

KOŚCIÓŁ W POLSCE

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
JANA PAWŁA II

Rada Naukowa:

- prof. dr KAZIMIERZ ADAMIAK – University of Western Ontario (Kanada)
ks. prof. dr MAREK INGLOT SJ – Pontificia Università Gregoriana (Rzym)
ks. prof. dr hab. ANDRZEJ KOPICZKO – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
bp prof. dr hab. JAN KOPIEC – Uniwersytet Opolski
ks. prof. dr hab. JÓZEF MANDZIUK – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ks. prof. dr hab. JÓZEF SWASTEK – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ks. prof. dr hab. MAREK T. ZAHAJKIEWICZ – Katolicki Uniwersytet Lubelski



KOŚCIÓŁ W POLSCE

DZIEJE
I KULTURA

XIII

Redaktor
JAN WALKUSZ

Wydawnictwo KUL
Lublin 2014

Recenzenci
ks. prof. dr hab. FRANCISZEK DRĄCZKOWSKI
ks. dr hab. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI, prof. UWM

Opracowanie redakcyjne
LEON FORMELA

Opracowanie komputerowe
HANNA PROKOPOWICZ

Okładkę i strony tytułowe
wykonano na podstawie projektu
AGNIESZKI i PRZEMYSŁAWA GĄBKÓW

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2014

ISSN 2080-1238

Wydawnictwo KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa
elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce
e-mail: info@elpil.com.pl

Nakład 500 egz.

I. ARTYKUŁY I ROZPRAWY

MISYJNE DROGI KOŚCIOŁA: SPECYFIKA – GEOGRAFIA - CHARAKTERYSTYKA

Odkrycia geograficzne końca XV w. i dotarcie Europejczyków do Nowego Świata, było – jak podkreślił papież Jan Paweł II z okazji 500-rocznicy tego wydarzenia – „kamieniem milowym w historii ludzkości”¹, a zarazem początkiem jednego z najbardziej owocnych ruchów misyjnych w dziejach Kościoła katolickiego. Ówczesny bowiem biskup Rzymu Aleksander VI, wprowadzając regulacje dotyczące stanu posiadania państw katolickich Hiszpanii i Portugalii, nie omieszczał wyraźnie zaznaczyć: „Nakazujemy wam [...], aby do wymienionych lądów i wysp przeznaczyć mężów uczciwych i bogobojnych, uczonych, doświadczonych i pełnych umiejętności celem nauczania wspomnianej ludności i mieszkańców wiary katolickiej i wdrożenia ich w dobre obyczaje, dokładając wszelkich należytych w tym zakresie starań”². A że ów imperatyw potraktowano bardzo poważnie i odpowiedzialnie, najlepiej przekonuje sytuacja XVI-wiecznej metropolii limskiej, która obejmowała swym zasięgiem olbrzymi obszar, sięgający terytorium od dzisiejszej Nikaragui aż po Ziemię Ognistą. Z inicjatywy tamtejszych biskupów – Jeronimo de Loaysy i Toribio Mogrovejo oraz przy współpracy wybitnych teologów i prawników – m. in. Luisa J. Ovegrazy i Jose de Acosty – przeprowadzono w ciągu trzydziestu lat trzy, o kapitalnym znaczeniu dla całego Kościoła latynoamerykańskiego,

¹ Jan Paweł II, *Discurso a los participantes en el Simposio Internacional sobre la historia de la evangelización de América Latina*, „Acta Apostolicae Sedis” 85(1993), s. 608-613 [dalej: AAS].

² Zob. Bulla *Inter caetera* Aleksandra VI z dnia 4 V 1493 r., w: *Breviarium Missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, cz. 1, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, Warszawa 1979, s. 25 [dalej: BM]; por. Ch.M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV siècle*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 48(1953), s. 683-53(1958), s. 5-46.

synody limskie. Zanim jednak odbył się pierwszy synod, bp J. de Loaysy wydał 29 grudnia 1545 r. specjalną instrukcję adresowaną do księży pracujących wśród Hiszpanów, jak i wśród Indian na temat pełnej wolności w przyjmowaniu wiary oraz konieczności odpowiedniej katechezy przed przyjęciem chrztu³. Stanowiła ona swoisty punkt wyjścia do ustaleń rozpracowywanych i przyjętych na soborach limskich, które odbyły się w latach 1551 – 1552, 1567 – 1568 i 1582 – 1583. Ich problematyka koncentrowała się wokół konieczności misjonowania w językach rodzimych, sposobu udzielania sakramentów świętych (głównie chrztu, pokuty i małżeństwa), a także form organizacji pracy duszpasterskiej. Za niezwykle doniosłe uznano, aby objętych ewangelizacją Indian dzielić na grupy nie większe niż 400 osób i tworzyć w ten sposób parafie, których utrzymanie było w gestii właściciela encomiendy. Co więcej, należało też – w celu uniknięcia sporów – dokonać podziału parafii pomiędzy duchowieństwo diecezjalne i zakonne, a biskupów zobowiązywano do kontroli prowadzonego duszpasterstwa, dopilnowania rezydencji kleru oraz troski o rozwój szkolnictwa⁴.

O ile podczas pierwszego synodu nie wspomniano w ogóle o możliwości udzielania święceń kapłańskich miejscowym kandydatom, o tyle drugi synod wyraźnie zabraniał takiej praktyki z racji na zbyt krótki czas praktykowania nowej wiary, uściślił także naukę o sakramentach i praktykę ich przyjmowania oraz nakazał humanitarnie (z miłością) traktować Indian⁵. Zresztą, te i wiele innych zagadnień dyscyplinarno-duszpasterskich zostało rozwiniętych i uszczegółowionych na trzecim synodzie limskim, którego najdonioślejszym osiągnięciem było jednak opracowania katechizmu, dostosowanego językowo i treściowo do możliwości percepcyjnych wiernych objętych opieką pastoralną. W efekcie przygotowano dwa katechizmy – mały, obejmujący podstawowe wiadomości wiary chrześcijańskiej, oraz duży, o układzie tematycznym, przeznaczony dla osób bardziej wtajemniczonych w arkana doktryny i praktyki Kościoła. Dodatkowym zaś walo-

³ J. Brzozowski, *Znaczenie trzech pierwszych synodów limskich dla ewangelizacji misyjnej Indian w ich języku i kulturze* [art. zamieszczony w niniejszym tomie]; por. E. L. Chaves, *La Iglesia de España en el Peru*, t. 1, Sevilla 1943, s. 139.

⁴ P. Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelización Latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del Tercer Concilio Limense*, Pampelona 1990; F. de Armas Medina, *Christianización del Peru (1532-1600)*, Sevilla 1953.

⁵ F. Mateos, *Segundo Concilio Provincial Limense 1567*, cz. 1, „Misionalia Hispanica” 7(1950), s. 209-294; cz. 2, tamże, s. 525-617.

rem owych pionierskich w istocie dokumentów był ich druk w trzech językach: hiszpańskim, keczua i aymara⁶. Stąd też – jak podkreśla badacz tego zagadnienia – „reformy zapoczątkowane szczególnie przez trzeci synod limski wywarły ogromny wpływ na życie Kościoła w Ameryce Hiszpańskiej przez kolejne trzy stulecia. Mało bowiem było synodów prowincjalnych, których oddźwięk rozbrzmiewałby tak w czasie, jak i w przestrzeni, ponieważ synod ów bazował w ogromnej mierze na doświadczeniu dwóch poprzednich, jak też dorobku Soboru Trydenckiego. Był więc w jakimś stopniu zwieńczeniem ich nauki na gruncie latynoamerykańskim”⁷.

Mniej więcej w tym samym czasie, gdy w Limie odbywał się pierwszy synod, organizujący życie kościelne w Ameryce Południowej, Japonia po raz pierwszy zetknęła się z chrześcijaństwem za przyczyną Franciszka Ksawerego i jego dwóch jezuickich towarzyszy. Stosując metodę akomodacji, mimo napotkanych trudności, uzyskali oni wsparcie lokalnego feudała z Yamaguchi, zapoczątkowując wspólnotę ok. 500 wyznawców. A choć misja późniejszego świętego w Kraju Kwitnącej Wiśni trwała zaledwie dwa lata, przyniosła dość wymierne skutki, owocujące w relatywnie krótkim czasie. Wystarczy wskazać, że liczba chrześcijan w Japonii ze 150 tys. w roku 1582 wzrosła do 300 tys. w 1603 r. i względnie przychylni im zrazu możnowładcy już od końca lat 80. XVI w.⁸ zaczęli prześladować nową religię i jej wyznawców. Bezpośrednią tego przyczyną byli protestanczy kupcy niderlandzcy, generujący swoją postawą konflikty konfesyjne, wskutek czego szogun Toyotomi Hideyoshi, zatroskany o spójność swego władztwa, nakazał w 1587 r. opuścić Japonię wszystkim misjonarzom. Rozpoczęta w ten sposób, w parze z walką o wpływy kasty kapłanów szintoizmu, akcja prześladowania chrześcijan z różnym nasileniem trwała aż do XIX wieku. Wyrafinowane tortury przechodziło tysiące wyznawców Chrystusa, z których 42 zostało kanonizowanych, 393 beatyfikowanych, a pozostali tworzyli chrześcijaństwo katakumbowe. Przełomem w dziejach podziemnego Kościoła stał się rok 1873 (tzw. epoka Meiji, czyli światłych rządów), gdy pod presją państw zachodnich zaprzestano prześladowania, a grupa zaledwie 15 tys. katolików zaczęła się stopniowo powiększać. Mimo iż

⁶ J. Brzozowski, *Znaczenie trzech pierwszych synodów*; por. J. G. Duran, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales. Estudio preliminar. Textos. Notas*, Buenos Aires 1982.

⁷ J. Brzozowski, *Znaczenie trzech pierwszych synodów*.

⁸ W. Kotański, *Zarys dziejów religii w Japonii*, Warszawa 1963, s. 104; W.M. Macek, *Ewangelizacja Japonii*, Warszawa 2013, s. 104-105.

umożliwiono teraz prowadzenie zorganizowanych akcji misyjnych w wydaniu europejskim, prawdziwy rozwój misji w Japonii nastąpił dopiero w latach trzydziestych minionego stulecia i to głównie za sprawą polskich franciszkanów – o. Maksymiliana Kolbego i br. Zenona Żebrowskiego, którzy – poza regularną ewangelizacją – podjęli tzw. apostołat kulturowy (działalność wychowawcza, wydawnicza i charytatywna). Synonimem owego renesansu religijnego stał się tzw. japoński Niepokalanów, będący także zapleczem misyjnym dla misjonarzy z Polski po II wojnie światowej, którzy kontynuowali dziedzictwo męczennika z Auschwitz, szczególnie w dziedzinie szkolnictwa na różnych poziomach. Efektem tego typu i podobnych przedsięwzięć jest dzisiejsza postać Kościoła katolickiego w Kraju Kwitnącej Wiśni, który w 2011 r. liczył 0,5 mln wyznawców, czyli 0,3 % ogółu populacji w tym kraju⁹.

Jak mocno los misji katolickich był uzależniony od sytuacji polityczno-społecznej, prądów ideologiczno-kulturowych oraz sił kształtujących zmienne regulacje w tzw. Nowym Świecie, najlepiej przekonuje rzeczywistość XVIII-wiecznej Ameryki Północnej. Kondycja i skuteczność aktywności misyjnej na tym terenie była uwarunkowana dwoistością podmiotu objętego ewangelizacją, możliwościami personalnymi kadry misjonarskiej oraz układami, często konfliktowymi, między państwami kolonialnymi. Na terenie bowiem Ameryki Północnej opieką duszpasterską objęto zarówno ludność rodzimą, jak i Europejczyków, którzy, osiedlając się tu, tworzyli nowe społeczeństwa, a wszystko to odbywało się pod protektorem powstałej w 1622 r. rzymskiej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (*Propaganda Fide*). Dochodził do tego także konflikt polityczny, zrazu sytuowany między tzw. Nową Francją, Anglią (kolonie brytyjskie) i Stanami Zjednoczonymi¹⁰, a – po traktacie paryskim z 10 lutego 1763 r. – Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi. A choć ta pierwsza prowadziła raczej politykę dyskryminacji katolików, USA dzięki demokratycznej formie rządów tworzyły przestrzeń swobodnego działania katolików pośród większości protestanckiej, to właściwe misje wśród ludności rodzimej były

⁹ Ł. Krucki, *Misje katolickie w Japonii. Historia i współczesność* [art. zamieszczony w niniejszym tomie]; por. J. Holubowicz, *Dzieje chrześcijaństwa w Japonii. Wiadomości z różnych sprawozdań misyjnych i innych źródeł historycznych*, Kraków 1887; J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1984.

¹⁰ *L'Amérique du Nord française dans archives religieuses de Rome 1600-1922. Guide recherche*, red. P. Hurtubise, L. Codignola, F. Hasrveg, Québec 1999; M. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids, Mi. 1992.

ściśle związane z losami Nowej Francji. Prowadzili je zasadniczo jezuici, których liczba była zbyt znikoma, a ponadto – co stało się główną bolączką generującą efektywność misji – brak był kontynuacji rozpoczętego dzieła¹¹. Właśnie te okoliczności, a później kasata Towarzystwa Jezusowego w 1773 r., powodowały stopniowe pogorszenie sytuacji Kościoła katolickiego w koloniach francuskich przy zupełnie odwrotnym procesie w Stanach Zjednoczonych. Owa dwoistość rzeczywistości i położenie Kościoła katolickiego na terenie Ameryki Północnej znalazły swoje wyraziste odzwierciedlenie także – jak komplementarnie i przekonująco dowodzi o. P. Zając – w przeciwstawnej ocenie roli chrześcijaństwa na tym terenie. O ile zatem w zbiorze listów jezuickich misjonarzy¹² postrzegano chrześcijaństwo jako wyjątkową szkołę prawych charakterów i ludzi o charyzmatycznej świętości (np. Kateri Tekakwitha – kanonizowana w 2012 r.), o tyle inni, jak np. Jean Meslier czy Guillaume-Thomas Raynal – głównie pod wpływem ideologii oświeceniowej – widzieli w aktywności misyjnej tylko formę europejskiego despotyzmu, fanatyzmu i przemocy¹³.

Misje, ich rozwój i postać – jak ponad wszelką wątpliwość przekonuje chociażby sytuacja Chin¹⁴ – były w poważnej mierze uzależnione od złożonego kontekstu, nade wszystko geograficznego, politycznego, społecznego i kulturowo-religijnego. Dokumentując zatem i interpretując ich zakres i dzieje, trzeba – w imię komplementarności informacji – odwoływać się do owych zjawisk i w ich świetle ukazywać zaangażowanie misjonarzy i status chrześcijaństwa. Okazuje się bowiem, że położenie geograficzne Państwa Środka (góry Himalaje, Wyżyna Tybetu, pustynia Gobi, Pacyfik) z jednej strony izolowały Chiny od reszty świata, utrudniając misjonarskie podróże, z drugiej zaś kształtowały specyfikę i mentalność Chińczyków. A choć utrudnieniem w pracy apostołskiej był także zróżnicowany klimat oraz warunki ukształtowania terenu, inne znowu okoliczności okazywały

¹¹ Zob. dobrze zilustrowane zjawisko w artykule o. Pawła Zająca, *XVIII-wieczne obrazy misji katolickich w Ameryce Północnej – między tradycyjną pobożnością a oświeceniową krytyką* [art. zamieszczony w niniejszym tomie]; por. C. de Rochemoteix, *Les jésuits et la Nouvelle France au XVIIIe siècle d'après des documents inédits*, t. 1-2, Paris 1906.

¹² Chodzi o bardzo poczytną kolekcję pt. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus* kilkakrotnie wznowianą. Por. P. Zając, *XVIII-wieczne obrazy misji katolickich*.

¹³ Tamże.

¹⁴ A. Miotk, *Kontekstualny wymiar pisarstwa historycznego inspirowany misją werbiistów w Chinach* [art. zamieszczony w niniejszym tomie].

się niezwykle sprzymierzeńcem w procesie ewangelizacyjnym. Tak m. in. należy postrzegać Żółtą Rzekę (Huag He) i jej niszczące wylewy, które powodowały, że ludność, chroniąc się przed żywiołem w obszernych świątyniach chrześcijańskich, znalazła tam nie tylko zatrzymanie i podstawową opiekę, ale także zetknęła się z Ewangelią i Kościołem, decydując się – po odpowiednim przygotowaniu – na przyjęcie chrztu¹⁵.

Poważniejsze zachwianie w stabilizacji chińskiej rzeczywistości, generującej liczne reperkusje także na płaszczyźnie religijnej, znajdującącej ujście w stosunku do misjonarzy, nastąpiło w wyniku przedsięwzięć o charakterze politycznym. Zamordowanie w Chang-chia-chuang w 1897 dwóch misjonarzy werbistowskich pociągnęło za sobą naciski ze strony niemieckiej, przejęcie kontroli nad prowincją Szantung oraz zawarcie bardzo niepopularnej umowy między stroną chińską a rządem niemieckim, która rodziła wrogość i dezaprobatę rodzimego społeczeństwa, a ostatecznie była m. in. powodem powstania bokserów (1899 – 1901). A to z jednej strony dowiodło słabości Chin, z drugiej zaś zapoczątkowało ruch narodowyzwolenczy i stopniowe kształtowanie się świadomości demokratycznej, otwierającej nowe możliwości dla działań ewangelizacyjnych. Wzrosła zatem w dwóch pierwszych dekadach XX w. wydatnie liczba chrześcijan, a papież Pius XI w 1926 r. wyświęcił w Rzymie sześciu biskupów chińskich. Niestety, było to tylko krótkotrwałe ożywienie życia chrześcijańskiego, ponieważ już w połowie lat dwudziestych ubiegłego stulecia wzmógł się kurs antykościelny, wspierany przez partię narodową i komunistyczną. Misjonarze musieli opuścić Chiny, zamykano szkoły i szpitale, a potęgująca się akcja doprowadziła do ostatecznego zwycięstwa komunizmu i kresu misji katolickich w 1949 r.¹⁶ Zresztą, przybywający do Państwa Środka misjonarze byli najczęściej postrzegani jako agenci zachodniego imperializmu kulturowego, zagrażającego chińskiej tożsamości

¹⁵ J. Fairbanks, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Warszawa-Gdańsk 2003; C. J. King, *I Remember: Memoirs of Clifford J. King*, Techny 1968, s. 173-220; K. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York 1932; F. Linzenbach, *Jak Żółta Rzeka nam pomaga i przeszkadza w pracy*, „Nasz Misjonarz” 12(1936), s. 12-14.

¹⁶ A. Koszarz, *Na marginesie metod pracy misyjnej w Chinach*, w: *Kościół katolicki w Chinach. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1988, s. 10-19; P. Raabe, *Uncertain Times at the Beginning of the Society of the Divine Word*, w: *The Catholic Church and Chinese Word. Between Colonialism and Evangelization (1840-1911)*, red. A. Giovagnoli, E. Giunipero, Roma 2005, s. 205-221; *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, Cambridge 2008.

kulturowej, mimo iż to właśnie oni okazali się pionierami w propagowaniu apostolatu kulturowego, odwołującego się do kultury, filozofii i tradycji chińskiej, bazującej na konfucjanizmie, taoizmie i buddyzmie. Wygenerowany takim działaniem tzw. spór o ryty chińskie i oficjalne potępienie takiej praktyki przeszkodził w efekcie – jak konstatują badacze tego zagadnienia – „stać się Chinom chrześcijańskimi i przyniósł ze sobą niepotrzebne prześladowania”¹⁷.

Zgoła inne spojrzenie na proces ewangelizowania, odwołujące się do zdobyczy kulturowej i tradycji tubylców, wykrystalizowało się wskutek upadku hiszpańskiego i portugalskiego imperium kolonialnego, a przede wszystkim w wyniku pierwszej wojny światowej z licznymi przetasowaniami geograficzno-demograficznymi i koniecznością opuszczenia zajmowanych terenów przez niektórych misjonarzy. Procesy owe z jednej strony ukazały całą słabość konstrukcji opartej na związku misji z kolonizacją, z drugiej zaś wygenerowały konieczność zupełnie nowych form procesu ewangelizacyjnego. Został on jasno sformułowany w oficjalnych dokumentach Kościoła, począwszy od papieża Benedykta XV, poprzez dekret Drugiego Soboru Watykańskiego, a na praktyce i nauczaniu Jana Pawła II skończywszy. Takie bowiem dokumenty, jak: *Maximum illud* Benedykta XV z 30 XI 1919 r.¹⁸, *Rerum Ecclesiae* Piusa XI z 28 II 1926 r.¹⁹, *Evangelii praecones* z 2 VI 1951 r.²⁰ i *Fidei donum* z 21 IV 1957 r.²¹ Piusa XII, *Princeps pastorum* Jana XXIII z 28 XI 1959 r.²², dekret Drugiego Soboru Watykańskiego *Ad gentes* z 7 XII 1965 r.²³ oraz *Redemptoris missio* Jana Pawła II z 7 XII 1990 r.²⁴ jednoznacznie opowiadają się za koniecznością

¹⁷ A. Miotk, *Kontekstualny wymiar pisarstwa*; H. van Straelen, *The Far East must be understood*, London 1945; J. Kanior, *Historyczno-kulturowe źródła totalitaryzmu i anty-indywidualizmu w Państwie Środka*, „Nurt SVD” 46(2012), nr 1, s. 147-162; A.S. Lazzarotto, *Quele futuro per la Chiesa in Cina*, Bologna 2012.

¹⁸ AAS 11(1919), s. 440-455; tekst polski zob. BM I, s. 200-216.

¹⁹ AAS 18(1926), s. 65-83; BM I, s. 235-255.

²⁰ AAS 43(1951), s. 497-528; BM I, s. 288-318.

²¹ AAS 49(1957), s. 225-248; BM I, s. 318-339.

²² AAS 51(1959), s. 833-864; BM I, s. 339-370.

²³ AAS 58(1966), s. 947-990; *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitas”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1998, s. 436-474; BM I, s. 371-420.

²⁴ Encyklika „*Redemptoris missio*” Ojca Świętego Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego, Watykan 1990.

tworzenia Kościołów rodzimych²⁵. Te zaś – w optyce misyjnego nauczania papieskiego XX wieku – urzeczywistniają się m. in. dzięki rodzimemu duchowieństwu i hierarchii, odpowiedniej postawie misjonarzy i ich stosunkowi do miejscowych ludów z całym bogactwem ich dziedzictwa kulturowego, zaangażowaniu ludzi świeckich poczuwających się do współodpowiedzialności za Kościół i jego losy nie tylko na własnym terenie, a przede wszystkim w poszanowaniu kultury i tradycji misjonowanych i wejściu Kościoła w obszar istniejącego już systemu kulturowo-aksjologicznego (inkulturacja)²⁶.

Okazuje się, że postulowaną i kontekstualnie umotywowaną w nauczaniu papieskim inkulturację jako proces współczesnego ewangelizowania najłatwiej zastosować w liturgii (język, obrzędowość, taniec, zróżnicowana symbolika), kerygmacie czy samodzielności organizacyjnej konkretnych Kościołów. O wiele trudniej zaś wprowadzić ją w odniesieniu do zasad dogmatycznych i etycznych, czego wymowną egemplifikacją są chociażby afrykańskie zwyczaje dotyczące zawierania małżeństwa, w istocie trudne do zaakceptowania przez Kościół katolicki²⁷. Z jednej bowiem strony ustawodawstwo synodalne Czarnego Łądu, bazujące na ogólnokościelnym prawie, rozpoznaje w małżeństwie elementarny akt religijny tworzący rodziny w sakramentalnym znaku miłości i jedności, z drugiej zaś głęboka tradycja afrykańska w wielożeństwie (posiadaniu kilku żon) widzi źródło prestiżu i oznakę zamożności²⁸. Ponadto w praktyce wielu plemion tegoż terytorium (np. Ngoni) małżeństwo nie jest tylko sprawą żony czy męża, lecz szczególnego rodzaju przymierzem całych rodzin, klanów, wiosek tudzież grup, niekiedy o odmiennych zwyczajach, a to w konsekwencji oznacza pominięcie wolnego wyboru jednostek. Stąd w rozwiązaniu tegoż problemu, drogą licznych dyskusji, spotkań i pogłębionych analiz kulturowo-doktrynalnych, próbuje się znaleźć ów przysłowiowy złoty śro-

²⁵ J. Walkusz, *Od Kościoła europejskiego do Kościołów rodzimych. Misyjne nauczanie papieskie XX wieku* [art. zamieszczony w niniejszym tomie].

²⁶ Zob. D.S. Amalorpavadass, *Gospel and Culture. Evangelization and Inculturation*, Bangalore 1978; H.W. Gensichen, *Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze*, München 1985; *Inkultuacja chrześcijaństwa w świecie*, red. B. Wujek, E. Śliwka, Pieniężno 1999.

²⁷ F. Behrendt, *Trudne punkty inkulturacji na przykładzie małżeństwa afrykańskiego* [art. zamieszczony w niniejszym tomie].

²⁸ P.M. Kanyango, *Evangelizing polygamous families canonical and African approaches*, Kenya 1990; por. A. Bernes, *Marriage in a changing society. A study in structural change among the Fort Jameson Ngoni*, London 1951; W.G. Blum, *Monogamy reconsidered*, Nairobi 1989.

dek, możliwy do przyjęcia w powszechnej praktyce. Służą temu wielorakie przedsięwzięcia Sympozjum Konferencji Episkopatu Afryki i Madagaskaru (SECAM) oraz synody biskupów. Podczas prac w grupach językowych opowiedziano się za koniecznością szczegółowego przygotowania do życia małżeńskiego i rodzinnego, odrzucono tzw. małżeństwo na próbę, wykluczono możliwość dopuszczania do sakramentów ludzi rozwiedzionych, a żyjących w powtórnych małżeństwach. Za możliwe przyjęto natomiast formy zawarcia małżeństwa pochodzące z „tradycji i kultury ludu”, byleby te formy nie były związane z zabobonami lub innymi błędami. Problem tylko w tym, że w afrykańskiej codzienności *sacrum* i *profanum* są do tego stopnia spójne i wzajemnie się przenikające, iż nie można nawet wyznaczyć pomiędzy nimi jakiegś oczywistej granicy²⁹.

Olbrzymie i wielowiekowe zaangażowanie misyjne niektórych zakonów wygenerowało pewne specyficzne modele duszpasterskiej aktywności, mające w intencjach wzmóc proces recepcji orędzia ewangelizacyjnego. W szeregu tego typu działań i nowatorskich rozwiązań poczesne miejsce zajmują jezuici, a także franciszkanie, którzy nie tylko wprowadzali tubylców w sferę wiary chrześcijańskiej, lecz chronili ich przed niewolnictwem, uczyli rzemiosła i pracy na roli, a przede wszystkim zachęcali do osiadłego trybu życia i kolektywnych działań³⁰. Ów kulturowy model ewangelizowania mocno rozwinął i sformalizował św. Maksymilian Maria Kolbe w Japonii, a jego współbracia efektywnie kontynuowali m. in. w Paragwaju w czasach współczesnych. Głównym inicjatorem misji Braci Mniejszych Konwentualnych w Paragwaju był o. Rufin Orecki z prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzeźmię w Krakowie. Z założonej w 1976 r. misji w Boliwii, przybył on w 1986 r. do Asunción, gdzie założył pierwszą placówkę³¹. Liczne funkcje pełnione przez niego pozwoliły mu dobrze roz-

²⁹ Synod Biskupów 1980, „Życie i Myśl” 29(1981), nr 3, s. 9-113; por. B.H. Kato, *Theological pitfalls in Africa*, Kisumu-Kenya 1975; A. Hastings, *African catholicism*, London 1989.

³⁰ C. Lugan, *Chrześcijańska komunistyczna Republika Guaranów 1610-1768*, Warszawa 1971; T. Miłkowski, *Indianie i zakonnicy. Studia z dziejów Kościoła w kolonialnej Ameryce hiszpańskiej*, Warszawa 1999; J. Brzozowski, *Znaczenie trzech pierwszych synodów limskich dla ewangelizacji misyjnej Indian Guarani na przykładzie redukcji jezuickich w prowincji paragwajskiej w latach 1604-1767*, Warszawa 2007.

³¹ M. Kolbe, *Metoda misyjna i religie w Japonii*, „Annales Missiologicae” 9(1937), s. 116-126; J. Domański, *Misja polska w Japonii*, „Ateneum Kapłańskie” 72(1969), s. 139-147; F.F. Szczęch, *Działalność misyjna błogosławionego Maksymiliana Marii Kolbeo w Japonii. Studium socjologiczne*, Niepokalanów 1980; O. Rufin Modest Orecki, w: *Jubi-*

poznać nowe środowisko i przyczyniły się do oficjalnego erygowania misji w 1992 r. przez kapitułę prowincjalną. Konsekwencją zaś takich decyzji było wsparcie nowej placówki przez misjonarzy franciszkańskich napływających z Polski, którzy pod kierunkiem o. R. Oreckiego prowadzili rozległą akcję apostołską, m.in. za pomocą prasy (np. jedno z największych czasopism katolickich w kraju – „Tupasy Ne’e”) i radia, a także w oparciu o rozbudowaną duchowość i struktury Rycerstwa Niepokalanej. Mimo jednak antyklerykalnego nastawienia elit rządowych, ubóstwa społeczeństwa oraz słabego zaplecza finansowego franciszkanów, misja sukcesywnie się rozwija. Zakonnicy – a w ostatnich niemal trzech dekadach było ich 17 – przejęli parafię w Guarabare oraz utworzyli w Areguá Centrum Apostolstwa Miłosierdzia Bożego, by tym bardziej docierać z orędziem Ewangelii do ludności i wspomagać ją na co dzień. Zostało to zresztą odpowiednio dostrzeżone, zwłaszcza przez środowiska uniwersyteckie i niższe warstwy społeczne, albowiem w 2007 r. o. Rufin Orecki został odznaczony przez władze Katolickiego Uniwersytetu Nuestra Señora w Asunción medalem Tomasza Morusa za wielki wkład w życie Kościoła paragwajskiego. W uzasadnieniu wskazano na podstawowe jego osiągnięcia, a więc: fundację misji franciszkańskiej, utworzenie struktur Milicji Niepokalanej, założenie i prowadzenie czasopisma, a także zorganizowanie Centrum Apostolstwa Miłosierdzia Bożego. Nie omieszkano przy tym podkreślić także jego zasług na forum publicznym, które rozślawiły Paragwaj i jego obywateli jako społeczność wierzącą i mocno przywiązaną do Kościoła³².

Podobnie jak misja franciszkanów konwentualnych wpłynęła na przeobrażenia społeczno-kulturowe Paragwaju, tak też – aczkolwiek znacznie wcześniej – aktywność misyjna duchowych synów św. Franciszka ukształtowała w poważnej mierze oblicze kulturowo-cywilizacyjne Kalifornii. Po schrytlianizowaniu Meksyku w XVIII w. i wydaleniu misjonarzy jezuickich z zamorskich dominiów Hiszpanii, franciszkanie – na mocy uzyskanych pełnomocnictw od wicekróla hiszpańskiego – przejęli ich doktryny i wraz z wyprawą wojskową ruszyli na zajęcie Kalifornii. Grupie zakonników przewodził doświadczony misjonarz Junípero Serra, który na granicy dzisiejszego Meksy-

Ileusz 50-lecia kapłaństwa franciszkanów 1960-2010, red. F. Szczęch, K. Kościelniak, Kraków 2011, s. 84-92; Z. Gogola, *Dzieje franciszkańskiej prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię 1918-1939*, Kraków 2010, s. 255-284.

³² Z. Gogola, *Misja Braci Mniejszych Konwentualnych w Paragwaju 1986-2013* [art. zamieszczony w niniejszym tomie]; D. Gaczyński, *Medal dla o. Rufina Oreckiego*, „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię” 1989, nr 3, s. 12.

ku i USA w okolicach San Diego już w 1769 r. założył pierwszą misję na ziemi kalifornijskiej (misja św. Jakuba w San Diego de Alcalá); w ciągu dwudziestu czterech lat wytężonej pracy misjonarskiej franciszkanów powstało w sumie 21 takich ośrodków (ostatni w San Francisco Solano – 4 lipca 1823 r.)³³. Niemal od samego początku apostolskiej działalności na tych terenach franciszkanie – choć sprzyjał im urzędujący w mieście Meksyku wicekról – stając w obronie Indian, narażali się władzy cywilnej, postrzegającej tubylców jedynie jako siłę roboczą. Tymczasem misjonarze nie tylko nawracali miejscową ludność, lecz stosując system redukcji generowali cały ciąg procesów powodujących przeobrażenia świadomościowo-kulturowe misjonowanych. Uczyli bowiem ich „języka hiszpańskiego, czytania i pisania, konstrukcji narzędzi i posługiwania się nimi, konstruować systemy irygacyjne, pracować na roli i zajmować się hodowlą oraz budować osiedla”³⁴. A nadrzędnym celem – poza priorytetowo postrzeganym wtajemniczeniem chrześcijańskim – takiej akcji, prowadzonej z niesłyszana determinacją, było przygotowanie podopiecznych do samodzielnej egzystencji i życia z wypracowanych dóbr. Dość zatem dodać, iż w ciągu tylko trzydziestu lat takich przedsięwzięć wyraźnie wzrosła nie tylko kultura agrarna na terenach franciszkańskich misji, ale głęboko zakorzeniła się wielowymiarowa kultura duchowa i artystyczna, już to poprzez dość popularne funkcjonowanie zintegrowanych zespołów muzycznych, już to poprzez krzewienie pieśni liturgicznej. Niestety, po powstaniu niepodległego państwa Meksyk i znacjonalizowaniu dóbr misyjnych, kwitnące ośrodki franciszkańskie zaczęły popadać w ruinę, a po zwycięskiej wojnie między Meksykiem a USA (1846 – 1848), Kalifornia została włączona do Stanów Zjednoczonych. Niemniej – jak w podsumowaniu swego opracowania zaznaczył znawca tego zagadnienia – „każda z tych misji stanowi dziś żywy pomnik, obraz historii, pionierskich czasów podbijania i pacyfikowania tzw. Dzikiego Zachodu. Wspaniałe wnętrza w odnowionych kościołach misji, jak i misje leżące ciągle w ruinach ukazują zarówno historyczną zależność między autochtonami tych ziem, Indianami, zależność między gospodarczą działalnością misji, nastawioną na produkcję rolniczą a wojskiem, podbijającym i chroniącym zdobycze, jak wreszcie i zależność między duchowymi wartościami katolickimi a spiry-

³³ Z. Engelhardt, *The missions and missionaries of California*, San Francisco 1908; R. Leffingwell, *California Missions and Presidios. The History and beauty of the Spanish Missions*, Stillwater 1984; J. Gać, *Misje przy królewskiej drodze*, „Miejscza Święte” 13(2009), nr 12, s. 6-27.

³⁴ M. Grygiel, *Wpływ misji kalifornijskich na postać kultury amerykańskiej* [art. zamieszczony w niniejszym tomie].

tualnymi wierzeniami Indian z ich praktykami i tradycjami ściśle związanymi z naturą”³⁵.

Zupełnie inaczej – tytułem komplementarności zasadniczych informacji – przebiegała aktywność misyjna Kościołów wschodnich. Misyjność bowiem w rozumieniu tradycji wschodniej, bizantyjskiej oznacza przede wszystkim bycie świadkiem Boga. W Cerkwi prawosławnej misja jest bardziej dośrodkowa niż odśrodkowa i polega głównie na sile przyciągania do prawosławia ludzi z zewnątrz, a nie wysyłaniu misjonarzy na zewnątrz Cerkwi celem pozyskania nowych wyznawców. Niemniej jednak Cerkiew o tradycji bizantyjskiej, nawet w okresie przeżywania wewnętrznych trudności, nie przestawała nieść Ewangelii pogańskim narodom. Sukcesy misyjne Bizancjum od IX w. miały ogromne znaczenie dla chrześcijaństwa i dla przyszłości Europy i jej cywilizacji. Znaczny udział w szerzeniu orędzia ewangelicznego, głównie w Azji Środkowej, mieli nestorianie, którzy słynęli z wybitnej działalności misyjnej, albowiem już w VII w. doszli oni z chrześcijańską nauką do Chin, a z czasem dotarli aż do brzegów Morza Żółtego. W ten sposób w przededniu ekspansji muzułmańskiej m. in. Kościół w Persji liczył 80 biskupstw, które rozciągały się od gór Armenii aż do południowych Indii, a bizantyjski wysiłek chrystianizacyjny rozszerzył się także wśród Arabów i na terenie Afryki.

Bizantyjskie doświadczenia misyjne przejęła później Ruś, najpierw Kijowska, a potem Sazdalska i Moskiewska, na skutek czego chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się po całej europejskiej części dzisiejszej Rosji i dalej na bezkresne tereny Syberii, a także po Alaskę, Chiny, Koreę i Japonię. Pierwszymi ruskimi ośrodkami misyjnymi były kolonie mnichów, którzy, poszukując doświadczeń religijnych, osiedlali się w pobliżu jezior i rzek, przekształcając pogańskie plemiona nomadów w osadników, pośród których głosili naukę Chrystusa i uczyli uprawy roli, prac leśnych oraz budowy mieszkań. Akcję taką prowadzili zarówno duchowni, jak i świeccy chrześcijanie.

Po sukcesach późnego średniowiecza i wczesnych czasów nowożytnych rosyjska Cerkiew w XVII i XVIII w. poczyniła niewielkie postępy w dziedzinie misyjnej. Na początku zaś XIX w. Cerkiew ta przeszła duchową odnowę, zaczynając na nowo odkrywać pełnię prawosławia oraz

³⁵ Tamże; por. R. Archibald, *The economic aspect of the California missions*, Washington 1978; D. De Nevi, N.F. Moholy, *Junípero Serra. The Illustrated story of the Franciscan Founder of California's Missions*, San Francisco 1985; *California Missions Studies Association*, red. C.H. Clark, Santa Clara 2004.

potrzebę dzielenia się wiarą z innymi. Wydarzeniem sprzyjającym misyjnej działalności było teraz powołanie do życia Prawosławnego Towarzystwa Misyjnego w Moskwie w 1870 r. Animowało ono zainteresowanie aktywnością misyjną, gromadziło fundusze dla misjonarzy i zajmowało się nadto budową cerkwi, szkół, szpitali tudzież prowadziło akcję wydawniczo-propagandową. Rewolucja bolszewicka z 1917 r. przerwała brutalnie wszelką działalność misyjną rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, która teraz musiała walczyć o własne przetrwanie, lecz aktywność misyjną podejmowały inne Kościoły prawosławne³⁶.

