自古以来的固有模式，以政府法令的形成来确立各殖民地的官方宗教。由此导致的后果，是使包括天主教徒，犹太教徒和新教非主流派别信众在内的诸多信仰团体各得其所，共同在大西洋沿岸地区繁衍发展，二是导致由各殖民地代表组成的联邦政府在签署宪法时，无法确立任何一种占优势地位的宗教信仰自由的做法，反过来又加速了神权政治在各州的瓦解，1831年，马萨诸塞州以全民公决的方式取消清教信仰的官方地位，至此，所有各州都废除了官方宗教。<sup>②</sup>

天主教信仰自公元4世纪起，在1000多年的时间内一直是西欧国家占据统治地位的官方宗教意识形态，教权与世俗权力在角逐过程中互有消长，但政教合一体制和教皇的神圣权威并未受到根本性的质疑。这种格局一直延续到宗教改革时代才被打破，自此，天主教世界开始面临新教势力的强有力竞争，在天主教势力范围的核心地区如意大利、西班牙、法国等地，传统信仰未受到严重触动，或有力抵制住了新教“异端”的冲击；而在德国、爱尔兰等天主教世界的边缘地区，天主教徒不得不面临沦为非主流群体这一严酷现实的挑战，传统信仰在异教徒主流社会的强大压力下面临空前危机，例如在19

<sup>①</sup> 托克维尔《论美国的民主》，商务印书馆，1988年版，第339页

<sup>②</sup> 艾伦·赫茨克《在华盛顿代表上帝》，上海人民出版社，2003年版，第25页

世纪英国治下的爱尔兰就有以下对于天主教徒的歧视性规定：天主教徒不得投票、担任公职，拥有价值超过 5 英镑的马匹或武器，不得经营特定种类的商业，子女不得进入教会学校就读，法律还规定改宗新教的天主教徒子女有权继承父辈的全部遗产。种种歧视性措施使宗教信仰自由成为教徒的迫切需要，对于信仰自由的迫切渴望，也成为天主教徒移民美国的动机。在天主教移民群体看来，对于美国的忠诚源于对美国核心价值观念的认定——人权，平等和信仰自由。

殖民地时代的美国仍是基督新教的一统天下，在《独立宣言》发表时，美国有 80% 的人口是新教徒，天主教徒只占 0.8%，主要集中在马里兰一地，力量上的极度薄弱使美国天主教徒采取了对政治避而远之的谨慎作法。美国天主教会历史上第一位主教约翰·卡罗尔（John Carroll）曾作为美国政府的特使出访加拿大，但他在谈到政教关系问题时却说：“当教士忘记其本分，转而忙于政治时，他们通常都会沦为受人鄙视之辈”<sup>①</sup>然而，美国天主教界置身政治之外的立场并不能维持多久，到 1815 年卡罗尔去世时，爱尔兰天主教徒移民已开始大批进入美国，由此也引发了甚嚣尘上的反天主教运动。针对自 19 世纪 30 年代开始的严重威胁教会和教徒人身安全的反天主教狂潮，教会领导人采取的措施，一是证明爱尔兰天主教徒对美国的忠诚，反驳关于天主教徒试图使美国天主教化，进而服从教皇统治的谬论，二是利用城市政治机器有力回击反天主教势力。

南卡罗莱纳州的约翰·英格兰主教和纽约的约翰·休斯主教都在与反天主教势力的论战中发挥了重要作用。1837 年，约翰·英格兰在由他本人起草的教区公开信中写道：“美国天主教徒决不向任何天主教国家的政府宣誓效忠，彼亦无权对我之信仰及教会事务施加影响……我等不承认任何外国君主之政治权威，即令其为教会之最高牧首亦不例外。”<sup>②</sup>较之前者，休斯的态度更倾向于论证天主教徒同美国利益的一致性，他并不否认自己对于教会的忠诚，只是力图证明这种忠诚与对国家的忠诚并不矛盾，只要天主教移民无保留地认同美国，对于教皇的服从仅仅停留在对其道德训诲的服从上，他们就没有理由受到责难。休斯的努力并不只停留在文字上，更在 1841 年直接干涉纽约州议会选举。在他看来，纽约州的公立学校将诵读新教版本的《圣经》定为学生每日的必修课程，而这些学校又一直接受政府的资助，因此天主教徒的教区学校也有理由得到资助，才能体现政府在教育问题上的一视同仁。休斯的主张并没有收到效果甚至适得其反，主要原因在于绝大多数美国人对于教会高层领导人如此热衷于政治活动普遍感到不理解。休斯辩解说：他的举动仅仅是从维护天主教信仰的角度出发，并非有违宪法第一修正案。<sup>③</sup>在他的初步计划搁浅后，休斯直接草拟了一份在他看来可靠的天主教徒候选人名单，要求天主教选民把票投给这些人。休斯甚至一度和辉格党领袖瑟格·韦德接触，最后韦德同意由休斯代表辉格党参加市议会竞选，这也是美国历史上唯一一例天主教神职人员直接参与政治竞选角逐的例子。

<sup>①</sup> Timothy A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, New Jersey, Princeton University Press, p.13

<sup>②</sup> Ibid. p.15

<sup>③</sup> 彭小瑜《缓慢的转变和前进——罗马天主教之接受政教分离的美国个案》，载《宗教与美国社会》第二辑，时事出版社，2004 年版，第 20 页。

休斯的激进态度反映了处在上升时期的美国天主教会迫切要求实现政治参与，以求谋得自身发展的愿望。19世纪40年代后，休斯在政治倾向上转向与民主党结盟，并凭借其影响力使纽约的大主教徒选民团结在民主党旗下。休斯的继任者麦克罗斯基红衣主教（Cardinal John McCloskey）则把纽约天主教会和民主党结合为一个密不可分的利益整体。麦克罗斯基本人倾向于以幕后控制的手法实现对城市政治机器的操纵。到19世纪70年代，尤金·凯利（Eugene Kelly）查理·奥康纳（Charles O'Connor），和约翰（John Kelly）三位爱尔兰裔天主教徒逐渐成为纽约民主党人的头面人物，他们都和教会保持着极为密切的关系。尤金·凯利是休斯大主教的侄女婿也是纽约极具影响力的银行家，自从1857年以来一直担任纽约天主教会的教产理事。查理·奥康纳则为著名律师，在休斯指控老一代教产理事滥用职权，侵吞教产的一系列诉讼案中，奥康纳都发挥了重要作用。此外，奥康纳还是纽约前州长，1976年总统候选人塞缪尔·蒂尔登（Samuel J. Tilden）的密友。约翰·凯利则是一个熟谙城市政治机器运作之道的老牌政客，出身于下层爱尔兰城市贫民，早年通过经营色情业，鸦片贸易和奴隶贸易积聚了大量财产，进入政坛后同样不择手段，曾经雇用大批爱尔兰裔打手在投票日寻衅滋事，对选民进行人身攻击和威吓。尽管如此，这位声名狼藉的“城市老板”却以对教会的无比忠诚著称，赢得了“诚实的约翰”这一绰号。<sup>①</sup>平信徒政客和银行家与教会的紧密联系，使天主教会得以在19世纪后期的纽约民主党政治生活中发挥历久不衰的影响力。

纽约模式也成为19世纪后期天主教会介入城市政治生活的典型模式，从现有的文献来看，教区学校问题是天主教城市政治家所关注的焦点问题。教会领导人在如何看待政府用公共资金资助教区学校的问题上看法不一，部分领导人认为：接受资助容易使学校教育受到政府控制，从而导致教区学校新教化；另一部分神职人员则持相反态度，主张运用城市政治机器，促使政府支持天主教会的教育事业，尽管存在意见上的分歧，美国教会上层普遍不拒绝通过政治干预手段来达到自身的目的，加利福尼亚州在1853年通过法案，批准政府拨款建立由教会管理的学校，在1855年，由于旧金山大主教阿莱曼尼对该法案加以阻挠，这一计划搁浅了。相反，在新墨西哥，由于圣达菲教会大主教莱米的努力，到19世纪70年代中期，该州公立及教区学校的绝大多数教师岗位都由天主教士或平信徒占据，所有学校使用的教材均由耶稣会的里约格朗德（Rio Grande）出版社印制，天主教会在社会生活中的影响力过大，是新墨西哥长期不能成为州的原因之一。

天主教会在19世纪对于美国政治生活的参与无疑还是仅仅停留在较低层次的。从形式上看，主教凭借其个人政治影响力左右政界精英阶层决策是教会对于政治生活施加影响力的主要手段，且这种影响力通常只在天主教徒内部存在，在天主教徒无法在政治上发挥重要影响力的地区，主教阶层也就难以实现自己的政治目的。教会的政治参与严格依托城市政治机器而存在，尚未形成全国性的统一整合。主教通过代理人实现幕后操

<sup>①</sup> Charles.R.Morris *The Saints and Sinners Who Built Americas Most Powerful Church*, New York: Random House, 1997, p10-12

纵的做法，在一定程度上可看作旧大陆教会与世俗权力相合作传统的遗留，但从其形成原因来看，社会上强烈的反天主教情绪，才是这种做法形成的根源所在。而这种非公开性的政治参与活动，往往又予反天主教势力以口实，加深了社会上普遍存在的，对于天主教会的不信任感，实际上，无论是教会本身，还是活跃于城市政治风云中的天主教徒政治家，都必须在美国民主政治体制内来实现自身的政治参与，二者之间关系虽然密切，却仍是相互独立于对方而存在的，与政教合一体制有着本质的区别，教会仅仅能够通过其代理人传达自身的政治意愿，至于这种意愿能否付诸实施，仍要取决于民意，在美国政治环境下，教会必须意识到，宗教与政治的协调不可能通过教会领袖和政治头面人物的谈判以及政教协约的形式来进行，而只能通过公民个人宗教信仰对政府行为和立法施加影响。因此，教会同样重视运用其自身的机构力量。对平信徒的政治取向施加影响，这种趋势在进入 20 世纪后得到了进一步增强。

第一次世界大战的四年是美国天主教徒与主流社会关系的重要转折点，“美国天主教徒战时联合会”的成立具有双重意义，它既是美国天主教徒热情投身美国事业，服务国家需要的象征，同时也是美国天主教界进行全国性力量整合的全新尝试。进入 20 年代，社会上的反天主教情绪仍时有抬头，但已不再成为主流，这为美国天主教会大规模动员教区力量，进行政治宣传提供了有利条件。在以繁荣和进步为主题的 20 年代，美国天主教徒感受到“一种新的身份，一种追求理想的热情，一种包含于信仰中的，不安而慌乱的自信心”<sup>①</sup>，美国天主教徒作为一个整体实现对社会政治生活的参与，已成为时代的要求，在大萧条和第二次世界大战期间，美国天主教徒的政治参与积极性进一步提高。人数众多的天主教选民也成为美国政治中不可忽视的力量。

## （二）主教集团与美国高层政治

早在梵二会议召开之前，具有美国特色的天主教政治文化即已形成，梵二会议在教士参政问题上的开明规定，使得教会领导人得以在核武器、堕胎及经济等问题上通过发布牧函的方式来表述自身的立场。时至今日，美国天主教集团已成为影响美国内外政策诸因素的重要力量。主教集团通过设在华盛顿的游说机构展开院外游说工作。在具体作法上，天主教会领袖与其它教派采取的方式大体相同，主要途径包括提出议案和修正案，与相关部门的官员展开座谈，追踪立法过程，提供公共政策效果的有关信息，并通过在国会选区和各州动员支持者来施加压力等等。相对于较为复杂的游说过程，主教集团政治参与的作用层面和关注范围要容易把握得多，下文将从教会在意识形态上的反共倾向、选举政治、核武器与经济问题等美国教会上层主要关注的焦点问题分别展开讨论，至于教会官方历来视为第一要务的生命权问题，由于牵涉的问题已远远超出了政治层面，将在后文社会伦理一章中专门展开讨论，本章仅结合总统选举问题来探讨生命权问题在 70 年代中期以后历史总统大选中所发挥的影响。

### 1、战后初期美国天主教界反共思潮

#### （1）美国天主教界反共思潮的历史渊源

<sup>①</sup> M.Glazier and T.Shelley, *The Encyclopedia of American Catholic History*, Collegville, Liturgical Press, 1983, p.478.