The Missionary Paths of the Church: Specifics, Geography, Characteristics

Summary

Geographical discoveries at the end of the XV century and Europeans reaching the New World became the turning point in the history of Christianity. On the one hand, basing the missionary activities on the colonial system led to innovative resolutions in the sphere of inculcating the Gospel (e.g. the activities of the bishops of Peru and the far-reaching Synod of Lima in the XVI century), but on the other hand, it made the Church's development strongly dependent on a very complex structure, primarily on the political, social, cultural and religious, economic and geographical context (e.g. China and Japan). Despite the vast and repeated activity in this area by some religious orders (Franciscans, Jesuits), it generated certain specific and unusually fruitful models of pastoral ministry activity (accommodation, reductions), a completely new look at the process of Evangelization and referring to cultural treasures and native traditions, which crystallized the results of the fall of the Spanish and Portuguese colonial empire, and primarily resulted in the First World War. It was clearly formulated (inculcation) in the official Church documents (the papacy) of the XX century.

However, the course of missionary activity of the Eastern Church evolved otherwise. Here, missionary work primarily means being a witness of God, and that it why it had more of a concentric character, meaning attracting others to the Orthodox people from the outside. Nevertheless, the Orthodox Church based on the Byzantine tradition did not cease to deliver the Gospel to pagan nations, which was later adopted by the Kiev and Moscow Rus'.

Key words: Catholic Church missions, missionary methods, missionaries, Eastern Catholic missions.

Słowa kluczowe: Misje Kościoła katolickiego – metody misjonowania – misjonarze – misje Kościołów wschodnich.

³⁶ S. Nabywaniec, *Misyjne drogi Kościołów wschodnich* [art. zamieszczony w niniejszym tomie]; por. L.A. Veronis, *Missionaries monks and martyrs. Making disciples of all nations*, „St. Francis Magazine” 4(2007), nr 2, s. 7-93.

ZNACZENIE TRZECH PIERWSZYCH SYNODÓW LIMSKICH DLA EWANGELIZACJI MISYJNEJ INDIAN W ICH JĘZYKU I KULTURZE

Już w początkowej fazie konkwisty Ameryki pojawiły się rozbieżności co do języka, w którym prowadzona miała być ewangelizacja rodzimej ludności. Z jednej strony Korona hiszpańska wywierała presję, aby ewangelizowano Indian w języku hiszpańskim. Z drugiej zaś, dzięki staraniom samych misjonarzy, pozwalano na ewangelizację w językach lokalnych. Opcja na rzecz języków lokalnych przeważała w XVI w. i pierwszej połowie XVII w. Po tym okresie rozpoczyna się intensywna hiszpanizacja ludności rodzimej.

Przybywający do Nowego Świata misjonarze spotykali się tu z całkowicie odmiennymi kulturami od tych, jakie dotychczas znali. Odnosiło się to także do języka, jakim posługiwała się ludność rodzima. Wychodząc z zastanej rzeczywistości, niektórzy z nich optowali za wyborem tzw. języka głównego danego regionu oraz prowadzenia w nim działalności misyjnej. Oczekiwano, że dzięki temu pokonanych zostanie wiele trudności i szybciej osiągnięte zostaną zamierzone cele. Chciano również tym sposobem lepiej poznać „indiańską duszę”, a co za tym idzie – bardziej skutecznie wpoić w nią zasady ewangeliczne. Głównymi reprezentantami opcji na rzecz lokalnych języków byli przede wszystkim misjonarze zakonni. Konieczność znajomości przez misjonarzy języków indiańskich stała się z czasem normą zaaprobowaną przez władze królewskie oraz synody Kościoła lokalnego. Celebracja synodów prowincjalnych dzieli się w Ameryce hiszpańskiej na dwa okresy: pierwszy z nich rozpoczynający się w połowie XVI wieku a kończący się w połowie wieku XVII, oraz drugi, kończący się wraz ze schyłkiem epoki kolonialnej¹. Wśród wielu największy wpływ na

¹ A. García y García, *Las asambleas jerárquicas*, w: P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. I: *Aspectos generales*, Madrid 1992,

życie Kościoła lokalnego wywarły trzy pierwsze synody limskie z drugiej połowy XVI wieku. Ich uchwały stały się inspiracją dla późniejszych synodów prowincjalnych oraz do wypracowania norm prawnych służących lepszej ewangelizacji Indian².

1. „INSTRUKCJA” BISKUPA JERONIMA DE LOAYSA

W literaturze przedmiotu często wspomina się o domniemanym zebraniu kościelnym, któremu jakoby przewodniczyć miał biskup Jeronimo de Loaysa. Pewniejszą rzeczą wydaje się jednak mówienie o dokumencie autorstwa wspomnianego biskupa, zatytułowanym *Instrukcja o porządku, jaki zachować należy przy ewangelizowaniu Indian* [„Instrucción de Jeronimo de Loaysa sobre la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales”]. Nie był on jednak zatwierdzony na żadnym gremialnym spotkaniu. Był to jeden z pierwszych dokumentów epoki kolonialnej, omawiający plany systematycznej ewangelizacji na dawnych ziemiach inkaskich.

Adresatami *Instrukcji* byli księża pracujący na tych terenach tak wśród Hiszpanów, jak i wśród Indian. Oficjalnie jej ogłoszenie nastąpiło 29 grudnia 1545 roku. Dokument składa się z osiemnastu części poprzedzonych prologiem. Kończy się zaś nakazem skierowanym do wszystkich księży, którzy na terenie diecezji nauczają Indian, aby ją zachowywali i nie rozpoczynali bez zapoznania się z nią dzieła ewangelizacji. Biskup Loaysa stwierdza, że dzieło ewangelizacji jest zadaniem wszystkich chrześcijan, a w sposób szczególny i niejako z urzędu, szczytnym obowiązkiem biskupów w podległych im diecezjach. Wiara nie może być jednak narzucana siłą, a niewierzący w Chrystusa musi być do Niego przekonany i pociągnięty poprzez prawdę Ewangelii³. Choć dokument mówi wyraźnie o koniecznej wolności w przyjęciu wiary, to jednak kładzie nacisk na jakość nawróceń i wymaga miesięcznej katechezy przed przyjęciem sakramentu chrztu świętego⁴.

s. 180.

² Przed 1537 r. celebrowanie synodów w Ameryce hiszpańskiej było niemożliwe, gdyż tamtejszy Kościół zależny był od arcybiskupstwa w Sewilli. Zob. C. Gutierrez, *Las primeras juntas eclesíasticas de Mexico (1542-1555)*, Roma 1991.

³ *Instrucción de Jeronimo de Loaysa sobre la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales*, cap. 6, w: E. Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Peru*, t. I, Sevilla 1943, s. 139.

⁴ Tamże, cap. 6.

Z treści całego dokumentu emanuje postawa proindiańska. Uznaje się w nim Indian za zdolnych do przyjęcia chrześcijaństwa. *Instrukcja* broni Indian przed wyzyskiem ze strony kolonizatorów hiszpańskich, choć uznaje system enkomien dy⁵.

Instrukcja biskupa Laoysy wywarła wielki wpływ na przyszłą działalność ewangelizacyjną Kościoła w Ameryce hiszpańskiej. Jej ducha odnajdujemy w uchwałach trzech pierwszych synodów limskich oraz w konstytucjach synodalnych z Santa Fe de Bogota. Można wręcz stwierdzić, że ewangelizacja Ameryki Łacińskiej dokonywała się w późniejszych wiekach według modelu ewangelizacyjnego wypracowanego przez Jeronima de Loaysę, który następnie został rozwinięty tematycznie na trzecim synodzie limskim przez o. Jose de Acostę⁶.

2. PIERWSZY SYNOD LIMSKI (1551-1552)

Dnia 4 października 1551 roku biskup Loaysa otworzył obrady pierwszego synodu limskiego. Niestety, nie zachowały się do naszych czasów kompletne akta synodalne. Wiemy jedynie, że 23 stycznia 1552 roku zatwierdzono czterdzieści praw odnoszących się do ewangelizacji Indian, a 7 lutego tegoż roku omawiano projekty praw dotyczące kolonistów hiszpańskich⁷. We wstępie do konstytucji synodalnych uznano, że Indianie, choć słabego umysłu, są jednak zdolni do przyjęcia wiary. Misjonarzom nakazano, aby przepowiadali „w sposób przystępny, używając języka, którym oni się posługują”⁸.

Główne tematy synodu koncentrowały się wokół jedności w nauczaniu doktryny chrześcijańskiej, właściwego przedstawiania jej Indianom oraz lepszego zaangażowania misjonarzy w dzieło ewangelizacji. Kolejne konstytucje synodalne zmierzały do wyegzekwowania tego, nakazując określoną organizację parafii indiańskich oraz lepszą katechizację Indian.

⁵ P. Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelizacion Latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del Tercer Concilio Limense*, Pamplona 1990, s. 85.

⁶ A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en America Latina. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*, Madrid 1966, s. 60-61.

⁷ F. Mateos, *Los dos Concilios Limenses de Jeronimo de Loaysa*, „Misionalia Hispanica” 4(1974)12, s. 499.

⁸ *Copia manuscrita de los decretos del I Concilio Provincial de Lima 1551-1552. Enviada al Real Consejo de Indias. Texto latino*, AGI, Patronato 192, const. 1 i 21.

Służyć temu miały *Cartilla*, książeczka zawierająca podstawowe modlitwy i przykazania Boże wraz z ich omówieniem, budowa większej liczby świątyni chrześcijańskich na miejscach dawnych kultów pogańskich, przede wszystkim jednak posługiwanie się przez misjonarzy w pracy pastoralnej lokalnymi językami⁹.

Odnosnie co do sakramentów, do których mogli przystępować Indianie, synod wymienił chrzest oraz sakramenty pojednania i małżeństwa. Dowolnej decyzji biskupów pozostawił możliwość udzielania Indianom sakramentu bierzmowania. Sakrament chrztu uznano za bramę wprowadzającą do społeczności Kościoła. Przyjąć go mogli ci, którzy ukończyli osiem lat. Przygotowanie doń miało trwać trzydzieści dni. Nikogo też nie wolno było chrzcić wbrew jego woli, aby „nowo ochrzczeni, wchodząc do społeczności Kościoła, czuli delikatność i słodycz prawa łaski Bożej, tolerancję w dyspensach od postu i świętowaniu świąt”¹⁰. Konstytucje synodalne zalecały, aby Indianie przynajmniej raz w roku w czasie Wielkiego Postu przystępowali do sakramentu pojednania, spowiadając się u kapłanów znających ich język¹¹. Wiele uwagi poświęcono sakramentowi małżeństwa. W przypadku chęci zawarcia małżeństwa sakramentalnego „kapłan powinien upewnić się, czy zawarli oni związek według swych rytów i obyczajów. Następnie, gdy obydwójce wyrażają chęć przyjęcia chrztu, po jego udzieleniu zalegalizować ich związek naturalny, łącząc ich węzłem sakramentalnym. Sakramentu można udzielić również, gdy jedno z nich nie chce przyjąć sakramentu chrztu, lecz deklaruje, że nie będzie obrażało Chrystusa, Naszego Pana, oraz przeszkadzało drugiemu w praktykowaniu swej wiary. W przypadku, gdy niewierzący nie chce pozostać z wierzącym, a nawet żyje w gniewie wobec Chrystusa, naszego Pana lub też zamierza uniemożliwiać osobie wierzącej swobodne praktykowanie jej wiary, to niech nie żyją razem. Osoba wierząca w takim przypadku może zawrzeć związek małżeński ponownie”¹².

W przypadku poligamii synod nakazywał, by Indianie pojmowali za żonę pierwszą z kobiet, z którą się związali. Odnosnie do małżeństw z własnymi córkami, wnuczkami czy matkami nakazywano, by związki takie były

⁹ A. Garcia y Garcia, *Las asambleas jerarquicas*, s. 175-192.

¹⁰ *Copia manuscrita de los decretos del I Concilio Provincial de Lima 1551-1552*, const. 4.

¹¹ R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en Peru*, t. II, Lima 1953, s. 53.

¹² *Copia manuscrita de los decretos del I Concilio Provincial de Lima 1551-1552*, const. 14.

rozwiązywane. Wyjątek stanowiły przypadki małżeństw zawartych pomiędzy rodzeństwem zgodnie z własnymi rytami. W tym przypadku zalecano ich legalizację do czasu, kiedy sprawa ta nie zostanie skonsultowana z papieżem. Uznano za nieważne małżeństwa zawarte przez Indian potajemnie¹³.

Do sakramentu bierzmowania mogli przystąpić jedynie Indianie dojrzały, okrzepłi w wierze, którzy rozumieli, co otrzymują. Idąc za duchem czasu, synod okazał się bardzo wymagający pod względem możliwości przystępowania Indian do sakramentu eucharystii. Stąd też w przyszłości kosztowało misjonarzy wiele trudu rozpowszechnienie zwyczaju dopuszczania Indian do komunii świętej¹⁴.

Konstytucje nic nie wspominały o udzielaniu Indianom sakramentu chorych oraz o możliwości dopuszczania ich do święceń kapłańskich¹⁵. Było bowiem jeszcze za wcześnie, aby myśleć o formacji kleru autochtonicznego, gdyż w powszechnej opinii uważano Indian za neofitów nieokrzepłych jeszcze dostatecznie w wierze. Jednocześnie jednak ani w *Instrukcji* Loaysy, ani w uchwałach pierwszego synodu limskiego nie spotykamy wyraźnego zakazu udzielania święceń kapłańskich Indianom. Specjalną troskę poświęcał synod sprawie pochówków indiańskich. Konstytucja dwudziesta czwarta mówi o istnieniu wśród kacyków barbarzyńskiego zwyczaju mordowania i grzebania wraz z nimi ich żon, ukochanych krewnych czy też sług. W celu wykorzenienia tego zwyczaju synod nakazał, „aby zmarli chrześcijanie przynoszeni byli do kościoła i następnie chowani na cmentarzu, według ustalonego rytu, bez składania w grobie żywności lub jakichkolwiek innych rzeczy. Dla niechrześcijan trzeba zaś wyznaczyć miejsce publiczne, gdzie byliby grzebani. Nie wolno również zezwalać na to, by ciała zmarłych pozostawały w domach”¹⁶. Ustalenia te wynikały z faktu, że wśród Indian rozpowszechniony był powszechnie zabobonny kult zmarłych, mający niewiele wspólnego z szacunkiem okazywanym zmarłym przez chrześcijaństwo¹⁷.

Poczynając od konstytucji dwudziestej siódmej, synod wiele uwagi poświęcił pracy pastoralnej misjonarzy. Mowa jest o tym, że Indian należy dzielić na grupy nie większe niż czterysta osób i tworzyć w ten sposób

¹³ Tamże, const. 16-18.

¹⁴ F. de Armas Medina, *Cristianizacion del Peru (1532-1600)*, Sevilla 1953, s. 321-326.

¹⁵ P. Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelizacion Latinoamericana*, s. 191-192.

¹⁶ *Copia manuscrita de los decretos del I Concilio Provincial de Lima 1551-1552*, const. 24-25.

¹⁷ R. Vargas Ugarte, *Los Concilios Limenses 1551-1772*, t. III, Lima 1954, s. 16.

parafie, których utrzymanie należeć powinno do właściciela enkomien dy. Synod zarządził również podział parafii indiańskich pomiędzy kler świecki i zakonny, chcąc w ten sposób wyeliminować ewentualne spory: „niech parafie podzielone będą pomiędzy pracujący tam kler świecki i zakonny tak, aby każdy zakon w danej prowincji mógł zbudować klasztor w najlepszym dla siebie miejscu. Stamtąd wychodźcie nauczać oraz chrzcić w powierzonej wam prowincji”¹⁸. Wskazania te miały ułatwić działalność ewangelizacyjną, umożliwiając lepszy kontakt wiernych z kapłanami oraz zapobiegając licznym konfliktom i mnożeniu się misjonarzy wagabundów nie mających stałego miejsca zamieszkania.

Do obowiązku biskupów zaliczał synod kontrolę, czy kapłani nie wędrują za często bez celu z miejsca na miejsce. Sprawą najważniejszą w prowadzonej przez kler działalności ewangelizacyjnej była jego postawa moralna, gdyż przykład życia chrześcijańskiego jest, według synodu, najważniejszy. Odnosi się to przede wszystkim do zachowywania ślubów czystości i ubóstwa. Konstytucje synodalne nakładały na księży obowiązek rezydencji w głównej miejscowości podległej im parafii oraz wybudowania tam szkoły dla dzieci kacyków i urzędników, w której uczyłyby się one czytania, pisanie, rachowania oraz dobrych manier. W każdą niedzielę kapłan zobowiązany był do zwołania wszystkich mieszkańców wioski oraz żyjących poza nią w odległości mili na mszę świętą, w czasie której wygłosić miał kazanie i wyjaśniać doktrynę chrześcijańską. Do zadań księdza należała również systematyczna wizytacja podległej mu parafii wraz z dziećmi znajdującymi już naukę chrześcijańską. Po zakończonej wizycie kapłan miał pozostawić w każdej wiosce dwoje dzieci, których zadaniem była katechizacja mieszkańców wioski. Plan wizytacji miał być tak ułożony, aby kapłan mógł osobiście odwiedzić każdą wioskę przynajmniej dwa razy w roku¹⁹.

Z powodu absencji sufraganów wielokrotnie wątpiono w ważność uchwał pierwszego synodu limskiego, gdyż przysłani przez nich pełnomocnicy pozbawieni byli na mocy prawa głosu ważnego, jeśli synod nie postanowił inaczej. Trzeba jednak przy tym pamiętać, że prawodawstwo epoki nie było tak precyzyjne jak obecnie²⁰. Celebracja pierwszego synodu

¹⁸ *Copia manuscrita de los decretos del I Concilio Provincial de Lima 1551-1552*, const. 29.

¹⁹ *Copia manuscrita de los decretos del I Concilio Provincial de Lima 1551-1552*, const. 40.

²⁰ A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en America Latina*, s. 61.

limskiego pomimo wysuwanych doń licznych zastrzeżeń była aktem wielkiej wagi, jeśli wziąć pod uwagę niestabilną sytuację społeczno-polityczną tych ziem oraz fakt trwania Soboru Trydenckiego (1545-1563). Uchwały soborowe zostały uroczyście ogłoszone przez biskupa Jeronima Loaysę w katedrze limskiej 28 października 1565 roku²¹.

3. DRUGI SYNOD LIMSKI (1567-1568)

Dnia 2 marca 1567 roku biskup Loaysa uroczyście otworzył obrady drugiego synodu limskiego. Po zakończeniu ceremonii inauguracyjnych, w czasie których odczytano uroczyście uchwały Soboru Trydenckiego oraz konstytucje pierwszego synodu limskiego, rozpoczęły się obrady. Wszystkie uchwalone na nim konstytucje, zredagowane w językach hiszpańskim i łacińskim, dzielą się na dwie części. Pierwsza z nich zawiera sto trzydzieści dwie konstytucje odnoszące się do kolonistów hiszpańskich, zaś druga sto dwadzieścia dwie konstytucje dotyczące Indian²².

W porównaniu z poprzednim synod ten wykazał znaczne postępy w kwestii dopuszczania Indian do sakramentów świętych. Wiele uwagi poświęcono sakramentowi chrztu. Podobnie jak w uchwałach pierwszego synodu, mówiono o konieczności wolnej woli do jego przyjęcia. W normalnych okolicznościach warunkiem koniecznym otrzymania chrztu oprócz wolnej woli było uczestnictwo w trwającej miesiąc katechezie przedchrzcielnej, w czasie której katechumeni zobowiązani byli do poznania podstawowych prawd wiary, przykazań Bożych i kościelnych, „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Mario” i „Wierzę”. Wymagano nie tylko znajomości tego, lecz przede wszystkim jego rozumienia. W przypadku udzielania chrztu w niebezpieczeństwie śmierci wymagana była wyraźnie wiara w Trójcę Świętą i misterium Wcielenia oraz w pozostałe prawdy wiary nauczane przez Kościół²³.

²¹ F. Mateos, *Los dos Concilios Limenses de Jeronimo de Loaysa*, „Misionalia Hispanica” 4(1947)12, s. 509.

²² Zob. F. Mateos, *Segundo Concilio Provincial Limense 1567*, cz. I, „Misionalia Hispanica” 7(1950)20, s. 209-294; tenże, *Segundo Concilio Provincial Limense 1567*, cz. II, „Misionalia Hispanica” 7(1950)21, s. 525-617.

²³ J. Leuridan Huys, *Jose de Acosta y el origen de la idea de mision. Peru siglo XVI*, Cuzco 1997, s. 45-46.

W przeciwieństwie do pierwszego, drugi synod limski nakazał umożliwienie wszystkim ochrzczonym Indianom przyjęcia sakramentu bierzmowania. Zatrzaszczyć się o to powinien lokalny biskup. Upřednio jednak miejscowy kapłan miał pouczyć kandydatów o znaczeniu tego sakramentu, a przede wszystkim o tym, że przystępuje się do niego tylko raz²⁴. Omawiając sakrament pojednania, synod odrzucił obecność tłumacza, gdyż misjonarz powinien znać lokalny język. Biorąc pod uwagę fakt, że nie wszyscy Indianie mają możliwość wyznawania się w okresie Wielkiego Postu, zalecano ordynariuszom, aby wyznaczili kolejny odpowiedni czas spowiedzi²⁵. Z naciskiem zalecano, by nie odmawiać sakramentu eucharystii tym wszystkim, którzy rozumieją jego znaczenie oraz szczerze pragną doń przystąpić²⁶. Dopuszczono komunie świętą dorosłych oraz ustanowiono obowiązek udzielania wiatyku wszystkim chrześcijanom, którzy znajdowaliby się w niebezpieczeństwie śmierci²⁷.

Idąc z duchem epoki, omawiany synod wyraźnie zabraniał udzielania Indianom święceń kapłańskich. Konstytucja synodalna wyrażała to następująco: „Niech Indianie na razie nie przyjmują żadnych święceń kościelnych, ani też nie ubierają się w szaty liturgiczne, choć byłoby to tylko dla śpiewu kantyku. Mogą jednak w komży służyć w czasie mszy”²⁸. Wydaje się więc, że zasadniczą racją niedopuszczania Indian do święceń był fakt, iż byli oni neofitami w wierze.

Omawiając sakrament małżeństwa, ojcowie synodalni stwierdzali, że małżeństwa między rodzeństwem są występkiem przeciwko prawu naturalnemu. Dlatego też, zanim przyjmie się sakrament chrztu, trzeba małżeństwa te rozwiązać. Uznano małżeństwa między krewnymi trzeciego i czwartego stopnia pokrewieństwa, idąc w tym względzie za wskazaniem papieża Pawła III, wyrażonymi w bulli *Altitudo Divini Concilii* z 1 lipca 1537 roku²⁹. Zebrani na synodzie, choć uznawali Indian za bojaźliwych

²⁴ *Copia manuscrita de los decretos del II Concilio Provincial de Lima 1567-1568. Parte segunda: de lo que toca a los Indios. Enviada al Real Consejo de Indias*, AGI, Patronato 189, const. 47.

²⁵ Tamże, const. 53.

²⁶ Tamże, const. 58.

²⁷ Tamże, const. 59.

²⁸ Tamże, const. 74.

²⁹ Zob. Paweł III, *Altitudi Divini Concilii, die 1 iunii 1537*, w: J. Metzler (red.), *America pontificia*, t. I: *Primi saeculi evangelizationis 1492-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, Città del Vaticano 1991, s. 361-362.

i niedojrzałych w wierze, wykazali szczerą troskę o ich nawrócenie. Świadczył o tym nakaz codziennych modlitw w tej intencji w czasie mszy świętej, tak by mogli oni przystąpić kiedyś do sakramentu eucharystii³⁰. Synod nakazywał strzec zdrowych obyczajów indiańskich, zabraniając procesów przeciw Indianom, z wyjątkiem bałwochwalstwa³¹.

Szczególne troska ojców synodalnych skupiała się na znajomości przez Indian prawd wiary chrześcijańskiej. Dlatego też zalecano tworzenie na przedmieściach miast oraz osad kolonialnych parafii indiańskich, w których pracowaliby przez okres co najmniej sześciu lat specjalnie do tego wydelegowani księża³². Mówiąc o księżach pracujących wśród Indian, konstytucje synodalne nakazywały biskupom zwracanie szczególnej uwagi na to, „kogo posyłają do parafii indiańskich. Muszą to być osoby wypróbowane i biegłe w szafowaniu sakramentów”³³. Synod zalecał, aby parafie indiańskie składały się z czterystu rodzin. Utrzymanie parafii i pracującego tam misjonarza spoczywało na właścicielu enkomieny, który zobowiązany był wpłacać na ten cel pensję ustaloną przez lokalnego biskupa. Budową nowych świątyń miały się wspólnie zająć władze świeckie i kościelne, a także Indianie. Ojcowie synodálni nakazywali misjonarzom, by z miłością traktowali swych Indian, pod żadnym pozorem nie karząc ich fizycznie, choćby wykroczenie było wielkie. Zalecano też księżom, aby nie wykorzystywali swych parafian materialnie i nie pozwalali na ich okradanie przez kolonistów. Synod potępiał też wykroczenia kolonistów przeciw Indianom, takie jak: profanacje grobów indiańskich, kradzieże, zmuszanie do zawarcia małżeństwa³⁴.

Znaczenie tego synodu dla rodzącego się Kościoła w Ameryce hiszpańskiej było ogromne. Nie tylko bowiem wcielił on w życie postanowienia Soboru Trydenckiego, lecz przede wszystkim starał się opracować jednolite normy prawne regulujące kwestię ewangelizacji Indian. Powszech-

³⁰ *Copia manuscrita de los decretos del II Concilio Provincial de Lima 1567-1568. Parte primera: de lo que toca a los Españoles. Enviada al Real Consejo de Indias*, AGI, Patronato 189, const. 104.

³¹ *Copia manuscrita de los decretos del II Concilio Provincial de Lima 1567-1568. Parte segunda: de lo que toca a los Indios*, const. 98-107.

³² Tamże, const. 38 i 39; Por. *Copia manuscrita de los decretos del II Concilio Provincial de Lima 1567-1568. Parte primera: de lo que toca a los Españoles*, const. 120.

³³ *Copia manuscrita de los decretos del II Concilio Provincial de Lima 1567-1568. Parte segunda: de lo que toca a los Indios*, const. 1.

³⁴ Tamże, const. 5 i 113.

nie uważany jest z teologicznego punktu widzenia za najważniejszy ze wszystkich synodów limskich. Świadczy o tym chociażby fakt, że jednym z postanowień trzeciego synodu limskiego było polecenie opublikowania jego uchwał w języku hiszpańskim i nakazanie księżom zaznajomienia się z nimi oraz praktyczne ich zastosowanie³⁵.

4. TRZECI SYNOD LIMSKI (1582-1583)

Po raz pierwszy trzeci synod limski został zwołany jeszcze przez biskupa Loaysę w 1572 roku, jego inauguracja doszła jednak do skutku dopiero 15 lipca 1582 roku, gdy na stolicy biskupiej w Limie zasiadał już biskup Toribio de Mogrovejo³⁶.

Mówiąc o ewangelizacji Indian, ojcowie synodalni stwierdzili, że udzielanie sakramentów powinno być poprzedzone krótką katechezą na ich temat. Sakramentów chrztu, bierzmowania, pojednania i małżeństwa udzielać można było jedynie osobom rozumiejącym przynajmniej istotę nauki chrześcijańskiej. Wyjątek stanowiły w tym względzie osoby chore, starsze i ograniczone umysłowo. W takich przypadkach, aby „nie cierpiały one z powodu zbyt długiej nauki, należało nauczyć je jedynie podstawowych prawd wiary i modlitw”³⁷. Nakazywano również, „aby żaden Indianin od dziś nie był zmuszany do nauki po łacinie modlitw i katechizmu, gdyż wystarczy, i wydaje się to pożyteczniejsze, aby znał to i żeby umiał wyrazić w swym własnym języku. W przeciwnym razie, choć może będzie umiał je wyrecytować, nie przyniesie to żądanych owoców”³⁸. W tym celu synod polecił opracowanie katechizmu w lokalnych językach keczua i ajmara, podobnie jak i podręcznika dla spowiedników i spowiadających się, zwanego *Confesionario*.

³⁵ A de Egaña, *Historia de la Iglesia en America Latina*, s. 65-66.

³⁶ R. Vargas Ugarte, *Los Concilios Limenses 1551-1772*, s. 54-55.

³⁷ *Codice Sevillano. Copia manuscrita de los decretos del III Concilio Provincial de Lima 1581-1582. Enviada al real Consejo de Indias. Texto latino. Pero la "Doctrina Cristiana", "Catecismo Menor" y "Catecismo Mayor" estan en castellano*, AGI, Patronato 248, actio II, const. 4.

³⁸ *Concilium Provincia Limanum III 1582 augusti 15-1583 octobris 18*, w: J.D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXXVI bis, Parisiis MDCCCCXII, col. 199, actio II, const. 6.

Omawiając sakrament chrztu, wspomniano jedynie o tym, aby był jeden ojciec chrzestny dla wszystkich ochrzczonych. W ten sposób bowiem wyeliminuje się niebezpieczeństwo pokrewieństwa duchowego w przypadku zawarcia przez Indian sakramentu małżeństwa. Wszystkim osobom ochrzczonym należy też nadawać chrześcijańskie imiona³⁹.

Sakrament małżeństwa szeroko omówiono już na poprzednich synodach. Na trzecim synodzie powtórzono wyraźnie zakaz jego zawierania pomiędzy rodzeństwem. W przypadku związku osoby wierzącej z niewierzącą, gdy niewierzący wykazuje oznaki nawrócenia, osoba wierząca musi powstrzymać się od opuszczenia go przez okres sześciu miesięcy. Po tym okresie może udać się do lokalnego biskupa, który po rzetelnym zapoznaniu się z daną sprawą rozstrzygnie, czy osoba wierząca ma prawo zawrzeć nowy związek, czy też nie⁴⁰.

Wiele uwagi w konstytucjach synodalnych poświęcono należytemu szafowaniu sakramentu pojednania. Nakazano biskupom mianowanie spowiedników nadzwyczajnych, by dzięki temu zapobiec częstemu milczeniu Indian w czasie spowiedzi u miejscowego kapłana z powodu wstydu oraz wielości indiańskich języków. Konstytucje synodalne nakazywały też, by spowiednik rozumiał bardzo dobrze całą spowiedź, a nie jedynie niektóre najbardziej znane grzechy Indian⁴¹. Trzeci synod anulował też warunki stawiane przez konstytucję drugiego, mówiącą o możliwości udzielania Indianom wiatyku jedynie w przypadku, gdy wykazują oni szczerą wiarę i chęć nawrócenia się ze swych grzechów, uważając, że „w takiej nadzwyczajnej sytuacji nie sposób wymagać rzeczy tak doskonałych”⁴².

Jednak synod przyznaje, że potrzeba jeszcze czasu, aby Indianie mogli w normalny sposób przystępować do sakramentu eucharystii. Jako usprawiedliwienie podawano dwie zasadnicze przeszkody. Pierwszą z nich była nowość w wierze, drugą – indiańskie obyczaje i nawyki nie zawsze zgodne z nauką chrześcijańską. Nakazano jednak, aby księża często nauczali In-

³⁹ *Codice Sevillano*, actio II, const. 9.

⁴⁰ A. Garcia y Garcia, *La reforma del Concilio Tercero de Lima*, w: L. Pereña (red.), *Doctrina Cristiana y Catecismo para instruccion de los Indios. Introduccion: del genocidio a la promocion del Indio*, Madrid 1986, s. 179-181.

⁴¹ *Codice Sevillano*, actio II, const. 15.

⁴² Tamże, actio II, const. 19, 20 i 28.

dian na temat znaczenia sakramentu eucharystii, a tych, którzy okazać się tego godni, dopuszczali doń w czasie Wielkiej Nocy⁴³.

Na trzecim synodzie nie wspomniano o możliwości dopuszczenia Indian do sakramentu kapłaństwa. Dokumenty synodalne jasno wykazują, że nie czyniono tego ze względu na to, że byli Indianami, lecz jedynie dlatego, że byli neofitami w wierze. W samych konstytucjach trzeciego synodu mowa była jedynie o tym, że kandydaci do kapłaństwa mają być tego godni⁴⁴.

Konstytucje synodalne wyraźnie mówiły o tym, że lokalny Kościół ma wzrastać w łączności z biskupami. Pierwsza konstytucja trzeciej sesji synodalnej, nosząca znamienity tytuł *Jakimi winni być biskupi*, naszkicowała postać wzorowego biskupa: „Dlatego też święty synod błaga ich, aby czynili wszystko dając przykład świętości życia, będąc duchowymi przewodnikami swych owieczek, a nie zaś kierując się prawem światowym czy chęcią zysku. Niech będą pokorni, święci i żarliwi w sprawach wiary. Niech zawsze jako prawdziwi ojcowie najbardziej biednych sprawują swój urząd z troską o powierzone im dusze. W końcu niech będą takimi, aby dzięki nim wychwalano Boga, naszego Pana”⁴⁵.

Specjalną troską zebranych na synodzie było zadbanie o należyte kwalifikacje moralne i intelektualne księży pracujących wśród Indian. Chodziło synodowi szczególnie o dobrą znajomość lokalnych języków indiańskich. Synod nakazał, aby sakramentu kapłaństwa udzielać osobom tego godnym, gdyż „bez wątpienia lepszą rzeczą dla zbawienia Indian jest fakt, że pracuje wśród nich mniej kapłanów, ale za to dobrych, niż gdyby miało być ich więcej, lecz złych”⁴⁶. Konstytucje synodalne wyraźnie zakazywały przejmowania przez kapłanów dóbr po zmarłych Indianach oraz wykorzystywania Indian do posług osobistych, zajmowania się przez osoby duchowne handlem oraz posiadania przez nie majątków ziemskich. Zakazywano też pobierania od Indian opłat za udzielane sakramenty.

Bardzo zdecydowanie ojcowie synodalni występowali przeciw wciąż żywej wśród Indian idolatrii, nakazując separację osób nią się zajmujących oraz niszczenie przedmiotów służących praktykowaniu dawnych kultów

⁴³ J. A. Dammert Bellido, *La Iglesia y los pobres en el Tercer Concilio Limense*, „Revista Teologica Limense” 17(1983)2, s. 349.

⁴⁴ *Codice Sevillano*, actio II, const. 30, 31, 33 i 34.

⁴⁵ *Codice Sevillano*, actio III, const. 1.

⁴⁶ *Concilium Provincia Limanum III 1582 augusti 15-1583 octobris 18*, coll. 207, const. 33.

indiańskich. W przypadku uporczywego trwania, mimo ostrzeżeń, przy dawnych wierzeniach i nakłaniania do tego innych synod zalecał wymierzenie winowajcy kary publicznej chłosty i obcięcia włosów⁴⁷. Mimo to całość uchwał synodalnych cechuje postawa miłosierdzia i troski wobec Indian. Świadczą o tym chociażby słowa trzeciej konstytucji trzeciej sesji noszącej tytuł *O obronie i trosce, jaką należy otaczać Indian*. Najważniejszą sprawą, którą powinni zająć się duchowni oraz świeccy była zdaniem synodu „troska i ojcowski afekt wobec tych nowych latorośli Kościoła. Z wielkim ubolewaniem bowiem synod stwierdzał, że nie tylko w latach minionych, ale i obecnie wyrządza się Indianom wiele krzywd i zła, nadal ich prześladowając. Synod więc błaga gubernatorów, aby zapobiegli temu, hamując swych urzędników, aby traktowali oni Indian nie jako niewolników, lecz jako ludzi wolnych, którzy poddani są Majestatowi Królewskiemu z woli Boga i Jego Kościoła”⁴⁸.

4.1. KATECHIZMY OPRACOWANE WEDŁUG WSKAZAŃ TRZECIEGO SYNODU LIMSKIEGO

Wybitnym osiągnięciem pastoralnym ojców zebranych na trzecim synodzie limskim było podjęcie problemu opracowania katechizmu, który służyłby ewangelizacji Indian. Zająto się tym w czasie trzeciej sesji poświęconej doktrynie i sakramentom. Konieczność opracowania katechizmu ojcowie synodalni argumentowali w następujący sposób: „Aby Indianie, którzy słabo znają doktrynę chrześcijańską, byli w niej lepiej ugruntowani, ustanawia się jednakową jej wykładnię. Idąc zatem za wskazaniem Soboru Trydenckiego w tym względzie wydaje się konieczne opracowanie katechizmu dla całej prowincji, według którego nauczani będą Indianie zgodnie ze swymi zdolnościami. Przede wszystkim zaś dzieci niech uczą się go na pamięć, powtarzając w niedziele oraz święta w kościołach przynajmniej najważniejsze jego części dla dobra swych dusz. Święty synod nakazuje księżom pracującym wśród Indian na mocy świętego posłuszeństwa i pod groźbą kary ekskomuniki, by katechizm ten, który z polecenia autorytetu tegoż synodu się publikuje, posiadali i z niego korzystali. Niech też według jego wskazań pracują nad kształtowaniem dusz im powierzonych, dbając nie tylko o zgodność z nim nauki co do istoty, lecz przede wszystkim co

⁴⁷ J. A. Dammert Bellido, *La Iglesia y los pobres en el Tercer Concilio Limense*, s. 350.

⁴⁸ *Codice Sevillano*, actio III, const. 3.

do słów i języka. Stąd też zakazuje się i jednocześnie nakazuje, aby nikt nie opracowywał i nie używał innej wersji katechizmu niż oficjalne tłumaczenie, które synod swym autorytetem polecił opracować i sprawdził. Pragnąc, aby podobne owoce osiągnięto wśród pozostałych ludów, używających innych języków, synod poleca biskupom, aby każdy w swej diecezji przygotował tłumaczenie tegoż katechizmu, uczynione przez odpowiednie osoby, w językach używanych przez wiernych. Niech to tłumaczenie zaaprobowane przez lokalnego biskupa, przyjęte zostanie przez wszystkich bez sprzeciwu [...]”⁴⁹.

W przeciwieństwie do drugiego synodu limskiego, nie dokonano podziału uchwał na odnoszące się do Hiszpanów oraz Indian. Zapewne duży wpływ na takie ujęcie sprawy wywarł pogląd wyrażony przez o. Jose de Acostę w jego dziele *De Procuranda Indorum Salute*, że: „tłumy Hiszpanów i Indian tworzą jedną i tę samą wspólnotę polityczną, a nie dwie wspólnoty różne od siebie. Wszyscy oni mają jednego króla i podlegają tym samym prawom. Sądzi ich ten sam trybunał i nie ma odrębnego prawa dla jednych i drugich, lecz to samo prawo dla wszystkich”⁵⁰. We wspomnianym dziele postulował Acosta opracowanie prostego katechizmu służącego ewangelizacji Indian⁵¹. Z podobnymi sugestiami spotykamy się też w uchwałach pierwszego⁵² oraz drugiego synodu limskiego⁵³. Dopiero jednak trzeci synod limski wcielił tę ideę w życie⁵⁴. Zdecydowano się na opracowanie dwóch katechizmów: *Małego Katechizmu* [Catecismo Menor] oraz *Dużego Katechizmu* [Catecismo Mayor]. Obydwa dokumenty opracowano w języku hiszpańskim, keczua i aymara⁵⁵.

⁴⁹ *Codice Sevillano*, actio II, const.3.

⁵⁰ J. de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, Madrid 1952, s. 283.

⁵¹ Acosta pisał o tym następująco: „w jaki sposób nauczać mają katecheci i uczyć się Indianie tych prawd najlepiej? Potrzebny jest do tego podwójny katechizm. Jeden krótki, którego mogliby się nauczyć jeśli to możliwe na pamięć, a który zawierałby wszystko, co chrześcijanin powinien znać w zakresie wiary i moralności. Drugi zaś, bardziej rozwinięty, w którym te same prawdy wyjaśniono by szerzej i głębiej. Pierwszy byłby przeznaczony dla uczniów, drugi dla nauczycieli”. J. de Acosta, *De Procuranda*, s. 483.

⁵² *Copia manuscrita de los decretos del I Concilio Provincial de Lima 1551-1552*, const. 1.

⁵³ *Copia manuscrita de los decretos del II Concilio Provincial de Lima 1567-1568. Parte segunda: de lo que toca a los Españoles*, const. 31 i 32.

⁵⁴ *Codice Sevillano*, actio II, const. 4.

⁵⁵ El P. Jose de Acosta al. P. Claudio Aquaviva, *Lima 12 de abril 1584-Roma*, w: A. de Egaña (red.), *Monumenta Peruana*, t. III: (1581-1585), w: *Monumenta Missionum Societatis*

Mały Katechizm koncentruje się na istocie nauki chrześcijańskiej, przez co jest łatwy w przyswojeniu. Inspirację dla ojców trzeciego synodu stanowiły w tej materii konstytucje trzydziesta druga i trzydziesta trzecia drugiego synodu, nakazujące podstawową katechizację Indian będących w niebezpieczeństwie śmierci⁵⁶. Napisany w formie pytań i odpowiedzi katechizm omawia na wstępie zagadnienie istnienia Boga w Trójcy Świętej jedyne oraz Jego stwórcze dzieło. Kładzie w tym miejscu szczególnie nacisk na monoteizm oraz na zwieńczenie dzieła stworzenia, jakim jest nieśmiertelna dusza ludzka. Następnie naucza o Jezusie Chrystusie i Jego zbawczym dziele. Całość kończy nauka o Kościele, któremu powierzone zostało słowo Boże i środki zbawcze⁵⁷.

Duży Katechizm opracowany został z myślą o chcących pogłębić swą wiarę czy też o nauczających nauki chrześcijańskiej. Jego układ tematyczny jest następujący: wstęp do doktryny chrześcijańskiej, symbol wiary, sakramenty, przykazania Boże, przykazania kościelne, uczynki miłosierdzia co do duszy i co do ciała oraz modlitwa „Ojciec nasz”.

Wszystkie te zagadnienia zawarte są w stu siedemnastu pytaniach oraz odpowiedziach. Całość przeznaczona jest dla bardziej zdolnych, aby mogli dokładnie poznać misteria wiary, co osiągną wspólnie, zadając pytanie i odpowiadając na nie, gdy zbiorą się na katechezę⁵⁸.

Wstęp do doktryny chrześcijańskiej jest swoistą katechezą na temat głównych prawd wiary, które po zapoznaniu się z symbolem wia-

Iesu, t. XVIII: *Missiones Occidentales*, w: *Monumenta Historica Societatis Iesu a partibus eiusdem Societatis edita*, t. LXXXVIII, Romae 1961, s. 401.

⁵⁶ Tak „aby uwierzyli w jedyne Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, który jest Stworzycielem wszystkiego i udziela łaski dobrym, a karze wieczną karą złych. Aby uwierzyli, że Jezus Chrystus jest synem Bożym, który zbawił ludzi przez swą mękę i śmierć. Także że wszystko, czego Kościół katolicki ludzi naucza jest prawdą. Nauczyć ma się zaś tego, gdy Bóg da mu zdrowie. Wierzyć ma, że dusza ludzka nigdy nie umiera, ani nie ma kresu oraz że oczyszcza się z grzechów oraz zbawia przez przyjęcie chrztu. Aby otrzymać chrzest, trzeba po pierwsze, wierzyć we wszystko, co tu powiedziano, a po drugie, nawrócić się i żałować za grzechy, szczególnie za bałwochwalstwo. Po trzecie, z serca postanowić nie popełniać w przyszłości tych ani innych grzechów, lecz zachować Boże przykazania i przykazania Kościoła. Ten, kto spełni ten warunek, może być ochrzczony w niebezpieczeństwie śmierci”. *Copia manuscrita de los decretos del II Concilio Provincial de Lima 1567-1568. Parte segunda: de lo que toca a los Indios*, const. 32.

⁵⁷ R. R. Ferrer, *Estudio teológico de los Catecismos del III Concilio Limense 1582-1583*, Pamplona 1992, s. 80-81.

⁵⁸ J. G. Duran, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales. Estudio preliminar. Textos. Notas*, Buenos Aires 1982, s. 299.

ry osoba katechizowana będzie mogła poznać bardziej szczegółowo. Omówiono tu następujące zagadnienia: natura człowieka, przeznaczenie człowieka, cel stworzenia człowieka, postępowanie konieczne do osiągnięcia zbawienia. Następnie katechizm przechodzi do zaprezentowania uczniowi prawd wiary, które ten musi poznać i w nie uwierzyć, oraz uczynków, które musi spełniać jako dobry chrześcijanin, gdyż to właśnie dobre uczynki są filarami, na których wspiera się całe nauczanie katechizmu⁵⁹.

W pierwszej części katechizmu, noszącej tytuł *O symbolu*, omówione są tajemnice wiary zgrupowane wokół czterech głównych tematów: W Trójcy jedyny Bóg, Ojciec, Wszechmogący, Stwórca; Jezus Chrystus, Zbawiciel ludzi; Duch Święty, Jego działanie uświęcające; Kościół depozytariuszem środków zbawczych⁶⁰. Druga część katechizmu poświęcona jest głównie sakramentom, choć po ich omówieniu autorzy przechodzą do katechezy na temat przykazań Bożych i „Ojcie nasz”. Tekst koncentruje się przede wszystkim na takim przedstawieniu zasadniczej nauki Kościoła odnoszącej się do sakramentów, aby katechizowany jak najlepiej ją zrozumiał. Sakrament zdefiniowano jako „znak i ceremonię zewnętrzną, poprzez którą chrześcijanie oddają cześć Bogu i partycypują w Jego łasce dzięki męce oraz śmierci Chrystusa”⁶¹. Następnie ukazane jest boskie pochodzenie sakramentów, ich cel oraz liczba. Po takim ogólnym wprowadzeniu szczegółowo omawia się każdy spośród sakramentów, kładąc nacisk na to, aby katechizowany uświadomił sobie ich konieczność w życiu chrześcijanina. Po omówieniu sakramentów, przechodzi się do katechezy poświęconej przykazaniom Bożym i kościelnym. Po przedstawieniu ich liczby i dokonaniu ich podziału ze względu na obowiązki człowieka względem Boga i bliźniego ukazano na pierwszym miejscu to, czego każde z nich zabrania. Dłużej zatrzymano się przy pierwszym przykazaniu, chcąc przedstawić szczegółowo problem idolatrii. Podobnie uczyniono przy piątym, piętnując pijaństwo, oraz dziewiątym i dziesiątym. Po omówieniu przykazań Bożych przedstawione i wyjaśnione są przykazania kościelne, uczynki miłosierdzia co do duszy i co do ciała, ze szczególnym naciskiem

⁵⁹ R.R. Ferrer, *Estudio teológico de los Catecismos del III Concilio Limense 1582-1583*, s. 85.

⁶⁰ J.G. Duran, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Siglos XVI-XVIII*, t. II, Buenos Aires 1990, s. 435.

⁶¹ Tamże, s. 437.

położonym na modlitwę za zmarłych. Katechezę kończy krótkie podsumowanie dekalogu⁶².

Piąta i zarazem ostatnia część omawianego katechizmu jest swoiste go typu katechazą poświęconą modlitwie. Szczególną uwagę zwrócono na wskazania wynikające z modlitwy „Ojcze nasz”, choć tekst mówi również o innych modlitwach, takich jak „Zdrowaś Mario” czy „Salve Regina”. Na początku wspomina się o łasce oraz modlitwie, a także o warunkach i cechach dobrej modlitwy. Następnie wyjaśnia się szczegółowo każdą z siedmiu prośb zawartych w modlitwie „Ojcze nasz”. Katecheza kończy się przedstawieniem innych modlitw chrześcijanina oraz wyjaśnieniem czasu, miejsca i sposobu modlitwy⁶³.

Duży Katechizm bez wątpienia należy do najważniejszych dokumentów pastoralnych, będących owocem trzeciego synodu limskiego. I choć jego autorzy wzorowali się na katechizmie rzymskim co do układu poruszanych tematów, to jednak jest oryginalny ze względu na dużą adaptację do lokalnej rzeczywistości indiańskiej.

Kierując się wskazaniem trzeciego synodu, w 1585 roku opublikowano *Trzeci Katechizm i wyjaśnienie doktryny chrześcijańskiej za pomocą kazań*⁶⁴. Stanowił on dalszy ciąg dokumentów pastoralnych trzeciego synodu limskiego. Jak na to wskazuje sam tytuł, w dziele tym zawarty jest katechizm ułożony w formie kazań. Był on przeznaczony głównie dla księży i katechetów pracujących wśród Indian, którzy nie zawsze byli dostatecznie przygotowani do należytego spełniania posługi ewangelizacyjnej. Nieznajomość przez wielu lokalnego języka, opieszałość w spełnianiu swych obowiązków oraz brak przystosowania przekazu ewangelicznego do mentalności ewangelizowanych, wszyst-

⁶² R.R. Ferrer, *Estudio teológico de los Catecismos del III Concilio Limense 1582-1583*, s. 87.

⁶³ A. Garcia y Garcia, *Las asambleas jerárquicas*, s. 185.

⁶⁴ Pelen tytuł dzieła brzmi: *Tercer Catecismo y Exposicion de la Doctrina Cristiana por Sermones. Para que los Curas y otros ministros prediquen y enseñen Yndios y los demas personas. Conforme a lo que en el santo Concilio Provincial de Lima se proveyo. Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero Impresor en estos Reynos del Peru. Año MDLXXXV*. [Trzeci Katechizm i wykład doktryny chrześcijańskiej za pomocą kazań. Tak, aby księża oraz inni duchowni mogli przepowiadać i uczyć Indian oraz pozostałe osoby zgodnie z tym, co na Świętym Synodzie Prowincjalnym w Limie postanowiono. Wydany za zezwoleniem audiencji królewskiej, w Ciudad de los Reyes, przez Antonio Ricardo, pierwszego wydawcę w królestwach Peru. Rok MDLXXXV]. Tłumaczenie autora.

ko to stwarzało wiele przeszkód hamujących postępy ewangelizacyjne. Chcąc temu zaradzić, ojcowie trzeciego synodu oddali do rąk ewangelizatorów *Trzeci Katechizm*, pragnąc, aby służył im pomocą oraz inspirował do jeszcze lepszego głoszenia ewangelii w lokalnym języku i w sposób dostosowany do miejscowych warunków⁶⁵. Głównym jednak motywem jego redakcji była chęć ofiarowania misjonarzom nowego, niezbędnego uzupełnienia poprzednich katechizmów. Tekst tego katechizmu został bowiem wzbogacony cytatami biblijnymi, Ojców Kościoła i Magisterium Kościoła⁶⁶.

We wstępie dokumentu przypomina się ewangelizatorom o czterech podstawowych cechach dobrego ewangelizatora. Pierwsza to umiejętność dostosowania stylu swego przepowiadania do słuchaczy, gdyż tylko wtedy przyniesie upragnione owoce. Druga zasada przypomina, że misjonarz nie może nigdy unosić się gniewem, lecz powinien przy różnych okazjach przypominać swym wiernym podstawowe prawdy wiary tak, by coraz lepiej je zapamiętywali i według nich żyli. Trzecia zasada mówi o tym, że sposób nauczania winien być przystępny, prosty, jasny i krótki. Styl zaś powinien być skromny, a terminy odpowiednie. Całość ma przypominać rozmowę między przyjaciółmi, a nie deklamację teatralną. Po czwarte stwierdza się, że misjonarz nie tylko powinien wymagać, lecz przede wszystkim wyjaśniać i nauczać. I choć ewangelizacja jest na pierwszym miejscu dziełem Ducha Świętego, to jednak ogromny wpływ na jej owoce wywiera postawa samego ewangelizatora. Mając zaś na względzie fakt, że dużo więcej można osiągnąć dobrym słowem i okazanym uczuciem niż wyszukany rozumowaniem, katecheta powinien przede wszystkim stosować to w nauczaniu⁶⁷. Jak już wcześniej wspomniano, celem tego katechizmu było uzupełnienie już istniejących. Dlatego też napisany był on w innym stylu. Poprzednie katechizmy najczęściej wyjaśniały naukę chrześcijańską za pomocą pytań i odpowiedzi. Katechizm ten czyni to za pomocą krótkich kazań. Każde z nich ma podobną strukturę. Najpierw przedstawiona jest dana prawda wiary, dalej następuje jej wyjaśnienie i ukazanie płynących z niej nakazów moralnych. Całość kończy odpowiedź katechizowanego w formie modlitwy. Poprzez to uczeń zmuszony jest do rozważenia danej prawdy i w kon-

⁶⁵ *Codice Sevillano*, actio II, const. 3.

⁶⁶ P. Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelizacion latinoamericana*, s. 405.

⁶⁷ J.G. Duran, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, s. 626.

sekwencji do odrzucenia błędu dawnych swych wierzeń. Odpowiedź osobista przyjmuje natomiast formę dziękczynnej modlitwy do Boga⁶⁸. I choć *Trzeci Katechizm* nie zachowuje dokładnie porządku *Dużego Katechizmu*, to jednak opiera się na jego schemacie: wyznanie wiary, sakramenty, przykazania, modlitwy.

Wyznaniu wiary poświęconych jest dziewięć pierwszych kazań⁶⁹, sakramentom osiem⁷⁰, przykazaniom dziesięć⁷¹, modlitwie dwa⁷², zaś ostatnie dwa rzeczom ostatecznym człowieka⁷³. Cytaty z Pisma Świętego, choć liczne, to jednak nie stanowią szkieletu dzieła. Czasami cytowane są całe fragmenty, zasadniczo jednak są one tylko sygnalizowane. Styl kazań jest bezpośredni, skierowany do konkretnego słuchacza, tekst natomiast wzbogacono krótkimi i prostymi przykładami. W niektórych miejscach występują też pytania kierowane jakby przez słuchaczy do misjonarza, na które ten udziela odpowiedzi. Końcowe modlitwy zawierają często krótkie podsumowanie całej katechezy i służą pomocą, by zakończyła się ona konkretnymi postanowieniami. Kazania napisano w językach hiszpańskim, keczua i ajmara⁷⁴.

Dokumenty pastoralne trzeciego synodu limskiego wzbudziły wielkie zainteresowanie. Ich pojawienie położyło bowiem kres swoistej anarchii, jaka panowała w nauczaniu Indian doktryny chrześcijańskiej. Szczególnie *Trzeci Katechizm* ze swą jasną wykładnią nauki chrześcijańskiej podaną w trzech językach okazał się bardzo pomocny w dziele ewangelizacji Ameryki hiszpańskiej⁷⁵. Odtąd pokolenia chrześcijan latinoamerykańskich kształtowały swą wiarę na podstawie katechizmów opracowanych na trzecim synodzie. Obradujący w XVIII wieku szósty synod limski (1772-1773) potwierdził ich ważność i obowiązkowość w całym latynoskim Kościele.

⁶⁸ P. Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelizacion latinoamericana*, s. 408.

⁶⁹ J.G. Duran, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, s. 603-656.

⁷⁰ R.R. Ferrer, *Estudio teológico de los Catecismos del III Concilio Limense 1582-1583*, s. 106-109.

⁷¹ R. Vargass Ugarte, *Los Concilios Limenses 1551-1772*, s. 96-125.

⁷² J.G. Duran, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales*, s. 351.

⁷³ P. Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelizacion latinoamericana*, s. 409.

⁷⁴ J.G. Duran, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, s. 630.

⁷⁵ P. Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelizacion latinoamericana*, s. 411-412.

ZAKOŃCZENIE

Trzy pierwsze synody limskie były bez wątpienia najważniejszymi wydarzeniami w życiu Kościoła latynoamerykańskiego w XVI wieku. Wielkość i waga problemów przeżywanych przez ten Kościół w tym czasie bez wątpienia wymagały ich zwołania. Metropolia limska obejmowała bowiem w drugiej połowie XVI wieku swym zasięgiem ogromne terytorium ośmiu tysięcy kilometrów kwadratowych, od dzisiejszej Nikaragui aż po Ziemię Ognistą. Ogrom pracy wykonanej przez te synody był możliwy przede wszystkim dzięki zdecydowanej postawie biskupów Laosy i Mogrovejo, jak również pomocy wybitnych teologów i prawników. Wśród wielu wspomnień należy franciszkańskiego lingwistę Luisa Jeronima Ovegraza oraz jezuitę Jose de Acostę.

Aby należycie ocenić reformy zapoczątkowane przez te synody, trzeba mieć na uwadze ich cel, sposób przeprowadzania oraz rezultaty. Synody zmierzały nie tyle do likwidacji skutków istniejących nadużyć w dziele ewangelizacji tych terenów, ile przede wszystkim ich przyczyn. Oprócz całkowitej reformy dyscypliny kościelnej, mającej na celu zmianę często mało ewangelicznego sposobu życia duchowieństwa, ojcowie synodalni pragnęli jak najlepiej wykorzystać istniejący potencjał ludzki i materialny do dzieła ewangelizacji. Miało temu służyć ogłoszenie wielu dekretów synodalnych, jak również – w przypadku trzeciego synodu limskiego – polecenie opracowania katechizmów służących dziełu ewangelizacji Indian oraz przetłumaczenia ich na lokalne języki indiańskie.

Reformy zapoczątkowane szczególnie przez trzeci synod limski wywarły ogromny wpływ na życie Kościoła w Ameryce hiszpańskiej przez kolejne trzy stulecia. Mało było bowiem synodów prowincjalnych, których oddźwięk rozbrzmiewałby tak w czasie, jak i przestrzeni. Pamiętać jednak musimy o tym, że synod ten bazował w ogromnej mierze na doświadczeniu i uchwałach dwóch poprzednich synodów limskich, jak też dorobku Soboru Trydenckiego. Był więc w jakimś stopniu zwieńczeniem ich nauki na gruncie latynoamerykańskim.

WYKAZ SKRÓTÓW

- | | |
|----------------|--|
| AGI | – Archivo General de Indias: Główne Archiwum Indii, Sewilla. |
| AGI, Patronato | – Główne Archiwum Indii, sekcja Patronato. |

The Significance of the First Three Lima Councils for the Evangelization of the Indian Missions in their Language and Culture

Conclusion

The first three synods of Lima were undoubtedly the most important events in the life of the church in Latin America in XVI century. They were called to address some of the most pressing issues confronting the church at the time. In the second half of the XVI century the archdiocese of Lima covered immense territory of 8000 square metres, stretching from the modern day Nicaragua to Tierra del Fuego at the southernmost tip of the continent. The enormous amount of work done at the synods was possible thanks to the determination of the bishops of Laosy and Mogrovejo, coupled with commitment of distinguished theologians and lawyers, like the Franciscan linguist Jeronimo Ovegraz and the Jesuit Jose de Acosta.

In order to assess the reforms initiated by the synods, one must think of their objectives, implementation and results. The synods attempted not so much to eliminate the effects of the abuses occurring during the evangelisation process, but to uproot the causes that made those abuses possible in the first place. For instance, apart from a thorough reorganisation of the church's disciplinary measures, targeting the often not too evangelical style of life of the clergy, the synod fathers stressed the importance of making the most of the available human and material resources. To this end the synods issued many relevant decrees. One of the most significant among them was the instruction of the Third Synod of Lima to write a catechism tailored for the evangelisation of the Indians and translate it into local languages.

Few provincial synods exerted impact similar to that of the Third Synod of Lima. Reforms initiated by it would wield enormous influence on the church in the Spanish speaking America and would reverberate through the next three hundred years. However, one should bear in mind that its accomplishments were in large part due to the experience and the resolutions of the two preceding synods, and the work of the Council of Trent. In this sense it was the latter truly crowning achievement in Latin America.

Key words: Missionary Activities – the Church in Latin America – Synods – Inculturation – Evangelization.

Słowa kluczowe: Dzieje misji – Kościół w Ameryce Łacińskiej – synody – inkulturacja – ewangelizacja.

MISJE KATOLICKIE W JAPONII. HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

„Krew męczenników jest posiewem chrześcijan” – pisał u schyłku II w. Tertulian¹. Słowa te, odnoszące się do położenia wyznawców Chrystusa w pierwszych wiekach istnienia Kościoła, nie straciły na znaczeniu i później, skoro Jan Paweł II, zapowiadając Wielki Jubileusz Roku 2000, stwierdził: „Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi męczenników: *Sanguis martyrum – semen christianorum*. [...] U kresu drugiego tysiąclecia Kościół znowu stał się Kościołem męczenników. Prześladowania ludzi wierzących – kapłanów, zakonników i świeckich – zaowocowały wielkim posiewem męczenników w różnych częściach świata. [...] To świadectwo nie może zostać zapomniane. [...] A są to często męczennicy nieznani, jak gdyby nieznani żołnierze wielkiej sprawy Bożej”². Słowa Tertuliana, jak i papieża Polaka – niosąc głęboki sens nie tylko teologiczny – skłaniają do podjęcia naukowej refleksji nad nierozzerwalnym związkiem męczeństwa i rozprzestrzeniającego się chrześcijaństwa. Zespolenie to, charakterystyczne dla wielu terenów misyjnych, w sposób szczególny uobecniło się w Japonii. W kraju tym, jak bodaj w żadnym innym, spłynęła krew tysięcy męczenników: chrystianizatorów i chrystianizowanych, nie wahających się oddać życia za wiarę, którą pierwsi głosili, a którą drudzy przyjmowali z nadzieją.

Działalność misyjna Kościoła katolickiego w Kraju Kwitnącej Wiśni zainicjowana przez św. Franciszka Ksawerego, chociaż hamowana blisko trzywiekowymi prześladowaniami, wydała obfity owoc: licznych świętych i błogosławionych, których grupowe kanonizacje i be-

¹ Z. Kraszewski, *Tertulian*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. Szymusiak i M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 378.

² Jan Paweł II, *List Apostolski „Tertio millennio adveniente”*, pkt 37.

atyfikacje na trwałe wpisały się w historię Kościoła powszechnego. Wypowiadając te słowa, nie można zapomnieć, że na ten stan wpłynęło również oddziaływanie polskich duchownych, którzy na przestrzeni wieków dołożyli starań, aby japońska wspólnota eklezjalna mogła się rozwijać. Wystarczy przywołać nazwiska Wojciecha Męcińskiego (†1643) oraz Maksymiliana Kolbego (†1941), aby uświadomić sobie, że Wyspy Japońskie i dla Polaków stanowiły ważną przestrzeń misyjną. Stąd też za cel niniejszego opracowania obrano przedstawienie dziejów rozprzestrzeniania się katolicyzmu w Kraju Wschodzącego Słońca od jego początków do współczesności, przy jednoczesnym wskazaniu roli, jaką odegrali europejscy (w tym polscy) ewangelizatorzy.

MISJA FRANCISZKA KSAWEREGO

Japonia, jako kraj wyspiarski i znacznie oddalony od obszarów ewangelizowanych, zetknęła się z chrześcijaństwem dopiero w XVI wieku. Pierwszym misjonarzem, który przybył do Kraju Kwitnącej Wiśni był późniejszy święty, Franciszek Ksawery. W 1549 r. rozpoczął on – wraz dwoma innymi jezuitami: Kosmą Torrezem i Janem Fernandezem – systematyczną akcję ewangelizacyjną³. Zamysłem pierwszego misjonarza Japonii było pozyskanie dla Kościoła elity kraju, gdyż – jak sądził – miało to za sobą pociągnąć resztę społeczeństwa kraju samurajów, państwa o silnych tradycjach feudalnych⁴. Z tej też przyczyny Franciszek Ksawery najpierw kontaktował się z możnowładcami, jak również starał się ułożyć z miejscowymi kapłanami reprezentującymi szintoizm, a więc religię opartą na kultach tradycyjnych. Jego działania początkowo przyniosły oczekiwany rezultat. Tym bardziej że jezuita zastosowali opracowaną przez siebie metodę akomodacji, która ewangelizowanym przedstawiała prawdy wiary językiem dla nich zrozumiałym. Gdy więc owi pierwsi misjonarze mówili o Bogu, stosowali określenie *Dainichi*, co w języku japońskim oznaczało *Wielkie Słońce*. Pojęcie to było przystępne dla Japończyków, ale nie oddawało w pełni treści semantycznej podstawowego terminu teologii katolickiej. Na dłuższą metę metoda

³ M. Wójcik, *Japonia. II. Kościół katolicki – Ewangelizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka* (dalej: EK), t. 7, red. J. Duchniewski, Lublin 1997, kol. 1012.

⁴ Z. Wójcik, *Historia powszechna. Wiek XVI-XVII*, Warszawa 1996, s. 92.

ta okazała się więc zawodna. Z chwilą, gdy zaczęto używać innego, poprawniejszego terminu – *Deusu* – zbliżonego do łacińskiego słowa *Deus*, wówczas pojawiło się niezrozumienie u autochtonów, które w konsekwencji prowadziło do odrzucania nauki głoszonej przez europejskich misjonarzy. Mimo napotykaných trudności w sferze przekazu, nie ustawali oni w swojej działalności i w konsekwencji tego udało się im uzyskać zgodę lokalnego feudała z Yamaguchi, aby na podległym jego władzy terytorium prowadzić działalność misyjną. W jej efekcie zostało ochrzczonych ok. 500 osób. Według tradycji Franciszek Ksawery miał w tym czasie przetłumaczyć na język japoński katechizm własnego autorstwa, jak i Ewangelię według św. Mateusza. Sukces pierwszej misji japońskiej skłonił misjonarza do podjęcia szerszej akcji na kontynencie azjatyckim, w Chinach. Wypłynął z Kraju Kwitnącej Wiśni w listopadzie 1551 r., jednak do celu nie dotarł. Zmarł na wyspie Sancjan z 2 na 3 XII 1552 r.⁵

Choć misja japońska św. Franciszka Ksawerego trwała zaledwie 2 lata, to jednak przyniosła wymierne skutki, które owocowały w późniejszych latach. Wystarczy przywołać liczby świadczące o rozwoju chrześcijaństwa w Japonii na przełomie XVI i XVII wieku. W 1582 r. miało być w tym kraju 150 000 wyznawców Chrystusa, w 1590 r. – 180 000, a w 1603 r. – 300 000. W pierwszych latach po śmierci Franciszka Ksawerego pozytywnie do chrześcijaństwa odnosili się również znaczniejsi możnowładcy, z potężnym Oda Nobunaga na czele⁶.

CZAS MĘCZEŃSTWA CHRZYSTIANIZATORÓW I CHRZYSTIANIZOWANYCH

Do końca lat 80. XVI wieku misje katolickie rozwijały się pomyślnie, aczkolwiek angażowały w zasadzie niższe warstwy społeczeństwa japońskiego, a nie – jak to planował Franciszek Ksawery – możnowładców i elitę kraju. Okres rozkwitu został zahamowany, gdy do Kraju Kwitnącej Wiśni zaczęli przybywać kupcy niderlandzcy, zagorzali protestanci. Wówczas zarysowały się pierwsze konflikty konfesyjne, analogiczne do tych, które występowały w krajach europejskich. W konsekwencji

⁵ W. M. Macek, *Ewangelizacja Japonii*, Warszawa 2013, s. 104-105.

⁶ W. Kotański, *Zarys dziejów religii w Japonii*, Warszawa 1963, s. 104.

doprowadziły one do powstania różnych frakcji na dworze szoguna Toyotomi Hideyoshi'ego, który, troszcząc się o spójność swojego władztwa, nie chciał dopuścić do powstania jakichkolwiek podziałów. Dodatkowo kasta kapłanów szintoizmu upomniła się o swoje prawa, które przysługiwały jej według zwyczaju. W zaistniałej sytuacji szogun nakazał w 1587 r. opuścić Japonię wszystkim misjonarzom, a japońskich chrześcijan zaczął prześladować. Wprawdzie w 1592 r. zezwolił dominikanom hiszpańskim na osiedlenie się w Japonii, a rok później także i franciszkanom z Manili, jednak wewnętrzne spory oraz nadużywanie praw patronackich ściągnęły na katolików falę prześladowań. W dniu 15 II 1597 r. nieopodal Nagasaki ukrzyżowano 26 chrześcijan, w tym 17 świeckich Japończyków, którzy jako męczennicy-wyznawcy zostali w 1862 r. kanonizowani przez papieża Piusa IX. Byli to jezuici – Paweł Miki i Jan de Gotto, Jakub Kisai; franciszkanie – Piotr Jan Marci od Wniebowstąpienia, Franciszek Blanco, Filip od Jezusa, Franciszek od św. Michała i Gonzales Garcia; augustianka – s. Magdalena; świeccy – Franciszek z Meako, Bonawentura z Miyako, Kosma Takeya, Jan Kisaka, Antoni z Nagasaki, Joachim Sakakibara, Gabriel z Meako, Franciszek z Meako, Leon Karasuma, Ludwik Ibaraki, Maciej z Meako, Michał Kozaki, Paweł Ibaraki, Paweł Suzuki, Piotr Sukejirō, Tomasz Kosaki, Tomasz Dangi. Wszyscy wymienieni męczennicy świeccy, mimo iż byli wśród nich także i dzieci, należeli do trzeciego zakonu św. Franciszka, co może potwierdzać aktywność i skuteczność misji w Japonii⁷.

Chociaż Toyotomi Hideyoshi zmarł w 1598 r.⁸, jednak prześladowania nie zakończyły się wraz z jego śmiercią. Trwały nadal, z przerwami aż do XIX w., aczkolwiek w tym okresie pojawiali się misjonarze, którzy potajemnie prowadzili akcje ewangelizacyjne wśród społeczeństwa japońskiego, choć przez to narażali się niejednokrotnie na utratę życia. Szczyt represji przypadł na pierwszą połowę XVII w. Z tego okresu pochodzi też 393 błogosławionych, którzy zostali beatyfikowani w dwóch grupach. Pierwszej beatyfikacji dokonał papież Pius IX w 1867 r. (205 męczenników), drugiej natomiast Benedykt XVI w 2008 r. (188 męczenników). Nie można również zapomnieć

⁷ J. Holubowicz, *Dzieje chrześcijaństwa w Japonii. Wiadomości z różnych sprawozdań misyjnych i innych źródeł historycznych*, Kraków 1887, s. 69-70.

⁸ J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1984, s. 245.

o 16 męczennikach, którzy oddali swoje życie za wiarę w latach 1633-1637, a którzy zostali kanonizowani przez Jana Pawła II 18 X 1987 r. (Zob. Aneks. Chronologia męczeństwa świętych i błogosławionych japońskich z lat 1603-1639).

Zaznaczyć należy, iż Japończycy byli niezwykle okrutni, gdy chodzi o wymierzanie kar, zwłaszcza zaś kary śmierci. Na porządku dziennym było stosowanie wyrafinowanych tortur, wśród których znajdowały się: cięcie piłą, zanurzanie we wrzącym oleju, podtapianie, obcinanie członków (tzw. dekapitacja), czy też palenie żywcem. Przykładem owego bestialstwa może być męczeństwo polskiego misjonarza z tego okresu – ks. Wojciecha Męcińskiego, który został poddany 105 różnym torturom. W ich wyniku, po siedmiodniowej agonii, zmarł 23 III 1643 r.⁹

⁹ Ks. Wojciech Męciński urodził się w 1598 r. w Osmolicach n. Wieprzem. W wieku 23 lat wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w Rzymie i rozpoczął tam studia filozoficzne, które przerwał w 1623 r. Kontynuował je w Kaliszu, skąd ponownie w 1625 r. wyjechał do Rzymu. W 1626 r. uzyskał zgodę generała zakonu na wyjazd na misje do Japonii. W tym celu rozpoczął w Ewroze studia teologiczne i zaczął przygotowywać się do pracy misyjnej. W 1627 r. przyjął święcenia kapłańskie. Zanim rozpoczął pracę misyjną w Kraju Kwitnącej Wiśni odbył w latach 1629-31 podróż po Włoszech i Portugalii, z której w 1631 r. wypłynął po raz pierwszy do Indii. Do tej portugalskiej kolonii jednak nie dotarł. Wrócił do Portugalii. Do Indii wypłynął ponownie w 1633 r. i po dotarciu do Goi pracował wśród chorych, a od 1634 r. podobną działalność rozpoczął w Kochinchinie (dzisiejszym Wietnamie). W 1635 r., na wieść o prześladowaniach katolików w Japonii i śmierci Sebastiana Vieiry, podjął decyzję o przedostaniu się do Kraju Kwitnącej Wiśni. W drodze został jednak zatrzymany i uwięziony przez Holendrów. W 1637 r. udało mu się uciec z niewoli, po czym dotarł do Makau. W 1638 r. ponownie podjął pracę misyjną w Kochinchinie. Dopiero w 1642 r. nadarzyła się okazja, aby z 4 innymi duchownymi przybyć do Japonii. Z możliwości tej skorzystał i w Kraju Wschodzącego Słońca rozpoczął systematyczną misję ewangelizacyjną. 23 III 1643 r. poniósł jednak śmierć. Jego ciało spalono, a prochy wrzucono do morza. Pamięć o działalności misyjnej ks. Wojciecha Męcińskiego i jego śmierci przetrwała. W 1700 r. został on uznany przez Kościół za męczennika. Zob. R. Dziura, *Męciński Wojciech*, EK, t. 12, red. E. Ziemann, Lublin 2008, kol. 679.



Ryc. 1. Bł. Karol Spinola i ośmiu innych jezuitów spalonych na stosie w 1622 r., w:
J. Holubowicz, *Dzieje chrześcijaństwa*, s. 75.



Ryc. 2. Męczeńska śmierć w zamrożonej rzece bł. Dydaka de Carvalho w 1624 r.,
w: J. Holubowicz, *Dzieje chrześcijaństwa*, s. 81.



Ryc. 3. Męczeństwo księży: Emanuela Borges, Józefa Reomuj i Ignacego Kindo, jezuitów w Nagasaki (16 I 1638 r.), w: J. Holubowicz, *Dzieje chrześcijaństwa*, s. 85.



Ryc. 4. Męczeństwo o. Wojciecha Męcińskiego i czterech towarzyszy (23 III 1643 r.), w: J. Holubowicz, *Dzieje chrześcijaństwa*, s. 79.

CHRZEŚCIJAŃSTWO „KATAKUMBOWE”

Okres prześladowań nie zakończył się wraz z upływem pierwszej połowy XVII w., znacznie jednak zelżał. Wynikało to nie ze zmiany nastawienia cesarzy japońskich (a właściwie sprawujących realną władzę szogunów) do chrześcijan, lecz z przekonania, że wyznawcy Chrystusa zostali ostatecznie wyrugowani z Kraju Kwitnącej Wiśni. Potwierdzeniem tego stanu miał być spis ludności przeprowadzony w 1666 r., który w sposób szczególny odnotowywał wyznawaną przez Japończyków wiarę, zwracając szczególną uwagę na chrześcijan. Dodatkowo ustanowiono wówczas praktykę, aby corocznie w określonym przez władze dniu mieszkańcy każdej miejscowości publicznie deptali krzyż i wizerunek Matki Bożej (tzw. fuma), co miało zniechęcać autochtonów do wyznawania „pogardzanej religii”. Prawu temu mieli podlegać także przybywający do Japonii Europejczycy. Wkrótce po wydaniu tego edyktu postanowiono całkowicie odizolować Wyspy Japońskie od wpływu obcokrajowców. Na mocy specjalnego rozporządzenia zakazano Japończykom opuszczać rodzinny kraj, a na cudzoziemców nałożono embargo dostępu do Kraju Kwitnącej Wiśni. Izolacjonizm i represje ograniczyły możliwości misyjne podejmowane w tym kraju, które dodatkowo pogłębił strach i nieufność wobec obcych. Wymownym faktem może tu być przywołanie misji chrystianizacyjnej włoskiego jezuitę Jana Chrzyciela Sidottiego (†1714), który w październiku 1709 r. przybył do brzegów Japonii i od razu został aresztowany, gdyż nie znalazł chrześcijan mogących zapewnić mu odpowiednie schronienie¹⁰. Powyższa sytuacja nie powinna zbytnio dziwić, gdy uwzględni się dane przywoływane chociażby przez W.M. Macka. Ten badacz religijności Japończyków, analizując sytuację konfesyjną Kraju Kwitnącej Wiśni w drugiej połowie XVII w., stwierdza: „[...] wiemy, że w roku 1649 na wyspie Kiusiu zginęło męczeńską śmiercią 97 osób, mężczyzn, kobiet i dzieci: 23 z nich ukrzyżowano głową w dół a 74 ścięto głowy. W roku 1658 w Ōmura schwytano 608 wyznawców, z których 411 zabito, 78 umarło w więzieniu, a tylko 99 udało się przetrwać tortury. Pozostałych dwudziestu zostało skazanych na dożywotnie więzienie. Wśród nich była zaledwie 11-letnia dziewczynka, która umarła ostatnia po 64 latach spędzonych w więzieniu (1722). Na samej wyspie Kiusiu

¹⁰ J. Holubowicz, *Dzieje chrześcijaństwa*, s. 84-86.

w ciągu dziesięciolecia 1660-1670 schwytano prawie 2700 chrześcijan, z których większość zabito”¹¹. Niemniej niewielka gmina chrześcijan istniała nadal. Dobrze zakamuflowana, przetrwała najcięższy okres, aczkolwiek nie posiadała ona kapłanów, którzy otoczyliby wiernych należyłą opieką duszpasterską i sakramentalną. Gwoli tego stwierdzenia można przywołać sytuację z końca XVIII w., gdy w okolicach Nagasaki (w Urakami i Nishi Sonogo) odkryto wspólnoty chrześcijańskie. Przez dwa wieki – XVII i XVIII – musiały one naprawdę dobrze się ukrywać, skoro nie zostały zadenuncjowane władzy, a przez to uniknęły najcięższych kar przewidzianych w prawie, z karą śmierci włącznie. Ta ostatnia została nadal podtrzymana dla wyznawców Chrystusa. Świadczą o tym jeszcze późniejsze prześladowania, które dokonały się w XIX w. Wymienić tu można chociażby przypadki represjonowania chrześcijan z 1839, czy też z 1858 r. Oba mające miejsce w Urakami nieopodal Nagasaki. Tylko podczas tego ostatniego internowano 80 osób, które następnie poddano torturom. Jednakże na ten właśnie okres przypadło ożywienie idei misyjnej w Kraju Kwitnącej Wiśni. W 1846 r. Teodor Forcade został mianowany pierwszym wikariuszem apostolskim w Japonii. Sześć lat później jego miejsce zajął o. Collin, kontynuując tym samym okres oddziaływania katolicyzmu francuskiego na japońską wspólnotę eklezjalną. W konsekwencji tego procesu udało się misjonarzom z Francji wybudować i udostępnić wiernym kościół w Jokohamie (1862 r.), a następnie w Oura (1865 r.). Z niedowierzaniem doliczono się wówczas 20 000 osób, które były potomkami dawnych chrześcijan z Nagasaki, a które w zaistniałej sytuacji na nowo zaczęły identyfikować się z Kościołem katolickim. Czas tolerancji jeszcze jednak nie nadszedł. Stąd też osoby wykazujące przywiązanie do „niegodziwej religii” władze systematycznie internowały, a następnie 4 000 z nich przesiedliły do różnych prowincji japońskich. Podobne ingerencje władz państwowych miały miejsce w 1867 r., gdy aresztowano stu katolików. Po interwencji mocarstw zachodnich zostali oni zwolnieni z więzień. Zesłania chrześcijan do odległych zakątków Japonii powtórzyły się jeszcze w 1868 i 1870 r.¹²

¹¹ W. M. Macek, *Ewangelizacja Japonii*, s. 129.