在 19 世纪，罗马教廷对社会主义工人运动的一贯敌视态度为美国天主教界的反共立场提供了直接的理论依据。教皇对社会主义运动的公开谴责最早可追溯到 1846 年，此后历任教皇均曾在各种公开场合针对“共产主义罪恶”发表敌视性的言论。<sup>①</sup>教廷对欧美社会主义各流派尤其是马克思主义的“不能容忍之处”主要体现在以下两点：一是无神论宣传对于传统宗教信仰的完全否定和批判，二是“激进社会革命思想”对旧有社会秩序的全面破坏。在罗马教廷看来，信仰和秩序是天主教世界赖以存在的两大基石，只要缺损其一，整个天主教世界便会“遭受沉沦的恶果”，教廷也将不复存在。<sup>②</sup>由于罗马教廷在世界天主教界的权威地位，上述言论对于美国教会的影响是不言而喻的。

南北战争后的美国进入了一个资本主义经济高速发展的黄金时期，来自欧洲大陆的移民潮为美国提供了大批劳动力，同时也带来了大量的天主教人口，使美国教会获得了前所未有的发展空间。到 1900 年，美国的天主教徒已占全国总人口的 15%，其中相当大一部分已进入产业工人队伍并加入各种工会。处理工人运动问题并协调与工会的关系，也就成为教会的一项重要任务。由于这一时期，教会内部主张顺应现实，革新求变的“美国化”派别占据上风，因此从总体上看，带有温和改良主义色彩的社会改革纲领较受教会欢迎。美国天主教会当时最具影响力的领袖约翰·爱尔兰大主教就曾提出：教会应与工联主义组织“劳动骑士团”合作，理由是该组织吸引了大批天主教徒蓝领工人加入。然而，一旦涉及到“社会主义”、“革命”等敏感问题时，教会人物便会立即援引教皇在这些问题上的论述，以澄清自身立场。约翰·爱尔兰在 1894 年 10 月接受了法国《费加罗报》记者的一次采访。当记者称其为“社会主义”主教时，爱尔兰当即予以激烈否认，并称“社会主义”一词有着邪恶的含义，自己决不会赞同以废除私有制和剥夺富人财产为目的的革命理论。至于共产主义，爱尔兰认为它“忽视了人的基本个性”，因此是不可能实现的。在被问及涉及工人运动的问题时，爱尔兰认为美国工人运动不同于西欧之处，在于它有着数量众多的工团组织来“保障合理工资及职业教育的权利”，完全可以“维持劳资双方的和谐关系，并阻止罢工”，共产主义和无政府主义在美国“是没有多少机会的”。<sup>③</sup>实质是通过温和改良计划来阻止社会革命的爆发。

约翰·爱尔兰所倡导的温和改良主义在 20 世纪初期随着美国经济的相对繁荣平稳发展而得到了进一步强化。1919 年一战刚刚结束之际，全国性的天主教会联合组织“天主教战时联合会”发表了题为“社会重建计划”的小册子，内容包括一些不切实际的社会改革建议，例如：建立全国性的劳工代表大会，限定最低工资，建立社会保障体系，吸收工人参加企业管理等。尽管连该计划的主要起草人约翰·瑞恩都认为：在当时的社会形势下，实现上述目标无异于纸上谈兵，但他仍在该计划结语中呼吁人们不要受无神论者“蛊惑”，称社会主义将导致“官僚主义暴政，使个人失去自主决定前途命运的权

<sup>①</sup> William B. Prendergast, *The Catholic Voter in American Politics: The Passing of the Democratic Monolith*, Washington, D.C., Georgetown, 1999, p.72

<sup>②</sup> John Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon, 1987, p.189

<sup>③</sup> John Tracy Ellis, *Documents of American Catholics History*, Milwaukee, Bruce, 1956, p.292

利，最终导致全社会的整体衰弱腐化。”<sup>①</sup>从这样的文字中不难看出，对新生社会主义苏维埃政权的恐惧心理和妖魔化宣传，已成为美国天主教界反共情绪的主要出发点。

## （2）教会在 30 年代的反共动向

进入 20 年代后，美国天主教界除加强反苏宣传以外，还将一切国际上的人民民主力量列入它的攻击范围。爆发于 1936 年的西班牙内战无疑为日后天主教界的反共思潮提供了一次预演的机会。西班牙政府成立后，实行世俗化政策，采取了没收教会土地，打击反动教士等一系列社会民主措施。美国天主教媒体对此大作文章，将其渲染为“共产党人对天主教徒的迫害”。《洛杉矶信息报》声称：共和国政府在苏联的支持下杀害了 50,000 西班牙平民，其中有七千多名天主教士。事实上，据美国历史学家休·托马斯的估计，受到纳粹德国支持的佛朗哥叛军在内战中总计造成 75,000 平民死亡，佛朗哥在 1939 年上台后，仅在半年内就逮捕和处决了超过 10 万名左翼和自由派人士。但梵蒂冈对此视而不见。教皇庇护十二世在 1939 年的圣诞祝辞中为佛朗哥进行了拙劣的辩护，称其“完成了恢复上帝荣耀，重建基督教的艰巨任务，并且不忘以公正仁爱之心昭告世人：矫枉必须过正，争议大可不必。”而此前一年，美国《生活》杂志就已撰文指出：“教皇看到法西斯主义与共产主义正在世上争斗不休，二者中他更偏爱法西斯主义。”同年的盖洛普测验结果显示：83% 的新教徒对共和国政府表示同情，而天主教平信徒中有 58% 的受测试者支持佛朗哥，教士阶层则几乎清一色是佛朗哥的支持者。<sup>②</sup>两教信众在一个国际问题上显现如此之大的观点差异，这在以往的测验中是相当罕见的。教皇对法西斯势力的容忍和退让激起了美国国内绝大多数新教人士的不满，对于美国天主教会以信仰作为判断是非标准，甚至将佛朗哥与华盛顿相提并论的做法，自由派人士纷纷予以谴责。著名的自由派议员哈罗德·艾克斯称天主教界的政治态度“是有史以来最肮脏无耻的。”而对于社会主义苏联，美国高层政界虽多抱有敌视态度，但面临法西斯主义的全球威胁，美国国内尚未出现全国性的反共高潮。

然而，在 30 年代的美国，天主教始终都是最倾向于孤立主义政策的宗教集团。神学家富尔顿·希恩在电台布道时宣称：“共产主义是法西斯主义的亚洲形态，法西斯主义是共产主义的欧洲形态，二者没有本质区别”。<sup>③</sup>1939 年的一项测验结果表明：当被要求在法西斯主义和共产主义之间作一选择时，三分之二的天主教徒宁愿选择法西斯主义，而新教徒和犹太教徒只有五分之二强以上。直至法国已经战败，轴心国已经占领了大半个欧洲的情况下，美国天主教界仍然认为参战是一个错误，尤其反对同苏联缔结任何形式的同盟关系，教会的普遍看法是：苏联政府在宗教问题上的激进做法，完全可以说明共产主义是与宗教势不两立的，而德意法西斯政权至少还没有彻底取消基督宗教的地位，在二战后期盟国胜利局势日渐明朗的情况下，美英同意将东欧划作苏联的战后势力范围，这一做法令美国天主教界十分不满，战争结束前夕，人民民主力量在包括天主

<sup>①</sup> Ibid. p.293

<sup>②</sup> Charles R. Morris, *The Saints and Sinners Who Built Americas Most Powerful Church*, New York: Random House, 1997, p.192

<sup>③</sup> Ibid. p.193

教波兰在内的东欧诸国已取得优势地位，罗斯福对波兰等国流亡政府所承诺过的“战后自由选举”已无实现可能，天主教界进一步指责当局“对千百万俄国以外的基督教徒沦入敌手”漠然置之。1946年，丘吉尔的“铁幕”演说拉开了冷战时代的帷幕，而此时美国天主教界已成为反共阵营中的一支重要力量

### （3）战后天主教界反共思潮的主要表现及特点

确切地说：美国各大主要宗教利益集团（新教各派别、天主教、犹太教）都在战后初期的反共高潮中扮演过各自的角色。冷战已成为国际关系角斗场的核心内容，共产主义，极权统治与无神论将成为对美国民主的最大威胁，这一点已成为美国国内各宗教集团的共识。因此，如何界定天主教界在这一反共高潮中所起的作用，就成为本文所要探讨的核心内容。从时间上看：天主教界在战后的反共活动主要经历了两个阶段：1946—1950年为第一阶段，杜鲁门主义和马歇尔计划旨在“遏制共产主义”的做法得到了美国天主教界的积极支持和参与。1950年到50年代中期为第二阶段，与“麦卡锡主义”的出台与没落相始终。在反共高潮由对外转向对内的过程中，天主教界起到了推波助澜的作用，其“反共十字军”的积极程度也远在其它宗教利益集团之上。具体来讲，天主教界的反共活动主要体现在如下方面：

第一，天主教高级神职人员广泛参与到高层政治当中，对反共政策的制订和执行进行不遗余力的鼓动和游说。成立于1919年，前身为“天主教战时联合会”的“天主教全国福利大会”（National Catholic Welfare Conference）是当时最具有影响力的天主教全国性组织，在40年代，红衣主教斯培尔曼（Francis Spellman）成为这一组织内部最著名的人物。该组织经常以全美天主教徒的名义同政府展开对话，甚至直接参与由美国政府策划的，旨在颠覆苏东各国社会主义制度的秘密活动。1946年，美国驻苏联代办乔治·凯南就曾利用自己天主教徒的身份，与NCWC领导层展开会谈，要求教会为针对欧洲各国的反共宣传出力，结果教会提供了相当数量的印刷设备和宣传品，后又答应为东欧的“地下抵抗力量”提供金钱物质上的资助。1948年，NCWC对意大利选举的干涉在当时广为人知，它一面通过梵蒂冈的渠道对意共进行攻击，一面动员国内的意大利裔天主教徒写信给故国的亲属，动员他们不要投意共的票。此外，NCWC还曾在1950年应国务卿腊斯克之邀，以教会间交流为名安排美国特使赴越南，探讨扶植吴庭艳上台的可能性，以取代随时可能被人民民主力量推翻的旧君主政权。宗教利益集团以公开或秘密方式实现对政治的参与，在20世纪的美国并不鲜见，但相较之下，天主教会所一贯具有的严密组织性、整体性，强调服从的传统却是新教各教派所不具备的，对于战后初到美国的波兰、意大利等国移民来说：天主教会往往还发挥着相当大的扶持和引导作用。因此，出自天主教会的反共说教往往具有更大的破坏力。仅以对意大利选举的干涉为例：据联邦政府通信局的统计：在NCWC发出动员号召的两个月内，发往意大利的信件增加了一倍，最终基督教民主党在大选中如愿获胜。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> Charles R. Morris. *The Saints and Sinners Who Built Americas Most Powerful Church*, New York: Random House. 1997, p.200

以个人身份为反共舆论造势的神职人员也不在少数，1950年2月，参议员约瑟夫·麦卡锡在西弗吉尼亚州的惠林市发表演说，将反共高潮推向极点。而据C·莫里斯的研究，麦卡锡此前曾与耶稣会士，前白宫政治顾问埃德蒙·沃尔什神父商讨如何为共和党在竞选中造势的问题，麦卡锡原拟在公用住宅计划上做文章，但后者提醒他：制造赤色恐慌情绪，吸引人们关注才是制胜之道。来自巴尔的摩的约翰·克罗宁神父是麦卡锡的另一位重要支持者，曾利用联邦调查局提供的材料编写反共小册子，在全国范围内散发达上百万册之多。克罗宁本人还曾参与著名的“希思间谍案”调查，并且正是通过他的极力引荐才使当时尚不为人知的理查德·尼克松通过这一事件崭露头角。相比之下，教会高层对麦卡锡的态度一开始较为保守谨慎，但斯培尔曼红衣主教从1953年起仍然开始发表支持麦卡锡的言论，并在4月的一次纽约警官集会上与麦卡锡携手言欢，称“麦卡锡议员向我们揭露了共产党人的存在以及他们的行事方式。我声明我是反对共产主义的——并且更反对共产党人的行事方式。”此举被认为是给当时政治声望已开始走下坡路的麦卡锡以雪中送炭的支持。只是在1954年9月麦卡锡大势已去的情况下，以伯纳德·希尔助理主教为代表的教内自由人士才第一次对麦卡锡主义予以公开谴责。

第二，天主教媒体在营造保守氛围、散布反共舆论上发挥了重要作用。20世纪上半期，以纽约、洛杉矶、巴尔的摩等城市为中心的大主教辖区都已出版了各自的教区报纸或期刊，它们的经费由教区资助，以天主教平信徒为主要对象。从20年代起，各天主教报刊开始广泛针对时事政治发表评论，起到传达教皇及教会官方意志，表达天主教会政治要求的作用。值得注意的是，尽管教内革新与保守势力围绕道德伦理，教会礼仪乃至社会政策等问题时有纷争，并且惯于通过媒体表述各自的观点，但在反共问题上，美国天主教界几乎不存在分歧，40年代后期，不仅《主日来访者》、《标志》、《布鲁克林信报》等传统派控制的媒体呈现出一贯的保守态度，包括《联邦》、《天主教工人报》等一直被冠以“自由派”甚至“左翼”之名的报刊媒体也无不充斥反共论调。《天主教工人报》在1950年美国会通过《国内安全法》之际，要求劳联—产联驱逐“所有由共产党人把持的工会”，造成恶劣影响。

绝大多数天主教报刊杂志对麦卡锡主义持赞赏和支持态度。纽约教区的机关报《布鲁克林信报》在1952年10月发表社论称“在美国国内，无神论共产主义者的阴谋已经渗透进政府、学校、工会、文化界甚至是宗教阵地，因此反共是“当前的首要问题”，即将在大选中投票的选民们必须对此慎重考虑。《主日来访者》报则宣称：美国是维系自由世界的唯一支柱，而确保其免于沦入共产党人之手的希望在于天主教选民，认为“广大的天主教选民可能要独立担负拯救世界的重任。”<sup>①</sup>对于政界内部少数敢于对当时诬告，迫害风气表示质疑的自由派人士，天主教报刊则不吝篇幅加以攻击，新墨西哥州参议员，著名天主教社会活动家查维斯由于对受到迫害的远东问题专家欧文·拉铁摩尔表示同情，就曾被《洛杉矶信息报》冠以“变质天主教徒”和“当代法利赛人”的恶名。

<sup>①</sup> Timothy A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, New Jersey, Princeton, 1991, p.72

<sup>①</sup>据唐纳德·克罗斯比的统计分析结果，自1950年起，天主教徒对麦卡锡的支持率常年领先新教徒7到9个百分点，直至1954年9月，这一数字仍然高达40%，而此时新教徒对麦卡锡的支持率早已从最高时的49%下降到23%。<sup>②</sup>教会官方媒体长期的欺骗宣传，在很大程度上左右着天主教徒的政治取向，出现这一结果并不是偶然的。

第三，美国天主教界的反共态度在一定程度上恶化了天主教同其它教派，尤其是犹太教的关系。在历史上的大部分时间里，天主教同犹太教有着相近的背景和相似的发展历程，二者都以移民为主体，登陆美国后都致力于解决与主流新教文化的矛盾与冲突，在一定程度上接受和适应了美国特色的宗教文化。20世纪以前，双方基本没有共同关心的敏感问题，保持着相对融洽的关系。但自30年代起，天主教会对于德意法西斯的纵容态度激怒了相当多的犹太教人士，而在纽约布鲁克林等天主教徒长期占据政坛优势的地区，后起的犹太人势力凭借经济实力对天主教徒的“城市政治机器”构成强大威胁，30年代末，这里出现了美国第一个天主教徒反犹组织——基督徒阵线（Christian Front）。同时，由于美国共产党的主要创始人多为俄裔犹太移民，在发展过程中吸引了很多犹太人加入，到1945年，美共有三分之二的党员是犹太移民。因此，排犹与反共很快合流。犹太教徒对美国采取的孤立主义立场持反对态度，而《布鲁克林信报》在1939年的一篇社论中声称：这只不过是“苏联代理人”希望迫使美国投入战争，企图解救斯大林政权的做法而已。<sup>③</sup>