¹² Tamże, s. 130-131.

PRZEŁOM OKRESU MEIJI

Odmiana położenia chrześcijan w Japonii rozpoczęła się w tzw. okresie Meiji. „Epoka światłych rządów” cechowała się nie tylko otwarciem społeczeństwa japońskiego na zachodni świat polityki, gospodarki i kultury, ale również złagodzeniem kursu postępowania wobec katolików¹³. Choć swoimi początkami sięgała ona 1868 r., nie od razu okazała się czasem tolerancji. Przełomowym stał się dopiero rok 1873, gdy pod presją państw zachodnich zaprzestano prześladowań. W efekcie tego dynamicznie wzrosła liczba chrześcijan, z 15 000 (w 1870 r.) do 30 000 (w 1884 r.). Dodatkowym sukcesem katolików była promulgacja *Konstytucji* z 1889 r., która zakładała rozdział Kościoła od państwa, a sam Kościół zyskiwał wolność religijną. Dzięki temu już w 1890 r. mógł się odbyć pierwszy synod biskupów Japonii i Korei, oraz mogła zostać podjęta przez marystów (od 1888 r.), werbistów (od 1903 r.), franciszkanów (od 1905 r.) i dominikanów (od 1906 r.) działalność misyjna. Nieco wcześniej, bo w 1876 r., Pius IX dokonał podziału Kraju Kwitnącej Wiśni na dwa wikariaty apostolskie: Północnej i Południowej Japonii. W 1891 r. Leon XIII dopełnił reformy organizacyjnej swojego poprzednika i ustanowił metropolię w Tokio z podległymi jej sufraganami w Nagasace, Osace i Hakodate¹⁴.

Mocarstwowe zapędy Japonii spowodowały, iż na początku XX w. wojska cesarza Mutsuhito (Meiji) w krótkim czasie opanowały Koreę, Mandżurię, a w 1905 r. pokonały armię carską. Rozszerzenie się wpływów japońskich na wschodnią Azję przyczyniło się do przywrócenia kursu polityki wewnętrznej (w tym i konfesyjnej) sprzed „epoki światłych rządów”, a to w konsekwencji na nowo wzmogło falę represji wobec katolików. W zaistniałej sytuacji papież Pius X zwrócił się z prośbą do jezuitów niemieckich, aby zechcieli podjąć się prowadzenia misji w Japonii (1908 r.). Mimo powszechnej nietolerancji, udało się im w 1911 r. założyć uniwersytet *Sophia* w Tokio. Szerszemu propagowaniu chrześcijaństwa przeciwstawiły się jednak kręgi związane z rosnącym w siłę militaryzmem japońskim, oddziałującym na różne sfery życia. Jednakże Watykan nie ustępował w prowadzeniu mediacji z rządem japońskim, czego wynikiem był sukces dyplomacji papieskiej. W 1919 r. ustanowiono w Tokio stałą

¹³ *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 6, cz. 1, red. H. Jedin, Freiburg-Basel-Wien 1985, s. 633; M. Żywczyński, *Historia powszechna. 1789-1870*, Warszawa 1997, s. 516.

¹⁴ M. Wójcik, *Japonia*, kol. 1014.

Delegaturę Apostolską, a przez to uzyskano wydatną pomoc w prowadzeniu misji katolickich na japońskiej ziemi¹⁵.

POZYCJA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W JAPONII
W LATACH 20. I 30. XX W.

Interesującym dokumentem odnoszącym się do misji katolickich w Japonii jest raport sporządzony dla Prymasa Polski w 1933 r., choć zachowany tylko w szczątkowej formie w aktach prymasowskich przechowywanych w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie¹⁶. Informuje on o udzieleniu przez kard. Pietro Fumasoni-Biondi, prefekta Kongregacji Propagandy Wiary, święceń biskupich wysyłanemu do Japonii delegatowi papieskiemu Paolo Marelli. Przy okazji objęcia przez Marellego delegatury w Tokio znalazł się we wspomnianej relacji opis stosunków między Stolicą Apostolską a Cesarstwem Japońskim. Nieokreślony twórca raportu odtworzył w nim relacje watykańsko-japońskie od momentu, gdy biskup Portlandu, William Henry O'Connell, wraz z towarzyszącą mu delegacją przybył do Kraju Kwitnącej Wiśni. Celem owej misji było złożenie na ręce cesarza Taishō podziękowań za zajęcie życzliwego dla chrześcijan stanowiska w sprawach mandżurskich. Przy okazji tej wizyty powstała myśl, aby w Tokio utworzyć stałą Delegaturę Apostolską. Projekt ten został niebawem wprowadzony w życie i w jego konsekwencji powołano do istnienia wspomnianą agendę dyplomatyczną. Autor raportu jest jednak nieprecyzyjny, gdy chodzi o chronologię wydarzeń. Czterokrotnie podaje jako datę ustanowienia delegatury rok 1925, gdy tymczasem została ona utworzona w Tokio sześć lat wcześniej (26 XI 1919 r.). Bezbłędnie natomiast identyfikuje kolejnych jej przełożonych, którymi byli: Pietro Fumasoni-Biondi (1919-1921), Mario Giardini (1921-1931) i Edward Aloysius Mooney (1931-1933), aczkolwiek nie podaje dat ich pobytu w Japonii. Wskazuje natomiast na olbrzymią pracę, jaką wszyscy ci watykańscy dyplomaci wykonali, aby przygotować podatny grunt dla misjonarzy chcących podjąć pracę ewangelizacyjną¹⁷.

¹⁵ M. Banaszak, *Historia Kościoła*, t. 4, *Czasy najnowsze 1914-1978*, Warszawa 1992, s. 194.

¹⁶ AAG, APP III, sygn. 59, k. 1.

¹⁷ Tamże.

Możliwości pracy misyjnej w Kraju Kwitnącej Wiśni w latach 30. XX w. dostrzegli duchowni z wielu krajów, ale szczególne zasługi na tym polu położyli polscy franciszkanie. W dniu 24 IV 1930 r. do Nagasaki przybyli o. Maksymilian Kolbe i brat Zenon Żebrowski. Początkowo o. Maksymilian prowadził działalność dydaktyczną w seminarium duchownym w Oura, szybko jednak zaczął dostrzegać szersze szanse ewangelizacyjne ludności japońskiej, zwłaszcza za pomocą prasy. Jeszcze w 1930 r. opracował japoński odpowiednik wydawanego przez siebie w Polsce czasopisma „Rycerz Niepokalanej”, który początkowo rozchodził się w nakładzie 10 000 egzemplarzy. Był to fenomen, zważywszy że Japończycy w większości nadal przywiązani byli do swoich rodzimych kultów. Polscy misjonarze pod przywództwem o. Maksymiliana nie poprzestali na dziele szerzenia wiary za pomocą druku. W 1931 r. na stokach góry Hikosan wzniesli klasztor, który powszechnie nazywano „japońskim Niepokalanowem”. Miał on stanowić swoistego rodzaju „centrum” dla przygotowywanych akcji misyjnych. Dodatkowo w tymże samym roku – 1931 – polscy franciszkanie przyczynili się do powstania odrębnej prowincji zakonnej z japońskim przełożonym, która dysponowała własny nowicjatem. Pięć lat później utworzono niższe seminarium duchowne, które swoją siedzibę miało w Nagasaki. Równocześnie podejmowano akcje charytatywne, które stały się domeną brata Żebrowskiego. Dzięki jego zabiegom powstało w Tokio tzw. miasteczko Ari no Machi (Miasto Mrówek), które ogarnęło ok. 6 000 ubogich. Przez niemal trzydzieści lat – 1929-1958 – pracowała w nim Elżbieta Maria Reiko Kitahara, zasłużona wychowawczyni dzieci i młodzieży, której proces beatyfikacyjny jest w toku. Aktywność franciszkańska nieco osłabła po 1936 r., gdy o. Maksymilian wrócił do Polski, ale część jego dotychczasowych zadań przejęli świeccy katolicy. I tak dla przykładu, redaktorem „Rycerza Niepokalanej” został Mieczysław Mirochna¹⁸.

Nie tylko franciszkanie prowadzili w Japonii działalność misyjną. Należy również pamiętać o wkładzie innych zakonów i zgromadzeń zakonnych. Od 1932 r. analogiczne działania podejmowali bernardyni¹⁹, od

¹⁸ M. Wójcik, *Japonia. 4. Udział Polaków w misjach*, w: EK, t. 7, red. J. Duchniewski, Lublin 1997, kol. 1015.

¹⁹ Właściwie za początek działalności misyjnej bernardynów można uznać rok 1929, gdy zakonnicy ci zorganizowali swoją placówkę na Sachalinie, w części należącej wówczas do Japonii. Na czele tej misji stał o. Gerard Piotrowski. Zob. W. Urban, *Akcja misyjna Kościoła katolickiego*, w: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, red. M. Rechowicz, Lublin 1969, s. 623.

1936 r. werbiści, a od 1937 r. także salezianie. Ci ostatni zajęli się głównie kwestią wychowania dzieci i młodzieży w duchu chrześcijańskim oraz prowadzeniem dzieł związanych ze szkolnictwem. Ze zgromadzeń żeńskich wyróżniały się w pracy misyjnej Franciszkańki Misjonarki Maryi, które oprócz działalności wychowawczej włączyły się – zgodnie ze swoim charyzmatem – w działalność charytatywną: zakładały i prowadziły przychodnie, szpitale, hospicja oraz sierocińce²⁰.

Okres dynamicznego rozwoju katolicyzmu w Japonii przygaś w 1937 r., gdy Kraj Kwitnącej Wiśni wszczął wojnę z Chinami²¹. W okresie działań wojennych zamknięto wydawnictwo franciszkańskie, a bracia posługujący w Nagasaki zostali wcieleni do armii. Kleryków franciszkańskich zmuszono do pracy fizycznej w fabrykach i zakładach zapewniających dostawy surowców dla walczącego wojska. Księża natomiast wywieziono do obozu nieopodal góry Aso, w prowincji Kumamoto, gdzie zastosowano wobec nich surowe represje²².

Rok 1937 niewątpliwie stanowi pewną cezurę w dziejach japońskich misji katolickich. Okres poprzedzający tę datę należy podsumować dodatnio. Potwierdzeniem tej konstatacji może być liczba 118 000 katolików, którzy chrzest św. przyjęli w zdecydowanej większości dzięki posłudze polskich duchownych-misjonarzy. Niestety, misyjną aktywność katolików zahamowała wojna japońsko-chińska, jak i późniejsza, którą prowadzono z USA (od 1941 r.). Prawdziwą katastrofą było jednak zrzucenie 9 VIII 1945 r. przez Amerykanów bomby atomowej na Nagasaki²³, która nie tylko zniszczyła miasto, główny ośrodek katolicyzmu w Japonii, ale również przyczyniła się do śmierci ok. 70 000 ludzi, w tym wielu chrześcijan²⁴.

JAPONSKIE MISJE WSPÓŁCZEŚNIE

Po zakończeniu II wojny światowej liczba katolików na nowo zaczęła wzrastać. W latach 1947-1951 nastąpił przyrost liczby wiernych o 42,5%,

²⁰ M. Wójcik, *Japonia*, kol. 1015.

²¹ J. Tyszkiewicz, E. Czapiewski, *Historia powszechna. Wiek XX*, Warszawa 2010, s. 316.

²² W. M. Macek, *Ewangelizacja Japonii*, s. 151.

²³ Trzy dni wcześniej – 6 VIII – została zrzucona pierwsza bomba atomowa na Hiroszimę. Zob. J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, s. 421.

²⁴ W.M. Macek, *Ewangelizacja Japonii*, s. 166.

a w kolejnym pięcioleciu – 1951-1956 o 44,4%. Później odnotowano spowolnienie tego procesu. W latach 1971-1972 procent wiernych wyznania rzymskokatolickiego wzrósł bowiem o 0,3%. Dziesięć lat później – w 1981 r. – w Kraju Kwitnącej Wiśni do katolicyzmu przyznawało się 406 000 osób, co stanowiło 0,4% wszystkich mieszkańców Wysp Japońskich²⁵. Na początku trzeciego tysiąclecia ten odsetek jeszcze bardziej zmalał. W 2011 r. odnotowano liczbę 445 927 katolików, a więc 0,3% ogółu Japończyków. Liczba ta obejmuje zarówno świeckich (438 079), jak i osoby duchowne lub zakonne, do których zaliczono: 1448 księży, zakonników i misjonarzy, 5417 sióstr zakonnych, 200 braci zakonnych, 49 diakonów, 136 seminarzystów i 19 członków instytutów świeckich²⁶.

Przytoczone dane liczbowe, choć niewątpliwie ważne, nie oddają w pełni kondycji katolicyzmu na Wyspach Japońskich. Dlatego też należy spojrzeć na rozwój chrześcijaństwa poprzez pryzmat podejmowanych działań misyjnych i ewangelizacyjnych. Te natomiast są nieustannie realizowane przez misjonarzy pochodzących spoza Japonii, jak i coraz większą liczbę rdzennych duchownych. Ich aktywność skupia się na różnych sferach życia społecznego i religijnego. Są wśród nich działania oświatowe, wydawnicze, czy też różnego rodzaju akcje rozbudzające pobożność, a przez to skłaniające do tworzenia wspólnot ewangelicznych.

We współczesnej Japonii nadal ważną rolę odgrywa szkolnictwo katolickie. Począwszy od szkół elementarnych aż po prężnie działające uniwersytety. W dziedzinie tej prym wiodą zakony, zwłaszcza jezuici. Im bowiem generalnie powierzono zarząd japońskimi uczelniami katolickimi, ze sławną tokajską *Sophią* na czele. W 2011 r. w Japonii funkcjonowało 21 uniwersytetów o charakterze katolickim, w których studiowało 41 179 studentów. Nie można również zapominać o szkolnictwie niższym, które szerzy wartości chrześcijańskie wśród najmłodszych obywateli Kraju Wschodzącego Słońca. W 2011 r. kształciły one tysiące młodych Japończyków. W 16 college'ach o charakterze katolickim naukę pobierały 5 335 osoby, w 114 szkołach średnich kształciło się 49 285 uczniów, a w 103 gimnazjach zdobywało wiedzę 31 352 wychowanków²⁷. O ile szkolnictwo wyższe zdominowali jezuici, o tyle w szkolnictwie średnim wyróżniają się

²⁵ A. Kurek, *Japonia. 3. Aktualna sytuacja*, w: EK, t. 7, red. J. Duchniewski, Lublin 1997, kol. 1014.

²⁶ W.M. Macek, *Ewangelizacja Japonii*, s. 168.

²⁷ Tamże, s. 182-184.

maryści. Ich szkoły w Tokio, Nagasaki i Osace otrzymały prawa państwowe, co dodatkowo podniosło ich prestiż²⁸. Tysiące uczniów pobierających nauki w szkołach katolickich są dowodem popularności w Kraju Kwitnącej Wiśni zachodnich metod nauczania, bazujących na ideałach chrześcijańskich, a jednocześnie prognozują rozszerzanie się przekazywanych im wartości w całym społeczeństwie.

Inną ważną przestrzenią oddziaływania na społeczeństwo japońskie jest katolicki rynek wydawniczy. Należy w tym miejscu dokonać rozróżnienia na druk książek religijnych oraz szeroko pojmowanej prasy. Gdy spogląda się na tę pierwszą dziedzinę, wówczas dostrzega się zapotrzebowanie zwłaszcza na Pismo Święte, które zakupują nie tylko katolicy, ale także przedstawiciele innych religii: buddyści i sintości. W ostatnich latach dodatkowo wzrosło zainteresowanie tematyką teologiczną i pobożnościową. Daje się to zauważyć od czasu pontyfikatu Jana Pawła II, gdy na ołtarze została wyniesiona św. Faustyna Kowalska, popularyzatorka kultu Bożego Miłosierdzia. Z tej też racji dużym zainteresowaniem zaczął cieszyć się *Dzienniczek* spisany przez polską zakonnicę. Równie ważny, jak rozpowszechnianie książek, jest kolportaż prasy katolickiej. Wygląda on jednak inaczej niż w początkach działalności o. Maksymiliana Kolbego. O ile w okresie międzywojennym kładziono nacisk na tworzenie popularnych czasopism katolickich docierających do szerokiego grona odbiorców („Rycerz Niepokalanej”, „Aj”), o tyle po wojnie skupiono się na wydawaniu bądź wznawianiu periodyków zaspokajających potrzeby intelektualne poszukujących wiedzy religijnej Japończyków („The Japan Quarterly” i „The Japan Missionary Bulletin”). Nie oznacza to, że zaprzestano rozpowszechniania treści popularnych²⁹. Te, dzięki rozwojowi technologii informatycznych, mogą być z sukcesem propagowane dodatkowo w Internecie³⁰.

Równolegle do działań oświatowo-publicystycznych podejmowana jest przez katolików praca charytatywna. Misjonarze prowadzą w Japonii szpitale, ośrodki zdrowia, domy starców i sierocińce. Mimo zakrojonych na szeroką skalę akcji miłosierdzia, katolicyzm w Kraju Kwitnącej Wiśni nadal pozostaje postrzegany jako kulturowo obcy. Jego atrakcyjność wzrosła jednak po wizycie Jana Pawła II (23-26 II 1981 r.), gdy papież Polak,

²⁸ A. Kurek, *Japonia*, kol. 1014.

²⁹ Tamże.

³⁰ Jedną z lepszych katolickich stron internetowych jest: www.oriens.or.jp (stan z 28.08.2013 r.).

zwracając się nie tylko do katolików, mówił o godności człowieka, pokoju, oraz gdy uczcił ofiary bomby atomowej w Hiroszimie³¹. Od tego czasu zainteresowaniem zaczęły cieszyć się wśród Japończyków także ruchy charyzmatyczne, np. „Ruch Focolari”³².

Współczesna Japonia nie jest krajem jednolitym kulturowo. Nie zamyka się na żadne poglądy i systemy religijne, stąd też i chrześcijaństwo może się w niej spokojnie rozwijać. Podejmowana przez misjonarzy praca może przynosić wymierne efekty. Dodatkowym jej wsparciem jest odpowiednio zorganizowana struktura diecezjalna. Kraj Kwitnącej Wiśni obejmuje 3 metropolie, 13 diecezji i 1 prefekturę apostolską. W świetle danych z 1995 r. można stwierdzić, że w 868 parafiach pracowało 513 kapłanów diecezjalnych i 1349 zakonnych, którzy, prowadząc aktywną ewangelizację, stali się kontynuatorami dzieła rozpoczętego w XVI w. przez św. Franciszka Ksawerego³³.

ZAKOŃCZENIE

Japonia, jako teren misyjny należy do trudniejszych obszarów, na którym przyszło Kościołowi prowadzić swoją działalność. Powodów takiego stanu jest pewnie wiele, ale w tym miejscu warto przywołać słowa prof. Andrzeja Chwalby, który niezwykle celnie podsumował religijność mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni, gdy stwierdził: „Japończyków mniej interesowała zachodnia mistyka i metafizyka, dlatego chrześcijaństwo nie stało się w Japonii atrakcyjne. Tylko nieliczni ochrzczili się, tylko niektórym odpowiadała chrześcijańska koncepcja życia pozagrobowego [...]. Nie mogli pojąć, że wielbi się Chrystusa Ukrzyżowanego. Wydawało się im to dziwactwem, bo dla nich śmierć była nieczystością i przeciwieństwem miłości i natury. Jednak brak fascynacji do religii Chrystusa wynikał również z ich «letniej» religijności. Transcendencja tak ważna w chrześcijaństwie, była zupełnie obca ich doświadczeniu, duch religijny słaby, pobożność mało żarliwa. Chrześcijaństwo zniechęcało dogmatami, gdy oni w kwe-

³¹ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, *Czasy współczesne 1914-1992*, Lublin 1998, s. 369.

³² W. M. Macek, *Ewangelizacja Japonii*, s. 214.

³³ B. Kumor, *Japonia. VI. Statystyka*, w: EK, t. 7, red. J. Duchniewski, Lublin 1997, kol. 1019.

stiach wiary byli tolerancyjni”³⁴. Słowa te, choć odnoszą się do sytuacji Kościoła w Japonii z końca XIX w., po części są aktualne i dziś. Nie zniechęca to jednak kolejnych pokoleń misjonarzy, którzy podejmują próby przemiany tej mentalności. W swojej pracy odnoszą się oni do świadectwa wiary i męczeństwa tysięcy mężczyzn, kobiet i dzieci, którzy dla Chrystusa ponieśli śmierć, a których grupowe kanonizacje i beatyfikacje stały się świadectwem dla całego Kościoła. Misjonarze nie poprzestają tylko na tym. Kierując szkołami, wydając książki i prasę katolicką, organizując akcje charytatywne, próbują dotrzeć do jak największej grupy osób, aby przekazać im naukę Nauczyciela z Nazaretu. Akcje te, spotykając się z uznaniem nie tylko ze strony katolików, niejednokrotnie odnoszą sukces. Jest to istotne, gdyż przez blisko trzy stulecia próbowano za wszelką cenę wyrugować chrześcijaństwo z Wysp Japońskich. Ofiara złożona przez pierwsze pokolenia japońskich katolików przynosi owoc, dzięki któremu chrześcijaństwo może się dziś swobodnie rozwijać. Otwiera to nowe perspektywy przed misjonarzami i podejmowanymi przez nich działaniami.

ANEKS

Chronologia męczeństwa świętych i błogosławionych japońskich z lat 1603-1639

1603 r.:

- 8 XII – bł. Jan Minami Gorōzaemon.
- 9 XII – bł. Szymon Takeda Gohyōe, bł. Joanna Takeda, bł. Agnieszka Takeda, bł. Magdalena Minami, bł. Ludwik Minami.

1605 r.:

- 16 VIII – bł. Melchior Kumagai Motonao.
- 19 VIII – bł. Damian.
- 26 VIII – bł. Joachim Watanabe Jirōzaemon.

1608 r.:

- 17 XI – bł. Leon Saisho Shichiemon.

1609 r.:

- 11 I – bł. Jan Hattori Jingorō, bł. Michał Mitsuishi Hikoemon, bł. Tomasz Mitsuishi, bł. Piotr Hattori.
- 14 XI – bł. Kacper Nishi Genka, bł. Urszula Nishi, bł. Jan Nishi Mataishi.

1613 r.:

- 7 X – bł. Hadrian Takahashi Mondo, bł. Joanna Takahashi, bł. Leon Hayashida Sukeemon, bł. Marta Hayashida, bł. Magdalena Hayashida, bł. Dy-

³⁴ A. Chwalba, *Historia powszechna. Wiek XIX*, Warszawa 2009, s. 509.

dak (Jakub) Hayashida, bł. Leon Takedomi Kan'emon, bł. Paweł Takedomi Dan'emon.

1614 r.:

5 VI – bł. Adam Arakawa.

1617 r.:

22 V – bł. Piotr od Wniebowzięcia OFM, bł. Jan Machado de Tabora SJ.

1 VI – bł. Alfons Navarrete OP, bł. Ferdynand od św. Józefa OSA, bł. Leon Tanaka.

1 X – bł. Kacper Ueda Hikojiro, bł. Andrzej Yoshida.

1618 r.:

19 III – bł. Jan Martinez od św. Dominika OP.

16 VIII – bł. Jan od św. Marty OFM.

1619 r.:

6 X – bł. Jan Hashimoto Tahyōe, bł. Tekla Hashimoto, bł. Katarzyna Hashimoto, bł. Tomasz Hashimoto, bł. Franciszek Hashimoto, bł. Piotr Hashimoto, bł. Ludwik Hashimoto, bł. Tomasz Kian, bł. Tomasz Ikegami, bł. Linus Rihyōe, bł. Maria, bł. Kosma, bł. Antoni Dōmi, bł. Jo-achim Ogawa, bł. Jan Kyūsaku, bł. Magdalena, bł. Regina, bł. Tomasz Koshima Shinshirō, bł. Maria, bł. Gabriel, bł. Maria, bł. Monika, bł. Marta, bł. Benedykt, bł. Maria, bł. Sykstus, bł. Monika, bł. Tomasz Tōemon, bł. Łucja, bł. Rufina, bł. Marta, bł. Monika, bł. Emanuel Kosaburō, bł. Anna Kajiya, bł. Tomasz Kajiya Yoemon, bł. Agata, bł. Maria Chūjō, bł. Hieronim Sōroku, bł. Łucja, bł. Jan Sakurai, bł. Urszula Sakurai, bł. Męczysz Kyūjirō, bł. Ludwik Matagorō, bł. Leon Kyūsuke, bł. Marta, bł. Mencia, bł. Łucja, bł. Magdalena, bł. Dydak (Jakub) Tsuzu, bł. Franciszek Shizaburo, bł. Franciszek, bł. Maria.

14 X – bł. Dydak (Jakub) Kagayama Haito.

15 X – bł. Baltazar Kagayama Hanzaemon, bł. Jakub.

18 XI – bł. Leonard Kimura SJ, bł. Andrzej Toan Iorohachi, bł. Kosma Takeya Sozaburo OP, bł. Jan Yoshida Shouemon, bł. Dominik Giorgius.

27 XI – bł. Bartłomiej Seki, bł. Antoni Kimura, bł. Jan Iwanaga, bł. Aleksy Nakamura, bł. Leon Nakanishi, bł. Michał Takeshita, bł. Maciej Kosaka, bł. Raimund Matsuoka, bł. Maciej Nakano, bł. Jan Motayama, bł. Tomasz Koteda Kyuni.

1620 r.:

7 I – bł. Ambroży Fernández SJ.

22 V – bł. Maciej Arima.

16 VIII – bł. Szymon Kiyota, bł. Magdalena Kiyota, bł. Tomasz Gengoro, bł. Maria Dozai, bł. Dydak (Jakub) Gengoro.

1622 r.:

10 VIII – bł. Augustyn Ota.

- 19 VIII – bł. Ludwik Florez OP, bł. Piotr de Zúñiga OSA, bł. Joachim Hirayama, bł. Leon Sukeuemon, bł. Jan Miyazaki, bł. Michał Diaz, bł. Marek Shinemon, bł. Tomasz Koyanagi, bł. Antoni Hamada, bł. Dydak (Jakub) Denshi, bł. Wawrzyniec Rokuemon, bł. Paweł Sankichi, bł. Jan Yago Shoemon, bł. Bartłomiej Mohyoe, bł. Jan Nagata Matashichi.
- 10 IX – bł. Franciszek Morales OP, bł. Anioł Orsucci OP, bł. Alfons de Mena OP, bł. Józef od św. Jacka OP, bł. Jacek Orfanel OP, bł. Aleksy Sanbashi Saburo OP, bł. Tomasz z Rosario OP, bł. Dominik z Rosario OP, bł. Ryszard od św. Anny OFM, bł. Piotr z Avila OFM, bł. Wincenty od św. Józefa OFM, bł. Karol Spínola SJ, bł. Sebastian Kimura SJ, bł. Gundisalvus Fusai SJ, bł. Antoni Kyuni SJ, bł. Piotr Sanpo SJ, bł. Michał Shunpo, bł. Jan Iamagutienis, bł. Jan Akaboshi, bł. Ludwik Kawaura, bł. Leon Satsuma, bł. Łucja de Freitas, bł. Antoni Sanga, bł. Magdalena Sanga, bł. Antoni „Coreanus”, bł. Jakuba Dominga Dozai, bł. Jan Hamanomachi, bł. Piotr Hamanomachi, bł. Paweł Nangaishi, bł. Tekla Nangaishi, bł. Piotr Nangaishi OP, bł. Paweł Tanaka, bł. Maria Dozai, bł. Izabela Fernández, bł. Ignacy Fernández, bł. Apolonia z Nagasaki, bł. Dominik Hamada, bł. Klara Hamada, bł. Maria Murayama, bł. Agnieszka Takeya, bł. Dominik Nakano, bł. Bartłomiej Kawano, bł. Damian Yaichi, bł. Michał Tanda, bł. Tomasz Shichiro, bł. Rufus Ishimoto, bł. Maria Yoshida, bł. Klemens Ono, bł. Antoni Ono, bł. Dominik Ogata, bł. Katarzyna z Nagasaki.
- 11 IX – bł. Maria Tanoura, bł. Kacper Koteda OP, bł. Franciszek Takeya, bł. Piotr Kawano.
- 12 IX – bł. Tomasz Zumárraga OP, bł. Muncjusz od św. Tomasza OP, bł. Dominik z Hyuga OP, bł. Apolinary Franco OFM, bł. Franciszek od św. Bonawentury OFM, bł. Paweł od św. Klary OFM.
- 15 IX – bł. Kamil Constanzo SJ, bł. Ludwik Yakichi, bł. Łucja Dozai, bł. Andrzej Yakichi, Franciszek Yakichi.
- 1 XI – bł. Piotr Paweł Navarro SJ, bł. Dionizy Fujishima SJ, bł. Piotr Onizuka SJ, bł. Klemens Kingemon.
- 1623 r.:
- 4 XII – bł. Franciszek Gálvez OFM, bł. Hieronim od Aniołów SJ, bł. Szymon Enpo SJ, bł. Jan Hara Mondo OFM.
- 1624 r.:
- 16 II – bł. Franciszek Tōyama Jintarō.
- 17 II – bł. Mateusz Shobara Ichizaemon.
- 22 II – bł. Jakub Carvallo SJ.
- 8 III – bł. Joachim Kuroemon.
- 25 VIII – bł. Michał Carvallo SJ, bł. Piotr Vasquez OP, bł. Ludwik Sotelo OFM, bł. Ludwik Sasada OFM, bł. Ludwik Baba OFM.
- 15 XI – bł. Kajus „Coreanus”.

1626 r.:

- 20 VI – bł. Franciszek Pacheco SJ, bł. Jan Chrzyciel Zola SJ, bł. Baltazar de Torres SJ, bł. Piotr Rinshei SJ, bł. Kacper Sadumatsu SJ, bł. Jan Kisaku SJ, bł. Wincenty Kaun SJ, bł. Paweł Shinsuke SJ, bł. Michał Tozo SJ.
- 12 VII – bł. Mancjusz Araki, bł. Maciej Araki, bł. Piotr Araki, bł. Zuzanna Dozai, bł. Jan Tanaka, bł. Katarzyna Dozai, bł. Jan Nagai, bł. Monika Nagai, bł. Ludwik Onizuka.

1627 r.:

- 21 II – bł. Baltazar Uchibori, bł. Antoni Uchibori, bł. Ignacy Uchibori,
- 28 II – bł. Paweł Uchibori Sakuemon, bł. Kacper Kizaemon, bł. Maria Mine, bł. Kacper Nagai Sohan, bł. Ludwik Shinzaburō, bł. Dionizy Saeki Zenka, bł. Ludwik Saeki Kizo, bł. Damian Ichiyata, bł. Leon Nakajima Sōkan, bł. Paweł Nakajima, bł. Jan Kisaki Kyūhachi, bł. Jan Heisaku, bł. Tomasz Uzumi Shingoro, bł. Aleksy Sugi Shōhachi, bł. Tomasz Kondō Hyōemon, bł. Jan Araki Kenshichi.
- 17 V – bł. Joachim Mine Sukedayū, bł. Paweł Nishida Kyūhachi, bł. Maria, Jan Matsutake Chōzaburō, bł. Bartłomiej Baba Han'emon, bł. Ludwik Furue Sukeemon, bł. Paweł Onizuka Magoemon, bł. Ludwik Hayashida Sōka, bł. Magdalena Hayashida, bł. Paweł Hayashida Mohyōe.
- 29 VII – bł. Ludwik Bertrán Exarch OP, bł. Mancjusz od św. Krzyża OP.
- 17 VIII – bł. Franciszek Kuhyoue, bł. Kajus Jiuemon, bł. Magdalena Kiyota, bł. Franciszka Bizzocca, bł. Franciszek od Panny Maryi OFM, bł. Bartłomiej Laurel OFM, bł. Antoni od św. Franciszka OFM, bł. Kacper Vaz, bł. Tomasz Ou Kanuemon, bł. Maria Vaz, bł. Franciszek Kuhyoue, bł. Łukasz Kiuemon, bł. Michał Kizaemon, bł. Ludwik Matsuo, bł. Marcin Gómez.
- 7 IX – bł. Tomasz Tsuji SJ, bł. Ludwik Maki, bł. Jan Maki.

1628 r.:

- 8 IX – bł. Antoni od św. Bonawentury OFM, bł. Dominik z Nagasaki OFM, bł. Dominik Castellet OP, bł. Tomasz od św. Jacka OP, bł. Antoni od św. Dominika OP, bł. Jan Tomachi, bł. Dominik Tomachi, bł. Michał Tomachi, bł. Tomasz Tomachi, bł. Paweł Tomachi, bł. Jan Imamura, bł. Paweł Aibara, bł. Raimund Aibara, bł. Leon Aibara, bł. Jakub Hajyashida, bł. Maciej Alvarez, bł. Michał Yamada, bł. Wawrzyniec Yamada, bł. Ludwik Nihachi, bł. Franciszek Nihachi, bł. Dominik Nihachi, bł. Łucja Ruisa.
- 16 IX – bł. Michał Himonoya, bł. Paweł Himonoya, bł. Dominik Shohyoei.
- 23 XII – bł. Michał Nakajima SJ.

1629 r.:

- 12 I – bł. Ludwik Amagasu Jin'emon, bł. Michał Amagasu Tayemon, bł. Dominika Amagasu, bł. Justa Amagasu, bł. Wincenty Kurogane Ichibiyōe, bł. Tekla Kurogane, bł. Łucja Kurogane, bł. Maria Itō, bł. Marina Itō

Chōbo, bł. Piotr Itō Yahyoe, bł. Maciej Itō Hikosuke, bł. Tymoteusz Ōbasama Jirōbyōe, bł. Łucja Obasama, bł. Jan Gorobyōe, bł. Joachim Saburōbyōe, bł. Jan Banzai Kazue, bł. Aurea Banzai, bł. Antoni Banzai Orusu, bł. Paweł Sanjūrō, bł. Rufina Banzai, bł. Pawła Sanjuro, bł. Paweł, bł. Marta, bł. Szymon Takahashi Seizaemon, bł. Tekla Takahashi, bł. Paweł Nishihori Shikibu, bł. Ludwik Jin'emon, bł. Anna, bł. Muncjusz Yoshino Han'emon, bł. Julia Yoshino, bł. Antoni Anazawa Han'emon, bł. Paweł Anazawa Juzaburō, bł. Andrzej Yamamoto Shichiemon, bł. Ignacy Iida Soemon, bł. Jan Arie Kimon, bł. Piotr Arie Jinzō, bł. Aleksy Satō Seisuke, bł. Łucja Satō, bł. Aleksego Sato Seisuke, bł. Elżbieta Sato, bł. Paweł Sato Matagoro, bł. N. Shichizaemon, bł. Magdalena, bł. dwie dziewczynki, bł. Łucja Iida, bł. Krescencja Anazawa, bł. Roman Anazawa Matsujiro, bł. Michał Anazawa Osamu, bł. Maria Yamamoto, bł. Urszula Yamamoto, bł. Magdalena Arie, bł. Aleksja Choemon, bł. Kandyd „Bōzō”, Ignacy.

1630 r.:

- 28 X – bł. Jan Shozaburo, bł. Muncjusz Kizaemon, bł. Michał Kiuchi, bł. Wawrzyniec Shishohazicho, bł. Piotr Kuheiei, bł. Tomasz Terai Kuheiei.

1632 r.:

- 5 IX – bł. Bartłomiej Gutiérrez OSA, bł. Wincenty Carvallo OSA, bł. Franciszek od Jezusa OSA, bł. Antoni Ishida SJ, bł. Hieronim Iyo, bł. Gabriel od św. Magdaleny OFM.

1633 r.:

- 14 VIII – św. Dominik Ibáñez de Erquicia OP, św. Franciszek Shoemon.
 17 VIII – św. Jakub Tomanga Gorōbyōe OP.
 28 VII – bł. Michał Kurōbyōe.
 31 VII – bł. Mikołaj Fukunaga Kenia SJ.
 19 X – św. Mateusz Kohyoe od Różańca.
 20 X – św. Łukasz Alonso Gorda OP.
 21 X – bł. Julian Nakaura SJ.

1634 r.:

- 15 X – św. Magdalena z Nagasaki.
 11 XI – św. Maryna z Omura OP.
 17 XI – św. Tomasz od św. Józefa OP, św. Jacek Ansalone (Jordan od św. Stefana) OP.

1636 r.:

- 30 I – bł. Yosaburō Gen'ya Ogasawara, bł. Miya Luisa Ogasawara, bł. Genpachi Ogasawara, bł. Maria Ogasawara, bł. Kuri Ogasawara, bł. Sasaemon Ogasawara, bł. Sayuemon Ogasawara, bł. Shiro Ogasawara, bł. Goro Ogasawara, bł. Tsuchi Ogasawara, bł. Gonnosuke Ogasawara, bł. czterej służący.

- 25 II – bł. Dydak (Jakub) Yūki Ryōsetsu SJ.
1637 r.:
- 24 VIII – św. Antoni Gonzáles OP.
- 29 VIII – św. Michał González de Aozaraza de Leibar, św. Wawrzyniec Ruiz, św. Wilhelm Courtet OP, św. Wincenty Shiotsuka od Krzyża OP, św. Łazarz z Kioto.
- 6 XI – bł. Tomasz Ochia Jihyōe OSA.
1639 r.:
- 4 VII – bł. Piotr Kibé Kasui SJ.

Catholic Missions in Japan. A History and Modern Times

Summary

Christianity reached Japan as late as the 16th century. The first missionary in the Land of the Blooming Cherry-Tree was St. Francis Xavier. For two years, from 1549-1551, he preached the Gospel to the native inhabitants of the Japanese Islands, after which he left for China with similar intentions, but died on the way in Continental Asia (2 or 3 of December, 1552). The work of Francis Xavier was continued by the Jesuits, who propagated the Catholic faith with the help of missionary accommodations. The mission's development was stopped before the end of the 16th century by repressions introduced by shogun Toyoto Hideyoshi. Christian persecutions lasted for almost three centuries and cost the lives of thousands of Christians. It is from this period that we have a list of 42 saints and 393 blessed Japanese martyrs. The period of tolerance in Japan began only in the Meiji period (as of 1868), and actually, from the time of the declaration of the Edict of Tolerance in 1873. This made it possible to carry out organized missionary activities, mainly by Europeans. The development of the missions in Japan, however, occurred only after the 1930's, among others thanks to the activities of St. Maximilian Kolbe and Brother Zenon Żebrowski, who undertook educational, printing and charitable work. Meanwhile, the so-called Japanese Niepokalanów was built. After the II World War, the work of Polish missionaries continued, particularly in the area of school education at its various levels. In 2011, the Land of the Rising Sun numbered 445,927 Catholics, which comprises 0.3% of Japan's population.

Key words: Christianity in Japan – St. Francis Xavier – Christian persecution – Polish Missionaries – The Contemporary Church in Japan.

Słowa kluczowe: Chrześcijaństwo w Japonii – św. Franciszek Ksawery – przesładowanie chrześcijan – polscy misjonarze – współczesny Kościół w Japonii.

XVIII-WIECZNE OBRAZY MISJI KATOLICKICH W AMERYCE PÓŁNOCNEJ – MIĘDZY TRADYCYJNĄ POBOŻNOŚCIĄ A OŚWIECENIOWĄ KRYTYKĄ

Według niektórych badaczy, wiek XVIII w historii misji katolickich charakteryzuje się „osłabieniem ducha misyjnego i schyłkiem działalności ewangelizacyjnej”¹. Istotnie, jak w Azji działalność misyjna została zahamowana na skutek kontrowersji wokół rytów chińskich i malabar-skich², tak w Ameryce Północnej ucierpiała m.in. na skutek konfliktów kolonialnych, trudności w kształtowaniu struktur kościelnych oraz kasaty zakonu jezuitów³. W poniższych rozważaniach pod uwagę wzięte zostaną te właśnie doświadczenia w obrębie dwóch stref wpływów europejskich w Ameryce Północnej: francuskiej (Nowa Francja z Luizjaną), brytyjskiej (13 kolonii, następnie zdobyte w wojnie siedmioletniej posiadłości francuskie) oraz w powstałych w wyniku wojny o niepodległość z lat 1775-1783 Stanach Zjednoczonych. Pominięte zostaną misje hiszpańskie na Zachodnim Wybrzeżu i w pasie Gór Skalistych oraz na Florydzie. W pierwszej, faktograficznej, części artykułu wykorzystane zostaną dostępne opracowania z zakresu historii misji. Celem tego zestawienia będzie pogłębiona refleksja nad tezą o kryzysie osiemnastowiecznych misji katolickich, na przykładzie kontynentu północnoamerykańskiego. Druga część artykułu

¹ *Das Erlahmen des Missionsgeistes und der Niedergang der Missionen* – tak zatytułowany jest pierwszy paragraf rozdziału poświęconego osiemnastowiecznej historii misji w Ameryce w *Handbuch der Kirchengeschichte*, red. H. Jedin, t. 5, *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg, Basel, Wien 1970, s. 256.

² Zob. Benedykt XIV, *Ex quo singulari* [1742 r. w sprawie rytów chińskich] oraz *Omnium sollicitudinum* [1744 r. w sprawie rytów malabar-skich], w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, cz. 1, red. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, Warszawa 1979, s. 58-86, 87-135.

³ Nie byli oni jedynymi misjonarzami katolickimi w Ameryce Północnej, ale ich wkład w dzieło misyjne w XVIII w. był znaczny. Stąd pierwszeństwo, jakie jest im przyznane w niniejszym artykule, przed innymi zakonami czy instytucjami misyjnymi.

dotyczyć będzie wyobrażeń o misjach i znaczeniu europejskiej obecności w Nowym Świecie, na podstawie fragmentów relacji misjonarzy oraz wybranych idei przedstawicieli myśli oświeceniowej.

Specyfika misyjnej sytuacji Ameryki Północnej wynika z jej dwoistości – ukierunkowania zarówno na ludność rodzimą, jak i na Europejczyków, którzy w Ameryce się osiedlali i tworzyli tam nowe społeczeństwa. Powstała w 1622 r. rzymska kongregacja *de Propaganda Fide* od samego początku obejmowała swymi kompetencjami zarówno typowe misje wśród niechrześcijan, jak i skupiska katolików w krajach protestanckich. Kolonie hiszpańskie i portugalskie skutecznie opierały się ingerencji kongregacji w sprawę misji, a czyniły to na podstawie prawa patronatu, sięgającego korzeniami przełomu XV i XVI w. Problematyka północnoamerykańska, omawiana przez misyjną kongregację, związana była głównie z trzema kontekstami politycznymi: Nowej Francji, kolonii brytyjskich, a następnie Stanów Zjednoczonych⁴, stąd fundamentalne znaczenie konfliktów zbrojnych, które w XVIII w. wpływały na zmiany sytuacji politycznej kontynentu. Wojna królowej Anny (1702-1713), wojna króla Jerzego (1744-1748), wreszcie „brytyjska wojna z Francuzami i Indianami” (1756-1763) – wszystkie były kolonialnymi odpowiednikami konfliktów europejskich – wojen o sukcesję hiszpańską i austriacką oraz wojny siedmioletniej. Po tej ostatniej, na mocy traktatu paryskiego z 10 lutego 1763 r., Francja utraciła na rzecz Wielkiej Brytanii Kanadę⁵ i Luizjanę (część Luizjany na zachód od Missisipi została odstąpiona Hiszpanii). Z kolei wojna o niepodległość Stanów Zjednoczonych w latach 1775-1783 przyniosła kres panowaniu

⁴ Zob. *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome, 1600-1922. Guide de recherche*, red. P. Hurtubise, L. Codignola, F. Harvey, Québec 1999, s. 69-70, 81nn. Redaktorzy zaznaczyli: „[...] les archives de la Propagande peuvent être considérées comme les plus importantes pour l'histoire de l'église en Amérique du Nord depuis les débuts de la congrégation jusqu'aux années 1908-1910”. Tamże, s. 81.

⁵ Dla ułatwienia lektury w tekście będę posługiwał się określeniem „Kanada”, tak jak było ono używane w XVIII-wiecznych źródłach. Odnoszono je wówczas do dzisiejszego południowego Quebecu i rejonu położonego na północ od Wielkich Jezior. Od podboju Nowej Francji struktura administracyjna brytyjskich kolonii w Ameryce Północnej była wielokrotnie zmieniana, a termin „Kanada” nabierał precyzyjnego znaczenia administracyjnego, np. w latach 1791-1841 istniały dwie kolonie: Dolna i Górna Kanada, od roku 1841, w ramach Zjednoczonej Prowincji Kanady, istniała Wschodnia i Zachodnia Kanada, a w 1867 r. powstało ostatecznie Dominium Kanady, którego terytorium stopniowo rozszerzało się o kolejne prowincje i terytoria, aż do ostatecznego ustalenia struktury administracyjnej współczesnej Kanady w 2 połowie XX w.

brytyjskiemu w 13 koloniach. Co było istotne dla misyjnej kongregacji, mieszkańcy dawnej Nowej Francji znaleźli się odtąd pod panowaniem władców protestanckich i w zasięgu legislacji dyskryminującej katolików, natomiast demokratyczna forma rządów Stanów Zjednoczonych rokowała nadzieję na polepszenie sytuacji Kościoła w nowym państwie, pomimo iż większość jego obywateli także była protestancka.

Katolickie misje wśród ludności rodzimej były ściśle związane z losami Nowej Francji. Jak pisał Camille de Rochemonteix, działalność jezuitów w XVIII w. nie przypominała rozmachem inicjatyw poprzedniego stulecia. Po roku 1700 skoncentrowano się nie tyle na dalekich i fascynujących wyprawach misyjnych, co na pracy z Indianami już ochrzczonymi, w istniejących placówkach⁶. Rok 1700 jest w tym przypadku tylko umowną cezurą, która miałaby oddzielić symbolicznie dwa okresy – początkowego rozwoju oraz późniejszej stagnacji działalności misyjnej pod auspicjami Nowej Francji. Wbrew pochopnym uogólnieniom trzeba stwierdzić, że kanadyjskie misje przeżywały trudności już w XVII w. (zniszczenie Huronii przez Irokezów, a wraz z nią upadek sieci placówek jezuickich), natomiast początek kolejnego stulecia zapowiadał nawet pozytywny zwrot w relacjach z ludnością rodzimą. Niech wystarczą dwa przykłady. Latem 1701 r. doszło w Montrealu do podpisania historycznego pokoju z plemionami irokeskimi, który formalnie kończył prawie 100 lat konfliktów francusko-indiańskich i był dobrym znakiem także dla misjonarzy. Irokezi zgodzili się na ich powrót do swych osad i 3 jezuitów, Jacques de Lamberville, Julien Garnier i François Vaillant de Gueslis, w 1702 r. odpowiedziało pozytywnie na zaproszenie. Główna misja została otwarta w **Onondaga** (w dzisiejszym stanie New York), stolicy Ligi Irokeskiej, na południowy zachód od Quebecu i Montrealu. W 1707 r. dołączył do ich grona Jacques d'Heu, następnie o. de Mareuil⁷. Jednak już w 1708 i 1709 r. sytuacja misjonarzy uległa ponownemu pogorszeniu –

⁶ „Le mouvement d'évangélisation des sauvages fut loin de rassembler, au XVIIIe siècle, à celui du XVIIe; il n'eut ni le même éclat ni la même ampleur. Le soin des Indiens domiciliés et la desserte de paroisses, composées presque exclusivement de néophytes, ont succédé aux lointaines excursions des missionnaires. Le ministère est plus humble, moins séduisant et moins pénible, mais plus fructueux; et le fruit est plus durable”. C. de Rochemonteix, *Les jésuites et la Nouvelle France au XVIIIe siècle d'après des documents inédits*, Paris 1906, t. 2, s. 5.

⁷ C. de Rochemonteix, *Les jésuites et la Nouvelle France au XVIIIe siècle d'après des documents inédits*, Paris 1906, t. 1, s. 1-8. Dzieło C. de Rochemonteix jest nadal wartościowym punktem odniesienia dla podstawowej faktografii związanej z misjami jezuickimi w Nowej Francji w XVIII w., zwłaszcza że współcześni badacze koncentrują się częściej nad dokonaniem jezuitów w wieku XVII.

część plemion irokeskich podpisała układy z Anglikami, którzy byli w stanie wojny z Francją. Misjonarze musieli ponownie opuścić to terytorium⁸. Drugi przykład dotyczy tzw. „obszarów królewskich” (*Domaine du Roi*) na północny wschód od Quebecu. W początkach XVIII w. próbowano podjąć na nowo pracę w opuszczonych misjach **Sauguenay** i **Tadoussac** (tętniły życiem w wieku poprzednim). W 1720 r. nowo przybyły jezuita, o. Pierre Laure, zastał na miejscu jedynie mgliste wspomnienie o swym poprzedniku sprzed dwudziestu lat, François de Crépieul’u: „Aucune trace de christianisme dans ces vastes régions: il ne restait rien du passé”⁹. Laure zmarł w 1738 r. Jego następca, Jean-Baptiste Maurice, przybył do Sauguenay w 1740 r. i pracował tam do śmierci w 1746 r. Kolejny jezuita, o. Coquart, poświęcił tym misjom 19 lat swego życia, pozostając w Kanadzie aż do jej podboju przez wojska angielskie. Wybudował m.in. kaplicę w Tadoussac. Za każdym razem misjonarze pracowali w pojedynkę, co znacznie ograniczało skuteczność ich apostołatu. C. de Rochemonteix stwierdził, iż trudno jest ocenić jego „realne owoce”. Jezuici zdołali w różnych miejscach pozyskać jedynie „nielicznych” neofitów, a kontakt z nimi utrzymywali nieregularnie, przy okazji spotkań Indian z handlarzami. Liczyli na to, że neofici będą spontanicznie ewangelizować swoich rodaków w głębi terytorium. Rada królewska odmawiała wsparcia finansowego dla ewentualnego drugiego misjonarza¹⁰.

Szczególne znaczenie zarazem religijne i polityczne miała dla Nowej Francji misja w Akadii, wśród Indian konfederacji Wabanaki (Abenaków, Mikmaków i in.), z ważnymi placówkami na południowy wschód od Montrealu, **Nanrantsouak** (Norridgewock), **Pentagoët** i **Medockeck**¹¹, na obszarze dzisiejszego stanu Maine i Nowego Brunszwiku. Francja uznawała rzekę Kennebec za granicę z posiadłościami Nowej Anglii. Szczegółne przywiązanie Indian do Francuzów było w dużej mierze zasługą misjonarzy i miało konsekwencje militarne w czasie wojny z lat 1702-1713, a tak-

⁸ Tamże, t. 1, s. 38-41.

⁹ Zob. C. de Rochemonteix, dz. cyt., t. 2, s. 6-7. Cytat ze s. 7. Crépieul znany był w XVII w. czytelnikom pierwszej serii relacji jezuickich, zob. F. de Crépieul, *Remarques Touchant La Mission de Tadoussac S. J. depuis 1671, De la Cabanne de Louÿs Kestabitchit à pastag Pastag8tchi8 sipi8, 7 Avril 1686*, w: *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, red. R.G. Thwaites, vol. 63, Cleveland 1900, s. 248-268 [tłumaczenie angielskie paralelnie].

¹⁰ Zob. C de Rochemonteix, dz. cyt., t. 2, s. 8-12.

¹¹ Tamże, t. 1, s. 25.

że w późniejszych mniejszych konfliktach, zwłaszcza podczas tzw. wojny ojca Râle, z lat 1722-1727. Mimo iż na mocy pokoju utrechckiego w 1713 r. Francja formalnie utraciła Akadię, przemianowaną przez Brytyjczyków na Nową Szkocję, terytorium dzisiejszego Maine i Nowego Brunswiku pozostawało sporne. Osiedlaniu się kolonistów z Nowej Anglii skutecznie przeciwdziałali tam Indianie, trwający w przywiązaniu do Nowej Francji i francuskich misjonarzy. Ważną rolę w podtrzymywaniu oporu przeciw Anglikom odgrywał o. Sébastien Râle, poległy w sierpniu 1724 r. w trakcie ataku na Norridgewock nad rzeką Kebnnebec – przez jednych uważany za męczennika za wiarę, przez drugich za rzecznika politycznych i militarnych interesów Nowej Francji¹². Osady Nanrantsouak i Pentagoët zostały zniszczone, misja przetrwała jedynie w Medockeck nad Rzeką św. Jana. Rozproszeni Indianie schronili się częściowo w Quebecu, w osadach **Saint-François** k. Montrealu i **Bécancourt** k. Trois Rivières, z czasem jednak powrócili do swych ziem, wraz z misjonarzami, których obecność została zagwarantowana w pokoju podpisanym z Anglikami w 1726 r.¹³

Jak wynika z przedstawionych wyżej przykładów, rozwojowi katolickich misji wśród Indian przeszkadzały więc przede wszystkim kolejne konflikty francusko-angielskie. Na drugim miejscu problemem była niewystarczająca liczba misjonarzy i brak kontynuacji rozpoczynanych dzieł. Czasem zdarzały się także wypadki konfliktów wewnętrznych, np. niechęć lokalnej administracji francuskiej do jezuitów. Jednym z przykładów może być sytuacja, do jakiej doszło w pobliżu założonego w 1700 r. fortu **Detroit**. Istniała tam misja św. Józefa, którą od 1690 r. kierował o. Claude Aveneau. W 1707 r. Antoine de la Mothe-Cadillac, późniejszy gubernator Luizjany, doprowadził do usunięcia jezuity z misji, co poskutkowało wkrótce eskalacją konfliktu z Indianami, dla których kapłan był znaczącym autorytetem¹⁴.

Wszystkie wspomniane obszary, począwszy od Akadii, przez wybrzeże Zatoki Hudsona, po Detroit i Fort Michillimakinac, następnie wzdłuż Missisipi aż po Nowy Orlean, podlegały jurysdykcji diecezji Quebecu. Z uwagi na ogrom terytorium, był to stan czysto formalny. Największe

¹² Zob. H.C. Schuyler, *The Apostle of the Abenakis: Father Sebastian Rale, SJ, (1657-1724)*, „The Catholic Historical Review” 1 (1915), nr 2, s. 164-174; W.A. Clark, *The Church at Nanrantsouak: Sébastien Râle, S.J., and the Wabanaki of Maine's Kennebeck River*, „The Catholic Historical Review” 92 (2006), nr 3, s. 225-251.

¹³ C. de Rochemonteix, dz. cyt., t. 2, s. 13-18.

¹⁴ C. de Rochemonteix, dz. cyt., t. 1, s. 67-69.

zageszczenie parafii znajdowało się w pobliżu Quebecu, Montrealu i Trois Rivières – w 1721 r. było ich odpowiednio 41, 28 i 13¹⁵. Kiedy utworzony w 1658 r. wikariat apostolski Quebecu podniesiono w 1674 r. do rangi diecezji, ustała tam krótkotrwała jurysdykcja kongregacji *de Propaganda Fide* – aż do 1763 r., kiedy to kolonie francuskie w Ameryce Północnej zostały opanowane przez Wielką Brytanię. Diecezja Quebecu miała jednak w całym okresie swej XVII- i XVIII-wiecznej historii charakter w pełni misyjny. Nawet najbliższe centrom kolonii parafie nie były w pełni obsadzone przez duchownych kanadyjskich, a do tego dochodziła konieczność prowadzenia misji wśród Indian, w które obok jezuitów angażowali się franciszkanie, księża Seminarium Misji Zagranicznych i franciszkanie rekolekci¹⁶.

Główna parafia sulpicjańska znajdowała się w Montrealu. W pobliżu miasta istniała osada indiańska, złożona głównie z grup Huronów, Irokezów i Algonkinów – tzw. *Mission de la Montagne*. Nieco dalej znajdowała się misja *Jeune-Lorette* albo parafia **Sault-au-Récollet**, w której funkcjonowało kolegium dla indiańskich dzieci. Z czasem przeniesiono je do **Lachine** (obecnie dzielnica Montrealu). W pobliżu miasta powstawały w początkach XVIII w. kolejne osiedla indiańskie, w których prowadzono regularne duszpasterstwo ludności rodzimej. Księża misji zagranicznych prowadzili wyższe seminarium duchowne w Quebecu. Jako misjonarze byli zaangażowani nad Missisipi i w Akadii, gdzie często sąsiadowali z franciszkanami rekolektami, obecnymi licznie w prowincjach nadatlantycznych¹⁷. Co do jezuitów – w XVIII w. ich liczba uległa zmniejszeniu¹⁸. Troszczyli się oni przede wszystkim o zapewnienie niezbędnego personelu dla kolegium w Quebecu oraz misji indiańskich w **Lorette** k. Quebecu, **Sault Saint-Louis** k. Montrealu (*Caughnawaga*, dziś Kahnawake), nad **Lac des Deux Montagnes** k. Montrealu oraz dla wspomnianych wyżej misji Saint-François oraz Bécancourt¹⁹. W latach 1711-1715 tylko 5 misjo-

¹⁵ Tamże, s. 100-101.

¹⁶ Tamże, t. 1, s. 102-105.

¹⁷ Tamże, s. 105-125.

¹⁸ „Au début du XVIIIe siècle ils n’avaient plus parmi leurs sujets, pour les missions laborieuses et lointaines, ces apôtres jeunes et vigoureux, d’une endurance à toute épreuve, qui avaient jeté un éclat si brillant et si pur sur leurs oeuvres et leurs découvertes au siècle précédent”. Tamże, s. 133.

¹⁹ Mówiąc o tych misjach, C. de Rochemonteix zadeklarował: „Des historiens se sont demandés quelle influence avaient bien exercée les missionnaires sur les sauvages par la pro-

narzy pracowało w rejonie **Michillimakinac** i **nad Missisipi**²⁰. Michillimakinac pozostawało centrum jezuickich misji na zachodzie, przy czym pierwszeństwo dawano duszpasterstwu skoncentrowanemu na osadach indiańskich, bez spektakularnych podróży typowych dla XVII w.²¹ Szczególnie ważna była misja wśród Huronów z okolic Detroit, która została ożywiona ponownie po 1725 r., dzięki obecności o. Armanda de la Richardie²².

Pomimo rozmaitych trudności, jezuici pozostawali główną „siłą” misji Nowej Francji. Między 1665 a 1763 r. skierowali do indiańskich osad łącznie ok. 320 misjonarzy²³. Na stopniowe pogarszanie się sytuacji jezuitów w XVIII w. wpływały echa papieskich potępień rytów chińskich oraz niechęć środowisk jansenistycznych, obecnych także we francuskich koloniach²⁴. Ów pierwszy problem miał szczególne znaczenie w Luizjanie i kraju Illinois, gdzie przez znaczną część XVIII w. trwały spory wokół funkcji wikariusza generalnego, który reprezentował tam biskupa Quebecu²⁵. Jezuici domagali się wyznaczenia im własnego okręgu misyjnego, w którym jeden z nich mógłby być wikariuszem generalnym biskupa dla swoich współpracowników, unikając w ten sposób konfliktów na tle rozbieżności zdań co do metod misyjnych, jakie istniały między zakonami i duchowieństwem diecezjalnym. Sytuacja uległa zaognieniu w 1741 r., kiedy to bp Henri de Pontbriand wyznaczył jezuitę na swego wikariusza generalnego dla całego obszaru dolnej Luizjany, przeciw czemu zaprotestowali kapucy-

pagation de l'évangile. Sans parler des villages chrétiens de l'Illinois, des Hurons convertis du Détroit, des Micmacs et des chrétientés de Chicoutimi et de Tadoussac, cette magnifique institution des sauvages domiciliés est la réponse la plus victorieuse aux détracteurs de l'apostolat dans la Nouvelle-France. Les domiciliés furent, au XVIIIe siècle, les amis les plus constants et le plus ferme appui de la colonie française”. C. de Rochemonteix, dz. cyt., t. 2, s. 19.

²⁰ Tamże, t. 1, s. 135-137.

²¹ Tamże, t. 2, s. 51. Jak pisze autor: „A l'Ouest les missions ne ressemblaient guère à celles du siècle précédent. Les Jésuites guidés par l'expérience, ralentirent les excursions apostoliques et créèrent de préférence des centres d'apostolat [...]”. Tamże.

²² Tamże, t. 1, s. 55nn.

²³ *Handbuch der Kirchengeschichte*, s. 283.

²⁴ C. de Rochemonteix, dz. cyt., t. 1, s. 164.

²⁵ „For the worldwide repercussions from the Chinese Rites controversy had strengthened each religious Order's wish to have one of its own as Vicar General, lest a cleric with different training and background, misconstrued a different pastoral approach”. Ch.E. O'Neill, *The United States of America, w: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Reum*, vol. II (1700-1815), red. J. Metzler, Rom, Freiburg, Wien 1973, s. 1173.

ni²⁶. Na skutek brytyjskiego podboju Nowej Francji nie zdołano tego sporu doprowadzić do pozytywnego rozstrzygnięcia. Większość misjonarzy opuściła placówki w Luizjanie. Ostatnim już eksjezuitą w kraju Illinois był o. Sebastien-Louis Meurin, pracujący tam do śmierci w 1777 r.²⁷

Inaczej niż w Luizjanie, jezuici przetrwali znacznie dłużej w Kanadzie, zdobytej już w 1760 przez wojska brytyjskie. Nowe władze zakazały im jedynie przyjmować nowicjuszy (podobny zakaz wydano także franciszkanom rekolektom). Zakony nie mogły otrzymywać pomocy personalnej z Europy²⁸. Dopiero wybuch rewolucji francuskiej przyczynił się do zasilenia Kanady personalnie kapłanami emigrującymi z metropolii (byli to w dużej mierze sulpicianie). Rekolekci przetrwali w Kanadzie do 1796 r.²⁹ Co do jezuitów, jeszcze w 1766 r. przedłożyli królowi Wielkiej Brytanii pismo z prośbą o umożliwienie ponownego przyjmowania kandydatów do zakonu, którego celem – jak to wyrazili – było nauczanie Indian oraz młodzieży. Temu pierwszemu dziełu poświęcało się wówczas jeszcze 5 zakonników, pozostałych było w Kanadzie zaledwie 16, w tym niektórzy w podeszłym wieku. Petycja pozostała bez odpowiedzi³⁰. Powszechna kasata jezuitów w 1773 r., na skutek porozumienia biskupa Quebecu, Jean-Oliviera Brianda, z brytyjskim gubernatorem Prowincji Quebecu, Guy Carleto-

²⁶ Tamże, s. 1176-1177.

²⁷ Zob. S.L. Meurin do bpa Quebecu Oliviera Brianda, 26 III 1767, w: A. Carayon, *Bannissement des Jésuites de la Louisiane. Relation et lettres inédites*, Paris 1865, s. 58-64; C. de Rochemonteix, dz. cyt., t. 1, s. 411.

²⁸ C. de Rochemonteix, dz. cyt., t. 2, s. 197. „[...] les obstacles apportés par l'Angleterre au recrutement des congrégations amenèrent fatalement, à la fin du XVIIIe siècle, la disparition de la plupart d'entre elles et la ruine presque totale de leurs œuvres”. Tamże, s. 198.

²⁹ Tamże, s. 199-200.

³⁰ „Nous supplions très humblement Sa très gracieuse Majesté et le gouvernement britannique d'agréer la continuation de nos services pour l'instruction des sauvages et pour l'éducation de la jeunesse. Mais pour remplir ces deux objets, qu'on juge essentiels au bien-être de la Colonie, nous supplions encore Sa très gracieuse Majesté et le gouvernement britannique: 1. de vouloir bien révoquer et anéantir la défense qui nous a été faite par écrit par Son Excellence, M. le général Murray, de recevoir des sujets, soit Européens, soit canadiens; 2. de vouloir bien ordonner que tous nos bâtiments soient à notre usage et en notre puissance; 3. de vouloir bien nous adjuger un dédommagement pour le loyer d'un vaste bâtiment que les munitionnaires, les uns après les autres, ont ruiné depuis sept années, et qu'il nous est impossible de réparer, si nous ne sommes aidés”. Pismo z 12 XI 1766, cyt. za: tamże, s. 205.

nem, nie została w Kanadzie ogłoszona³¹. Jezuici kontynuowali pracę w kolonii, lecz nadal nie mogli przyjmować nowicjuszy. Ostatni z ich grona, o. Jean-Joseph Casot, zmarł 18 marca 1800 r.³²

O ile sytuacja Kościoła katolickiego we francuskich koloniach w Ameryce Pn. ulegała stopniowemu pogorszeniu w ciągu XVIII w., przeciwny proces zachodził w 13 brytyjskich koloniach nadatlantyckich, które po wojnie o niepodległość utworzyły Stany Zjednoczone. Jurysdykcję na tym obszarze sprawował początkowo wikariusz apostolski Londynu (działający w ukryciu). Datuje się ją przynajmniej od 1722 r.³³ Katolicy stanowili w 13 koloniach zdecydowaną mniejszość, w 1775 r. był to 1% z ogólnej liczby ok. 2,5 mln mieszkańców. Zamieszkiwali głównie Maryland i Pensylwanię. Służyło im 24 kapłanów, choć prawa do publicznego sprawowania kultu byli pozbawieni. Jak pisał Charles O'Neill, dopiero pomoc katolickiej Francji dla amerykańskiej rewolucji z lat 1776-1783 przyczyniła się do większej akceptacji katolickich współobywateli ze strony protestanckiej większości³⁴. Najważniejszym wydarzeniem dla amerykańskich katolików było ustanowienie hierarchii kościelnej, niezależnej od wikariusza apostolskiego Londynu. Negocjacje na ten temat prowadzono w Paryżu już od 1783, przy okazji trwającej konferencji pokojowej, która miała zakończyć amerykańską wojnę o niepodległość. Nuncjusz apostolski w Paryżu rozmawiał m.in. z amerykańskim ministrem pełnomocnym, Benjaminem Franklinem i uzyskał nieformalne zapewnienie, iż kongres Stanów Zjednoczonych będzie patrzył przychylnie na rzymskie decyzje służące dobru katolików w nowym państwie³⁵. W istocie chodziło o istotną kwestię statusu Kościoła w Stanach Zjednoczonych – dla kongregacji *de Propaganda Fide* był to wciąż Kościół misyjny, podczas gdy miejscowe duchowieństwo i wierni aspirowali do uznania ich za w pełni zorganizowaną wspólnotę lokalną, z wystarczającym potencjałem dla dalszego samodzielnego wzrostu. Na czoło amerykańskiego duchowieństwa wysunął się

³¹ Zob. J. Monet, *Canada. Il ritorino dei gesuiti*, „Gesuiti Annuario della Comagnia di Gesù” 2014, s. 78.

³² Tamże, s. 213-217, 235.

³³ Ch.E. O'Neill, dz. cyt., s. 1163. Cały poniższy akapit korzysta z ustaleń cytowanego autora, zob. tamże, s. 1164-1173.

³⁴ „Several of the newly independent colonies granted freedom of worship, even to Catholics. Yet, to contemporaries it must have been difficult to foresee the durability of the change in attitude, and the role that Catholic citizens would enjoy in the future”. Tamże, s. 1165.

³⁵ Tamże, s. 1166-1167.

John Carroll. Przy poparciu Benjamina Franklina został on już w 1784 r. mianowany przez Piusa VI „superiorem misji amerykańskich”, a następnie, 8 maja 1788 r., został jednogłośnie wybrany przez amerykańskich duchownych na kandydata do godności biskupiej. Pius VI zaaprobował tę kandydaturę we wrześniu 1789 r. i 6 listopada ogłosił Johna Carrolla pierwszym biskupem Baltimore. Nowy biskup utrzymał poprawne i regularne relacje z kongregacją *de Propaganda Fide*, ale Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych zyskał podstawę swej struktury, którą umocniło dodatkowo utworzenie w 1808 r. pierwszej amerykańskiej prowincji kościelnej Baltimore, z sufraganiami w Filadelfii, Nowym Jorku, Bardstown i Bostonie³⁶.

Z powyższego skrótego przeglądu najważniejszych faktów wynika, iż „misyjność” Kościoła we francuskich i brytyjskich koloniach w Ameryce Północnej oznaczała dwie różne rzeczywistości. Powstanie Stanów Zjednoczonych doprowadziło do polepszenia sytuacji prawnej katolików i umożliwiło zmianę statusu ich wspólnoty, która przestawała być misyjną, a stawała się prawdziwym Kościołem lokalnym. Choć katolicy w Stanach Zjednoczonych pozostali nadal mniejszością w protestanckim społeczeństwie, ich żywotność zaowocowała dynamicznym rozwojem wspólnot w XIX w. Dopiero wówczas amerykańscy katolicy zaangażowali się bardziej dynamicznie w typową działalność misyjną wśród ludności rodzimej Stanów Zjednoczonych, choć byli w niej wspierani także przez misjonarzy pochodzących z Europy. W brytyjskich koloniach na północ od Stanów Zjednoczonych także doszło w początkach XIX w. do normalizacji sytuacji Kościoła katolickiego i ponownego rozkwitu duszpasterstwa, także wśród Amerindian i Inuitów.

Dziewiętnastowieczne misje w Ameryce Północnej – zarówno Stanach Zjednoczonych, jak i na obszarze dzisiejszej Kanady – nawiązywały do tradycji dwóch poprzednich wieków i dziedzictwa Nowej Francji. Zostanie ono obecnie zilustrowane poprzez zwrócenie uwagi na tradycyjne wyobrażenie o roli chrześcijaństwa w Ameryce Północnej, jakie wiek XVIII pozostawił w spadku kolejnym pokoleniom katolickich misjonarzy. Źródłem będzie list wybrany z poczytnej kolekcji *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, a więc ze zbioru relacji jezuickich misjonarzy, publikowanego we Francji w pierwszym wydaniu w latach 1702-1776, a następnie wielokrotnie wznawianego w nowym układzie edytorskim. We

³⁶ Tamże, s. 1168, 1172-1173.

wstępie do serii czterech tomów listów misyjnych poświęconych Ameryce w pierwszej reedycji całości zbioru *Lettres édifiantes et curieuses* z lat 1780-1783, kontynent amerykański został opisany jako ogromny obszar, którego jedyną cechą charakterystyczną są jeziora, lasy, rzeki, nieuprawiane ziemie oraz ludność rodzima – *les Sauvages*³⁷. Mimo że od 1492 r. do końca XVIII w. upłynęło ponad 300 lat, był to wciąż „nowy świat”, odkrywany stopniowo na skutek chciwości i dociekliwości różnych niepokojnych duchów, naznaczony cierpieniem na skutek ich brutalnego postępowania³⁸. Autor wstępu, eksjezuita Yves de Querbeuf, podkreślił, że w ciągu tej historii Francja wyróżniła się na tle innych europejskich potęg kolonialnych prawością i szacunkiem dla ludności rodzimej i jej praw. Jej kolonie zakładano „z gałązką oliwną w rękę”, bez przemocy wobec Indian, a wręcz za ich zgodą. Królowie francuscy pragnęli nie tyle podbijać miejscowe ludy, co je „oświecić” i „ucywilizować”. Dlatego skierowali do nich misjonarzy³⁹. Słowa te zostały opublikowane prawie dwadzieścia lat po ka-

³⁷ „L’Amérique au contraire, ne nous présente presque autre chose que des lacs, des forêts, des terres incultes, des rivières et des Sauvages”. Cyt. według reedycji zbioru listów misjonarzy z 1819 r. Zob. *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, t. 4, Lyon, J. Vernareil, Ét.^e Cabin et C.^e, 1819, s. V [Dalej cyt. jako *Lettres* [wyd. 1819]]. Pierwsze wydania listów ukazywały się w latach 1702-1776 w porządku chronologicznym, tj. dany tom zawierał listy z różnych kontynentów, zebrane z kilku lat poprzedzających rok wydania. Reedycje całej serii, poczynawszy od tej z lat 1780-1783, grupowały listy według kontynentów, przykładowo: t. 1-5 Bliski Wschód, t. 6-9 Ameryka, t. 10-15 Indie, t. 16-24 Chiny, t. 25-26 Indie i Chiny, Paris, Jean-Claude Mériot le Jeune, 1780-1783. Zob. A. Rétif, *Brève histoire des Lettres édifiantes et curieuses*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 7(1951), s. 41; A. Paschoud, *Le monde amérindien au miroir des Lettres édifiantes et curieuses*, Oxford 2008, s. 1, 219. Autorem cytowanego wstępu był eksjezuita, odpowiedzialny za przygotowanie pierwszej reedycji z lat 1780-1783, Yves Mathurin Marie Treaudet de Querbeuf (1726-1797), zob. A. Rétif, dz. cyt., s. 41. W tym wydaniu (*in duodecimo*) ów wstęp otwiera serię tomów poświęconych Ameryce, a więc znajduje się w tomie 6, datowanym na 1781 r. Odpowiada on ok. jednej trzeciej tomu 4 wg edycji z 1819 r. (*in octavo*), która będzie cytowana w dalszej części niniejszego tekstu.

³⁸ „Des régions immenses découvertes, dépeuplées, dévastées; des millions d’hommes libres et tranquilles dans leurs possessions, anéantis, immolés à l’avarice, aux caprices même de leurs nouveaux hôtes, pourroient peut-être intéresser, mais ils affligeroient encore plus”. *Lettres* [wyd. 1819], s. VI.

³⁹ „[...] nous n’avons cherché à nous établir que l’olive à la main; nous n’avons jamais usé de violence envers les anciens colons. C’est avec leur permission que nous avons bâti, cultivé, défriché [...] c’est en respectant les droits toujours sacrés de la liberté et de la propriété, que nous avons occupé de vastes terrains. [...] Nos souverains, touchés de ce qu’on leur rapportoit de la barbarie, de l’ignorance et de la superstition de leurs nouveaux allés,

sacie jezuitów we Francji (1762-1764) i utracie amerykańskich kolonii na rzecz Wielkiej Brytanii (1763). Pobrzmiewa w nich nostalgia za utraconą rzeczywistością, a nawet nuta idealizacji kolonialnej przeszłości Francji.

Celem *Lettres édifiantes et curieuses*, zarówno w pierwszym wydaniu, jak i w reedycjach, było m.in. „budowanie” czytelników przykładami bohaterstwa misjonarzy i pobożności neofitów. Wśród szeregu tego rodzaju postaw wyróżnia się historia młodej Indianki, Katarzyny Tekakwithy (Catherine, Kateri, Tekakwitha, Tegahkouita). Beatyfikowana w 1980 r. przez Jana Pawła II i kanonizowana 21 października 2012 r. przez Benedykta XVI, doczekała się w ciągu ostatnich trzech wieków licznych biografii⁴⁰. Autorami pierwszych świadectw jej życia i świętości byli jezuitcy misjonarze, o. Claude Chauchetière (1645-1709) i Pierre Cholenec (1641-1723)⁴¹.

O. Cholenec w 1715 r. skierował list do prokuratora misji kanadyjskich, Augustina le Blanca, w którym wspomniał o cudach dokonujących się wciąż za przyczyną zmarłej w opinii świętości indiańskiej dziewczyny. List został opublikowany po raz pierwszy w kolekcji *Lettres édifiantes et curieuses* w 1716 r., w tomie 12⁴². Według relacji misjonarza, Kateri Tekakwitha była córką Irokeza oraz Algonkinki, ochrzczonej jeszcze w Trois-Rivières, a następnie porwanej przez Irokezów. Kateri urodziła się w 1656 r. w irokeskiej osadzie Ossernenon (dziś w stanie New York). Jej matka padła ofiarą epidemii czarnej ospy, która pozostawiła na twarzy Kateri trwałe blizny oraz bardzo osłabiła jej wzrok. W szczególnie jasne dni musiała pozostawać w chacie. Jak pisał misjonarz: „to upodobanie do życia w sa-

songèrent aux moyens non de les subjuguier, mais de les éclairer, de les civiliser. Ils leur envoyèrent des missionnaires [...]”. *Lettres* [wyd. 1819], s. VI-VII.