双方的矛盾在战后进一步呈现激化趋势，并上升到社会政治方面的较量，其中最突出的例子是双方在移民安置问题上的冲突。战后初期，国会中的犹太裔议员提出：美国应通过立法手段，建立一定的审查程序来接纳欧洲难民成为美国公民。天主教议员起初表示支持，但随后依据该法案进入美国的首批移民并非以天主教徒为主，犹太人反而占据了半数以上。于是天主教议员再次以“消除共产主义威胁”为理由挑起论战，指犹太移民为共产党的同情者。迫于压力，杜鲁门总统最终在1948年签署了一项特别法案，同意按民族成分划分移民入境限额的做法，其后果是将犹太人数量压低至入境移民的20%以下。此外，双方在对待犹太复国主义问题上的分歧也掺杂进了意识形态色彩，考虑到苏联是第一个承认以色列的国家，并在1955年前与之保持着相当密切的关系，天主教界上层对美国犹太人支持以色列的目的表示怀疑，出于党同伐异的动机，NCWC对以色列“非法占据耶路撒冷”予以谴责。<sup>④</sup>

#### （4）对战后天主教反共思潮的评析

对战后天主教反共思潮这一特定历史环境下的产物加以评价，离不开对美国政教关系的正确认识。宗教与政治生活紧密配合是美国政治的突出特征。一方面，体现为世俗主义政治理念对于宗教的现实要求，宗教为美国事业提供精神支柱和道义支持，另一

<sup>①</sup> Ibid. , p.76

<sup>②</sup> Timothy.A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, New Jersey, Princeton,1991, p.78

<sup>③</sup> Patrick.W.Carey ,*The Roman Catholics*. Greenwood Press,London,1993,p145

<sup>④</sup> Charles R. Morris. *The Saints and Sinners Who Built Americas Most Powerful Church*, New York: Random House, 1997, p187

方面，表现为宗教领域的实践主义：美国各宗教派别均不介意通过政治手段确保本宗教意识形态在国内的生存和发展。20世纪初美国本土实用主义哲学的兴起，可能为宗教的世俗化和政治理念的道德升华找到了最佳的契合点。对于天主教这一外来宗教意识形态来讲，对美国特色宗教—政治文化的认同和接受，不仅是必要的，而且也是必然的。天主教在历史上同世俗政权紧密结合，相互利用的传统仍适用于美国政治生活，为统治集团利益服务同时也意味着求得主流社会的接纳。

试图从天主教信仰本身来寻找它与反共倾向之间的必然联系，这种作法无疑是片面的。在20世纪中期美国一手策划反共高潮，构建反共理论的政界人物中，乔治·凯南、马歇尔、艾奇逊等人出身天主教家庭，约瑟夫·麦卡锡和1950年《国内安全法》的始作俑者帕特·麦卡伦也都是极为虔诚的天主教信徒，然而，没有证据表明这些人的反共动机是出于其宗教信仰使然，教会利益集团尽管可以通过游说方式对高层政治施加影响，但绝对无权约束高层政治人物通过反共行动来履行其宗教义务。就美国天主教界来讲，其反共思潮仅仅是冷战初期政治领域和精神领域大规模反共高潮的一个重要组成部分。根深蒂固的反共传统，固然是其政治立场形成的直接原因，但现实政治和社会环境的需要，才是大多数学者认同的答案。

长期以来，国外学者对于战后天主教界反共思潮的形成原因有如下解释：（1）认为它反映了美国天主教界要求主流社会认同的“焦虑情绪”。（2）将其视为外来天主教徒移民“爱国热情”的体现，其实质仍是对加入主流社会的渴望。（3）反犹主义的变相反映。（4）认为反共情绪来自天主教强调秩序与服从的传统。其中，前两种观点得到了大多数学者的认同。历史学大卫·奥布莱恩指出：随着天主教势力在19世纪后半期和20世纪初的增长，教会内部已形成了一个具有实力的主教阶层，迫切要求实现对政治的参与。教会领导层既要担负起护教士的角色，对各种反天主教社会势力加以反击，同时又要积极推进教会自身的美国化进程。“维护教会的传统价值观念”与“赢得社会认同”由此也成为决定教会政治立场的两个出发点。前者在30—40年代得到了充分体现：教会在西班牙内战和美国是否参战等问题上由于坚持保守立场而与主流社会意见相左，在一定程度上降低了美国天主教的声誉，而在冷战的国际政治背景下，二者终于合二为一。奥布莱恩写道：“在反击赤色分子的战役中，天主教界终于有机会投入行动，证明‘天主教的’与‘美国的’事业是并行不悖的……将国家与教会联合起来，建设真正美国意义上的天主教，这一目标可以藉此实现了”。<sup>③</sup>我们注意到：学术界通常将美国天主教会完成本土化过渡的时间确定为50年代末。此后以梵二会议的召开为标志，世界范围内的天主教进入了一个以“与时俱进”为号召的全新时代，美国教会也迎来了新的发展机遇和挑战。前述观点出自教内学者，无疑是有其片面性的，但它为我们认识冷战时期的意识形态纷争提供了一个新的视角，对于国内学者在美国宗教利益集团领域的研究，无疑是有益的补充。

## 2、总统选举中的生命权问题

<sup>③</sup> Timothy A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, New Jersey, Princeton, 1991, p.100

美国天主教会高层对于总统选举的高度关注起于 70 年代中期，在此之前，教会上层与民主党保持着较为密切的同盟关系，对于民主党候选人通常持温和支持的态度。但自 1973 年最高法院在罗诉韦德案（Roe vs Wade）中裁定堕胎为合法后，教会上层即将反堕胎行动列为关注的头等问题，在社会伦理问题上的态度，也成为教会领导人布置给所有总统候选人的一道必答题目。

对于罗诉韦德案的判决，教会上层反应激烈，全国天主教主教团会议在判决下达后的第二天即成立“亲生命活动委员会”，它的任务是推动国会采取立法行动，尽快通过明文规定禁止堕胎的宪法修正案。教会成立了专门的游说组织“生命权修正案全国委员会”（National Committee for a Human Life Amendment）由红衣主教科洛尔亲自负责。教会在国会的游说努力并没有收到令人满意的成果，参议院于 1974 年和 1975 年两度就是否增订修正案举行听证会，但都无果而终，而众议院甚至拒绝就这一问题举行听证会。<sup>①</sup>教会领导人看到：仅仅着眼于院外游说活动是不够的，因而力图借 1976 年总统选举的机会有所突破。

针对即将到来的总统大选，全国天主教主教团会议于 1975 年 11 月发布了题为《亲生命活动教区计划》的声明，呼吁全社会范围内的关注，为推动宪法修正案的制订而努力，声明指出：社会舆论必须在立法行为中得以体现，挽救由最高法院判决所引发的社会道德堕落已成为政治领域的迫切任务。

《亲生命活动教区计划》旗帜鲜明地表达了教会在生命权问题上的基本立场。但在教会内部对于它是否适用于总统大选这一特定政治环境仍存在不同声音。“全国天主教会会议”的负责人之一乔治·希金斯提出：声明的主题太过单一，未表达对除堕胎外任何社会问题的关注，单纯以对堕胎问题的态度来衡量候选人合格与否，是否有过于片面和误导之嫌？<sup>②</sup>为消除这种印象，NCCB 于 1976 年 5 月通过了詹姆斯·劳施主教起草的另一份题为《政治责任》（Political Responsibility）的声明，声明中补充阐述了教会在就业、住房、环境等社会问题上的立场，但仍把维护生命权列为亟待解决的首要问题，该声明不久后又经历了一次补充，加入了人权、外交政策，教育等诸多方面的内容，这样一来，它的内容就变得相当庞杂而纷乱了。

共和党的候选人杰拉尔德·福特和民主党候选人吉米·卡特都注意到了教会在社会伦理问题上的鲜明态度，但或许由于《政治责任》声明对于生命权问题无意间的淡化，卡特显然没有在这个问题上予以足够的重视，尽管他迫切需要得到天主教徒对于民主党候选人的一贯支持。在艾奥瓦州获胜后，卡特认为赢取天主教徒的多数选票已不成问题，于是就放弃了原先在社会伦理问题上的谨慎立场。在被要求解释其竞选纲领时，卡特声称“以增订宪法修正案的方式来推翻最高法院裁决是不可取的”<sup>③</sup>。

卡特的言论引发了教会领导人的一致谴责，全国天主教主教团会议的主席贝纳尔

<sup>①</sup> William .B.Prendergast, *The Catholic voter in American Politics: The Passing of the Democratic Monolith*, Georgetown University Press, Washington, 1999, p.170

<sup>②</sup> Timothy.A.Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, p.68

<sup>③</sup> Timothy.A.Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, p72



丁和卡特进行了一次会谈，贝纳尔丁直接询问卡特对于增订宪法修正案的态度，结果是：卡特仅仅声明“不反对”教会的修宪努力，而拒绝明确表态支持。贝纳尔丁随后发表了有利于福特的讲话。教会官方对共和党的支持，并未能完全改变天主教选民向民主党一边靠拢的传统格局，但盖洛普测验结果显示：福特得到了天主教选民 42% 的选票，4 年前代表共和党参选的尼克松在天主教选民中仅获得了不到 20% 的支持。<sup>①</sup>相比之下，不难看出“生命权”问题在此次大选中所占的分量。

主教集团在 1976 年选战中展示了自身的影响力，但终究未能改变大选的结局，究其原因，在于教会领导人把大选的意义看得过重，将修宪成功的努力完全寄托在候选人身上。其后又不切实际地走回以生命权问题为中心的老路，指望卡特能够在压力之下改变原有立场，从而正如希金斯所担心的那样，给选民留下了片面和狭隘的不良印象。

教会领导人意识到，生命权问题并非选民关注的头号焦点问题，单纯将教会官方的政治诉求强加于选民意志之上的做法是不能收到良好成效的。因此在四年后的 1980 年大选中，教会摒弃了党同伐异的绝对立场，在官方声明中也不再将生命权问题置于独一无二的地位，文中这样表述教会的立场：“旨在保护未出世生命的宪法修正案，固然在我们的关注范围之内，然而，就业问题、教育机会均等问题、国内和国际范围内共同面临的粮农问题、家庭及健康保障问题、国际人权问题、军备问题，以及其它众多涉及社会公正的问题，都应予以同等关注……美国教会主教在此重申其一贯立场：尊重人类生命各个阶级所具有的同等神圣性、尊严和生命质量，尊重现代社会环境中所有保障并发扬上述价值观念的立法行为与公共政策”。对于民主党方面重申支持有限度堕胎的立场，任何教会官方组织都未给予谴责和抗议，表现出相当程度的容忍。教会与新教著名福音传教士杰里·法维尔（Jerry Falwell）领导的道德多数派展开合作，成为基督教新右翼的一部分，并保持支持共和党的立场。

里根毫无保留地支持教会在堕胎问题上的立场，并在最后顺利胜出，但在许多其它社会问题上，他并不认同教会的观点，由此使部分教士认识到。教会对社会事务的关注范围还应该进一步扩大。在 1984 年大选期间，军备控制和核裁军成为当时人们普遍关注的议题时任芝加哥红衣主教的贝纳尔丁不失时机地将“生命权”问题与冻结核武器问题联系到一起，从而扩大了“生命权”的外延，亦即所谓“天衣无缝”（Seamless garment）的生命伦理。贝纳尔丁的解释是“一种发展成熟的神学和伦理体系必须能够将不同层次上的生命权问题紧密联系起来，同时又能够指出其区别所在。”<sup>②</sup>完整意义上的基督教伦理应当无差别地反对包括堕胎、安乐死、死刑和现代战争等一切人为戕害生命的行为，使天主教会得以形成“关爱生命”的完整政治理论和行动准则。这一具有普世意义的伦理准则能够为不同信仰的人们所理解和接受。

### 3、教会上层与控制核武器问题

<sup>①</sup> William.B.Prendergast, *The Catholic voter in American Politics: The Passing of the Democratic Monolith*, Georgetown University Press, Washington: 1999, p173

<sup>②</sup> Patrick.W.Carey, *The Roman Catholics*, Greenwood Press, London, 1993, p.131



美国天主教会能够在 80 年代积极介入军备控制这一美国政治的中心议题，是与 60 年代以来美国国内外政治背景的变化分不开的。在美国历史上，美国天主教徒群体一向以忠于国家利益，无条件响应国家号召为人所称道。天主教徒在历次对外战争中都证明了自己的忠诚，即使在对墨西哥和西班牙等天主教国家发动的战争中，美国天主教徒仍然不顾教皇对美国军事行动的谴责，坚定地站在美国政府一边。民族情绪至上的立场同样支配着教会高层神职人员，红衣主教斯培尔曼于 1965 年访问越南西贡，在被问及对美国政府军事行动的态度时，斯培尔曼答道：“我完全支持美国的一切行为……无论对错，那是我的祖国”。<sup>①</sup>

然而。随着美国进一步深陷越战泥潭，美国天主教的民族主义立场也在经历前所未有的挑战，约翰二十三世在此前发布的《世上和平》通谕中不加区别地谴责一切战争。通谕指出“在一个拥有核能的时代，任何试图以战争重树正义的做法都是违背理性的”，<sup>②</sup>从而否定了中世纪以来天主教会一直奉为真理的所谓“正义战争观”。<sup>③</sup>美国天主教徒内部出现了和平主义团体，加入到大规模游行和焚烧兵役证的反战运动当中，并且对主教群体无条件支持美国政府的立场表示质疑。平信徒群体的态度逐渐与整个美国社会的反战立场趋于一致，并且逐步影响着主教团的态度。1968 年，美国天主教会议发表题为《当代之人类生命》的声明，对战争造成的人道主义灾难表示同情，不过仍对“在不恰当的时机结束战争是否同样是灾难性的”存有疑问。<sup>④</sup>到了 1971 年，美军已无体面结束越战之可能，超过 80% 的美国天主教徒认为美军应当立即从越南撤军。至此主教团终于在声明中承认：越战本身就是一场不恰当战争，宣称将全力为结束战争作出努力。与平信徒不同的是：教会上层从未质疑过美国介入越南事务的正义性，但对国家使用武力的做法同样开始产生怀疑情绪。