⁴⁰ Zob. H. Béchar, *Tekakwitha, Kateri*, w: *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 1, University of Toronto/Université Laval, 2003-, dostęp 6.08.2013, http://www.biographi.ca/en/bio/tekakwitha_1E.html. Autor hasła wspomina o ok. 50 biografiach w 10 językach, jakie opublikowano od śmierci Kateri.

⁴¹ Zob. H. Béchar, *Cholenec, Pierre*, w: *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 2, University of Toronto/Université Laval, 2003-, dostęp 6.08.2013, http://www.biographi.ca/en/bio/cholenec_pierre_2E.html; C. J. Jaenen, *Chauchetière, Claude*, w: *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 2, University of Toronto/Université Laval, 2003-, dostęp 6.08.2013, http://www.biographi.ca/en/bio/chauchetiere_claude_2E.html.

⁴² Zob. *Lettre du père Cholenec, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au père Augustin le Blanc, de la même Compagnie, procureur des missions du Canada*, Au Sault de Saint-Louis, le 27 août 1715, w: *Lettres* [wyd. 1819], s. 25-61. Poniższe akapity będą odpowiadać porządkowi narracji o Chleneca.

motności, tak przeciwne charakterowi młodzieży irokeskiej, pozwoliło jej zachować niewinność obyczajów w samym siedlisku zepsucia”⁴³. W starszym wieku wyróżniała się pracowitością i nie była zainteresowana ani życiem towarzyskim, ani wyszukanymi ubraniami. Irokezi pozostawali w stanie wojny z Francuzami, lecz kampania wojskowa Alexandre’a de Prouville’a w 1666 r. skłoniła wojowników do negocjacji pokojowych. Dzięki temu można było wysłać na ich terytorium misjonarzy, którzy dodatkowo mieli potwierdzić rozejm. OO. Jacques Fremin, Jacques Bruyas i Jean Pierron dotarli do obozowiska irokeskiego akurat w czasie zabawy – ich przyjęciem miała się zająć młoda Tekakwitha, która w niej nie uczestniczyła. Ten pierwszy epizod kontaktu z misjonarzami nie przyniósł jeszcze w jej życiu większych zmian. Jezuitom pozwolono na utworzenie misji i osiedlenie się wśród Irokezów, co pozwoliło młodej Kateri rozwijać zainteresowanie pobożnością i ascezą chrześcijańską. Przybrani rodzice Tekakwithy mieli dla niej plany zamążpójścia i nawet upatrzonego kandydata na męża. Zgodnie z tradycją młody mężczyzna przyszedł do namiotu i zamierzał usiąść przy Kateri, co symbolizowało zaręczyny. Ku zaskoczeniu wszystkich, dziewczyna z namiotu uciekła. Spotkały ją za ten postępek niemałe represje – cięższa praca, oskarżenia o niewdzięczność, dziwaczenie i głupotę. W 1675 r. do wioski dotarł jezuita, o. Jacques de Lamberville. Kateri uczęszczała na jego nauki i po pewnym czasie wyznała, iż pragnie przyjąć chrzest. Została ochrzczona na Wielkanoc 1676 r. i odtąd jeszcze gorliwiej zaangażowała się w praktykowanie swej wiary. W dni świąteczne uczęszczała regularnie na modlitwy⁴⁴, co wkrótce spowodowało na nią oskarżenia o lenistwo i unikanie pracy. W takie dni pozbawiano ją posiłku, zaczęto wyśmiewać, a nawet próbowano zastraszyć.

Opowieść misjonarza przeplatana jest świadectwami pobożności Kateri oraz powtarzającymi się utrapieniami ze strony irokeskich krewnych

⁴³ „Cette inclination pour une vie retirée, si contraire au génie de la jeunesse iroquoise, fut principalement ce qui conserva l’innocence de ses mœurs dans le séjour même de la corruption”. Tamże, s. 27.

⁴⁴ „L’exactitude avec laquelle elle se trouvoit tous les jours de fête à la chapelle, fut la source d’un autre orage qui vint fondre sur elle du côté de ses proches. Le chapelet récité à deux chœurs est un des exercices de ces saints jours: cette espèce de psalmodie réveille l’attention des néophytes, et anime leur dévotion. On y mêle des hymnes et des cantiques spirituels, que nos Sauvages chantent avec beaucoup de justesse et d’agrément: ils ont l’oreille fine, la voix belle, et un goût rare pour la musique. Catherine ne se dispensoit jamais de cet exercice”. Tamże, s. 33-34.

i sąsiadów. Oskarżono ją m.in. o niedozwolone spoufalanie się z własnym wujem, do którego kilka razy zwróciła się po imieniu, zamiast użyć imienia ojca. Dało to Kateri okazję nie tylko do zaprzeczenia insynuacjom o uleganie niedozwolonym pokusom, ale też do wyznania przed misjonarzem pragnienia życia w dziewictwie. Powtarzające się w związku z gorliwością Indianki szykany sprawiły, że misjonarze zaczęli myśleć o skierowaniu jej do innej osady, w której liczba chrześcijan byłaby większa. Np. wiadomo było, że grupa Irokezów, korzystając z pokoju z Francuzami, osiedliła się przy misji Saint François-Xavier-du-Sault w pobliżu Montrealu i przyjęła chrzest. Osada stała się wzorowym miejscem chrześcijańskiego życia, kogośkolwiek ją odwiedzał, tracił ochotę do powrotu w rodzinne strony, wszystko na skutek przykładowego zachowania mieszkańców. Według relacji misjonarza, Indianie stawali się tam innymi ludźmi, „kto wcześniej myślał tylko o wojnie i krwi, stawał się łagodny, pokorny, posłuszny i zdolny do życia według zasad chrześcijańskich”⁴⁵.

Kateri pragnęła do nich dołączyć, lecz zależała od woli wuja, niechętnego chrześcijanom. Ponieważ jego zgoda na wyjazd była nie do pomyślenia, jeden z dalekich krewnych pomógł Kateri w ucieczce. Przybył do wioski pod pozorem kontaktów handlowych z Anglikami, a następnie ukrył w lesie dziewczynę, aż ustały próby pościgu. Jesienią 1677 r. Tekakwitha znalazła się w misji św. Franciszka Ksawerego. Nic już jej nie przeszkadzało w prowadzeniu gorliwego życia religijnego. O 4 rano udawała się do kaplicy, słuchała najpierw mszy św. misjonarzy, następnie mszy św. dla Indian. Kaplicę nawiedzała często w ciągu dnia, po wieczornych modlitwach wychodziła ostatnia, modliła się w nabożnym skupieniu. Prowadziła pobożne rozmowy, codziennie czyniła rachunek sumienia, spowiadała się co sobotę, uroczystości kościelne napępiały ją wzruszeniem. Już na Boże Narodzenie 1677 r. dopuszczono ją do Komunii św., na co zwykle pozwalano Irokezom dopiero wiele lat po chrzcie. Kateri oddziaływała też pozytywnie na innych – o. Cholenec przytoczył opowieść o Teresie, indiańskiej chrześcijance, która miała jednak kłopoty z praktykowaniem wiary. W czasie jednej z wypraw łowieckich znalazła się w grupie 11 Indian, jako jedyna chrześcijanka. Polowanie się nie udało i wszyscy stanęli w obliczu śmierci głodowej. Doszło nawet do wypadków kanibalizmu. Lękając się

⁴⁵ „Tel qui, peu auparavant, ne respiroit que le sang et la guerre, devenoit doux, humble, docile et capable de se conformer aux plus grandes maximes de la religion”. Tamże, s. 37.

o swoje życie, Teresa obiecywała Bogu większą gorliwość, jeśli tylko uda się jej powrócić cało do obozowiska. Po szczęśliwym powrocie ten zapal znów osłabł i obietnica pozostała niezrealizowana. Dopiero spotkanie z Kateri i podziw dla jej życia wstrząsnął Teresą i uczynił z niej przykładną chrześcijankę⁴⁶.

Kateri nieustannie zastrzała praktyki ascetyczne. Zimą pozostawała w pobliżu misji, choć Indianie udający się do dalszych obozowisk mogli liczyć na lepsze pożywienie. Czyniła to, myśląc o dobru swej duszy. Kiedy znów wybuchły konflikty irokesko-francuskie, Indianie zaczęli uważać irokeskich chrześcijan za zdrajców sprzymierzonych z Francuzami. Jeńcom zadawano śmierć w strasznych cierpieniach, które tradycja indiańska nakazywała znosić z bohaterską cierpliwością. Konwertyci zaostrzyli swoje umartwienia – m.in. wystawiano się na mróz, odmawiano modlitwy, stojąc w lodowatej wodzie itp. Pewna Indianka zanurzyła w lodowatej wodzie swe 3-letnie dziecko, chcąc mu zadać pokutę za przyszłe grzechy... Misjonarze usiłowali opanowywać ten zapal Indian do zadawania sobie cierpienia. Co do Kateri – widok zakonnic z Montrealu sprawił, że zapragnęła złożyć ślub dziewictwa. Uczyniła to w 1679 r., a krótko później zapadła na zdrowiu. Pomimo choroby, często się modliła⁴⁷, szukała samotności, milczenia. Stała pod kaplicą na mrozie, chodziła boso po śniegu czy lodzie, innym razem przypalała sobie stopy ogniem na znak, że jest niewolnicą Chrystusa, spała na łóżku usłanym cierniami. Zmarła w 24 roku życia (1656-1680). Bardzo szybko zarówno Indianie, jak i Francuzi, zaczęli modlić się, prosząc ją o wstawiennictwo. O pierwszych cudach jej przypisanych doniesiono w 1696 r. O. Cholenec zakończył swoją relację słowami: „Uznałem, że opowieść o cnotach tej młodej dziewczyny, urodzonej w pogańskim kraju pośród Indian, posłuży do zbudowania osób, które, urodzone w sercu chrześcijaństwa, mają jeszcze większe środki do

⁴⁶ „Ce sentiment d'humilité toucha vivement le cœur de Thérèse: elle se sentit pressé en même temps par les remords de sa conscience, d'exécuter enfin ce qu'elle avoit promis au Seigneur, et elle ne douta point que Dieu ne lui eût adressé cette sainte fille pour la soutenir de ses conseils et de ses exemples dans le nouveau genre de vie qu'elle vouloit embrasser”. Tamże, s. 46.

⁴⁷ „[...] elle fit une oblation perpétuelle de son âme à Jésus dans l'eucharistie, et de son corps à Jésus attaché à la croix ; et dès-lors, elle fut ingénieuse à imaginer tous les jours de nouvelles manières d'affliger et de crucifier sa chair”. Tamże, s. 55.

dispozycji, by się wznieść na wyżyny świętości”⁴⁸. W 1744 r. inny jezuita, o. Pierre-François-Xavier de Charlevoix, napisał w swym monumentalnym dziele *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, w rozdziale *Particularités de la vie et de la mort de quelques Sauvages Chrétiens*, iż Kateri Tekakwitha uznawana była powszechnie za „opiekunkę Kanady” i że była czczona publicznie⁴⁹.

Z zacytowanych przykładów wynika, iż *Lettres édifiantes et curieuses* krzewiły szlachetną wizję obecności Francji w Nowym Świecie (bez przemocy oraz z poszanowaniem wolności ludności rodzimej) oraz propagowały przykłady tradycyjnej pobożności, praktykowanej w heroicznym stopniu przez wybranych Indian, mogących służyć za wzór dla katolików w ojczyźnie⁵⁰. Tymczasem we Francji niemal równocześnie rozwijał się inny nurt refleksji, który wprost przeciwnie ujmował oba te zagadnienia. Dzieła, jakie zostaną wymienione poniżej, nie zostały pomyślane jako bezpośrednia polemika z relacjami misjonarzy, wyrażają jednak odmienną tradycję intelektualną, która podważała wartość idei zawartych na kartach *Lettres édifiantes et curieuses*. Zestawienie ich ze sobą może posłużyć do głębszego spojrzenia na problem kryzysu katolickiej działalności misyjnej w XVIII w.

Niemal współczesnym Kateri Tekakwithy (1656-1680) był katolicki ksiądz, Jean Meslier (1664-1729), który w swym ateistycznym *Testamen-*

⁴⁸ „J’ai cru que le récit des vertus de cette sainte fille, née au milieu de la gentilité et parmi les Sauvages, pourroit servir à édifier les personnes qui étant nées dans le sein du christianisme, ont encore de plus grands secours pour s’élever à une haute sainteté”. Tamże, s. 61.

⁴⁹ O. Charlevoix napisał o Kateri: „Elle est depuis plus de soixante ans universellement regardée comme la Protectrice du Canada, & il n’a pas été possible de s’opposer à une espèce de culte, qu’on lui rend publiquement”. F. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, t. 2, Paris, Chez la veuve Ganeau, 1744, s. 438. Zob. także H. Béchard, *Tekakwitha, Kateri*.

⁵⁰ *Lettres édifiantes* także spotykają się z dużym zainteresowaniem historyków misji i badaczy kultury intelektualnej XVIII w. Podkreśla się, iż cele apologetyczne (rozbudzanie ducha pobożności oraz inspirowanie hojnego wsparcia dla dzieła misji) nie przeszkadzały w ubogaceniu listów z misji istotnymi spostrzeżeniami na temat warunków naturalnych dalekich krajów oraz kultury ludów ewangelizowanych, które do dziś mają duże znaczenie dla etnografii. Zob. A. Paschoud, dz. cyt., s. 1-2. Dobrym wprowadzeniem do historii tej inicjatywy wydawniczej jest artykuł A. Rétif, dz. cyt., s. 37-50 oraz N. Hamadene, *Lettres édifiantes et curieuses (1703-1776)*, w: *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, dostęp 6.08.2013, <http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/journal/0814-lettres-edifiantes-et-curieuses>.

cie, rozpowszechnianym na różne sposoby przez czołowych filozofów francuskiego Oświecenia, zawarł m.in. następujące słowa: „Drwicie z tego wszystkiego, co wam bają wyrachowani księża. Nie wierzą w to sami, jeśli nie wszyscy, to przynajmniej większość z nich nie wierzy. Czyżbyście wy mieli bardziej w to wierzyć niż oni sami?”⁵¹ Ten głos zdecydowanej wrogości wobec wiary katolickiej i jej form pobożności wybrzmiał we Francji na progu XVIII w., prawie równocześnie ze świadectwami o pobożnym życiu młodej Indianki, Kateri Tekakwithy. Wezwaniom do odrzucenia chrześcijaństwa i kierowniczej roli duchowieństwa w sprawach sumienia towarzyszyła zachęta, by przeciwnie, praktykować je gorliwie i to w jak najbardziej tradycyjny sposób.

U kresu tego stulecia inny autor, tym razem były ksiądz i jezuita, Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796), w monumentalnej *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (dalej *Histoire des deux Indes*) ukazał krytyczny obraz dokonań Europejczyków w Nowym Świecie. Studia nad biografią i spuścizną piśmienniczą *abbé* Raynala zaowocowały w ciągu ostatnich dziesięcioleci szeregiem istotnych opracowań, w których wskazano m.in. na złożoną strukturę jego najważniejszego dzieła, współpracę szerokiego grona autorów, z Denisem Diderotem na czele, a także poddano analizie poszczególne wątki tematyczne, dotyczące m.in. historii, polityki, ekonomii, problemów kolonizacji i niewolnictwa oraz znaczenia „odkryć geograficznych” dla kultury europejskiej⁵². Trzecie wydanie *Histoire des deux Indes*, a zarazem pierwsze, w którym na stronie tytułowej Raynal umieścił swe nazwisko, ukazało się w 1780 r.⁵³,

⁵¹ J. Meslier, *Testament*, tłum. Z. Bieńkowski, Warszawa 1955, s. 405.

⁵² Z nowszych publikacji warto wymienić następujące: *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, red. H.-J. Lüsebrink, M. Tietz, Oxford 1991; *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*, red. H.-J. Lüsebrink, A. Strugnell, Oxford 1995; *Raynal, de la polémique à l'histoire*, red. G. Bancarel, G. Goggi, Oxford 2000; G. Bancarel, *Raynal ou le devoir de vérité*, Paris 2004; *Raynal, un regard vers l'Amérique*, red. G. Bancarel, P. Latour, Paris 2013. Na temat udziału Diderota w opracowaniu fragmentów *L'Histoire des deux Indes* zob. M. Duchet, *Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'Ecriture Fragmentaire*, Paris 1978.

⁵³ Pierwsze wydanie składało się z 6 tomów *in octavo* i zostało opublikowane anonimowo (wg karty tytułowej – w 1770 r. w Amsterdamie, w rzeczywistości prawdopodobnie w Nantes). Kolejne wydanie, z 1774 r., także bez nazwiska autora, było poprawione i uzupełnione. Trzecie wydanie z 1780 opublikowano w trzech wersjach (in 4°, in 8° oraz in 12°). Tylko w latach 1781-1786 doczekało się ono 11 reedycji. Zob. C.P. Courtney, *Les*

a więc niemal równocześnie z reedycją *Lettres édifiantes et curieuses* dokonaną przez Yvesa de Querbeufa w latach 1780-1783. Raynal wraz ze swymi współpracownikami, Diderotem i in., przeciwnie niż de Querbeuf, nie wyróżnił Francji spośród innych kolonialnych potęg Europy i nie poświęcił wiele uwagi francuskim misjonarzom w Kanadzie. Bardziej godne naśladowania były według niego osiągnięcia protestanckie w angielskich koloniach na atlantyckim wybrzeżu Ameryki Północnej, zwłaszcza w Pensylwanii. Rozpoczynając omawianie humanitarnego postępowania Williama Penna, Raynal stwierdził, iż „czytelnik nareszcie odetchnie” po obrazach nieszczęść i zniszczeń, jakie wszędzie, a zwłaszcza w Nowym Świecie, niosła ze sobą europejska obecność; będzie mógł wreszcie zobaczyć na ruinach całego kontynentu „wschodzące słońce rozumu, szczęścia i człowieczeństwa”⁵⁴. Querbeuf nie negował cierpień kolonizowanej przez chciwych Europejczyków ludności rodzimej, ale remedium na to zło widział w cywilizacyjnej misji Francji, której istotną część stanowiła troska o propagację chrześcijaństwa. Dla Raynala szansą na lepszy świat było przewyciężenie dziedzictwa europejskiej tradycji, opartej na despotyzmie, fanatyzmie i przemocy. Doświadczenie amerykańskie było tak wyjątkowe (wojna o niepodległość Stanów

métamorphoses d'un best-seller: l'Histoire des deux Indes de 1770 à 1820, w: Raynal, *de la polémique à l'histoire*, s. 111, 115, 118.

⁵⁴ „C'est ici que l'écrivain & son lecteur vont respirer. C'est ici qu'ils se dédommageront du dégoût, de l'horreur ou de la tristesse qu'inspire l'histoire moderne, & sur-tout l'histoire de l'établissement des Européens au Nouveau-Monde. [...] Il est tems de voir les germes de la raison, du bonheur & de l'humanité, semés dans la ruine & la dévastation d'un hémisphère, où fume encore le sang de tous les peuples, policés ou sauvages”. G.Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, A Genève, Chez Jean-Leonard Pellet, 1780, vol. IV [in 4°], (livre XVIII), s. 273. Guillaume Ansart zacytował angielskie tłumaczenie tego fragmentu: „The mind of the writer and of his reader dwells with pleasure on this part of modern history, and feels some kind of compensation for the disgust, horror, or melancholy, which the whole of it, but particularly the account of the European settlements in America, inspires. (...) It is time to observe the dawning of reason, happiness, and humanity, rising from among the ruins of a hemisphere, which still reeks with the blood of all its people, civilized as well as savage”. Tłumaczenie pochodzi z angielskojęzycznego wydania dzieła Raynala z 1783 i 1798 r. Zob. G. Ansart, *From Voltaire to Raynal and Diderot's Histoire des deux Indes. The French Philosophes and Colonial America*, w: *America through European Eyes. British and French Reflections on the New World from the Eighteenth Century to the Present*, red. A. Craiutu, J.V. Isaac, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2009, s. 75, 81. Por. P. Zajac, *Missionnaires et chrétiens en Amérique selon l'abbé Raynal. Une image représentative du siècle des Lumières ?*, [tekst przygotowywany do druku].

Zjednoczonych inspirowała przecież wielu Francuzów w przededniu rewolucji 1789 r.), że stanowiło przeciwwagę dla całej historii kolonizacji europejskiej, a nawet całości europejskiej historii w ogóle. Jak zauważył Guillaume Ansart, Raynal dostrzegł w Pensylwanii nie tylko zapowiedź idealnego społeczeństwa przyszłości, ale także jego realizację w idealnym mieście, Filadelfii: „gdyby kiedykolwiek despotyzm, przesąd lub wojna znów pogrążyły Europę w barbarzyństwie, z którego dźwignęła ją filozofia i sztuki piękne, święty ogień zostanie przechowany w Filadelfii i stamtąd ponownie dotrze wszędzie, oświecając świat”⁵⁵.

Z końcem XVIII w. mogło się wydawać, że kryzys katolickich misji w Ameryce Północnej, zwłaszcza tych prowadzonych pod patronatem Nowej Francji, potwierdzał idee Mesliera i Raynala, a obraz propagowany przez misjonarzy i kolejnych wydawców ich relacji czynił jedynie antykwarycznym wspomnieniem przeszłości. W 1793 r. w Konwencie Narodowym padła propozycja, by Jeanowi Meslierowi wystawić pomnik⁵⁶. Jak się okazało, wbrew pobożnym pragnieniom o. Choleneca z początku XVIII w., to nie Kateri Tekakwitha, ale Jean Meslier inspirował znaczną część Francuzów. W pewnym stopniu zwyciężała wizja *Testamentu*, a nie *Lettres édifiantes et curieuses*. Upadek monarchii francuskiej stanowił też definitywny kres idei szlachetnej kolonizacji Nowego Świata, której istotną częścią była obecność misjonarzy, posyłanych ludności rodzimej z woli katolickiego króla. Ideę tę powtórzył jeszcze dekadę wcześniej nowy redaktor zbioru *Lettres édifiantes et curieuses*, ale była ona już obca Raynalowi i jego wpływowej *Histoire des deux Indes*. Osłabienie „ducha misyjnego” w wymiarze idei dopełniło rzeczywisty kryzys działalności misyjnej w Ameryce Północnej, na który wpłynęły przede wszystkim wydarzenia polityczne i upadek katolickiej Nowej Francji.

⁵⁵ Zob. G. Ansart, dz. cyt., s. 86. Angielskie tłumaczenie Raynala, przytoczone przez Ansarta, brzmi: „if ever despotism, superstition, or war, should plunge Europe again into that state of barbarism out of which philosophy and the arts have extricated it, the sacred fire will be kept alive in Philadelphia, and come from thence to enlighten the world”. Różni się ono nieco od francuskiego oryginału: „Si le despotisme, la superstition, ou la guerre, viennent replonger l'Europe dans la barbarie dont les arts & la philosophie l'ont tirée, ces flambeaux de l'esprit humain iront éclairer le Nouveau-Monde, & la lumière apparaîtra d'abord à Philadelphie”. G.Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique*, vol. IV [in 4°], (livre XVIII), s. 286.

⁵⁶ Zob. J. Meslier, dz. cyt., s. 15.

18th Century Images of Catholic Missions in North America – between Traditional Devotion and Enlightenment Criticism

Summary

Catholic missions in the 18th century went through a period of crisis. The article focuses on missionary activity in French and British colonial North America and examines the modalities of its growth and decline. Political upheavals, especially the British conquest of French colonies and the American Revolution have had various consequences for the Catholic missions. In the first case, the fall of New France, combined with the dissolution of the Jesuit order, resulted in the temporary discontinuation of missionary activity. On the other had the creation of the United States of America allowed the Catholics to develop their institutions and the diocesan structures. Selected contemporary descriptions of the missionary work and of the society in North America are examined in the second part of the article. They include a portion of Jesuit's *Lettres édifiantes et curieuses* and Raynal's *Histoire des deux Indes*. The images of popular piety, which was promoted among the Indians, are confronted with some aspects of the secular reflection on new American society, typical of the age of Enlightenment. Such combination leads to a better assessment of the notion of the 18th-century crisis of missionary activity in North America.

Key words: Catholic Missions in the 18th Century – North America – New France – Jesuits – Kateri Tekakwitha – Raynal Guillaume-Thomas – Meslier Jean.

Słowa kluczowe: Misje katolickie XVIII w. – Ameryka Północna – Nowa Francja – jezuici – Kateri Tekakmwitha - Raynal Guillaume-Thomas – Meslier Jean.

KS. ANDRZEJ MIOTK SVD

KONTEKSTUALNY WYMIAR PISARSTWA HISTORYCZNEGO INSPIROWANY MISJĄ WERBISTÓW W CHINACH

WPROWADZENIE

Chiny mogą służyć za bardzo interesujący przykład obrazujący zagadnienie związków misji z kulturą. Z racji bycia najstarszą żyjącą cywilizacją na ziemi frapują one historyka jako unikatowy przykład ciągłości historycznej. Oddają też kompleksowość relacji między misją katolicką a kulturą chińską; między uniwersalnym przesłaniem o zbawieniu a kulturą mu wyjątkowo obcą. Dlaczego i jak dalece chińskie uwarunkowania kontekstualne utrudniały pracę misjonarzy i kształtowały rozwój misji katolickich? Pytania o przyczyny i dynamikę historyczną tych trudności leżą u podstaw niniejszego studium o kontekstualnym wymiarze pisarstwa historycznego. Każdy, kto chce zrozumieć działalność misyjną w Chinach, powinien poznać zarówno jej kontekst zachodni, jak i chiński, biorąc pod lupę idee religijne, społeczne, polityczne oraz instytucje. Szczególnie interesujący nas tu kontekst chiński został zainspirowany czterema konkretnymi przykładami z misji werbistów, które skupiają uwagę na roli uwarunkowań geograficznych, politycznych, społecznych i kulturowo-religijnych w pracy misyjnej.

1. MISJA WERBISTÓW W CHINACH

Misja werbistów w Chinach była pierwszą i umiłowaną misją Zgromadzenia, otwartą w 1882 roku w Południowym Szantungu. Do 1949 r. do Chin wyjechało 543 misjonarzy¹: 457 księży i 85 braci. Ich praca mi-

¹ Dane statystyczne zostały zaczerpnięte z: L. Loeb, *Names and short biographies of SVD missionaries in China (1879-1979)* AG/SVD Roma; Catalogus SVD (1900-1949) oraz R. Hartwich, *SVD in China*, Romae 1983-1991, „Analecta-SVD” 61/I-VI.

syjna skupiła się na 4 obszarach misyjnych: w Południowym Szantungu (1882) z górzystym centrum i majestatyczną świętą górą Tai (1 545m) oraz pagórkowatym półwyspem szantuńskim z metropolią w Qingdao; w górzysto-wyżynnym Gansu Zachodnim (1922) położonym w północno-środkowych Chinach ze stolicą w Lanczou (Lanzhou). W granice tej ostatniej misji wchodziły dwie wielkie prowincje Qinghai (Tsinghai) na południu i Xinjiang na zachodzie², w Henanie (1923) z górami na zachodzie i obszarami zalewowymi na wschodzie oraz w Pekinie (1933) po przejściu Uniwersytetu Katolickiego Fu-Jen. Misja chińska wydała 15 biskupów, w tym dwóch miejscowych, z których Thomas Tien został kardynałem w 1946. Zwycięstwo komunizmu w 1949 zmusiło wielu do opuszczenia Chin, inni zostali aresztowani i wydalen. W 1956 roku w Chinach ostał się tylko jeden werbista niemiecki w areszcie domowym i 25 miejscowych z 353, którzy pracowali tam jeszcze w 1948 roku³.

2. KONTEKSTY MISJI WERBISTOWSKIEJ W CHINACH

2.1. INCYDENT W FANGKIATAOŁOW (1934) – ROLA KONTEKSTU GEOGRAFICZNEGO

Faktor geograficzny był podstawowym kontekstem sytuującym rozwój misji katolickich w Chinach. Naturalne bariery Chin w postaci najwyższych na świecie gór Himalajów, wyżyny Tybetu, zwanej dachem świata, pustyni Gobi oraz Pacyfiku izolowały Chiny od reszty świata⁴,

² W północno-zachodniej części Chin rozciąga się Wyżyna Sinciańska rozdzielona górami Tien-szan na 2 kotliny: Dżungarską i Kaszgarską; w obszarze Kotliny Kaszgarskiej znajduje się pustynia Takla Makan i największa depresja Chin – Kotlina Turfańska. W Chinach występuje największa na świecie różnica pomiędzy najniższym punktem kraju – 154 m p.p.m. (Kotlina Turfańska), a najwyższym – 8848 m (Mt. Everest w Himalajach na granicy Chin i Nepalu), która dokładanie wynosi 9002 m.

³ A. Miotk, *Misja werbistów w Chinach 1879-1949*, „Chiny Dzisiaj” VII (2012), nr 2, s. 37-47.

⁴ Wizualnie powierzchnię Chin można sobie wyobrazić jako wchodzenie od wschodu ku zachodowi po trzystopniowych schodach. Równiny i niziny na wschodzie i południowym wschodzie tworzą pierwszy stopień, zajmując około 12% powierzchni kraju. Dwie trzecie kraju stanowią dwa wyższe stopnie, które są jednak przeważnie górami i wysoko położonymi wyżynami. 75% terytorium Chin leży na wysokości powyżej 500 m n.p.m., w tym aż 23% to tereny górzyste leżące powyżej 3000 m n.p.m.

utrudniały misjonarzom podróżowanie i utwierdzały Chiny w swej wyjątkowości jako „Państwo Środka”, które jest prawie tak duże jak cała Europa (9,6 mln km²). Do dzisiaj 90% populacji Chin, liczących ponad 1,3 miliarda osób, skupia się na 40% ich obszaru⁵. Na rozległej równinie między dwoma wielkimi rzekami: Huang He i Yangzi⁶ znajduje się historyczna kolebka Chin.

Populacja Chin jest wyjątkowo jednolita etnicznie, złożona w 94% z ludność Han, która zdołała narzucić swoje panowanie innym grupom, zwłaszcza z tzw. Chin zewnętrznych⁷. Na użyźnianej wylewami rzek równinie, ludność Han była w stanie wyprodukować nadwyżki żywności i oddać się działalności wynalazczej (papier, druk, proch, kompas), kupiectwu, filozofii i polityce, które stanowiły podstawę dla ich wyższości cywilizacyjnej. W formowaniu się ustroju Chin decydujące znaczenie miała dobroczynna rzeka Huang He (Złota Rzeka)⁸, zwana też „utrapieniem Chin” z racji częstych wylewów (stare powiedzenie chińskie mówi: „Niebo żywi i niszczy”). W ciągu ostatnich 3 tysięcy lat rzeka zmieniła bieg 26 razy i spowodowała ok. 1500 katastrofalnych powodzi⁹. Aby ujarzmić ten niszczycielski żywioł, Chiny potrzebowały silnego władcy (dyktatora-Cesarza), zdolnego zorganizować ludzi, aby utrzymywać żywioł w ryzach

⁵ J. K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie. Narody i cywilizacje*, Warszawa-Gdańsk 2003, s. 13.

⁶ Na linii rzeki Yangzhi przebiega wyraźna granica klimatyczna wzdłuż 30 równoleżnika, która dzieli Chiny na kontrastujące ze sobą północ i południe. Ostre kontynentalne zimy w północnych Chinach ograniczają okres wegetacji do około pół roku, podczas gdy na południu okres wegetacji trwa przez cały rok, a ryż zbiera się dwu- a nawet trzykrotnie. Daje on dwa razy więcej żywności niż uprawa pszenicy.

⁷ Chiny zewnętrzne zajmują ogromny obszar na północ i zachód od Chin właściwych, który wznosi się na wysokości od 1 000 to 5 000 metrów n.p.m. Obszar ten obejmuje północno-wschodnią część Chin (Mandzurię), Xinjiang, Mongolię Wewnętrzną, Wyżynę Yunnan-Guizhou, część Wyżyny lessowej, i pas gór. Ludy zamieszkujące te obszary, nazywane barbarzyńskimi, były mniej uprzywilejowane i uległy ludności Han – stojącej na wyższym poziomie cywilizacyjnym. Podbili oni sukcesywnie: ludy nomadów Mongolii zajętych ciągłym poszukiwaniem żywności; nielicznych Ujgurów Wschodniego Turkmenistanu żyjących w trudnych warunkach pustynno-stepowych (tylko 4,3% prowincji Xinjiang nadawało się do zasiedlenia), Tybetańczyków pozostających w izolacji oraz ludy dżungli na południu Chin, które w dżungli nie były w stanie zjednoczyć sił, aby oprzeć się najeźdźcom.

⁸ Rzeka transportuje olbrzymie ilości osadów, żółtych pyłów z pociętej wawozami wyżyny lessowej.

⁹ A. Magnuszewski, *Huang He*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 11, Warszawa 2002, s. 489.

(przez budowanie wałów ochronnych) i wyżywić liczną populację. Warunki naturalne powodowały, że niejako jednostka była wchłaniana przez świat przyrody, a jednocześnie także przez społeczną zbiorowość. Rzeką miała też wpływ na pracę misjonarzy.

O roli misyjnej Huang He (Żółtej Rzeki) pisał w swoich wspomnieniach pierwszy Amerykanin werbista w Chinach – o. Clifford King (od 1919). Misjonarz relacjonował o bogatym żniwie dusz spowodowanym wylewem Żółtej Rzeki w wiosce Fangkiataolow w Szantungu jesienią 1934 roku¹⁰. W wyniku intensywnych opadów, rzeka Huang-Ho przezwala wały w jednym miejscu i zalała rozległe, gęsto zaludnione obszary wokół Fangkiataolow. Żywiół zniszczył dobrze zapowiadające się zbiory soi, sorga, prosa i słodkich ziemniaków niezbędnych do wyżywienia miliona ludzi przez cały rok. Wody zalały gospodarstwa w niżej położonych wioskach i spowodowały ofiary w ludziach. Niedaleko Fangkiataolow wyciągnięto z wody martwe ciała całej rodziny (ojciec, matka i 4 dzieci), która usiłowała przepłynąć kanał. Ojciec z najstarszym synem nie zdołali doholować matki z trójką dzieci na drugi brzeg. Większość budynków zawaliła się. Ponad 200 ludzi znalazło schronienie w dużej świątyni. Ludzie z okolicznych wiosek, dotknięci klęską, czcili gorliwie Day-Wong, władcę wód, przez oddawanie czci różnym płazom: węzom, jaszczurkom, żabom i żółwiom. Zwierzątka jako manifestacje Day-Wong wyciągano z wody oraz chwymano na brzegu. Następnie niesiono je procesjonalnie przy akompaniamencie muzyki do wioskowych świątyń i tam oddawano im cześć jako duchom powodzi. Także wyższej rangi urzędnicy brali udział w tym kulcie¹¹. Pokłosem tragicznej powodzi był duży wzrost liczby katolików.

¹⁰ C. J. King, *I Remember. Memoirs of Clifford J. King*, Techny 1968, ss. 220.

¹¹ Pierwotna religijność chińska była mieszaniną po części animistyczną, po części teistyczną. Oddawano cześć przodkom oraz różnym duchom (gór, rzek itd.). Istniała wiara w nadrzędną siłę zwaną Tien = Haeven (inteligentna i miłująca sprawiedliwość, mająca na względzie dobrobyt ludzi), ale niekiedy Shang Ti = Cesarz (władza, która może zostać usunięta). Nie było tam instytucji kapłańskiej (tylko eksperci od kultu, wróżenia). Późniejsza szkoła konfucjanizmu Chu Hsi (1130-1200) zdepersonalizowała Tien w kierunku religijnego agnostycyzmu. Konfucjanizm jako ortodoksyjna filozofia uczonego literata miała ogromny wpływ na całe życie i myśl narodu chińskiego: zachęcała do utrzymywania prymitywnych wierzeń i praktyk religijnych oraz zniechęcała do ascetyzmu, mistycyzmu i spekulacji teologicznej. Sprzyjała ona formacji Chińczyka konserwatywnego, praktycznego, skłonnego do rozumowania, ceniącego cnoty, pewnego w moralnej integralności wszechświata i zainteresowanego bardziej obecnym światem niż życiem przyszłym. Chiny nie wyprodukowały św. Pawła, św. Franciszka ani św. Augustyna, ale zrodziły wielu rozsądnych administratorów

O. King, dysponując środkami z przeprowadzonej zbiórki dobroczynnej w Stanach Zjednoczonych, przeznaczył je na pomoc najbardziej potrzebującym ofiarom powodzi. W tym celu powiadomił katechetów, że chce zakupić duże ilości zboża, aby nakarmić głodnych. Tymczasem następnego dnia jeden z katechistów ogłosił ludziom na rynku, że o. King chce przyjąć do misji wszystkich powodzian i żywić ich przez trzy miesiące, jeśli zażyczą sobie przyjęcia wiary katolickiej. Do misji zgłosili się przedstawiciele z około 100 wiosek z wykazami ponad 10.000 głodnych – gotowych przyjmując chrzest. Paul Du doradził o. Kingowi, aby zaangażował do tego także katechistów z pobliskich stacji misyjnych. W sumie 50 katechistów, w tym 25 z innych misji, przygotowywało przez trzy miesiące kandydatów do katechumenatu w ponad 40 wioskach. Po wizytacji stwierdzono, że 1600 z nich opanowało katechizm na pamięć i potrafiło recytować modlitwy. Z 900 katechumenów podzielonych na dwie grupy w Fangkiataolow – 500 i w Liukiadsi – 300, do chrztu dopuszczono 600¹².

O tym *Jak Żółta rzeka nam pomaga i przeszkadza w pracy* pisał również o. Linzenbach¹³: „Nieraz [...] rwą się tamy, a gliniasta woda rozlewa się po nizinie Henan. Ludność, szczególnie wiejska, musi uchodzić i nocować przez długi nieraz czas, gdzie wypadnie. Paganie zajmują świątynie miast, zapełniają szczelnie ich obszerne hale [...]. To ogromna przeszkoda, jak stwarza żółta rzeka, może jednak równocześnie wesprzeć pracę misyjną. Chrześcijanie uchodzą przed powodzią zazwyczaj do misji i jej zabudowań [...]. Wiele z nich przyprowadza swoich pogańskich członków rodziny [...]. Tu w misji słyszą codziennie cztery kazania i muszą przez pozostały czas dni uczyć się katechizmu. Każdy dzień ma ścisłym porządkiem uregulowane zajęcia, na które składają się nauka i nabożeństwa z odpowiednimi przerwami na odpoczynek i posiłek [...]. W ten sposób udało nam się z wielu, którzy do nas przyszedli, wybrać 120 do chrztu, a to nie dzieci chrześcijańskich rodzin, lecz zupełnie nowo nawróconych [...]. Ponieważ i nasi poprzednicy wykorzystali dobrze ta-

i uczonych, i pomogły w nieoceniony sposób oczyścić i ustabilizować społeczność oraz wpoić wzniosłe ideały lojalności, szacunku i sprawiedliwości. K. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York 1932, s. 11.