1976 年，美国天主教主教团发表题为《以基督名义生活》的牧函，肯定了基层团体的反战行为，并谴责把平民伤亡作为制约手段的核威慑战略。这也是美国天主教会第一次就核问题表态。在此后的几年时间里，教会上层就核威慑战略是否有违道义进一步展开讨论，并请求罗马教廷就这一问题作出训示。教皇约翰-保罗二世在 1982 年给出的答复是：“现阶段建立在平衡均势上的核威慑战略，如果确属走向核裁军的必经步骤，而不是止步不前，一直保持相互威慑的态势，在道义上就是可以接受的”。<sup>⑤</sup>1983 年 6 月，主教团正式发表题为《和平的挑战：上帝的诺言与我们的回答》(Challenge of Peace: God's Promise and Our Response) 的牧函，对核威慑、军备竞赛、裁军、和平等问题表达了自己的立场。《和平的挑战》澄清了在以下几个问题上的认识：首先是核战争的正义性问

<sup>①</sup> Timothy. A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, New Jersey, Princeton University Press, 1991, p.93

<sup>②</sup> David. J. O'Brien and Thomas. A. Shannon, *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation*, New York, Garden City, 1977, p.154

<sup>③</sup> 中世纪神学家托马斯·阿奎纳认为，判定一场战争的正义性需要四个条件：进行战争的人必须具有作战的权利，必须有正义的理由，必须以争取仁善与和平为作战动机，战争必须在适当有限的范围内进行。符合上述条件的战争可被视为正义战争。

<sup>④</sup> Timothy. A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, New Jersey, Princeton University Press, 1991, p.95

<sup>⑤</sup> John Tracy Ellis, *Documents of American Catholic History*, Wilmington, Michale Glazer, 1987, p.823

题。牧函指出：在任何情况下都没有使用核武器的借口，无论核战争出于何种动机，控制在多大规模，它都是非正义的。其次是核战争的后果问题。明确指出核战是没有胜利者的战争，一切试图赢得核战争的努力都是徒劳而极度危险的。最后是核威慑战略的合理性问题。由于教皇未对核威慑战略作出道义上的谴责，主教团表示“在特定条件下”，核威慑战略暂时还是可以接受的，但建立在核威慑战略上的和平是十分脆弱的，长期维持这一战略将是对和平的严重威胁。因此，必须尽全力来限制核武器的研发、生产和布署。

天主教会在冻结核武器问题上的主教牧函主要面对美国政治决策层，在平信徒中的影响相对有限。根据 1987 年盖洛普测验，只有 29% 的美国天主教徒听说过该牧函，而在这部分人中，支持牧函观点的人占 57% 左右。尽管如此，在牧函发表的前后一段时间，美国天主教徒在军备和核武器问题上的观点还是明显受到教会官方立场左右，在 1983 年的测验中，只有 31% 的新教徒和 34% 的天主教徒认为美国军费开支过高，而在 1984 年，有 39% 的新教徒和 54% 的天主教徒仍然坚持这一观点，和新教徒相比，天主教徒对于控制核武器问题的关注程度有着更明显的增长。<sup>①</sup>

天主教会所具有的道德权威性和舆论导向作用使得美国任何党派和政治人物都不能无视它的观点立场。在里根政府的第一届任期内，国内反核武器运动虽声势可观，但共和党政治人物对其大体抱以漠然置之的态度，认为左翼和平主义人士思维简单幼稚，既缺乏关于核武器的专业了解，也不具备冻结核武器的相关立法知识，甚至将运动的领导人一律斥为苏联代理人。但当天主教会这一右翼保守势力的传统堡垒同样表达对核军备竞赛的反感时，里根政府则不敢怠慢。对于里根本人来说，他和天主教会的良好关系刚刚建立不久，这种良好关系很大程度上得益于里根在 1980 年大选中积极捍卫传统基督教价值观念的表现。失去教会的支持，将使共和党面临人心离散的困境。在这种情况下，里根和内阁成员自从 1982 年开始就不止一次致信贝纳尔丁等教会领导人，希望取得他们在冻结核武器问题上的谅解。

《和平的挑战》牧函在一定程度上是共和党政府和教会高层经过交流协商后的妥协产物。里根本人与牧函的起草人之一约翰·奥康诺主教关系密切。后者长期在海军中担任随军牧师，对于里根政府在削减核武器问题上的难处，他表示“充分谅解”。牧函在起草过程中三易其稿，奥康诺应里根的要求，成功地说服其它主教，修正了原稿中“阻止核武器的研发、生产和布署”这一提法，将“阻止”（halt）一词改为语意较为含混的“限制”（curb）。作为回报，共和党政府的发言人感谢教会的“灵活态度”，里根也公开表示接受天主教会的核伦理，承认“核大战不可能取胜，也永远不应该发生”。与此同时，经过修改后的牧函使原本对天主教会抱有希望的左翼和平主义人士，尤其是与民主党关系密切的民间反核运动领导人深感失望，众议员亨利·海德甚至认为：从“阻止”

<sup>①</sup> Kenneth A. Wald, *Religious Elites and Public Opinion: The Impact of the Bishops' Peace Pastoral: Review of Politics*, vol 54, issue 1, 1992, pp. 116-118

到“限制”的一字之差实际意味着天主教会已经放弃了反核努力。<sup>①</sup>

生命权问题仍是美国天主教会在80年代中期关注的首要问题，在1984年大选中，民主党再次在这一问题上失分严重，副总统候选人费拉罗在堕胎问题上态度过于激进，导致天主教会上层的激烈谴责。相比之下，由于共和党对于天主教会的真实意图把握准确，加上政府和教会间的默契，里根在1984年大选中并没有因为高昂的军费开支问题失去天主教徒的支持。天主教主教团会议早在1975年11月公布的《维护生命权行动教务计划》被称为美国主教阶层有史以来目的最明确，态度最大胆的社会宣言。该计划首次提出：国家应在公立学校教材中增加关于生命神圣性的部分，强调生命权应高于其它一切权利，包括个人的选择权。更值得注意的是：“生命权”的外延在这份计划中首次被扩大到生命的各个阶段。这一点在它的起草人贝纳尔丁{Joseph Bernardin}红衣主教后来的讲话中得到了确认，贝纳尔丁强调：反对堕胎仍是教会当前的第一要务，但同时又表示：“如果这一计划没有及时公之于众，我国的主教们将面临指责，被认为只对一个问题感兴趣，而完全无视其它问题……教会重生命的立场，必须通过既有多样性又有一致性的各项事业表现出来”。在他看来，应关注的“其它问题”至少应包括死刑存废问题、核武器与现代战争问题以及就业问题，此外还表达了对政府现行外交政策的不满，反对美国向中美洲各国军政府提供军事援助，因为这些政府均有不同程度的反人类罪行。贝纳尔丁在讲话中指出：天主教徒和其他“有正义感的人”在这些问题上应立场一致，遵循“一以贯之的生命伦理”。他用“天衣无缝”(seamless garment)一词来形容这种一致性。一般认为，作出这一修正旨在争取本教信徒的支持，据盖洛普年度测验结果，自1968年到1980年间，将“道德水准滑坡”列为首要社会问题的天主教徒平均只有2%，最多时也不过4%。而新教徒中有4.8%的人选择了这一问题，最多时达到9%，<sup>②</sup>可见，天主教徒的保守程度并没有其主教阶层那样强烈。因此，适时扩大“生命权”的涵盖范围，将目光投向核武器及民生等平信徒更为关注的问题是必要的。从中可以看出，天主教保守主义价值观在社会政治领域注重实际效用的一面，实用主义原则同样也体现在天主教会的行为方式中。

相比之下，天主教会在反核武器问题上的努力虽基于人类良知和社会道义，但更多地还是作为一种策略而存在，具体说来，在于通过扩大生命权问题的外延范围，吸引更多的社会关注。相比于在堕胎问题上的寸步不让，冻结核武器问题并不属于教会关注的原则性问题，作出一定妥协是可以接受的。这也是它同左翼和平主义反核运动的区别所在。随着美苏冷战的偃旗息鼓，天主教会的反核运动渐渐失去了原有的意义，变得日益边缘化。反核运动留下的遗产，在于教会的和平主义倾向从此固化。进入21世纪以来，美国天主教主教会议就美国对伊拉克战争的问题多次发表书面声明，表明美国天主教反对战争的立场。主教们还建议委员会应该对美国的外交政策提出更多的问题，也应该为美国军队中的天主教徒设立道德的守则，不会使他们在政府与教会之间的不同立场影响之下无所适从。美国教会采取高调的反战立场，虽然没有遏制战争，但却体现了关怀社

<sup>①</sup> Timothy. A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, p.110

<sup>②</sup> Karl. Roche. *The Catholic Revolution*, New York..Maryknoll, 1997, p.105

会公平和正义，反对非正义战争的道德力量。

## 二. 社会伦理

### (一) “生命权”问题与《人类生命》通谕的影响

本文中所提到的“生命权”问题，是指围绕社会成员是否有权以人工手段阻止、限制或有计划控制人类生命的自然诞生而形成的伦理问题。这一问题的核心在于宗教，其终极意义在于生命价值观的界定，在美国，生命权问题在社会范围内的广泛讨论始于1973年最高法院“罗伊诉韦德案”裁决，并由此形成了亲生命（Pro-life）和亲个人选择（Pro-choice）两大对立的社会阵营。但就天主教界而言，争论早在1968年就已展开，并以保守主义势力占据上风而告一段落。本节以1968年的“生命权”问题之争入手，通过对其影响和后果的考察，来揭示美国天主教会宗教保守主义立场的形成原因及实质。

#### 1、《人类生命》通谕的背景及影响

天主教对于人工控制生育行为的反对有着深远的历史渊源。堕胎是一个古老的议题，尽管各个教会在堕胎问题上态度不一，但一般说来各宗教都有尊重生命的教义。《圣经》中并无明确的文字绝对禁止堕胎，但由于生命和上帝的关系，生命价值受到普遍的肯定。基督教世界数世纪以来一直存在着人类灵魂何时注入肉体从而使胎儿成为人的争论，但天主教传统一直把堕胎(从怀孕之时)当作极大的罪恶，尽管其对堕胎的惩罚在灵魂注入胎儿肉体前后有所区别。而这种观点直接根源于其神学的信仰：上帝是谁？上帝和人类秩序之间是如何联系的？

天主教认为人类都是由上帝按照自己的形象创造的，人的精神和肉体是统一的，人类都是通过耶稣而获得救赎，而且人类都会被召唤到天国。由此天主教认为人类都是平等的，享有基本的人类尊严，而人的生命特别是无辜的人类生命更应该受到尊重和保护。在堕胎问题上，天主教认为人类生命从受孕之时就必须被看作人来尊重和对待。上帝是人类生死的唯一主宰。胎儿作为无辜的生命必须受到保护，胎儿的生命权高于妇女的选择权。不仅如此。天主教认为性也是由上帝创造的。而且是被用来生育的。因此天主教也反对避孕等人工控制生育的措施。认为这是有罪性的，是对上帝的亵渎。

根据刘琼的说法，在天主教教义中还有“双重效果”（double effect）的道德教义。在人类生死这一问题上，天主教道德上允许某些情况下(如自卫、正义战争和死刑等)人为地结束人的生命。认为上帝赋予人类权力和责任在某些情况下可以结束有罪的人的生命，因为如果禁止这么做可能会产生其他更为严重的后果。但天主教绝对禁止杀害无辜的生命。关系到堕胎时，教会在母亲生命受到威胁的情况下允许堕胎，但这并不是为了挽救母亲而把堕胎当手段，而是在挽救母亲生命过程中意外地导致了胎儿的死亡。天主教卷入堕胎的争论和影响政策制定也同样受其神学信仰和道德价值观的影响。天主教认为人类法必须符合或者至少不违背自然法的准则，而且人类法不应该与上帝的道德法背道而驰。直接堕胎作为一种不道德的违背自然法的行为，政府不能坐视不管。更不能制

定有利于堕胎的法律，而必须制定相应的法律和公共政策来禁止或限制堕胎，从而保障人的生命权和促进社会正义。<sup>①</sup>

由此，天主教会在堕胎问题上就形成了这样的三段论：人的生命是由上帝赋予的，从受孕之时就应该被当作人来尊重；而人类都是平等的，享有基本的尊严和权利，生命权则是人类的首要权利；直接堕胎剥夺了胎儿作为无辜的人的生命权，是不道德的。因此必须反对堕胎，通过立法和制定公共政策来保护胎儿的生命权。早在公元4世纪，基督教会就曾对堕胎行为给以谴责，教界人士从《圣经》出发，认为“孳生繁育”是上帝自亚当夏娃时代就已赋予全体人类的神圣使命。故而堕胎不仅有违人道，而且严重背离上帝的意志，无异于谋杀行为。此外，对生育行为加以任何人为的控制也是“上帝眼中看着为恶”的罪行，因而是应予谴责的，然而，以上帝为中心的基督教伦理学自文艺复兴以来不断受到人本主义思想的冲击，一方面，人们逐渐认识到人是自身认识活动和实践的活动的主体，人可以为自己确立道德原理并承担责任。另一方面，近代自然科学的发展为人本主义思想提供了科学佐证，对于人在出生前就已是具有完全生命和灵魂的行为主体这一观点提出了疑问。进入20世纪，现代医学手段已使安全堕胎和避孕成为可能。关于控制生育的争论开始越出医学界领域，引发了更多的深入思考。到20世纪中期，围绕控制生育问题已形成了。“重生命”和“重选择”两种对立的观点。“重选择”一派是现代入本主义思潮的产物，以唯意志主义，生命哲学，弗洛伊德主义和存在主义为主要出发点，并得到新兴女权主义运动的有力支持。值得注意的是：“重选择”一派同样借助于宗教来阐发自己的主张，注重从神学领域和宗教历史文献中寻找依据，论述控制生育行为的可行性。如著名神学家汉斯·昆的“归纳神学”方法论就一再为主张堕胎合法化者所借用。<sup>②</sup>因此，“重选择”一派在天主教的开明人士和自由主义者中也有着相当的影响力。在当代基督宗教日益走向多元化，开放化的时代，生育伦理问题已逐渐成为教界内部所讨论的一个热点问题，为维护传统道德伦理而努力。已经提上教廷的日程。