¹² C. J. King, *I Remember*, s. 173-179. O. King opisał ten fakt również w artykule „niezwykle żniwo dusz”: C. King, *An Unusual Harvest of Souls*, „The Christian Family and Our Missions” [dalej: „OM”], vol. XXXI (1936), s. 355.

¹³ F. Linzenbach, *Jak Żółta rzeka nam pomaga i przeszkadza w pracy*, „Nasz Misjonarz” [dalej: „NMis”] XII (1936), s. 12-14.

kie okazje (corocznie), mamy przeto w tych stronach najliczniejszych chrześcijan. Często całe wielkie rodziny aż do ostatniego członka są katolikami. [...] I naprawdę, nic tak nie przekonuje pogan o prawdziwości naszej wiary, jak miłość bliźniego. To po każdej akcji ratunkowej z naszej strony zgłaszają się liczniejsi kandydaci do chrztu św., choć nawet sami zapomogi od nas nie otrzymali, ale przez przykład dobroczynności nakłonili się do przyjęcia naszej wiary”.

Oprócz częstych powodzi, jak ta z 1932, w wyniku której zginęły prawie dwa miliony ludzi, Chiny były nękane przez susze i trzęsienia ziemi. Biskup Buddenbrock relacjonował z Gansu w 1930 r. „Kochani Dobrodzieje! Co bowiem 40-letnia praca zbudowała, to poszło w gruzy przez kilka minut trzęsienia ziemi. Jak Job siedzieliśmy wtenczas na gruzach naszych stacji, mówiąc: <Bóg dał, Bóg wziął, niech imię Pańskie będzie błogosławione>. Odtąd nieszczęście stało się nam nieodstępnym towarzyszem. Najprzód wybuchło powstanie mahometan. Rozbój, rzezie, niepewność jutra, splądrowanie naszych stacji misyjnych, na reszcie ogólna drożyzna były smutnymi wynikami powstania. Jako dopełnienie złego nastąpiła zeszłego roku klęska głodowa. Z 9 milionów mieszkańców Gansu zginęły 2 miliony śmiercią głodową. Przed moim mieszkaniem umierało dziennie 7-8. nędzarzy. Z polecenia międzynarodowej komisji głodowej podróżowałem najwięcej przez głód dotkniętych okolicach. Rozdzielano mąkę w workach po 40 funtów; nosili je ludzie wycieńczeni z głodu; zdarzało się, że tragarz padł martwy pod ciężarem. W tym roku grasują, we wschodniej i zachodniej części misji rabusie, w środkowej części zaś panuje głód. Obecnie już dostarcza się żywności 7-8 tysiącom nędzarzy”¹⁴.

Ponadto klimat i warunki fizyczne Chin utrudniały misjonarzom podróżowanie. Pokonywali oni ogromne dystanse po bardzo niebezpiecznych drogach, wystawieni na niebezpieczeństwo grasujących wszędzie band rabusiów. Trudne były zwłaszcza warunki pracy werbistów w górzystym Gansu Zachodnim¹⁵. Aby dotrzeć do małych stacji rozproszonych na

¹⁴ Por. Ks. biskup Buddenbrock, Wikariusz apostołski, *Nieszczęśliwe Kansu*, „NMis” 5 (1930), s. 120. Głód w Chinach 1928-1930 został spowodowany suszami w prowincjach Henan, Shaanxi i Gansu. Ocenia się, że z głodu zmarły 3 miliony ludzi. Tak wysoka liczba ofiar wynikała po części z nieefektywnie prowadzonej akcji pomocy. Z kolei trzęsienie ziemi w Gansu w 1920 r. o mocy 8,6 w skali Richtera pochłonęło około 180 tys. ofiar, następnie w 1932 r. 7,6 w skali Richtera zabiło 275 osób.

¹⁵ Jeden z mandarynów nazwał Gansu Zachodnim wyciągniętym ramieniem Chin z płaską dłońią prowincji Turkiestanu. Od koniuszka jednego z palców tej ręki są usytuowane

tym ogromnym terytorium, misjonarze musieli znosić uciążliwe podróże i klimat. Podróżowali tygodniami konno lub na dwukołowym wozie bez resorów, ciągniętym przez muły. Podróż spowolniały i uprzykrzały krzywy, kamienie, strome i niebezpieczne urwiska, głębokie wąwozy, bagna i górskie potoki. W górskich wioskach brakowało pożywienia i słomy dla zwierząt¹⁶. Dotarcie z Gansu do Chińskiego Turkiestanu zabierało 60-70 dni, zaś do misji Kokonor (Kukunor) na południe w prowincji Quinhai – 25 dni. Misjonarz, o. Alois Hesser pisał o największym Wikariacie Apostolskim świata¹⁷. Tereny te, niegdyś kwitnące na szlaku jedwabnym, teraz były kompletnie odizolowane od świata, z dużą przewagą ludności muzułmańskiej. W 1922 r. werbiści przejęli obszar 1000 km², na którym znajdowało się 17 stacji misyjnych z 8000 katolików¹⁸.

2.2. INCYDENT W CHANG-CHIA-CHUANG (1897) – ROLA KONTEKSTU POLITYCZNEGO

Drugi incydent – zabójstwo dwóch werbistów niemieckich w chińskiej prowincji Szantung w 1897 r. – wskazuje na kluczową rolę kontekstu politycznego w historii misji chińskich. Incydent ten, o znaczących konsekwencjach politycznych, był jeszcze jedną reakcją antyzachodnią i antychrześcijańską upokorzonych Chińczyków, dumnych z bycia obywatelami „Państwa Środka”. Aż do końca XVIII wieku Chiny były na Dalekim Wschodzie jedynym mocarstwem, które dokonało spektakularnych podbojów, podporządkowując sobie Koreę, Mongolię, Turkiestan Wschodni, Birmę (Myanmar) i Wietnam. W ich granicach znajdował się również Tybet. Dynastia Qing dla utrzymania stabilizacji w państwie starała się za każdą cenę utrzymać państwo w izolacji przed wpływami zewnętrznymi i zastopować „westernizację”. Historycy odnotowali, że Chiny w XI-XII wieku wyprzedzały Europę cywilizacyjnie pod wieloma względami, lecz w wieku XIX i XX znalazły się daleko w tyle¹⁹.

nasze najbardziej na zachód wysunięte stacje misyjne: Kuldaja i Suiting. Bishop Buddenbrock, *A Message from the Vicariate Apostolic of Lanchow, West Kansu*, „OM” VII (1927), nr 3, s. 58.

¹⁶ A. Volpert, *In a Lonely Mission District*, „OM” V (1925), nr 7, s. 126-127.

¹⁷ A. Hesser, *The largest Vicariate in the World*, „OM” VI (1926), nr 10, s. 188-191.

¹⁸ Fr. Bornemann, *A History of Our Society*, „Analecta SVD”-54, Romae 1981, s. 302.

¹⁹ J.K. Fairbank, *Historia Chin*, s. 8.

Incydent zamordowania werbistów oo. Henle i Nies w 1897 był prawdopodobnie przysłowiową iskrą w długim procesie zachwiania tej stabilizacji, prowadząc do tragicznego w skutkach pożaru dwa lata później, jakim było powstanie bokserów (1899-1901). Pociągnęło ono za sobą śmierć około 30 tys. chińskich katolików, uważanych za zdrajców i agentów mocarstw zachodnich, pięciu biskupów, jak również 2 tys. protestantów i 175 misjonarzy protestanckich wraz z rodzinami²⁰.

Do incydentu w Chang-chia-chuang (Juen-tja-tszuang) doszło tuż przed północą 1 listopada 1897 r²¹. Grupa członków jednego z tajnych związków zaatakowała i zamordowała pomyłkowo dwóch misjonarzy, gdyż ich właściwym celem było zabicie o. Georga Stenza, miejscowego rektora misji, który użyczył gościom na tę noc swojego pokoju. Mord na misjonarzach dostarczył rządowi w Berlinie pretekstu do przejęcia kontroli nad częścią prowincji Szantung z portem i fortyfikacjami Qingdao oraz narzucenia Chinom traktatu o dzierżawie tego terytorium na 99 lat²². Umowa między stroną chińską i rządem niemieckim zakładała także budowę katedry rozpoczętej przez biskupa Anzera na koszt państwa chińskiego oraz umieszczenie na

²⁰ P. Hogan, *China. The SVD's first mission*, "The Word in the World" 1981, s. 91.

²¹ „W poniedziałek, dzień Wszystkich Świętych, o. Franz Nies celebrował w Li Chia Chuang i pojechał trzy godziny drogi do Chang-chia-chuang [Juen-tja-tszu- ang], najbliższej stacji w powiecie Kūyeh i zarazem rezydencji rektora Georga Stenza. Spotkał tu nie tylko o. Stenz, ale także o. Richarda Henlego, dziekana północnego Tsoachowfu; obaj przybyli tu w niedzielę wieczorem z Kūyeh, aby następnego dnia wspólnie celebrować święto Wszystkich Świętych, które nie było świętem nakazanym dla Chińczyków. W liczącym około 300 chrześcijan Chang-chia-chuang mogłaby przy okazji spora ich liczba przystąpić do spowiedzi. Tak więc trzech misjonarzy spędzili razem Wieczór Wszystkich Świętych, śpiewali przyniesione z domu pieśni ludowe, a o. Stenz towarzyszył im na cytrze. Na zakończenie zaś przeciwczyli „Requiem” na jutrzejszy dzień i zaśpiewali „Miseremini mei, saltem vos amici mei” [zmiłujcie się nade mną, przynajmniej wy, przyjaciele moi]. Około 22.00 udali się na spoczynek. Godzinę później dały się słyszeć strzały, hałas, wrzask, a po czterech minutach Nies i Henle broczyli krwią w pokoju, który wspólnie zajmowali; o. Nies odniósł 13 ran kłutych, a o. Henle 9. O. Stenz, który przeniósł się na noc do pokoju dozorczy, ocalał i mógł im jeszcze udzielić absencji i sakramentu chorych. O. Niesowi jedynie warunkowo, ponieważ prawdopodobnie już nie żył. Wszystko to nie trwało dłużej niż kwadrans”. J. Tyczka, *Mały leksykon werbistowski*, ZW, nr 23, Racibórz 2004, s. 80-81.

²² Niemcy zdobyły sobie wpływ w Całym Szantungu, zyskując prawo pierwszeństwa w inwestowaniu kapitału oraz koncesję na zbudowanie dwóch linii kolejowych. Niemcy otrzymali także prawo eksploatacji bogactw naturalnych w 15 kilometrowej strefie po obu stronach linii kolejowej. Zob. *Wielka historia świata*, t. 10: *Świat od Wiosny Ludów do I Wojny Światowej*, pod. red. J. Buszko, Kraków 2006, s. 278.

niej tablicy gwarantującej ochronę ze strony cesarstwa²³. Akceptacja żądań niemieckich (4 stycznia 1898) spotkała się z oburzeniem większości Chińczyków, wrogich obcokrajowcom i misjonarzom. Odnosiło się to zwłaszcza do mas ludowych Południowego Szantungu, gdzie doszło do incydentu. O. Freinademetz pisał: „Nikogo, kto jest świadomy sytuacji misji w Chinach nie może dziwić, że misjonarze mają wrogów. Zwykły fakt bycia obcokrajowcami oznacza, że my misjonarze jesteśmy tolerowani przez niektórych, kochani tylko przez niewielu a znienawidzeni przez większość ludzi. Do tego trzeba dodać fakt, że misjonarze są często zmuszeni odrzucić złych poddanych, którzy przynieśliby tylko wstyd chrześcijaństwu i dlatego nie przyjmujemy ich do naszej religii [...]”²⁴. O. Stenz wspomina o absurdalnych oskarżeniach: „[...] jesteśmy w trakcie budowania kościoła w Jining i wszędzie rozsiewa się wiadomości, że do fundamentów używamy serc i oczu dzieci. Jesteśmy oskarżani o rozdawanie narkotyków, aby je pozyskać w swoje ręce”²⁵. Najogólniej mówiąc, masy ludowe, w odwecie za głęboką ranę zadaną niezależności i integralności terytorialnej Chin, zaatakowały obcokrajowców i misje chrześcijańskie przy wsparciu tajnych stowarzyszeń i żądały wypędzenia z Chin „zamorskich diabłów”. Powstanie bokserów było kulminacją resentymentu, zainicjowanego przez tzw. nierówne traktaty, poczynawszy od pierwszego narzuconego przez Anglików w 1842 r. w Nankinie²⁶. Patrząc wstecz, zauważa się, że powstanie bokserów było kulminacją-

²³ Werbiści początkowo korzystali z protektoratu francuskiego i posiadali paszporty francuskie. W 1891 przeszli jednak pod protektorat niemiecki. Znamienne są okoliczności przekazywania paszportów. W tym celu do Yenchowfu przybył konsul niemiecki baron von Seckendorff. „Miasto nie chciało go przywitać. Ten jednak wszedł siłą i złożył wizytę chińskiemu gubernatorowi. Zachował się jednak tak, jakby całe miasto należało do niego. Kiedy się okazało, że wszystkie zajazdy są zamknięte, kazał w jednym z nich wyważyć drzwi i zamieszkał w nim wraz ze swoją świtą i misjonarzami. Po tygodniu mozolnych pertraktacji doszło prawie do powstania. 10 tysięcy Chińczyków otoczyło zajazd. Konsul, grożąc swoim pistoletem i bronią swoich żołnierzy, zdołał opanować sytuację. Chińczycy odstąpili tylko dlatego, że dostrzegli przewagę siły białych Europejczyków”. A. Koszorz, *Na marginesie metod pracy misyjnej w Chinach*, w: E. Śliwka (red.), *Kościół katolicki w Chinach. Przeszłość – Teraźniejszość – Przyszłość. Materiały z sesji naukowej eklezjologiczno-misjologicznej*, Pieniężno, 23-25 wrzesień 1988, Pieniężno 1988, s. 16-17.

²⁴ P. Raabe, *Uncertain Times at the Beginning of the Society of the Divine Word*, w: A. Giovagnoli and E. Giunipero (red.), *The Catholic Church and Chinese World. Between Colonialism and Evangelisation (1840-1911)*, Roma 2005, s. 219.

²⁵ G. Stenz, *Twenty-five years in China 1893-1918*, Techny 1924, s. 79.

²⁶ „Północne Chiny dotknęła przedłużająca się susza. Tysiące chłopów przylączyło się do armii mężczyzn i kobiet, którzy atakowali misjonarzy i chińskich chrześcijan, toru-

nym momentem poprzedzonym licznymi antychrześcijańskimi incydentami w XIX wieku²⁷, kiedy Chiny znajdowały się na równi pochyłej „uzależniania kraju bez podboju”. Proces narzucania nierównych traktatów zainicjowała Anglia traktatem w Nankinie w 1842, który kończył pierwszą wojnę opiumową (1839-1842). Wojny opiumowe (druga: 1856-1860) upokorzyły Chiny, narzucając im nierówne traktaty, wymuszając na Chińczykach otwarcie kraju dla misjonarzy na równi z kupcami. W ślad za Anglią poszły inne kraje zachodnie: Francja, Rosja i USA²⁸.

Traktaty z 1844 i 1846 gwarantowały mocarstwom zachodnim korzyści ekonomiczne, a misjonarzom prawnie nieskrępowane głoszenie religii katolickiej i budowanie kościołów w całych Chinach. Traktat z Tianjin (1858) zapewniał chrześcijanom tolerancję i protekcję, rozszerzoną również na chińskich konwertytów. Artykuł 13 traktatu gwarantował chrześcijanom wszystkich denominacji pełne bezpieczeństwo. Misjonarze posiadający paszport mieli wolność poruszania się po całym kraju. Z kolei konwencja pekińska z 1860 r. uznawała oficjalne chrześcijaństwo w Chinach. Artykuł 6 postanawiał, że skonfiskowana własność kościelna za czasów prześladowań miała zostać zwrócona na drodze mediacji ambasadora Francji. W Pekinie utworzono stałe przedstawicielstwa zagraniczne, jako legacje niezależnych państw, a nie – jak to było dotychczas – państw wasalnych. Miejscowi chrześcijanie tworzyli odrębną klasę obywateli wyjętą spod prawa chińskiego i mogli odwołać się do legacji francuskiej przeciw prawu chińskiemu. Wielu przestępców korzystało z tej okazji²⁹.

jąc sobie drogę do Pekinu. Podłożem tego ruchu był społeczna panika potęgowana suszą. Modlitwy do tradycyjnych bóstw pozostawały bez odpowiedzi, mówiono, że to z powodu chrześcijan. Ponadto, krążyły pogłoski, że chrześcijanie zatruwają wiejskie studnie; są diabłami praktykującymi kaziroddstwo, gwałcąc na chybił trafił, wyrrywają Chińczykom narządy dla celów złej magii, jednym słowem są uosobieniem tego wszystkiego, czego ludzie się najbardziej boją”. Por. P. Zarow, *Social and political developments: the making of the twentieth-century Chinese state*, w: Kam Louie (red.), *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, Cambridge 2008, s. 25.

²⁷ W 1810 roku w Chinach było 220 000 katolików i 80 księży. Chiny były podzielone na 6 okręgów; trzy diecezje były w rękach Lazarystów (Macao, Nanchin, Pekin).

²⁸ „Chiny były zbyt duże, a interesy mocarstw zbyt rozbieżne, by mogło dojść do zbiorów i stanowienia kolonii. Enklawy eksterytorialne spełniały swą rolę w stopniu wystarczającym, zapewniały mocarstwom ochronę interesów”. J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 260.

²⁹ Włóczędzy i mali przestępcy przyjmowali chrzest dla uzyskania protekcji. Misjonarze często nie rozeeznali, że z wyrachowania chcieli w ten sposób obejść przepisy rządowe,

Misje katolickie były często segregowane w izolowanych wspólnotach i postrzegane jako zagraniczne kolonie, całkowicie zależne od misjonarzy. Ochrona gwarantowana przez mocarstwa zachodnie, zwłaszcza Francję, przyczyniła się do licznego napływu misjonarzy i położyła kres krwawym prześladowaniom³⁰. Zwłaszcza, począwszy od 1860 r., zaznaczył się liczny napływ misjonarzy katolickich i protestanckich a Chiny stały się wkrótce największym polem misyjnym na świecie. Okres wojen opiumowych stanowił szczególnie bolesny epizod w historii nowożytnych Chin i pozostawił głęboką niezablżoną ranę, którą mocno rozdrapywała później propaganda komunistyczna. Postęp, jaki zanotował Kościół w Chinach w XIX wieku, został w dużej mierze zniweczony przez powstanie bokserów, które było gwałtowną reakcją wymierzoną w misje chrześcijańskie, utożsamiane z zachodnim imperializmem.

Powstanie dowiodło, że Chiny są zacofane i słabe, niezdolne do samodzielnego przeciwstawienia się polityce kolonialnej mocarstw zachodnich. Z drugiej jednak strony, niepowodzenie bokserów, wspartych przez cesarzową regentkę Cixi (Tse-Hi), kończyło pewien etap w historii Chin, „a mianowicie, etap, gdy ruch narodowowyzwoleńczy przybierał formę «starych buntów chińskich», bazujących na starej mistycznej ideologii i niemal średniowiecznych jeszcze formach walki. Od tej pory, a więc od początku XX w., ruch narodowowyzwoleńczy w Chinach zaczął stopniowo przybierać formę bardziej świadomego ruchu demokratycznego”³¹. Przemiany w Chinach otwierały perspektywy ewangelizacji, co też zauważali sami misjonarze: „Przez obalenie cesarstwa w r. 1911 padła bez wątpienia twierdza konserwatyzmu, a przede wszystkim konfucjanizm. Otworzyły się zresztą nieznane dotąd możliwości dla misji. Nowe porządki doprowadziły do tego, że zaczęto wstydić się starych bogów, przyszło nawet do tego, że wyrzucano bożków z ich świątyń i rozbijano je. Kto

uniknąć podatków lub też uzyskać zwolnienie z kary. Por. Zhang Wenju, *Nowa ocena misji chrześcijańskich w nowożytnych Chinach*, „Chiny Dzisiaj” III (2008) nr 4, s. 36.

³⁰ Krwawe prześladowania zapoczątkował edykt cesarza Dang Hsi, zakazujący głoszenia chrześcijaństwa w Chinach w 1724 r. Wcześniej misjonarze, przede wszystkim jezuiti, prowadzili praktycznie nieograniczoną działalność misyjną przez ponad sto lat. Dopiero potępienie tzw. obrządku Chińskiego przez papieża Klemensa XI (1704) spowodowało oficjalny zatarg Kościoła z państwem. Dopiero od poł. XIX wieku nastały korzystne warunki dla rozwoju katolicyzmu. Liczba katolików wzrastała: 1900 – ok. 720 000; 1912 – ok. 1 mln. J. Duchniewski, F. Zapłata, *Chiny*, w: EK KUL, t. III, Lublin 1985, k. 167.

³¹ Zob. *Wielka historia świata*, t. 10, s. 289.

by się dawniej był ważył dotknąć ich choć jednym palcem!³²”. Zwłaszcza w okresie 1900-1920 chrześcijanie w Chinach cieszyli się złotą wolnością. Ich liczba wzrosła do 366 000 w 1920 r. W 1926 r. w Rzymie wyświęcono 6 biskupów chińskich. Chrześcijaństwo było mile widziane jako antidotum na chiński tradycjonalizm. Jednakże było to krótkotrwałe zwycięstwo. Już w 1920 r. grupa studentów określiła chrześcijaństwo przeszkodą na drodze do modernizacji a misje narzędziem zachodniego imperializmu. Ruch antychrześcijański wybuchł ponownie w 1924 r. i trwał aż do 1927 r., wspierany tak przez partię narodową, jak i komunistyczną³³. Tysiące misjonarzy musiało opuścić Chiny, zamykano szkoły i szpitale. Rozpoczął się okres wielkiej konfrontacji ideologicznej, z której zwycięsko wyszedł ostatecznie komunizm (1949), który położył ostatecznie kres misji katolickiej.

2.3. INCYDENT W LOSHAN (1929) – ROLA KONTEKSTU SPOŁECZNEGO

Incydent w stacji głównej ojca Clifforda Kinga w Loshan pozwala zorientować się, jak misjonarze byli postrzegani przez większość Chińczyków, którzy oskarżali ich o imperializm kulturowy pod przykrywką misji religijnej. W Loshan misjonarze odnotowywali widoczne sukcesy misyjne; ich nowo wybudowany kościół był wypełniony w niedzielę ku niezadowoleniu liderów kultu pogańskiego. Krążyła pogłoska o planowanym naloce na misję, której mieli przewodzić studenci z miejscowej szkoły. Na początku 1929 r. na teren misji wtargnęło trzech fanatycznych studentów, jeden z nich zaatakował słownie o. Kinga: „Zamknij się, ty mały niewolniku obcych sił albo dostaniesz w gębę! Tu jesteśmy na ziemi chińskiej, i nie pozwolimy byle jakiemu zdrajcy – jak ty – aby wydawał nam rozkazy [...]”. Inny z kolei krzyczał: „nie zamierzamy słuchać rozkazów od zagranicznego diabła jak ty. Tu jest terytorium Chin i my mamy większe prawo być tu niż Ty”³⁴. Rok później, w czerwcu 1930 r., o. King, będąc ze służącym w drodze z Loshan do Chengyang, został uprowadzony przez bandę rabusiów. Przywódca bandy, Pan Min-Chai, rzekł do niego: „My Chińczycy nie lubimy waszych nowych, dziwnych zwyczajów, jakie wy –

³² G. Weig, *Obecne stosunki polityczne w Chinach i ich wpływ na misje katolickie*, „NMis” VI (1931) nr 4, s. 91.

³³ P.C. Phan, *Asia*, w: J.J. Buckley (red.), *The Blackwell Companion to Catholicism*, Wiley-Blackwell 2011, s. 209.

³⁴ C. King, *I Remember*, s. 152.

obcy misjonarze – wprowadzacie wśród naszych ludzi. W waszym dużym kościele w Luoshan pozwalacie tłumom mężczyzn i kobiet gromadzić się razem w tym samym czasie, łamiąc tym samym stare i dobre chińskie zwyczaje. Nadto, jako że teraz potrzebuję pieniędzy na żołd dla moich ludzi, chciałbym pożyczyć od ciebie sporą sumę. Ale nie mów mi, że nie masz kilka tysięcy dolarów [...]. Bez przerwy budujesz drogie budynki jeden za drugim. Właśnie teraz potrzebuję osiem tysięcy dolarów, aby wypłacić moim żołnierzom. Nie wypuścimy Cię żywego z naszych rąk, dopóki nie dostaniemy pieniędzy”³⁵. Szczęśliwie, oddziały z Luoshan – poinformowane przez wiernego kucharza – zdołały ich odbić i uwolnić.

Incydenty z życia Clifforda Kinga obrazują powszechne nastawienie Chińczyków do misjonarzy, często postrzeganych jako agenci zachodniego imperializmu kulturowego i będący zagrożeniem dla chińskiej tożsamości kulturowej. Jednak dla zrozumienia złożoności problemu trzeba prześledzić zachodzące ówczesnie procesy społeczno-polityczne w Chinach³⁶. Biskup Georg Weig słusznie odnotował, że „Obecnie dzieją się tam rzeczy, które mają wielkie znaczenie dla całej ludzkości”³⁷. Ciężkie warunki – odszkodowania po powstaniu boksterskim w 1900 r. – okazały się przebudzeniem dla wielu. Niektórzy zapaleni nadzieją nowych Chin stali się jednak później świadkami pograżających kraj nieustannych wojen

³⁵ Tamże, s. 160.

³⁶ W 1931 r. biskup Weig diagnozował, jakkolwiek Lenin ostatecznie zwyciężył: „Z góry trzeba tu wskazać na człowieka, który ma dla Chin jeszcze większe znaczenie, niż Lenin dla Rosji: to Sunyatsen. Jego osoba zdobyła jednak popularność dopiero po śmierci w marcu 1925 r. Obdarzony wszelkimi przymiotami wielkiego rewolucjonisty, dążył Sun do jednego celu: do uwolnienia Chin od tzw. nierównych układów, jakie w ubiegłych stu latach narzuciły Chinom obce mocarstwa, a które uniemożliwiły wewnętrzne wzmocnienie się wzniesienie się tego kraju do znaczenia nowoczesnego mocarstwa, do czego miały prawo przez swoją wielkość, przez swoje centralne położenie, przez liczbę i dzielność swych mieszkańców i przez bogactwo ziemi. Chińczycy byli dotąd, jak rozwiany piasek, mawiał Sun, byli wielkim ludem, ale nie byli narodem. Bezwzględnie wytykał on swym ziomkom ich wady, w jaskrawych barwach stawiał im przed oczy poniżenie i upadek Chin, zupełne ujarzmienie przez obcokrajowy imperializm i kapitalizm, jeśli się nie ockną nie rozwiną w sobie drzemających zdolności. Sunyatsen upomina do zachowania obyczajów ojców: dzieci niech szanują swych rodziców, niech panuje przysłowiowa chińska pracowitość i trzeźwość; słowem wszystkie cnoty, które wszczepiał Konfucjusz”. Jednocześnie Chiny miały je połączyć z postępem na całej linii w oparciu o trzy zasady: nacjonalizmu (bez gardzenia innymi narodami), demokracji (5 organów władzy) i socjalizmu (nie w rozumieniu Marksa – nie naruszając prawa własności prywatnej). G. Weig, *Obecne stosunki polityczne w Chinach*, s. 89.

³⁷ Tamże, s. 88.

domowych: „Pewnie z pół tuzina razy przelewały się masy wojska z południa na północ i z północy na południe, niszcząc i miazdząc wszystko po drodze [...]. Lud wpadał w coraz większą nędzę, głód i zaraza dokończyli dzieła zniszczenia”³⁸.

Katastrofa spowodowana upadkiem powstania bokserów sprzyjała zadaniu ostatecznego ciosu staremu konfucjańskiemu systemowi edukacji i systemowi egzaminacyjnemu, który przetrwał przez ponad tysiąc lat i został oficjalnie obalony z rozkazu dworu cesarskiego w 1905 r. Teraz studenci obu płci byli wolni i mogli wstępować do szkół misyjnych w Chinach z na wpół-zachodnimi programami nauczania, gdzie spotkali się z nowymi ideami o społeczeństwie, geografii nauce, etyce, itd. Znaczna grupa studentów udała się także na studia do Japonii, która przechodziła głębokie reformy zainicjowane przez cesarzy dynastii Meiji (1868-1912).

Za granicą często zapominało się, że Chiny ze swoimi 18 prowincjami, z których każda jest tak wielka jak niejedno państwo europejskie, dorównują wielkością Europie. Rewolucja 1911 r. położyła kres systemowi dynastycznemu, ale doprowadziła do dyktatury, warlordyzmu i dalszej rewolucji. Kultura stała się areną intensywnej walki ideologicznej między jej klasycznym obliczem a nową patriotyczną kulturą narodową – wolną od antyimperialistycznej retoryki. W bólach rodzącym się nowym Chinom towarzyszyły zaciekle walki o narodową tożsamość po upadku cesarstwa. Wielu rewolucyjnych reformatorów w poszukiwaniu nowych Chin miało bardzo ambiwalentny i przeważnie negatywny stosunek do starożytnego cesarstwa, które w ich mniemaniu wytworzyło mentalność niewolniczą i feudalną. Stawiali sobie pytanie, jak przejść od konfucjańskiego imperialnego społeczeństwa do nowoczesnego narodu-państwa. Pionierską rolę odgrywali studenci nowo powstałych uniwersytetów, opartych na wzorcach zachodnich. 4 maja 1919 r. studenci uniwersytetu pekińskiego rozpoczęli demonstracje przeciw ich nieudolnym politykom, wykorzystywanym przez mocarstwa zagraniczne. Dali oni początek nowoczesnemu chińskiemu nacjonalizmowi³⁹. Wśród studentów znaleźli się pierwsi rekruci komunizmu, którzy dali posłuch agentom Kominternu – wysłanym do Chin przez Lenina w 1920 r. Rok później dali oni początek Komunistycznej Partii Chin w Shanghaju (1921). Misjonarze, jak biskup Henninghaus, dobrze

³⁸ Tamże, s. 91.

³⁹ J. Spence, *China*, w: M. Howard, Wm. Roger Louis, *The Oxford History of the Twentieth Century*, Oxford 1998, s. 218.

rozumieli, że misje muszą podążać z duchem nowych czasów, szczególnie przez większe zaangażowanie się na rzecz rozwoju szkolnictwa⁴⁰. Rozbicie polityczne Chin utrudniało proces konsolidacji narodowej, dopiero wojna obronna z Japonią (1937-1941) stała się decydującym czynnikiem konsolidacji Chin jako narodu. Znalazło to wyraz w takich hasłach, jak: „Cały naród musi powstać jak jeden mąż i bić tych japońskich bandytów”; „Nigdy się nie poddamy”. W nowej stolicy kraju Chungking wykuwała się narodowa duma i siła Chińczyków, zdolna przeciwstawić się japońskiej przewadze militarnej podbudowanej silnym nacjonalizmem.

2.4. INCYDENT W MINGKIANG (1932) – ROLA KONTEKSTU KULTUROWO-RELIGIJNEGO

Ogromnym problemem misjonarzy w Chinach była inkulturacja, która zakładała wejście w obcy misjonarzom chiński świat kulturowo-religijny. Zasadniczym wyzwaniem było, jak w języku chińskim, który nie jest alfabetyczny jak europejskie, ale ideograficzny, wyrazić poszczególne prawdy wiary⁴¹. Trudność ta wynikała również z braku adekwatnej idei Boga w tradycji buddyjskiej i taoistycznej. Matteo Ricci dowodził, że chrześcijaństwo nie tylko odpowiada myśli Konfucjusza, ale, co więcej, pozwala przywrócić jej pierwotną czystość, skorumpowaną przez buddyzm i taoizm. Pierwszy etap inkulturacji polegał więc głównie na znalezieniu odpowiedniego języka (terminologii), aby w sposób jasny i zrozumiały wyrazić niektóre z prawd wiary w ciągłości z kulturą i zarazem przez zerwanie z nią poprzez nowość Ewangelii. Jest to trudny proces włączenia bogactwa kulturowego w nowość Ewangelii oraz oddzielenia tego, co jest sprzeczne z jej przekazem⁴². Jak przekazać Chińczykom „wielkie sprawy Boże”, posługując się

⁴⁰ „Nasza misja musi dostarczyć lepszych szkół z solidnymi zajęciami z literatury, języków i innych gałęzi wiedzy”. Por. A. Henninghaus, *Mission Greetings from Yenchowfu*, „OM” IX (1929) nr 2, s. 34.

⁴¹ W przeciwieństwie do europejskich znaków fonetycznych, chińskie znaki są ideogramami, czyli graficznym przedstawieniem pewnych rzeczy czy pojęć. Każdy znak może składać się z kilku mniejszych, tak że jeden wyraz chiński może składać się z kilku znaków. Znaki te, używane na ogromnym terenie, są i mogą być wymawiane bardzo różnie.

⁴² Człowiekowi Zachodu trudno zrozumieć *homo sinicus* i jego sposób działania. Szczególnie inaczej jest rozumiana kwestia wolności, która – mając korzenie biblijne – stała się dla Zachodu podstawową wartością, podczas gdy w Chinach miała podrzędne znaczenie jako aspekt posłuszeństwa władzy. Wolność była rozumiana jako stan buntu. Konfucjanizm głosił, że dla zbudowania harmonijnego społeczeństwa trzeba się podporządkować określono-

ich językiem oraz ich doświadczeniem? Problem ten znalazł swój wyraz w tzw. sporze o rytę chińskie. Dysputa w sprawie rytów chińskich rozpaliała umysły w Europie w XVII i XVIII wieku. Jednakże nie miała ona wyłącznie charakteru teologicznego i filozoficznego; odzwierciedlała także konflikty międzyzakonne i między poszczególnymi mocarstwami zachodnimi⁴³. W sumie, oprócz aspektu debaty teologicznej w służbie misji, kontrowersja była wyrazem wewnętrznych podziałów w Kościele, sprzecznych z duchem Ewangelii. Istotne było pytanie: czy wiarę katolicką da się pogodzić z praktyką oddawania czci Konfucjuszowi i chińskim kultem przodków. Innymi słowy, próbowano rozstrzygnąć, czy rytę chińskie mają charakter religijny czy też świecki? Ostatecznie, po 70 latach sporu o rytę chińskie, związanych z kultem przodków i Konfucjuszem, papież Benedykt XIV zakazał ich stosowania katolikom chińskim bullą *Ex quo singulari* (1742), uznając rytę za zabobonne i bałwochwalcze. W konsekwencji, każdy misjonarz przyjeżdżający do Chin musiał złożyć przysięgę, iż nie

nym regułom (mądrość poprawności). W kulturze chińskiej nie istniało zresztą zachodnie pojęcie duszy nieśmiertelnej (z łaski Boga). Człowiek rodził się jako zwierzę, a istotą ludzką stawał się poprzez trening, staranne wychowanie i uczynki. J. Kaniór, *Historyczno-kulturowe źródła totalitaryzmu i anty-indywidualizmu w Państwie Środka*, „Nurt SVD” 1 (2012), s. 159.

⁴³ Spór o rytę chińskie wiązał się z przerwaniem monopolu misyjnego jezuitów wraz z przyjazdem do Chin misjonarzy z innych zakonów, szczególnie dominikanów (1631), franciszkanów (1633), augustianów (1680) i MEP (1683). Zakony te przywiozły ze sobą stare konflikty zachodzące między rywalizującymi ze sobą systemami patronackimi: hiszpańskim i portugalskim oraz rodzącymi się ambicjami kolonialnymi Francji. Misjonarze nowo przybyłych zakonów pracowali głównie wśród niewykształconych mas, natomiast jezuita wśród chińskich elit. Ci pierwsi potępił metodę rytów stosowaną przez jezuitów i oskarżyli ich o uprawianie bałwochwalstwa i wprowadzanie do chrześcijaństwa praktyk pogańskich. Nowa metoda nie była też jednomyślnie akceptowana wśród jezuitów. Kontrowersja w sprawie rytów chińskich trwała aż do zmiany stanowiska Rzymu w tej sprawie w 1939 r. Papież Klemens XI (1715) i Benedykt XIV (1742) zakazali stosowania rytów chińskich, co w skutkach okazało się fatalne dla misji katolickich w Chinach. Potępienie rytów chińskich doprowadziło przez następne 160 lat do sporadycznych fal prześladowań i zraziło do Kościoła wyższe warstwy społeczne. W 1722 r. cesarz Kangxi kazał misjonarzom opuścić Chiny, jeśli się nie zastosują do linii Ricciego. Chrześcijanie musieli się wyrzec swojej wiary, przejmowano kościoły katolickie a rodzimych księży zmuszano do laicyzacji. Jednakże Kościół katolicki przeżył i liczył ok. 200 000 katolików w 1800 roku. Warto wspomnieć, że w latach 1650–64 katolikami było ponad 100 000 Chińczyków, a po oficjalnym nadaniu pełnej swobody religii chrześcijańskiej (1692) liczba katolików wzrosła do 308 000 (w tym 3500 ochrzczonych przez franciszkanów i ok. 1000 przez dominikanów (EK KUL, Lublin 1985, t. I, kol. 253). P.C. Phan, *Asia*, s. 208.

będzie dyskutował kwestii kultu przodków i nie pozwalał na jego praktykowanie. Natomiast rodziny chińskie, które życzyły sobie przystąpienia do Kościoła katolickiego, musiały przekazać tabliczki przodków rodzinie lub krewnym na przechowanie albo zakopać je w grobach przodków.

Misjonarz z Henanu o. Joseph Henkels (1901-1997) opisał przypadek naruszenia zakazu praktykowania rytów w Mingkiang (1932), gdzie jeden z jego katechistów Li Chwang poinformował, iż jedna z rodzin zaprosiła mnicha taoistycznego, by poświęcił nowy zestaw tabliczek przeznaczonych do kultu przodków, które trzymali w mieszkaniu na ołtarzu przodków. Mnich przewodniczył wyszukany ceremoniom, zapraszając dusze przodków do wejścia w tabliczki a następnie wyrył na nich imiona, dodając na końcu dużą czerwoną kropkę, oznaczającą rzeczywistą obecność dusz zmarłych⁴⁴. Przy mojej następnej wizycie w wiosce, położonej około 15 mil na zachód od Mingkiang, poszedłem z moim katechistą złożyć wizytę tej rodzinie. Zapytaliśmy Li Chwang dlaczego to zrobił, postępując jako chrześcijanin wbrew swojej wierze. Li odpowiedział, że przez jakiś czas jego rodzinę nawiedzały nieszczęścia. Miał nadzieję, że wzywając swoich przodków i przywracając w swoim domu tabliczki przodków położy kres nieszczęściom. Wraz z katechistą starałem się mu wyjaśnić, że nabożeństwo do biednych dusz czyśćcowych zgodnie z praktyką katolicką jest bardziej rozumnym i skuteczniejszym czczeniem przodków, niż trzymanie w domu tabliczek⁴⁵.