1968年7月25日，教皇保罗六世发布了《人类生命》(Humanæ Vitæ) 通谕。通谕的副标题为《论人类繁衍后代的正确秩序》，教皇在文中引述了自中世纪以来教会在生命权问题上的传统说教，对堕胎、绝育手术和其它人工控制生育行为“不加区别地”给予谴责。此举招致教界内外的强烈反响，掀起了一场广泛的神学争论。

《人类生命》通谕在内容上本无新意，但若考虑到它出台的动机与经过，就显得意义非常。教廷自1962年梵二会议以来，就一直面临着在保守与现代上何去何从的问题。在梵二会议提出“与时俱进”号召后，革新浪潮给天主教界带来了前所未有的影响，主要体现在对教会官方权威的挑战，对教徒个人地位权益的肯定，以及道德伦理问题上的世俗化倾向。但革新并非教廷内部的一致意见，不少人担心教会在现代化过程中走得太远，同时会使教廷失去原有的约束力和权威。在整个60年代，世界天主教界内部最敏感的两个问题，一是生育伦理问题，三是教皇的无谬误性是否还适用于“梵二”会议后的天

<sup>①</sup> 刘琼：《美国天主教会与“亲生命运动”》，载徐以骅《宗教与美国社会》第三辑，第365-366页

<sup>②</sup> John Seidler. and Katherine Meyer., *Conflict and Change in the Catholic Church*, Rutgers University Press, 1989..p.79

主教界，保罗六世认为后者涉及教皇个人权威，不宜公开讨论，但却决心在“生命权”问题上树立教会的威信。

早在1963年，“梵二”会议期间，教皇约翰二十三世就曾组织过一个由各国神学家和社会学学者组成的专门委员会，其目的是考察人口压力给世界带来的后果。保罗六世于次年即位后，又督促该委员会将婚姻和性伦理纳入研究范围，并称研究报告将在近期公之于众，但同时发表谈话称：“直到目前为止，我们没有理由认为自庇护十二世以来教廷在这一问题（生育伦理）上的论述已不合时宜，失去效力，必须承认这一训谕的有效性，至少现在我们没有作出改变的意愿。”<sup>①</sup>改革派认为教皇的言论有违约翰二十三世鼓励自由“讨论”的原意，有复旧和倒退的意图。其间委员会进行过多次讨论，多数学者认同改革派在婚姻和生育问题上的观点，但最后的研究报告却在1967年才公之于众，完全由委员会内部的少数保守派执笔，仍然支持“迄今为止教会一贯所宣传的正确教导”，次年7月，教皇在“深入参考了委员会的研究报告”后发布了《人类生命》通谕，对改革派的唯一让步是没有将该通谕列入“无谬误”文件之列，也就是说，教廷允许在这一问题上存在一定范围的争议。<sup>②</sup>

从《人类生命》通谕诞生的前前后后来看，其意义决不仅限于伦理学范畴，它反映的实际上是教会内部新旧行为方式和思想倾向的较量。“梵二”会议对协商性，责任性和宽容性的强调，在上述过程中至少从形式上得以体现。从某种意义上说，世俗意义上的民主协商原则提供了一定程度的参考，但协商与民主仍是以不触及教会权威为前提的。最后的结果表明，教皇沿袭了自古以来历任教皇借阐释教义来维护个人权威的作法，他所担忧的是“从圣彼得那里继承的卫护和注释教义的权力”。在现代主义运动面前不断被消解，最终使自己成为一位有名无实的宗教领袖。<sup>③</sup>保罗六世在1968年7月31日的一次讲话中辩称自己的作法主要是出于“维护基督教婚姻神圣性的考虑”，并试图体现“对已婚者的关爱和宗教情感。”<sup>④</sup>但相当多的自由派人士仍深感受到伤害。教廷传信部在8月呈给教皇的一份报告中，将当月称为“神学界的愤怒之月”<sup>⑤</sup>教皇受到的压力，对于美国天主教界的高层神职人员也同样存在。教皇通谕的颁布，对美国教会内部的自由派人士是一次打击。也为保守派教会领导人提供了重树教会威信，消除思想分歧的机会。

## 2、美国天主教会内部的“生命权”之争

美国天主教会最早曾在1919年以公开信的形式对于避孕作法给予谴责。1921年11月14日，纽约大主教海斯授意布鲁克林区警方驱散了正在当地举行的美国第一届控制生育会议，并发表措辞严厉的声明，称“剥夺业已出生的生命已属重罪，而阻止上帝造就生命就是魔鬼般的行为。”从事后的反映来看，新闻媒体多数只表达了对天主教会任意操

<sup>①</sup> John Seidler. and Katherine Meyer., *Conflict and Change in the Catholic Church*, Rutgers University Press, 1989, p.126

<sup>②</sup> Patrick W.Carey., *The Roman Catholics*, Connecticut, Better World Books 1993, p.398

<sup>③</sup> Richard. Gelm, *Politics and Religious Authority: American Catholics since the Second Vatican Council*, Connecticut, Greenwood Press, 1994. p.35

<sup>④</sup> John. Mahoney, *The making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon. 1987. pp. 77-78

<sup>⑤</sup> George Gallup and James Castelli., *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, New York, Doubleday, 1987., p.196

纵“城市政治机器”的不满，而对大主教的声明没有任何异议，但在60年代末整体趋向自由的社会环境中，即使想在教内就“生命权”问题达成一致意见都是不可能的。

《人类生命》通谕的发布激化了美国天主教会内部本已存在的对立情绪。1968年9月，以约翰·克里根神父为首的44名自由派教士通过《华盛顿邮报》首先对教皇的通谕发难，称个人的选择权利必须得到尊重，教会官方立刻作出回应，保守派的著名代表人物奥伯伊尔红衣主教立刻召见克里根等人，要求他们就其言论作出解释，对44人中态度激烈的13人予以撤销教职处分，并于23日上午亲自在圣马修大教堂宣读公开信，信中指責克里根为“伪先知”，号召信徒服从保罗六世的训谕，不要受“虚假的自由观念”所蛊惑，否则“上帝将从天国的名册中勾销他们的名字”。<sup>①</sup>红衣主教的观点得到了部分保守派团体如“团结在信仰周围的天主教徒”的支持，在中西部的部分教区，教会仿效奥伯伊尔的做法，将一些反对教皇通谕的教士和学者逐出神学院。但支持自由派者也不乏其人。抗议很快从华盛顿发展到其它地区，据事后统计，全美国共有317名教士在各自讲坛表达对《人类生命》的质疑，其中纽约、底特律、巴尔的摩等地的教士曾以团体公开信方式表达自己的反对心声，运动甚至得到了欧洲神学界的支持，20多名神学家在阿姆斯特丹集会，对美国自由派人士表示声援。

冲突很快显示出自下而上的特征。圣母大学的部分神学家提出“神学必须自由”的观点，论述教皇在教义解释上的专断作法是教会的灾难，全国性的教士组织“美国教士联盟会议”也于9月24日发表声明，指出“教会当前应特别关注人权和正义方面的内容，现行的教法是不足以卫护人权的，教会法规一定要服务人本身。”由教士和信徒组成的“美国教区革新协会”则称对持异议教士的处罚是“不适当，不符合教义并且不可容忍的。”“华盛顿教士联盟”甚至一度要求奥伯伊尔退休，以结束僵持局面。<sup>②</sup>但教会领导人的立场却没有任何动摇。冲突到10月中旬为止渐趋明朗化，各地教会对于持异议者采取的压制措施逐渐收到成效，随着许多激进教士被革除教职，克里根等人失去舆论上的声援。11月13日，天主教主教团会议宣布，华盛顿的持异议者已接受了它的调解，为期近两个月的冲突以保守派的胜利告终。事后仍有部分教士坚持向教廷上诉，但毫无结果。

围绕《人类生命》通谕的争端是美国天主教会历史上最激烈的内部冲突。在一贯强调集中和统一的天主教会中，出现如此激烈的对立是值得关注的。保守派取得了形式上的胜利，但许多人认为，这场冲突更象是一场没有结果的零和游戏，双方都没有放弃自己的立场，只是暂时缓和而已。就冲突的性质而论，它是美国天主教会内部矛盾，尤其是教会领导层与下层神职人员矛盾的一次集中体现。古老的天主教信仰在美国土地上经过数百年的发展后，已在相当程度上吸纳了自由平等及个人自决等美国传统价值观的核心内容。“梵二”会议鼓励中下层教士与平信徒参与教务的作法，进一步调动了下层教士的积极性，对于教会官方决定私下或公开提出质疑的举动在这一阶段常有发生，据统计，在1965年12月至1971年3月期间，全美国就有22%的主教辖区发生过下层教士以公开信

<sup>①</sup> John Seidler. and Katherine Meyer., *Conflict and Change in the Catholic Church*. Rutgers University Press. 1989, p.88

<sup>②</sup> Ibid. p.89



抗议教会官方决议的事件，30%的主教辖区曾有教士在布道中鼓励信徒“造反”，38%的主教曾抱怨教士拒不服从上级规定，更有95%的主教收到过表达反对意见的信函。<sup>①</sup>主教权力过于集中，教士意见得不到重视，上层决定与教区具体实际情况有所冲突，都是问题的焦点所在。而家长式管理作风则是最令下层教士不满的因素。这一点在这场冲突中体现得尤为明显，华盛顿的持异议者在公开信中写道“我们都是上帝的孩子——但我们不是小孩子”，教士们同时还起草了一份《教会基层社区权力法案》，要求天主教主教团会议给予审核。<sup>②</sup>而在教会上层方面，天主教利益集团自20世纪初以来整合并控制了政治与经济领域的大量资源，随着自身力量的增强，教会领导人获得了前所未有的信心，在他们看来，教会之所以能在以新教徒为主体的美国社会中成长壮大，也正是与其原则性和组织性分不开的，对于来自下层的声言，许多主教持消极态度，而在生命权问题上，教会上层出于维护自身权威的考虑，坚持寸步不让，在这一点上，美国天主教会上层与教廷的出发点是一致的。天主教主教团会议对于保罗六世的决定予以毫无保留的支持，称其符合根植于东西方基督宗教信仰中的道德信念。

冲突带来的另一个显著后果是：平信徒对教会传统上的依赖性在这一事件上有所降低，其自决意识得到强化。安德鲁·格里利曾用“分裂”一词来概括60年代美国社会的基本特征，可以说并不为过。同这一时期的黑人民权运动，反主流等文化运动相比，天主教会内部的这次冲突不具有普遍的影响力，但它对于传统的信仰秩序仍是一次冲击。天主教徒世代所接受的信仰，由于教会内部的分歧而出现松动。相当多的信徒对教会上层采以的强制手段并不认同，仅在红衣主教宣读其公开信的两个小时中，就先后有近200人退场，70年代和后来的统计结果显示：天主教徒仍是美国社会中思想价值观念趋于保守的团体，但值得注意的是：背教人数在这一时期明显上升，而教堂上座率则逐年下降。据盖洛普的统计，在被问及背教理由时，39%的背教者归因于教会领导者思想僵化，宗教生活沉闷无趣，25%的背教者则称自己无法接受教皇和教会官方规定的生活方式。冲突的影响在教堂上座人数的统计上表现得尤为明显。美国各教区的教堂上座率自1962年，亦即“梵二”会议召开的同时开始上升，但自1968年起呈下降趋势。<sup>③</sup>而据美国天主大学研究人员的统计，较少或基本不去教堂者中有60%不同意教皇通谕中的观点，75%的人在“生命权”问题上持自由态度，即使在仍与教会保持密切联系的教徒中，仍有59%的人认为要做一个好的天主教徒，不一定非要遵循教皇的说教。随着天主教徒社会地位和教育水平的上升，越来越多的信徒更倾向于采取所谓“第三方”的姿态来对待教会内部的矛盾，即坚持对基督的信仰，但不接受教会训谕中陈腐过时的说教，也不为激进派的言论所左右，而是保持客观中立的态度，凭借个人的实践经验作出道德判断。

### 3、天主教会保守主义生命价值观的初步形成与社会实践

1968年冲突仅仅是“生命权”与“选择权”的初次交锋。从长远来看，由于自由派的观

<sup>①</sup> George Gallup and James Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, New York, Doubleday, 1987., p.127

<sup>②</sup> John Seidler. and Katherine Meyer., *Conflict and Change in the Catholic Church*, Rutgers University Press, 1989, p. 88

<sup>③</sup> John Seidler. and Katherine Meyer., *Conflict and Change in the Catholic Church*, Rutgers University Press, 1989, p.141



点受到压制，教会上层的道德神学观念和反智主义传统得到空前加强，并由此逐步形成了美国天主教独有的生育伦理观和生命道德观。在整个60年代，自由主义思想在社会立法领域显示出日益强大的影响力，到1969年为止，共有14个州修改了原有的习惯法，对堕胎合法化者给以有限让步。因此，教会很快将注意力投向了社会立法领域，自1969年起，天主教主教团会议连续五年发表维护“生命权”的声明，在1970年4月的一份声明中，天主教主教团会议对“一系列倾向激进的转变，以及企图完全废止现行法律的举动”表示忧虑，并在文末宣称：“我们无意将自身的伦理观作为社会政策的唯一出发点，但我们表达的愿望，相信是其它信仰的人士，以及医疗、法律、社会科学等领域专家共同关注的焦点”。<sup>①</sup>以上言论表明：争取社会范围内的支持，尤其是与基要主义，福音主义与道德多数派等新基督教右翼派别结成联盟，已成为教会领导人的现实要求。

从内容上讲，天主教保守派与新教基要派、福音派的生命价值观并无大的差别，但在理论依据和行为动机上却有所不同。从神学角度来理解，基要派强调生命本身的神圣性，倾向于将堕胎看作反自然的行为，一般不拒绝在论战中使用科学发现作为论据，而天主教徒则从维护三位一体神学要义出发，即上帝（圣父）、耶稣（圣子）和道（圣灵）同为一体，同人的灵魂相联系，并以此来拯救人类。受孕并非只是生命的开始，更是人类灵魂与肉体结合之时，倘若阻断这种结合，灵魂将无从得救，因此天主教界在宣传中经常使用“拯救灵魂”的口号，而不是“拯救生命”，在伦理道德方面，基要派和福音派是清教徒传统的基督教伦理观，以及美国人特有的选民观的产物，它们在维护基督信仰的同时，服务于“美国事业”的目的非常明确，如基要派认为：60年代以来的美国道德败坏，人心离散，宗教情感淡漠，亟需一次宗教领域的复兴运动，而反堕胎运动是这场“纯化美国”战役的一部分；天主教则认为：有稳定的家庭和社区，才会有稳定的价值观念，而这些正是天主教信仰在传承中必不可少的因素，因此更倾向于从维护传统信仰的角度出发，以动员本教力量为主，但上述划分并不是绝对的，双方在“生命权”问题上往往是求同存异的，新基督教右翼的“基督教联盟”声称：在社会道德问题上不应搞关门主义，只要意见一致就可合作，而天主教名下的反堕胎组织如“全国生存权组织”、“保护生命大会委员会”等同样不限定宗教信仰，许多福音派和基要派成员也参与其中。<sup>②</sup>

## （二）“亲生命”派与“亲选择”派之争

根据刘琼的研究，美国在所谓“亲生命”派与“亲选择”派之间曾经发生了一场论证，天主教教会成为一个重要的参与者。<sup>③</sup>

在1973年以前，制定堕胎法的权力基本属于各州的立法和司法系统，最高法院只在某些特殊情况下介入各州的判决。尽管有4个州废止了将早期堕胎定罪的法律，大多数州还是禁止堕胎的，只是在一些例外情况下（如前述的为保护母亲的身心健康，为阻止畸形儿的出生和由于强奸或乱伦而导致的怀孕）才允许堕胎。民意调查的数据显示：

<sup>①</sup> Simon Mize and William Portier, *American Catholic Traditions: Resources for Renewal*, New York, Msryknoll, 1997., p.90

<sup>②</sup> Robert Fowler, *Religion and Politics in American*, New Jersey, 1985., p.207

<sup>③</sup> 刘琼：《美国天主教会与“亲生命运动”》，载徐以骅《宗教与美国社会》第三辑，第356-401页

大多支持堕胎的人认为只有在母亲有生命危险，由于强奸而怀孕，胎儿存在很大的畸形危险的情况下可以实行堕胎。这三种情况除外，公众对堕胎的支持急速下降，如对由于经济原因或者婚外怀孕等而实行的堕胎。从中可以看出“亲生命”与“亲选择”之争已经显现，只是由于这一时期堕胎法的改革还在各州之内讲行，所以这一争论并未发展到全国范围，其论战也还没有完全展开。而“罗诉韦德案”却成了这场论战的转折点。而1973年1月22日，最高法院在审理挑战得克萨斯州堕胎法的“罗诉韦德案”时，做出了如下裁决：

(1) 得克萨斯州法律不考虑怀孕的阶段和其他利益，把保护母亲以外的堕胎均规定为犯罪，从而违反了宪法第十四条修正案的正当法律程序条款；(2) 在第一个孕期，母亲的身体是她自己的，她和医生有权决定她是否堕胎；在第二个孕期，州政府有权利和义务保护母亲的身体(允许为保护母亲的身体而堕胎)；最后一个孕期则属于胎儿，不允许此时中止胎儿的生命。只有在挽救母亲生命的情况下方可堕胎。

大体说来，“亲生命”派主要以天主教徒、新教右翼人士及主张维护传统价值观及社会秩序的保守主义者为主。他们反对堕胎。强调生命的价值特别是无辜胎儿的生命权；而“亲选择”派以女权主义者及自由派人士为主，他们支持堕胎。强调妇女的“选择权”及“隐私权”。论战双方从各自不同的信仰和价值观出发，针锋相对，在各个领域展开了争论。

## 第五部分 走向新世纪的美国天主教会

1998年2月，教皇约翰-保罗二世开始对美国各地展开巡回访问。在纽约一站的演说中，教皇发表了这样一段意味深长的言论：“美国天主教徒长期处于这样一种文化氛围之中：许多社会成员既质疑客观真实的真理，也无视教会官方训诲的要义。激进怀疑论者的挑战举动，易于使人以为教会正在从当代社会生活的中心走向边缘，并产生误解，以为天主教也好，或是整个基督宗教也好，正在退化成为一种再普通不过的人类社会现象，而人们笼统地把这种现象称为‘宗教’”。但这不是梵二会议所要传达的信息。梵二会议的精神在于向人们宣示：基督耶稣信仰乃是人类历史的核心，‘除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救’。教会背负着传布福音的使命来到世上，通过对福音的领悟，世人足以认清历史的真实，洞悉未来的使命。只要我们坚持传布真理，教会就永远不会走向边缘化。”<sup>①</sup>

教皇的言论既包含着对美国天主教发展历程和现状的肯定，同时也表现出他本人在天主教信仰即将跨入第三个千年时所体现出的一种复杂而矛盾的心态。事实上，无论美国教会的领导者，还是约翰-保罗二世本人，在当代多元化社会环境中所扮演的角色之复杂，都已远远超出传统意义上的宗教团体领袖。教会上层不能再满足于单纯充当“牧主羔羊”的管理者和神圣宗教话语的代言人，宗教领袖必须负起对话者的职责，代表某种宗教意识形态同其它社会存在展开对话。具体说来，表现为宗教意识形态与不同民族文化、政治制度、社会组织形式和人文风俗习惯之间的交流。交流的后果对宗教本身的影响是深远的，可能导致宗教情感的升华，上升为神圣化的宗教奋兴运动，也可能导致信仰自身特征的弱化，表现为面对异文化时的融合与趋同，以及与现代生活方式达成妥协，呈现世俗化的倾向。更多的时候，两种后果是同时存在但又彼此制约的。宗教意识形态本土化或世俗化的步骤过快可能导致神圣化，过度的神圣化又将成为大规模世俗化的前奏。美国天主教会的发展经历正是这一进程的综合体现，进入20世纪后，世界天主教作为一个整体也面临着同样的问题，教会究竟应当以宽容的态度，容忍绝大多数社会成员相对淡漠的宗教情感，还是应该回归传统，寻求终极意义上的宗教体验？梵二会议似乎作出了倾向前者的回答，即使这样，一种完全不具备排他性的宗教是不存在的，过度强调宽容和合作必将导致信仰的混乱和权威的失落。正因为如此，人们注意到保守势力阵营并没有在梵二会议后受到削弱，而是不断强化，1968年《人类生命》通谕的出台，说明教廷对于梵二会议后教会思想界过于活跃的自由主义倾向已有所不满。

约翰-保罗二世于1978年继任教皇后，亦曾不懈推进开放与对话的努力，但随着时间的推移，教皇意识到在社会和道德危机日益深重的西方社会，维护传统教义的纯洁性，号召人们遵守道德和人道主义价值观乃是更急迫的任务。然而，教会在政治舞台被边缘化由来已久，梵蒂冈的政治权威早已失落，时至今日，教廷仅仅存在道德上的宣教功能，

<sup>①</sup> <http://www.ncbuscc.org/pope/writings.htm>

其宣教的权威与力度都存在局限性。

约翰-保罗二世在其 27 年任期内 7 次访问美国,对于美国教会始终抱有矛盾的态度,一方面,教皇秉承欧洲教会的古老偏见,认为美国的实用主义文化,只能为要做的事情提供必需的资金,而非想法和理念,此外,他对美国教会的自由主义风气极为不满,一直努力在美国宣传其“生命文化论”,反对计划生育,反对妇女任牧师职位,反对神职人员参与世俗活动,政治上批评美国政府对伊拉克的现行政策。另一方面,教皇意识到约翰·考特尼·默里试图将“美国模式”应用于普世天主教会的努力固然远远不能解决根本问题,但对教会在世界范围内的发展仍具有一定的参考价值。这里仅就美国教会的本土化实践和世俗化困境进行总结评述。二者存在不可分割的内在联系。

### (一) 本土化的成功实践

罗马天主教会在历史上曾长期被视为保守与反动势力的堡垒,不仅与新教势同水火,而且对文艺复兴以来的科学民主进步潮流基本上持敌对态度。欧洲天主教有着许多与自由主义相悖的传统,如教皇至上、等级森严的教阶制度、严厉的教规等等。这都是令美国主流社会所难以接受的。但同时应当看到,天主教与新教之间的矛盾更多地根源于历史上新旧教会在政治、经济等方面的不同利益,而非文化上的差异,二者同属基督教范畴,信奉同一个上帝。尽管在教规和礼仪上的分歧较大,但在基本信仰上没有大的冲突。同时美国天主教徒的移民经历、社会背景、经济状况以及教育程度等也是促使天主教本土化的重要内在因素。

由于有天主教会的雄厚财力作为支持,美国天主教学者对于教会历史和现实的研究早在 19 世纪后期即已开始,无论在教义、教规还是政教关系、社会文化等方面都著述颇丰,然而,颇为耐人寻味的是:直至梵二会议召开之前的相当一段时间里,教内学者对于天主教为适应美洲新的社会政治环境所作的种种努力,往往很少提及甚至有意回避。究其原因,除来自外部(主要是罗马教廷)的压力以外,恐怕还涉及到本土化这一概念的界定问题。罗马天主教对美国社会环境,政治文化以及民族心理等方面的适应过程绝非一帆风顺,而是历经反复才确定了本土化这一基本方向,在此期间还牵涉到种族和地域等因素的差异。可以说,天主教的本土化进程呈现出的是纷繁复杂、程度不一的多样性,学者们对此定义和评述也是莫衷一是的。

首先,新教神学家马丁·马蒂在 1987 年出版的《共和国与宗教》一书中提出了天主教的“美国化”这一概念。马丁·马蒂更多地是从政教关系角度出发,强调美国天主教徒对于民主自由传统的拥护。他指出:个人主义和政见自由已成为美国社会的“共同特征”,尽管美国天主教徒“在教育、生计以及其它生活领域内都在一定程度上维持着原有的信仰,但他们更多的是顺应当前社会的价值观,而不是改变它。”<sup>①</sup>如果仅从 20 世纪以来美国天主教徒的一系列社会政治行为来看,这一论述可以说是不无道理;天主教徒在两次世界大战期间所表现出的爱国热情和献身精神甚至超过新教徒,在参与党派政

<sup>①</sup> Martin Marty, *Religion and Republic: The American Circumstance*, Boston, 1987, pp.182-183

治与总统选举中所考虑的因素首先是现实需要，其次是传统倾向，宗教信仰只在某些特殊情况下（如 1928 年和 1962 年两次有天主教徒参加角逐的总统选举）才能发挥较大的影响。而就婚姻、家庭伦理、社会保障等一系列社会政治问题而展开的调查结果也表明。当代美国天主教徒和新教徒的价值观是非常接近的。据此，马蒂认为：许多天主教徒甚至已经比新教徒更为“美国化”了，美国天主教文化正在走向衰亡。

马丁·马蒂关于“美国化”的提法很快招致了美国天主教界人士的不满和反击。一些学者举出传统拉丁礼仪体制近年来在某些教区的复兴作为反例，另一些人则反问道：既然天主教会已经失去了自身的原有特性，为什么在新教信徒人数大幅下降的时期，天主教会却很少出现信仰危机。仍能保持平稳增长？问题的焦点在于，如何客观评价和正确描述罗马天主教融入美国文化这一历史进程。首先，就其传统承袭而言，美国天主教徒并非放弃，而是不断加强和完善自中世纪以来一脉相承的神学要义和理论体系，仍是世界天主教整体中的极为重要，不可或缺的一个组成部分，但就其近代经历而论，最先登上美洲大陆的天主教徒中却少有埋首书斋的神学家，更不存在不问世事的隐修者，而多为勤恳能干的普通劳动者。在发财致富的经济动机上，他们与新教徒则是相同的。正是由于他们的存在，才使得北美天主教会从诞生之日就把目光投向美洲的茫茫旷野。关注社会，关注现实成为北美天主教会有别于欧洲天主教的一个重要特征，而恰是这一特征构成了天主教会为美国社会所接纳的基本条件。具有了新的精神风貌，新移民的价值观也开始影响新一代的公民意识：“独立”、“自由”、“平等”成为新移民价值观的核心。他们强调个人独立，坚信通过自己勤劳的双手可以使个人和家庭生活富足和幸福，认为财产的积累不是“恶”而是上帝的光耀。他们强调自由，认为“人人生而自由”、“契约自由”、“言论自由”和“宗教自由”。他们强调平等，要求每个人都能平等机会地去利用每一种自然的和社会的资源，是“人人享有平等的权利，而不是平等的东西”（柏克语）。意味着公民个人有权利通过自己的努力和能力获得利益，也意味着政治、经济和社会方面的机会应向具有同等身份和资格的人同等开放。正是“独立”、“自由”与“平等”的新移民精神奠定了美国天主教徒的公民文化，也影响着美国天主教会融入主流社会的进程。在这个意义上，我们说，本土化与同化决不是一个概念，天主教徒同新教徒一样，是美国社会和美国文化的共同缔造者。对于新的社会环境与现实条件，天主教徒能够选择主动适应而不是消极地接受同化。

其次，美国天主教的本土化既是一种社会政治现象，又是一种文化现象。天主教会对于美国政治与经济生活的广泛参与，对自由平等价值观的认同，并不意味着天主教徒已经被彻底美国化。事实上，更应当引起注意的是天主教徒有别于新教及其它派别的独特性。举例来说，在美国各教派中，除圣公会外，主教制度为天主教所独有，主教通过召开教团会议，发布牧函，任免神职人员等手段实现对教会的管理和控制。至少在相当长的一段时间内，来自教会上层的号召和指令曾是左右广大天主教徒政见的关键因素，与此同时，教会上层人物一方面通过经营地产等手段获取了大量财富，另一方面则热心于出面游说，结交政要，以亲自实现对政治决策的干预，凡此种种，都构成了美国天主

教的独特政治文化。无论天主教的政治文化、经济伦理，抑或精神理念，都既不同于中世纪以来教廷在旧大陆所建立的一整套神权体制和思想体系，也不能与新教伦理道理准则等量齐观。毋宁说：它们是天主教在特定社会环境和历史条件下，为求得可持续发展所作出的选择。

## （二）世俗化的困境与解析

宗教的世俗化和普世化趋向往往相辅相成。世俗化是各宗教面向世俗社会开放；普世化是各宗教之间相互开放，宗教向非宗教甚至无神论开放。宗教普世化是社会以及文化全球化的反映，它不是要走向全球宗教大一统或大一统宗教，而是在“宗教宽容”和“宗教自由”（或者“宗教信仰自由”）的原则下，全球各宗教的相互对话和相互交流。对于美国环境而言，新教与天主教之间的相互谅解和宽容，以及天主教会自身对于新教主流社会的理解和接受，是美国天主教会走向世俗化的前提。宗教世俗化是社会以及文化现代化的反映，它是天主教会扬弃自身异化性质、回归现实的人类社会的合理途径。但是，宗教世俗化有其副作用，它有可能消解宗教作为“终极关怀”的信仰体系的功能。

美国宗教社会学家彼得·贝格尔在分析基督教的世俗化时就指出：“所谓世俗化意指这样一种过程，通过这种过程，社会和文化的一些部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制。”<sup>①</sup> 宗教的世俗化意味着传统宗教教义中的神圣性在科学、理性的衬托下正在逐步地淡化与减少，以至于不再能为人类提供一种共同的终极意义，从而导致一些现代人对曾经奉为绝对神圣的传统宗教产生信仰危机。美国社会是一个工具理性或目的理性占主导地位的时代，实用与功利成为重要的价值与信仰。“宗教市场论”是人们对美国宗教现状常见的批评。认为美国的宗教缺乏深度，表面的普遍流行是虚幻的，群众幼稚而深信。在一些主要的元素上，宗教系统与经济系统具有极大的相似。首先在于二者都面向现有和潜在的消费者，其次，宗教教职人员可被理解为宗教产品的供应者：。第三是宗教活动可被视为一种精神领域的无形产品。按照这样的理论框架，要理解美国宗教持续繁荣和西欧宗教淡出，应该从宗教的需求和供应的关系着手。西欧的某些国家将天主教定为国教，那里的教会人员是公务员，导致教会系统官僚化风气严重，缺乏活力和吸引力。而美国作为一个政教分离的国家，它的宗教市场是完全的自由竞争的市场，宗教市场完全接受市场经济的运行规律。基于生存和发展的需要，教会必须竭尽全力提供优质的宗教服务。这种世俗化的潮流不仅使天主教会乃至一切宗教走向社会的边缘，而且还使其不得不面临两难的困境：一方面希望能够沿袭传统，保持宗教信仰的无上神圣性，以为社会和人生提供一种终极意义上的解说；另一方面，又希望通过世俗化的道路，能够在今天的社会生活中发挥特有的作用。

然而，世俗化虽造成了宗教世俗权力系统与国家权力结构的分离，但世俗化的宗教以另外一种权力体制有效存在。在并无国家教会的美国，公民宗教与政治权力呈现出一种良性互动的景观。体现出宗教精神与自由精神的紧密结合。美国的表面的世俗化特征，

<sup>①</sup> “彼得·贝格尔《神圣的帷幕》，高师宁译，何光沪校，上海人民出版社 1991 年版，第 1 页

是基督教理念的实践。并非真正的世俗化。宗教的世俗化是宗教适应现实生活的一种表现，是否具有这种适应性，是判定宗教生命力强弱的主要标准。<sup>①</sup>相对于美国文化背景而言，旧大陆天主教最显著的标志——政教合一的神权体制已经在本土化和世俗化的进程中被消解，留给美国天主教徒的任务，仅仅是需要证明天主教信仰与美国精神并不矛盾而已。历经几代人的努力，这一任务已被出色完成。出身于天主教徒的肯尼迪在 1960 年竞选总统顺利成功，但他在选战中仍需要向公众证明：当信仰与国家利益发生冲突时，他将首先考虑国家利益。而同为天主教徒的克里在 2004 年参选时，他的信仰背景问题几乎被所有人忽略，克里所要做的，并不是要象肯尼迪那样避免和自己的教会过从甚密，以证明自己对自己的忠诚，而是需要通过天主教会在生命权等问题上对候选人的考核，以证明自己对自己对教会道德训诲的忠诚。<sup>②</sup>随着拉丁美洲裔天主教徒群体在数量上的高速增长，在 21 世纪，美国的天主教问题很有可能不会作为一个问题被单独提出，而仅仅作作为民族归化问题的一部分才为人所关注。至于教会的组织形式和崇拜方式，在本土化和世俗化的进程中依照美国式的实用主义原则尽量予以简化，但其合理内核并未受到触动。世俗化对于美国宗教的冲击是全方位的，新教人士采取的应战策略是基要主义和灵恩运动，以宗教奋兴运动来回应世俗化的挑战也是美国新教的一贯传统。相比之下，发动大规模的神圣化运动来抵制世俗化的做法，在美国天主教会中并不多见。究其原因在于天主教会的组织上的制度优势是新教无法相比的，信徒对教会生活的兴趣虽有下降，但仍在新教的主流派别之上。对于本身不具备深厚神学传统积淀的美国教会来说，教会在精神领域的权威地位，主要还是依靠在社会道德伦理问题上的训诲来维持。对道德伦理问题的高度关注，在相当长的时期内仍将是美国天主教会的重要特色之一。

---

<sup>①</sup> 任继愈《“儒教问题”争论集》北京，宗教文化出版社，2000 年，第 69 页

<sup>②</sup> 彭小瑜《缓慢的转弯与前进——罗马天主教之接受政教分离的美国个案》，载徐以骅主编《宗教与美国社会》第二辑，北京，时事出版社，2004 年，第 43-44 页

## 结束语

本文对美国天主教会的探讨是以历史为脉络、以宗教为内容的研究。因此，我们对美国天主教会的认识与评价也应该兼顾历史和宗教两个方面，将二者结合起来看待。

论文的基本结论是：美国天主教会的历史就是美国天主教本土化的历史，本土化并不是仅仅发生于某一特定历史时期的存在，而是始终贯穿于美国天主教会历史的重要线索。对本土化进程的考察应该从移民经历和信仰体系两个方面入手。本土化既是移民群体在文化上的同化和融合过程，也是旧大陆天主教意识形态逐步适应美国社会环境和政治体制的过程。

美国天主教会的历史就是美国教会寻求独立发展道路，建立全新政教关系模式的历史。欧陆的政教合一模式并非天主教会所唯一能够接受的政教关系模式，政教二元论的思想早已出现于中世纪教会法学家的笔下，天主教神学一贯对自然神论给以高度强调，这些都为天主教意识形态的现代化之路做出了必要的思想准备。天主教并不是同现代西方民主政治制度格格不入的僵化存在，只要具备合适的社会环境，它同样可以获得蓬勃的生命力。完全可以把美国天主教会的经历可以看作天主教会在美国环境下的现代化实验，而这一实验无疑是成功的。

美国天主教会的历史就是教会力量在美国社会中不断发展壮大，从非主流向主流过渡的历史。教会力量的增长首先体现在教徒人数上的增长，在过去的两个世纪中，天主教徒在美国人口中所占的比例不断增长，并且这一趋势有望在相当长的时期内得以维持；其次体现在教会政治参与的日益扩展，教会财力的日渐雄厚，以及教会和教徒社会地位的不断提高上。天主教会力量的增长改变了美国的文化格局，打破了新教文化一统天下的局面。天主教已成为美国多元文化的一个重要组成部分。

美国天主教会的历史是世界天主教会历史的一部分，罗马对于美国教会的影响无处不在，美国教会和欧洲教会之间的区别在于中心与外围之别，而不存在教派之间的差异。由于美国教会远离教廷这一权力中心，教会在发展过程中得以获得相对较大的自由度，根据实际情况决定发展策略。但美国教会在梵二会议前始终坚持对传统神学要义、崇拜方式、以及教会礼仪法规的信守，教会从未对教廷和教皇的权威提出任何质疑。而当美国教会进入成熟壮大阶段后，业已在世界天主教会中拥有重要地位，亦有足够实力对于罗马教廷施加影响。美国天主教会的发展方向，对于世界范围内的天主教会实现向现代化的整体过渡，无疑提供了有益的启示和参考，美国主教团在梵二会议上更是以实际行动参与并推动了教廷革新举措的制定。

作为美国宗教史研究的重要内容，美国天主教会研究的学术价值在于丰富国内学术界对于美国文化的认识。教会和类似的宗教组织是美国最有活力的机构和价值体系之



一，基督宗教价值观是美国的立国之本，宗教因素深深植根于美国主流文化之中，可以说不了解美国宗教，就无法对美国文化做出深入的理解和把握。近半个世纪以来，美国天主教会不仅赢得了主流社会的认同，而且作为美国国内最大的宗教利益集团，广泛参与关于社会伦理道德的讨论，并且凭借自己的组织优势和影响力，在选举政治和内外政策的制定中都发挥着至关重要的作用。天主教会也是美国宗教组织中最为富有、稳定和团结的团体，即使在世俗化浪潮的冲击下，教会仍呈现出高于新教各派别的凝聚力，为维系美国传统价值观念和社会安定提供了有力的保障。天主教移民在美国入境移民中一直占据较高比例，为教会提供着稳定而持续的信徒来源。以上种种，都足以说明天主教会在美国多元文化中举足轻重的地位和作用。美国天主教会研究今后必将引起国内更多美国史学者的重视，并将研究推向深入。拙文如果能够对国内学人的研究工作提供些微参考和帮助，则于愿已足。

美国天主教会研究的现实意义还在于扩大中国人对美国认识的视野。在世界格局沿文明分界线重构的今天，中美关系及其发展趋势具有重大意义，中国应该而且必须深入、全面地了解美国及其社会。从以往的学术成果来看，新教的天定命运说对美国在世界上的使命加以神圣化的描述，美国对外活动是在宗教使命感的推动之下进行的，美国外交政策是宗教民族主义和世俗国家利益共同作用下的产物，这一认识已为国内学者所深入揭示。进一步的研究，有必要具体探讨美国各多元文化因子对于美国对外政策的微妙影响和互动，而不仅仅局限于对新教主流派别的关注。从宗教交流的角度来看，对于当代西方教会的研究也有利于在未来的文化交流中增进双方的理解，尊重和宽容，促进文明之间的沟通与对话，保持文化和价值观念的多样性，在和谐的氛围中谋求共同发展。

## 参考文献

### 一. 英文论著

1. Abell, Aaron. I, *American Catholic Thought on the Social Question*, Indianapolis, 1968
2. Archambault, Marie.T, *The Crossing of Two Roads: Being Catholic and Native in the United States*, Maryknoll, New York, 2003
3. Avella, Steven, M, and Mckeown, Elizabeth, *Public Voices: Catholic in the American Context*, Maryknoll, New York, 1999
4. Berger, Peter. L, *The Capitalist Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, San Francisco, 1999
5. Bromey. David.G, *Falling From the Faith: Causes and Consequence of Religious Apostasy*, California, 1988
6. Brown, Robert, M, *Observer in Rome: A Protestant Report on the Vatican Council*, Garden City, New York, 1967
7. Burns, Jeffery, Skerrett, Ellen, White, Joseph.M, *Keeping the Faith: European and Asian Catholic Immigrant*, Maryknoll, 2000
8. Butler, Anne. M, Engh, Michael.E, Spalding, Thomas.W, *The Frontiers and the Catholic Identities*, Maryknoll, New York, 1999
9. Byrnes, Timothy, A, *Catholic Bishops in American Politics*, New Jersey, Princeton, 1991
10. Carroll, Bret.E, *The Routledge Historical Atlas of Religion in America*, Routledge, New York, 2000
11. Castelli, Jim, and Gremillion, Joseph, *The Emerging Parish: The Notre Dame Study of Catholic Life Since Vatican II*, Harper and Row, 1987
12. Carey, Patrick. W, *The Roman Catholics*, Connecticut, 1993
13. Chinnici, Joseph, P, Dries, Angelyn, *Prayer and Practice in the American Catholic Community*, Maryknoll, 2000
14. Connery, John. S.J, *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*, Loyola University Press, Chicago, 1977
15. Cooney, Jim, *The American Pope*, Times Books, New York, 1984
16. Cross, Roberts .D, *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, Harvard, 1958
17. Curran, Charles. E, and Griffin, Leslie, *The Catholic Church: Morality and Politics*, Paulist Press, New York, 2001
18. Daniel-Rops, Henri, *The Second Vatican Council: the Story Behind the Ecumenical Council of Pope John XXIII*, Hawthorn Books, New York, 1962
19. D'Antonio, William, Davidson, James.D, Hoge, Dean. R, Meyer, Katherine, *American Catholics: Gender, Generation and Commitment*, New York, 2001
20. Dolan, Jay. P, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*, Doubleday, New York, 1985
21. Dolan, Jay. P, *In Search of an American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension*, Oxford, New York, 2002.

22. Dunn, Charles, W, ed, *Religion in American Politics*, Washington.D.C, 1989
23. Dwyer, Judith. A, ed, *The Catholic Bishops and Nuclear War: A Critique and Analysis of the Pastoral "The Challenge of Peace"* Georgetown University Press, Washington. D.C, 1984
24. Eisenhower, Ludwig, *The Liturgy of the Roman Rite*, New York, 1953
25. Ellis, James, T, *Document of American Catholic History*, Bruce, Milwaukee, 1956
26. Feldman, Christian, *Pope John XIII: A Spiritual Biography*, New York, 2000
27. Fowler, Robert .B, *Religion and Politics in America*, New Jersey, 1985.
28. Gallin, Alice, *American Catholic Higher Education: Essential Documents, 1967-1990*, Notre Dame, Indiana, 1992
29. Gallup, George, and Castelli, Jim, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, New York, 1987
30. Gelm, Richard, *Politics and Religious Authority: American Catholics since the Second Vatican Council*, Connecticut, 1994
31. Gills, Chester, *Roman Catholicism in American*, Columbia University Press, New York, 1999
32. Gleason, Philip, *Keeping the Faith: American Catholicism, Past and Present*, Notre Dame, Indiana, 1987
33. Greeley, Andrew. M, *The American Catholic: A Social Portrait*, New York, 1977
34. Greeley, Andrew. M, *American Catholics Since the Council: An Unauthorized Report*, Chicago, 1985
35. Greeley, Andrew. M, *The Catholic Myth: The Behavior and Beliefs of American Catholics*, New York, 1990
36. Greeley, Andrew. M, and Rossi, Peter. H, *The Education of Catholic Americans*, Chicago, 1966
37. Greeley, Andrew. M, McGready, William, McCourt, Kathleen, *Catholic Schools in a Declining Church*, Kansas City, 1976
38. Hammond, Philips.E, and Johnson, Berton, *American Mosaic: Social Patterns of Religion in the United States*, New York, 1970
39. Hanna, Mary. T, *Catholics and American Politics*, Harvard University Press, 1979
40. Hecllo, Hugh, and Mcclay, Wilfred, *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, Washington D.C, 2000
41. Hennesey, James, S, J, *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford, New York, 1981
42. Hoge, Dean. R, Dinges, William, D, Johnson, Mary, Gonzales, Juan, L, *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice*. Notre Dame, Indiana, 2001
43. Hyer, Robert, *Nuclear Disarmament: Key Statement of Popes, Bishops, Councils and Churches*, Paulist, New York, 1982
44. Kaiser, Robert, *Inside the Council: The Story of Vatican II*, London, 1963
45. Kailyn, Lucy, *For the Love of God, The Faith and Future of American Nun*, New York, 2001
46. Klejment, Anne, and Roberts, Nancy .L, *American Catholic Pacifism: the Influence of Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*. Connecticut, 1996
47. La Piana, George, and Swomley, John.W, *Catholic Power vs American Freedom*, New York, 2002
48. Lawler, Philip, *How Bishops Decide*, Washington. D.C, 1986
49. Levine, Daniel H, *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton, 1992
50. Liptak, Dolores, *A Church of Many Cultures: Selected Historical Essays on Ethnic American*

*Catholicism*, New York, 1988

51. Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion*, Macmillian, New York, 1967
52. Mahoney, John, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon, 1987
53. Marlin, George. J, *The American Catholic Voter: 200 years of Political Impact*, South Bend, 2004
54. Marty, Martin, *Religion and Republic: The American Circumstance*, Boston, 1987
55. Matovina, Timothy, and Poyo, Gerald.E, *Presente! U.S Latino Catholics from Colonial Origins to the Present*, Maryknoll, New York, 2000
56. McAvoy, Thomas .T, *The Great Crisis in American Catholic History 1895-1900*, H.Regnery, Chicago, 1957.
57. McBrien, Richard, *Catholicism*, Winston Press, Minneapolis, 1980
58. McClosky, Herbert, and Zaller, John, *The American Ethos: Public Attitudes Toward Capitalism and Democracy*, Harvard, 1986
59. McGreevy, John.T, *Catholic and American Freedom*, New York, 2003
60. Mize, Seidler, and Portier, William, *American Catholic Traditions: Resources for Renewal*, New York, 1997
61. Morris, Charles, *The American Catholics: the Saints and Sinners who Built the Most Powerful Church*, New York, 1997
62. Nolan, Hugh.J, ed, *Pastoral Letters of the United States Catholic Bishops, United States Catholic Conference*, Washington .D.C, 1989
63. Noll, Mark. A, *Religion and American Politics: From the Colonial Times to 1980s*, Oxford, New York, 1990
64. Olson, James.S, *Catholic Immigrants in America*, Nelson Hall, Chicago, 1987
65. Phelps, Jamie, T, *Black and Catholic: the Challenge and Gift of Black Folk: Contributions of African American Experience and Thought to Catholic Theology*, Milwaukee, 1997
66. Prendergast, William.B, *The Catholic Voter in American Politics: The Passing of the Democratic Monolith*, Georgetown University Press, Washington.D.C, 1999
67. Reese, Thomas .J, *Archbishop: Inside the Power Structure of the American Catholic Church*, San Francisco, 1989
68. Roohan, Edmund, J, *American Catholics and the Social Question*, Arno, New York, 1976
69. Rico, Herminio, *John Paul II and the Legacy of *Digitatis Humanae**, Washington.D.C, 2002
70. Roche, Douglas, *The Catholic Revolution*, New York.,1997
71. Sanders, James. W, *The Education of an Urban Minority, Catholics in Chicago, 1833-1965*, Oxford, New York., 1977
72. Segers, Mary. C, *Church Polity and American Politics: Issues in Contemporary American Catholicism*, Garland, New York., 1990
73. Seidler, John, and Meyer, Katherine, *Conflict and Change in the Catholic Church*, Rutgers, 1989
74. Shanabruch, Charles, *Chicago's Catholics: The Evolution of an American Identity*, Notre Dame, Indiana, 1981
75. Shriver, Peggy. L, *The Bible Vote: Religion and the New Right*, Pilgrilm, New York, 1981
76. Smith, Richard. L, *AIDS, Gays and the American Catholic Church*, Ohio, 1994
77. Stacpoole, Alberic, ed, *Vatican II Revisited by Those who were There*, Chapman, London, 1986
78. Vallely, Paul, *The New Politics: Catholic Social Teaching for the Twenty-first Century*, London, 1998

79. Viguerie, Richard. A, *The New Right: We 're Ready to Lead*, Viguerie Company, 1980
80. Vorgrimer, Herbert, ed, *Commentary on the Documents of Vatican II, 5Vols*, New York, 1967
81. Wakin, Edward, and Scheuer, *The Dc Romanization of the American Catholic Church*, New York, Macmillan, 1966
82. Wald, Kenneth, D, *Religion and Politics in the United States*, Washington.D.C, 1997
83. Wall, Bernard, *Thaw at the Vatican: An Account of Session Two of Vatican II*, Gollancz, London, 1964
84. Weaver, Mary .J, *What's Left? Liberal American Catholics*. Notre Dame, Indiana, 2001
85. Wilkins, John, *Unfinished Journey: the Church : 40 Years after Vatican II*, Continuum, London, 2003
86. Wills, Garry, *Under God: Religion and American Politics*, New York, 1990
87. Wuthnow, Robert, and Hodgkinson Virginia.A, *Faith and Philanthropy in America*, Oxford, New York, 1990
88. Whyte, John, H, *Catholics in Western Democracies: A Study in Political Behavior*, Gill and Macmillan, Dublin, 1981
89. Yzermas, Vincent, ed, *American Participation in the Second Vatican Council*, Sheed and Ward, New York, 1967

## 二. 中文论著及译著

90. 董小川《20世纪美国宗教与政治》，北京，人民出版社，2002年
91. 傅乐安《当代天主教》，北京，东方出版社，1996年
92. 梁茂信《美国移民政策研究》，长春，东北师范大学出版社，1996年
93. 刘 澎《当代美国宗教》，北京，社会科学文献出版社，2001年
94. 刘绪贻《美国通史：战后美国史》，北京，人民出版社，2002年
95. 罗秉祥 江丕盛《基督宗教思想与21世纪》，北京，中国社会科学出版社，2001年
96. 吕大吉《宗教学通论》，北京，中国社会科学出版社，1993年
97. 任继愈《“儒教问题”争论集》北京，宗教文化出版社，2000年，
98. 涂纪亮《美国哲学史》，石家庄，河北教育出版社，2000年
99. 徐以骅 主编《宗教与美国社会（第1辑）——美国宗教的“路线图”》，北京，时事出版社，2003年
100. 徐以骅 主编《宗教与美国社会（第2辑）——多元一体的美国宗教》，北京，时事出版社，2004年
101. 徐以骅 主编《宗教与美国社会（第3辑）——网络时代的宗教》，北京，时事出版社，2005年
102. 许志伟《基督教神学思想导论》，北京，中国社会科学出版社，2001年
103. 袁 明《美国文化与社会十五讲》，北京大学出版社，2003年12月
104. 张庆熊《基督教神学范畴》，上海人民出版社，2003年
105. 朱世达《当代美国文化与社会》，北京，中国社会科学出版社，2001年
106. 卓新平《20世纪天主教神学》，上海，三联书店，1998年
107. A. 赫茨克《在华盛顿代表上帝》，上海人民出版社，2003年版
108. R. 奥尔森《基督教神学思想史》，北京大学出版社，2003年
109. O. 席林《天主教经济伦理学》，香港，汉语基督教文化研究所，1999年
110. N. 曼弗雷德《美国社会生活思想史》，上海人民出版社，1991年

111. W. 沃尔克《基督教会史》，北京，中国社会科学出版社，1991年  
112. R. C. 哈钦森《白宫中的上帝》，北京，中国社会科学出版社，1992年

### 三. 相关论文

113. 董小川《美国政教分离制度的历史思考》，历史研究，1998年第4期  
114. 董小川《美国宗教民族主义的历史考察》，史学集刊，2002年第1期  
115. 董小川《天主教在20世纪下半期美国社会政治生活中的作用》，基督宗教研究，第五辑，宗教文化出版社，2002年  
116. 董小川《美国文化特点综论》，东北师大学报，2002年第4期  
117. 董小川《美国多元文化主义理论再认识》，东北师大学报，2005年第2期  
118. 段琦《美国宗教对国民性的影响及其发展状况》，宗教与世界，1997年第3期  
119. 傅乐安《当代西方天主教梗概》，世界宗教资料，1988年第2期  
120. 傅乐安《天主教哲学新动向》，哲学动态，1990年第5期  
121. 傅乐安《天主教的变化》，学术月刊，1994年第5期  
122. 黄陵渝《二战后的世界天主教》，欧洲，1998年第5期  
123. 雷雨田《论美国新教霸权的兴衰》，湘潭大学学报，1994年第1期  
124. 李芳《从1992年美国总统大选看基督教新右派的影响》，世界宗教研究，1994年第1期  
125. 刘澎《美国人的宗教信仰》，美国研究参考资料，1992年第7期  
126. 刘澎《美国的政教关系》，美国研究，2001年第3期  
127. 吕臣重《从某些统计资料看当前的天主教信仰》，无神论·宗教，1988年第3期  
128. 马春风《美国宗教与法律的悖论》，世界宗教文化，2000年第3期  
129. 马胜利《面对当代社会的天主教会：评罗马教廷的新〈教理问答〉》，欧洲，1993年第2期  
130. 郭春环《美国民众的宗教教育》，世界宗教研究，1997年第1期  
131. 郭尚新《美国工业化、城市化与基督教：1865-1918》，江西师大学报，1993年第6期  
132. 郭尚新《论美国社会福音运动》，江西师大学报，1997年第2期  
133. 裴孝贤《宗教在美国社会中的地位》，美国研究，1998年第4期  
134. 任延黎《论罗马天主教的“普世性救恩”神学观念》世界宗教研究，1994年第3期  
135. 任延黎《论罗马天主教关于天国的新神学》，世界宗教研究，1995年第1期  
136. 任延黎《论罗马天主教关于世界与人的新神学》，世界宗教研究，1995年第4期  
137. 任延黎《论罗马天主教的新教会学》世界宗教研究，1997年第2期  
138. 任延黎《罗马天主教会的怀旧派》世界宗教文化，1995年第2期  
139. 任延黎《罗马天主教梵二会议》世界宗教文化，1996年冬季号  
140. 石毓彬《天主教伦理学的发展趋向》，世界宗教资料，1990年第1期  
141. 饶娣清《实用主义与宗教》，无神论·宗教，1993年第6期  
142. 沈宗美《对美国主流文化的挑战》美国研究，1992年第3期  
143. 宋践《教皇保罗二世的社会观述评》，南京社会科学，1995年第4期  
144. 谭立铸《当代天主教的社会思想》，宗教，1995年第1期  
145. 王美秀《美国自由教派的萎缩与保守教派的增长及其原因》，世界宗教资料，1994年第6期  
146. 王希《多元文化主义的起源、实践与局限性》，美国研究，2000年第2期  
147. 王晓德《关于“美国化”与全球多元文化的思考》，美国研究，2003年第3期  
148. 袁伯成《理性与宗教的情结》，宗教，1994年第6期

149. 钟文范《七八十年代美国宗教新右派运动》，武汉大学学报，1997年第3期
150. 钟文范《战后初期美国的保守主义思想运动》，美国研究，1996年第1期
151. 卓新平《新福音派神学刍议》，世界宗教研究，1997年第4期
152. 陈志平译《美国天主教会中的主要派别及现状》，世界宗教资料，1991年第1期
153. 房乐宪译《今日美国人的宗教信仰》，宗教，1995年第3期
154. 李金榜译《拉普格谈天主教会的现状和未来》，世界宗教资料，1990年第4期
155. Bogmolov, A.G《美国实用主义的宗教观》无神论·宗教，1988年第5期
156. Meneclles, A.J《美国天主教徒：社会和政治的写照》，宗教，1994年第2期

#### 四：网络资源

157. <http://www.heritage.org/Research/Religion/index.cfm>
158. <http://www.christianitytoday.com/ctmag/features/churchmin/catholic.html>
159. <http://www.religion-research.org/>
160. <http://www.vatican.va/>

## 后 记

拜入董小川先生门下，不觉经年，也曾一心向学，期望有朝一日，能如先生般著作等身。但恨资质驽钝，于为学为人俱不能得先生之一二。由于才识俱拙，更兼不自量力，选题范围偏大偏杂，起初尚有可为，深入研究后常感论题难以驾驭。是以历时甚久难有进展，足为日后治学之戒。所幸每到难于动笔之时，全赖先生耳提面命，倾力督导，此文方能告成。回想当初拜师之时，先生对我期望素厚，提携尤多。而今行将毕业，仅能以如此拙作塞责，每思及此，则如芒刺在背，惭愧有加。唯有笃志于学，以期不负师恩。