W tradycji konfucjańskiej rytury były wyrazem czci synowskiej wobec przodków⁴⁶. Chodziło o manifestację uszanowania, które wyrażano w okre-

⁴⁴ Chińczycy wierzyli, że w chwili śmierci dusza zmarłego przodka przebywa w trzech miejscach. Jedna część idzie do nieba, druga pozostaje w grobie, aby otrzymać ofiary a trzecia jest zlokalizowana w tabliczce przodka lub w sanktuarium. Zob. *A Lion Handbook the World's Religions*, Sutherland/Australia 1991, s. 247.

⁴⁵ J. Henkels, *My China Memoirs*, Techny 1988, s. 28.

⁴⁶ Debata na temat rytów często abstrahowała od zrozumienia chińskiego kontekstu kulturowego. W starożytnej cywilizacji chińskiej ryt (*Li* = cecha, zachowanie, etykieta, savoir vivre, ceremonie) od zawsze miał znaczenie i zastosowanie nieznanne w myśli i praktyce społecznej Europy. Ryt nie był tam określany jedynie jako religijny, kulturowy, obywatelski czy polityczny. Był czymś więcej, podstawową zasadą cywilizacji chińskiej, regulującą i określającą zachowania w relacjach międzyludzkich we wszystkich jego aspektach. Mandżurska dynastia Qing była zainteresowana pozyskaniem legitymizacji kulturowej u Chińczyków, przykładając szczególną wartość do pierwotnego znaczenia rytów, który urósł za ich panowania do normy obywatelskiej w relacjach społecznych. Por. A. S. Lazzarotto, *Quale futuro per la Chiesa in Cina?*, EMI, Bologna 2012, s. 69.

ślone dni przez ofiarowanie pokarmów, palenie kadzidła przed tabliczkami, na których były wyryte imiona przodków. Jeśli chodzi o cześć oddawaną Konfucjuszowi, ceremonia była zarezerwowana jedynie dla wykształconych literatów i odbywała się w dniu wydawania dyplomów albo w dniach nowiu i pełni księżyca. Celebransi zwracali się w kierunku tabliczek, które przedstawiały mędrców i kilkakrotnie padali na twarz, ofiarowując kadzidło. Po złożeniu ofiar religijnych ze zwierząt, kadzidła i cennych przedmiotów, odbywała się uroczysta uczta. Argumentem przeciw religijnemu charakterowi tych ceremonii był agnostycyzm Konfucjusza, który nie chciał rozmawiać o życiu po śmierci. Z drugiej strony ceremoniom towarzyszył obiektywny znak wejścia w kontakt z duszami zmarłych. Używano słowa Pan, wskazującego na to, że duch zmarłego mieszka w tabliczce. Ogólnie rzecz biorąc, rytury miały charakter ambiwalentny a sami Chińczycy nie byli w tej sprawie jednomyślni. Trudność interpretacji charakteru cywilnego rytów była w istocie zależna od wewnętrznego nastawienia uczestnika. W religijności ludowej miały one charakter modlitwy wstawienniczej, podczas gdy uczeni literaci z nastawienia byli agnostykami (zwykle wspomnienie zmarłych i Konfucjusza).

Aby lepiej zrozumieć dylematy misjonarzy w spotkaniu z kulturowym i religijnym kontekstem Chin, trzeba zrozumieć przede wszystkim myśl chińską, która bazuje na trzech tradycjach: konfucjanizmie, taoizmie i buddyzmie. Przez wieki w procesie wzajemnych interakcji religie te stały się dopływami tej samej rzeki. Głównym dopływem jest konfucjanizm jako oficjalna doktryna państwa, przede wszystkim jako kodeks moralny służący regulowaniu harmonii w relacjach ludzkich. Konfucjanizm podkreśla potrzebę nabycia świadomości swojego miejsca w rodzinie i w hierarchii społecznej. Konfucjanizm, dążąc do przekształcenia społeczeństwa przez jego lepsze dostosowanie do porządku kosmicznego, ryzykował zamknięciem jednostki w kodeksie norm i zadsuszeniem osobowości w imię harmonii społecznej.

Alternatywą wobec tej dewiacji rytualistycznej stał się taoizm, skupiający uwagę na osobie i jej doskonaleniu na drodze życia wewnętrznego. Taoizm nauczał, że nie jest możliwy porządek społeczny bez głębokiej znajomości natury, która zakłada spontaniczność. Ta jednak nie jest amoralnością, ale wysiłkiem, ascezą, by uwolnić się od namiętności i powrócić do jedności z Dao⁴⁷ (uniwersalną zasadą kierującą wszechświatem). Tao-

⁴⁷ Celem jest wyrzeczenie się świata, zespolenie z naturą, harmonia z przyrodą, ale także z subtelnym wymiarem życia przyrody.

izm i konfucjanizm stały się niejako dwoma obliczami Yin i Yang kultury chińskiej⁴⁸, przyjmując na drodze ewolucji charakter religijny. Pierwszym wyrazem tego było nadanie władzy cesarskiej charakteru sakralnego, drugim – przejście z religii ludowej większej części duchów, w które Chińczycy od zawsze wierzyli. Kult im towarzyszący nie skupiał się jednak na nadprzyrodzonej przyszłości człowieka, lecz na uniknięciu nieszczęść i zapewnieniu rodzinie dobrodziejstwa i pomyślności.

Podczas gdy konfucjanizm i taoizm zrodziły się w Chinach, ojczyzną buddyzmu były Indie. Jednak buddyzm w Chinach przystosował się do warunków chińskich (w procesie prześladowań i zeświecczenia treści), uwalniając się z niektórych elementów indyjskich. Chińczycy przykładowo nigdy nie zaakceptowali nirwany – nietrwałości duszy i świata (będących iluzją), ponadto wierzyli, że jest możliwa ucieczka od cierpienia przez wiarę, ascezę i zachowanie zasad moralnych. W Chinach doszło do swoistego synkretyzmu trzech wymienionych religii, tak że generalnie Chińczyk uważa się równocześnie za konfucjanistę, taoistę i buddystę.

Jakkolwiek rytzy zostały potępione z niesłusznych (złych) racji, to jednak sam akt doprowadził do usunięcia dwuznaczności obecnej w Matteo Ricciego interpretacji konfucjanizmu. W tej interpretacji religia chrześcijańska była w służbie porządku konfucjańskiego. Nawet konfucjanizm jezuitów był otwarty na transcendencję, a więc możliwy do pogodzenia z chrześcijaństwem, to prawdziwy konfucjanizm cesarzy negował transcendencję a „Syna Nieba” czynił wielkim zarządzającym (porządkującym) religiami w Chinach. Oto dlaczego potępienie rytów zostało odczytane

⁴⁸ Konfucjanizm nie wytworzył pojęcia ortodoksji i heterodoksji. W Chinach istniał zawsze synkretyzm religijny. Cechą wyróżniającą kulturę chińską była fundamentalna norma, traktująca przeciwieństwa jako komplementarne i nierozłączne elementy. Koncepcja *Yin* i *Yang* pochodzi z antycznej filozofii chińskiej i metafizyki. Opisuje ona dwie pierwotne i przeciwstawne siły obecne w całym wszechświecie: *Yin* (reprezentowana przez biel i Słońce oznacza siłę, aktywność, radość, ciepło i lato, symbolizuje męski aspekt natury, ekstrawersję oraz liczby nieparzyste) i *Yang* (reprezentowana przez czerń i Księżyc oznacza bierność, uległość, smutek, chłód i zimą, symbolizuje żeński aspekt natury, introwersję oraz liczby parzyste). Siły te są współzależne, podzielne, nie wykluczają się wzajemnie, wchłaniają i jednocześnie podtrzymują się wzajemnie. *Yin* i *Yang* działają tylko razem, żadna z nich nie funkcjonuje osobno i żadna nie może całkowicie zwyciężyć. Ich wzajemne oddziaływanie jest przyczyną powstawania i zmiany wszystkich rzeczy. Z *Yin* i *Yang* powstaje pięć pierwiastków (ogień, woda, ziemia, metal i drewno), a z nich wszystkie inne rzeczy. Zob. *Yin i Yang*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Yin_i_yang, [pobrano: 09.04.2013]. E. Kajdański, *Chiny-Leksykon*, Warszawa 2011, s. 384.

przez cesarzy jako atak na fundamenty społeczeństwa chińskiego przez odrzucenie ich uniwersalnej zwierzchności. Taka koncepcja władzy była nie do pogodzenia z katolicyzmem, religią, stawiającą się ponad porządkiem doczesnym. Innym aspektem potępienia rytów były prześladowania spowodowane w równym stopniu przez zaniedbania rzymskie, co przez absolutyzm cesarski. W praktyce indywidualnej, ryt dla uczonych literatów nie były idolatrią, stąd ich potępienie było błędem⁴⁹. Ryty miały ponadto swoją funkcję społeczną, podporządkowując to co religijne temu co cesarskie (polityczne). W Chinach zachodnie rozgraniczenie na władzę polityczną i religijną stanowiło aberrację, ponieważ oznaczało – jak to ujął jeden z XVII-wiecznych literatów – istnienie dwu słońc na tym samym niebie⁵⁰. W Chinach było tylko jedno słońce. Cesarz, który stał na szczycie całego porządku doczesnego i wszystko było jemu podporządkowane. Ponad nim znajdowało się już tylko niebo (immanentna zasada porządku

⁴⁹ Istnieje interesująca dokumentacja źródłowa przedstawiająca punkt widzenia katolików chińskich w kwestii rytów. Okazuje się, że byli oni często protagonistami w tej kontrowersji, wyrażając swoją ocenę ich znaczenia oraz proponując rozróżnienie na praktyki akceptowane i nie do zaakceptowania. Ich racjonalne i spójne argumenty nie zostały jednak w ogóle uwzględnione w decyzjach kościelnych i dokumentach Stolicy Apostolskiej. Katolicy chińscy liczyli na szerokie rozpowszechnienie katolicyzmu w ich kraju, a jednocześnie twierdzili, że nie muszą wyrzekać się kultury chińskiej i przyjmować zachodnią. Zakaz uczestniczenia w rytach, które były nieodzowną ceremonią przy obejmowaniu urzędów publicznych i akademickich, stawiał w praktyce funkcjonariuszy i literatów poza Kościołem katolickim. Zaś katolicyzm chiński został pozbawiony swojej myślącej głowy, blokując proces inkulturacji, którą mogli wypracować jedynie miejscowi chrześcijanie. Przez to chrześcijaństwo w Chinach było postrzegane przez wieki jak obce ciało, jako kwestia całkowicie zagraniczna. Por. A. S. Lazzarotto, *Quale futuro per la Chiesa in Cina?*, s. 70-72.

⁵⁰ Jedną z zasadniczych cech kultury chińskiej jest jej hierarchiczność, która nie jest synonimem nierówności, ale istnieje jako powiększenie pięciu kardynalnych relacji konfucjańskich, które rządzą społecznym zachowaniem. Jej linią zasadniczą jest prymat społeczeństwa nad jednostką. Już legiści za dynastii Qin (221-207 p.n.e.) mówili o przyrodzonym egoizmie natury ludzkiej, która wymaga dla zachowania porządku społecznego narzucenia odgórnej kontroli. „Konfucjanizm dążył do zbudowania idealnego społeczeństwa, zgodnego z niebiańskim porządkiem poprzez przestrzeganie obowiązków wynikających z hierarchii społecznej, z rygorystycznego zachowania tradycji, ładu i porządku”. Por. J. Kanior, *Historyczno-kulturowe źródła*, s. 153.

Praktyczną realizacją tego ideału było powstanie scentralizowanego państwa z kultem nieba ze świątynią w Pekinie, gdzie cesarz zasiadał jako najwyższy kapłan, pośrednik między Niebem a swoim ludem, określający, co jest dobre, a co jest złe dla swych poddanych oraz ustanawiający kryterium prawdy i nieprawdy. W Chinach nie istniało typowe dla Zachodu rozdzielenie pomiędzy religią a państwem. Stąd mówienie kłamstwa stało się integralną częścią chińskiej kultury politycznej o totalitarnym i kolektywistycznym charakterze.

obecna we wszystkim). W kategoriach chrześcijańskich *sacrum* zostało podporządkowane *profanum*, to co religijne temu co świeckie. Potępienie rytów przez papieży w imię zachowania czystości wiary dawało cesarzom do zrozumienia, że religijna sfera sumienia katolickiego wymyka się spod ich władzy.

Spór o rytę chińskie odzwierciedlał zarówno rozbieżności teologiczne⁵¹, jak i różnice w strategiach pracy misyjnej misjonarzy, co z kolei w sposób zasadniczy modyfikowało ich interpretację otaczającego świata zjawisk kulturowych, językowych i religijnych. Metoda akomodacji, metoda „łagodna” Aleksandra Valignano, była podstawową metodą pracy misyjnej jezuitów. Sięgała korzeniami tomizmu i Erazma z Rotterdamu. Przystosowanie (akomodacja) było narzędziem hermeneutycznym, właściwym w roztrząsaniu złożonych kwestii kulturowych i religijnych. Przystosowanie pozwalało zmierzyć się pozytywnie z rzeczywistością i stworzeniem, ponieważ nawet jeśli natura ludzka upadła z powodu grzechu, to pochodzi ona od Boga. Przykładem zastosowania akomodacji w praktyce była metoda katechetyczna zastosowana przez Matteo Ricciego w Chinach. Rozgraniczała ona wyraźnie między katechizmem a doktryną chrześcijańską. Katechizm dąży do chrześcijańskiego przedstawienia rzeczywistości kulturowej i religijnej, podejmując jedynie tematy, które według teologii scholastycznej należały do objawienia naturalnego, czyli możliwego do zrozumienia w świetle rozumu. Doktryna chrześcijańska, czyli wiara nadprzyrodzona, obejmuje nauczanie objawione, pozytywne – nieodzowne dla otrzymania chrztu i praktykowania życia chrześcijańskiego. Ricci i towarzysze rozgraniczali nauczanie pośrednie i bezpośrednie, katechizm od doktryny chrześcijańskiej, rozum od wiary. Rozgraniczenie to bazowało nie tylko na doświadczeniu zdobytym w spotkaniu ze złożoną rzeczywistością chińską, ale także na interpretacji teologii scholastycznej. Jezuiti nie kryli chrześcijańskiego charakteru swojego przesłania czy też natury religijnej swojej misji w Chinach. Zastosowali metodę jedynie innowacyjną w praktyce, chociaż zakorzenioną mocno w tradycji teologicznej i kościelnej. Dla jezuitów głoszenie Chrystusa było punktem do-

⁵¹ Kontrowersja miała swoje podłoże w przeciwnych sobie koncepcjach zbawienia, które pociągnęły za sobą konflikt między naturą i łaską w tle polemik molinistów i jansenistów. Podstawowy zarzut wysuwany wobec jezuitów dotyczył fałszowania dynamizmu łaski poprzez nadmierne zaufanie w humanizm konfucjański i łagodzenie zgrzeszenia dogmatów chrystologicznych (np. unikanie zgrzeszenia krzyża).

celowym w itinerarium ewangelizacji. Podczas gdy misjonarze z zakonów żebraczych stosowali metodę głoszenia bezpośredniego, nazywaną niekiedy niewłaściwie „tabula rasa”. Także misjonarze francuscy, lazaryści, i członkowie paryskiego seminarium misyjnego (MEP) stosowali tę metodę. Jej punktem wyjścia było głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego. Misja miała dokonywać się w drodze nauczania bezpośredniego bez mediacji kerygmy zbawczej. Miała polegać na publicznym nauczaniu z krzyżem w rękach. Była proklamacją zbawienia wiecznego dla tych, którzy przyjmą wiarę i potępienia dla tych, którzy ją odrzucają. Różnica w podejściu teologicznym jezuitów i dominikanów zrodziła się z zagorzałej polemiki dotyczącej relacji między łaską Bożą a wolą ludzką, zwaną kontrowersją „*De auxiliis*”. Jezuici jako młoda instytucja byli przeniknięci duchem humanizmu i renesansu. Teologowie i misjonarze zakonu przyznawali wartość aktom ludzkim inspirowanym i podtrzymywanym przez łaskę. Dominikanie i franciszkanie mieli już za sobą kilka wieków istnienia i niejako spotanicznie byli konserwatywni. Ta różnica zaznaczała się również na polu teologii moralnej.

Dzisiaj uważa się, że potępienie rytów było poważnym błędem. Ich nieuzasadnione potępienie przeszkodziło Chinom stać się chrześcijańskimi i przyniosło ze sobą niepotrzebne prześladowania. W sumie Kongregacja *Sanctum Officium* dała do zrozumienia, że aby zostać katolikiem, trzeba stać się mniej Chińczykiem. Tym niemniej 1% chrześcijan w Chinach zaznaczyło swój szeroki wpływ. Mimo wielu braków misjonarzy, wykazywali moralną integralność i duchową siłę. Te, wspomagane łaską Bożą, przynosiły owoce⁵². W teologii mówi się o pojęciu misji narodu; to jak naród postrzega siebie odpowiada w pewnym sensie zrządzeniu opatrności i jego powołaniu. Chiny z samej nazwy są krajem w centrum świata. I zawsze przejawiały naturalne dążenie do zajęcia centralnego miejsca. Może przyjdzie czas, kiedy Chiny zajmą również centralne miejsce w historii Zbawienia.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone studium, inspirowane przykładami z misji werbistów w Chinach, podkreśla znaczenie kontekstualności w historiografii. Historyk

⁵² H. Van Straelen, *The Far East must be understood*, London 1945, s. 124.

misji w dobie Kościoła globalnego musi stawiać sobie pytanie o właściwą perspektywę badawczą, której zasadniczym wymogiem jest świadomość kontekstualna przedmiotu badań. Odpowiednie potraktowanie kontekstów pozwala na bogatsze odczytanie źródeł i uniknięcie interpretacji redukcjonistycznych. Chrześcijaństwo jest coraz mniej zachodnie a coraz bardziej światowe w swojej naturze, a to skłania do nowych pytań badawczych. Konteksty misji chińskiej SVD egzemplifikują potrzebę podejścia interdyscyplinarnego do przedmiotu badań historycznych, aby zadośćuczynić kompleksowości sytuacji misyjnej w Chinach i poszerzyć kategorie interpretacyjne. Jedną z takich kategorii może być koncepcja Fernanda Braudela tzw. długiego trwania „*Long durée*”, która jest pomocną w interpretacji długookresowych struktur historycznych.

Na przykładzie misji w Chinach kontekst geograficzny (fizyczny) nabiera kluczowego znaczenia dla zrozumienia pozostałych kontekstów: socjo-politycznego, kulturowego i religijnego. Kontekst geograficzny, który izolował i utrudniał komunikację w Chinach, nie tylko utrudniał postęp ewangelizacji. Klęski naturalne były faktorem sprzyjającym rozwojowi misji w aspekcie sytuacji egzystencjalnej, która otwierała na chrześcijaństwo, zwłaszcza przez działalność charytatywną. Interesującym problemem jest ewentualna hierarchizacja i korelacja kontekstów.

Misjonarze nie spadali z nieba, lecz wywodzili się z konkretnych kontekstów socjo-politycznych i kulturowych. Ich praca i wartości były nierozłącznie splecione ze społeczeństwem i krajem pochodzenia, które ukształtowały misjonarza – jego tożsamość.

Związki misjonarza z rządem i systemem politycznym, w ramach którego prowadził działalność misyjną, wpływały również znacząco na recepcję kontekstów kraju misyjnego. Zresztą trudno o oddzielenie i wyraźne rozgraniczenie tego co Boskie od światowego, sacrum od profanum. Misjonarze nie zawsze doceniali i byli świadomi kontekstów kraju misyjnego, a przecież to one głównie warunkowały ich pracę. Jednym z aspektów tej zależności było ignorowanie podmiotowości rodzimych chrześcijan.

Np. istnieje interesująca dokumentacja źródłowa przedstawiająca punkt widzenia katolików chińskich w kwestii rytów chińskich. Z niej wynika, że byli oni protagonistami w tej kontrowersji, proponując np. w sposób racjonalny i spójny rozróżnienie na praktyki akceptowalne i nieakceptowalne. Ich argumenty nie zostały jednak w ogóle uwzględnione w decyzjach kościelnych i dokumentach Stolicy Apostolskiej. Wierzyli oni, że nie muszą wyrzekać się kultury chińskiej dla zachodniej, aby zostać chrześcijanami.

Dlatego nie dziwi fakt, że chrześcijaństwo w Chinach było postrzegane przez wieki jak ciało obce, przedsięwzięcie całkowicie zagraniczne.

Złożoność przedmiotu badań historycznych wymaga od historyka, aby nigdy nie zakładał, iż jego czytelnik wie, o co mu tak naprawdę chodzi. Dlatego pierwszym fundamentalnym obowiązkiem historyka jest wysiłek zrozumienia i wyjaśnienia kontekstów, w jakie jest uwikłany przedmiot badawczy, aby uczynić tekst czytelnym i instruującym. A jednocześnie sam historyk z racji postrzegania faktów przez pryzmat swoich osobistych uwarunkowań: bagażu rodzinnych, środowiskowych i narodowych doświadczeń powinien być świadom, iż jest kontekstem subiektywizującym pisarstwo historyczne.

The Contextual Dimension of the Historical Literature Inspired by the Divine Word Missionary Fathers' Mission in China

Summary

The study aims at showing the dependency of missionary work based on various contexts in China as a mission country. The problem is displayed on four incidents from the mission of the Divine Word Missionaries who within a span of 67 years (1882-1949) sent 543 missionaries to China. The incidents highlight the role of geographical, political, social and religious setting of China for missionary work. The first incident focuses on the role of the river Huang He, called "the sorrow of China" in winning lot of conversions to the Catholicism. The second incident was the murder of two SVD Fathers namely Francis Nies and Richard Henle in 1897 in South Shandong. This gave a pretext for the German's occupation of Jiaozhou Bay. The third incident was in 1929 in Loshan. The missionaries there were perceived by the Chinese mainly as the agents of imperialism and a threat to the Chinese cultural identity. Finally, the last incident which occurred in Mingkiang discusses the case of breaking the ban on the participation in the worship of ancestors. This particular incident points to different factors which played a decisive role in the definitive condemnation of the China rites through the decree *Ex quo singulari* of Benedict XIV (1742).

The conducted study stresses the importance of contextualizing historiography. The mission's historian in the times of an already global Church must ask himself about the relevant and fruitful perspective of a research being conducted. The first basic step in the process of research is to examine the different contexts of the subject of historical research. Addressing the contexts allows the historian to find the most inspiring and valuable research questions and to avoid reductionist interpretations. Christianity is becoming less Western and more and more global in its nature, and this leads to new research questions. The SVD China-mission exemplifies the need for an interdisciplinary approach to the subject of historical research in order to satisfy the complexity of

the missionary situation and to expand the categories of interpretation. An interesting problem will be the possible hierarchy and correlation of contexts. The complexity of the historical subject requires from the historian never to assume that the reader really knows what he means. Therefore, the first fundamental duty of the historian is the effort to understand and clarify the contexts in which the subject of research is intertwined in order to make the text more readable and instructional. At the same time the historian himself should be aware that he perceives the facts through the prism of his personal circumstances such as family, environment, and education. In the process his historical writing becomes subjective.

Key words: Missions in China – Divine Word Missionaries – Eastern Culture – Missionary Literature.

Słowa kluczowe: Misje w Chinach – werbiści – kultura Wschodu – piśmiennictwo misyjne.

OD KOŚCIOŁA EUROPEJSKIEGO DO KOŚCIOŁA RODZIMEGO. MISYJNE NAUCZANIE PAPIESKIE XX WIEKU

1. KONTEKST ZJAWISKA

Zgłębiając proces rozwoju i topograficznego rozszerzania się chrześcijaństwa, zwłaszcza od epoki wielkich odkryć geograficznych i czasów nowożytnych, nie sposób nie zauważyć, iż owa akcja misyjna nastawiona na *plantatio Ecclesiae* przez kilka stuleci opierała się na systemie kolonialnym i tzw. prawie patronatu królewskiego¹. A choć Stolica Apostolska od XVI do XIX w. podejmowała liczne próby odpolitycznienia misji i większego ich przyporządkowania papieżowi, wskutek przewagi ekonomicznej i społeczno-politycznych uwarunkowań ze strony Korony Hiszpańskiej i Portugalskiej, nie zdołała przejąć pełnej kontroli nad Kościołem w Nowym Świecie. Owszem, takie inicjatywy, jak: powołanie Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w 1622 r. przez papieża Grzegorza XV² czy oficjalne dokumenty o charakterze misyjnym późniejszych papieży – *Santa Dei Civitas* Leona XIII z 3 XII 1880 r.³, *In plurimis* z 5 V 1888 r.⁴, *Ad extremas Orientis oras* z 24 VI 1893 r.⁵, *Christi Nomen et Regnum*

¹ A. Garcia Gallo, *Las bulas de Alejandro VI. y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias*, Madrid 1958; P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispano-america 1493-1835*, t. 1-3, Caracas 1959; W. E. Shiels, *King and Church. The Rise and Fall of the Patronato Real*, Chicago 1961.

² N. del Re, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano 1998, s. 146-160, 625-632; E. Szafronowski, *Kuria Rzymska. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 1981, s. 149-164.

³ „Acta Sanctae Sedis” 13(1880), s. 241-248 [dalej: ASS]; Tekst polski, zob. *Breviarium Missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, cz. 1, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, Warszawa 1979, s. 147-154 [dalej: BM I].

⁴ ASS 20(1888), s. 545-559; BM I, s. 154-172.

⁵ ASS 25(1892-1893), s. 716-721; BM I, s. 177-183.

z 24 XII 1894 r.⁶ oraz *In apostolicum* Piusa X z 25 III 1904 r.⁷ miały na celu tworzenie w całym świecie centralistyczno-rzymskiego modelu organizacji dzieła misyjnego i wyczulenie na większe upodmiotowienie ludów misjonowanych i ich wartości kulturowych, lecz skuteczne przeorientowanie w tej materii, w parze z jasno określonymi dyrektywami nastąpiło dopiero w XX wieku. Odpowiedzią na pytanie o przyczyny takiej sytuacji może w pewnej mierze być wypowiedź jednego z uczestników Tygodnia Misjologicznego, który, przemawiając w 1925 r. z tej okazji w Louvain, powiedział m. in.: „Jeszcze nie tak dawno prymat Europy nad wszystkimi innymi ludami, nawet cywilizowanymi ludami Azji, był jednym z tych aksjomatów, które prawie wszyscy przyjmowali bez zastrzeżeń, a ów prymat urzeczywistniał się w miarę tego, jak Europejczycy stawali się panami świata. W dziedzinie religii to władztwo europejskie, które większość misjonarzy, będących «dziećmi swej epoki», przyjmowała jako pewnik, miało objawić się w utrzymywaniu rdzennej ludności pod nieustanną kuratelą: kler miejscowy, którego potrzeby istnienia nikt nie kwestionował, mógł być tylko klerem pomocniczym, gotowym do usunięcia się w cień w obecności misjonarza”⁸.

Owa świadomość swoistej hegemonii Europy w stosunku do terenów misyjnych towarzyszyła z całą pewnością także Stolicy Apostolskiej, czego najlepszą egzemplifikacją są słowa Jana Pawła II z adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Asia*, gdzie w numerze 9 czytamy: „Mimo swej wielowiekowej obecności w Azji i podejmowania licznych przedsięwzięć apostolskich, w wielu miejscach tego kontynentu Kościół był ciągle uważany za ciało obce, a mówiąc bardziej konkretnie – w mentalności ludzi był często kojarzony z mocarstwami kolonialnymi”⁹. Dopiero upadek hiszpańskiego i portugalskiego imperium kolonialnego, a przede wszystkim I wojna światowa z licznymi przetasowaniami geograficzno-demograficznymi i koniecznością opuszczenia terenów zajmowanych przez misjonarzy, ukazały z jednej strony całą słabość konstrukcji, opartej na związku misji z kolonizacją, z drugiej zaś wygenerowały konieczność zupełnie nowych

⁶ ASS 27(1894-1895), s. 385-387; BM I, s. 183-187.

⁷ „Acta Apostolicae Sedis” 36(1903-1904), s. 580-582 [dalej: AAS]; BM I, s. 187-190.

⁸ *Les aspirations indigènes et les missions*, Louvain 1925, s. 171.

⁹ Adhortacja apostolska „*Ecclesia in Asia*” z 6 XI 1999 r., nr 9; por. A. Miotk, *Problematyka misji w kontekście historycznym XIX w.*, „Nurt SVD” 33(2000), nr 2, s. 101-119; A. Kmiecik, *Świat nowej epoki misyjnej w encyklice „Redemptoris Missio”*, tamże 34(2001), nr 4, s. 85-86.

form procesu ewangelizacyjnego. Został on – w kontekście precyzyjniejszego uświadomienia sobie i określenia celu misji – jasno sformułowany w oficjalnych dokumentach Kościoła, począwszy od papieża Benedykta XV, poprzez dekret Drugiego Soboru Watykańskiego, a na praktyce i nauczaniu Jana Pawła II kończywszy. Trzymając się zatem chronologii, wypada w tym miejscu – przy jednoczesnej świadomości istnienia pomniejszych, uszczegóławiających zagadnienie dokumentów – odwołać się do *Maximum illud* Benedykta XV z 30 XI 1919 r.¹⁰, *Rerum Ecclesiae* Piusa XI z 28 II 1926 r.¹¹, *Evangelii praecones* z 2 VI 1951 r.¹² i *Fidei donum* z 21 IV 1957 r.¹³ Piusa XII, *Princeps pastorum* Jana XXIII z 28 XI 1959 r.¹⁴, dekretu Drugiego Soboru Watykańskiego *Ad gentes* z 7 XII 1965 r.¹⁵ oraz *Redemptoris missio* Jana Pawła II z 7 XII 1990 r.¹⁶

Nie ulega wątpliwości, iż poza ogólną teologią misji, a także elementami geograficznego rozwoju chrześcijaństwa, tudzież precyzyjnym określeniem i uzasadnieniem celu misyjnego posłania¹⁷, wszystkie wyżej wskazane dokumenty koncentrują się na idei tworzenia Kościoła rodzimego, odzwierciedlając – widoczny ponad wszelką wątpliwość – progres stawianych tez i wskazań. Idzie więc o to, aby proces systematycznego budowania Kościoła lokalnego na różnych szczeblach był wpisany i mocno zakorzeniony w życiu społecznym konkretnej wspólnoty i do pewnego stopnia dostosowany do jej kultury, ciesząc się w ten sposób stabilizacją i trwałością. Innymi słowy – chodzi o taki Kościół, który będzie miał – w przeciwieństwie do wcześniejszej praktyki – swoją własną, rodzimą

¹⁰ „Acta Apostolicae Sedis” 11(1919), s. 440-455 [dalej: AAS]; tekst polski, zob. BM I, s. 200-216.

¹¹ AAS 18(1926), s. 65-83; BM I, s. 235-255.

¹² AAS 43(1951), s. 497-528; BM I, s. 289-318.

¹³ AAS 49(1957), s. 225-248; BM I, s. 318-339.

¹⁴ AAS 51(1959), s. 833-864; BM I, s. 339-370.

¹⁵ AAS 58(1966), s. 947-990; *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitas”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracja*, Poznań 1998, s. 436-474 [wyd. III]; BM I, s. 371-420.

¹⁶ Encyklika „*Redemptoris missio*” Ojca Świętego Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego, Watykan 1990 [dalej: RMis.].

¹⁷ Zob. *The Theology of the Christian Mission*, red. G.H. Anderson, New York-Toronto-London 1961; R.C. Bassham, *Mission Theology 1948-1975. Years of Worldwide Creative Tension, Ecumenical, Evangelical and Roman Catholic*, New York 1979; V.J. Taylor, *The Go Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission*, London 1979; K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989; B. Häring, *Evangelization Today*, Middlegreen 1990; G. Buono, *Missiologia. Teologia e prassi*, Roma 2000.

organizację, kapłanów, osoby zakonne i wiernych objętych duszpasterską troską w duchu rodzimej kultury i mentalności, który będzie wyposażony w urzędy i instytucje potrzebne do prowadzenia i rozwoju wspólnot pod kierownictwem własnego biskupa. By jednak sprostać takiemu wyzwaniu, wiodącemu od „zagraniczności” do autochtonizacji Kościoła, papież mianowanego wieku, a także Drugi Sobór Watykański wskazywali na kilka fundamentalnych płaszczyzn skuteczniących ów proces.

2. RODZIME DUCHOWIEŃSTWO

Na pierwszym miejscu i najszerzej wypowiadano się na temat kształcenia i formowania duchowieństwa rodzimego. Pomijając w tym miejscu zupełnie okazjonalne wskazania i raczej efemeryczne przedsięwzięcia, pionierem w tej materii okazał się papież Benedykt XV, który w encyklice (liście apostolskim) *Maximum illud* zachęcał kierujących misjami, aby szczególną wagę przykładali do kształcenia zastępów kleru autochtonicznego, podkreślając jednocześnie olbrzymie korzyści płynące z tego tytułu dla dzieła rozprzestrzeniania wiary i skuteczności głoszenia Ewangelii, przy założeniu, że księża owi otrzymają gruntowne, analogiczne jak w krajach o starej i ustabilizowanej tradycji katolickiej, przygotowanie. „Ważną jest rzeczą – pisał papież della Chiesa – aby wszyscy kierujący misjami obejmowali swą szczególną troską wykształcenie i formację kapłanów spośród tego narodu, wśród którego przebywają [...]. Albowiem kapłan rodzimy jako ten, który pochodzeniem, sposobem myślenia i odczuwania związany jest ze swoimi współziomkami, w wybitnej mierze zdolny jest wpoić wiarę w ich serca; o wiele lepiej bowiem niż ktokolwiek inny wie, w jaki sposób może ich o czymś przekonać [...], ma bowiem łatwy dostęp tam, gdzie kapłanowi obcemu wchodzić nie wolno”¹⁸. Co więcej, Benedykt XV, akcentując potrzebę solidnego – a nie tylko początkowego i o charakterze elementarnym – kształcenia takich księży, nakreślił jednocześnie perspektywiczny plan w procesie kształtowania się Kościoła o wyraźnym obliczu rodzimym. Stąd też zależało mu na takim przygotowaniu kleru, który – już nie w funkcji podrzędnego pomocnika misjonarza – ale jako ten, „który dorósłszy do podjęcia Boskiego posłannictwa w sposób właściwy mógłby

¹⁸ *Maximum illud*, BM I, s. 205.

kiedyś przejąć kierownictwo nad swoim ludem”¹⁹. A choć papież ów był całkowicie przekonany, że istnienie duchowieństwa rodzimego jest finalnym etapem przedsięwzięć misjonarza, w praktyce siedł raczej bardziej w kierunku postulatycznym, albowiem to, co – owszem dość klarownie – zalecał Benedykt XV, to już z całym naciskiem nakazywał jego następca. Podkreślił bowiem Pius XI w encyklice *Rerum Ecclesiae*: „Nie tylko pragniemy, ale wręcz wyrażamy wolę i nakazujemy, aby to, co gdzieś indziej niektórzy zapoczątkowali, wszyscy przełożeni misji realizowali podobnie, abyście nikogo spośród miejscowych, rokujących nadzieję, nie odsuwali od kapłaństwa i pracy apostołskiej, skoro Bóg ich powołał i natchnął”²⁰. Uzasadniając zaś takie działanie, powtarzał tezę swego poprzednika o konieczności komplementarnej edukacji kandydatów, potrzebujących identycznego przygotowania jak w Europie, z drugiej natomiast strony przytaczał nowe argumenty za kształceniem i większym upodmiotowieniem duchowieństwa rodzimego. Powołując się na przykład apostołów, którzy na czele gminy stawiali kierowników spośród własnych społeczności, księży tubylczych widział w roli zawiadujących wspólnotą, podczas gdy misjonarzom raczej wyznaczał „pozyskiwanie coraz to dalszych pogan”²¹, pieczętując swój zamysł jakże jasną deklaracją, że „nic nie będzie stało na przeszkodzie, aby – jeśli Bogu tak się spodoba – szczęśliwie ustanowić ich na czele parafii, a kiedyś wreszcie także diecezji”²². I wcale nie trzeba było długo czekać na realizację owej zapowiedzi, ponieważ już 28 października 1926 r. papież Ratti osobiście konsekrował w bazylice św. Piotra pierwszych sześciu biskupów chińskich²³. Ten bez wątpienia odważny i historyczny akt rozpoczął zupełnie nową erę dowartościowania i podmioto-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 247; popr. M. Bierbaum, *Das Rundschreiben Pius XI „Rerum Ecclesiae” über die Förderung des Missionswesens*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 10(1926), s. 161-166 [dalej: ZMR].

²¹ *Rerum Ecclesiae*, MB I, s. 245.

²² Tamże, s. 248.

²³ J. Duchniewski, F. Zapłata, *Chiny – Kościół katolicki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1985, kol. 167 [dalej: EK]; A. Koszorz, *Na marginesie metod pracy misyjnej w Chinach*, w: *Kościół katolicki w Chinach. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1988, s. 19; *Przemówienie papieża Pawła VI w bazylice watykańskiej w Święto Objawienia Pańskiego 6 I 1967 r. z okazji 20-lecia ustanowienia stałej hierarchii w Chinach i 40-lecia konsekracji pierwszych sześciu biskupów chińskich*, w: *Stolica Apostolska a Chiny współczesne. Dokumenty i wypowiedzi papieża dotyczące Chin czasów nowszych*, oprac. B. Wodecki, Pieniężno 2002, s. 96.

wości młodych Kościołów na terenach misyjnych, przejawiającą się m. in. w tworzeniu i reorganizacji seminariów regionalnych²⁴, a także w popularyzowanej opinii papieża na temat intelektualnych zdolności kandydatów do kapłaństwa z grona misjonowanych, tudzież konieczności stworzenia im optymalnych warunków do formacji naukowej i duchowej²⁵.

Zapoczątkowany w ten sposób proces z nie mniejszą determinacją realizowali i systematycznie rozwijali kolejni Namiestnicy Chrystusa, formułując przy tym konkretne wskazania. Między innymi Jan XXIII w encyklice *Princeps pastorum* z pełną aprobatą i wyraźną dumą wspomina o nieustannym przyroście rodzimego duchowieństwa i powierzaniu diecezji rodzimym biskupom, którzy – jak dodaje – powinni w pełni przejąć opiekę nad seminariami i wychowaniem kapłańskich zastępów swego terytorium. Ponadto podkreśla, że obowiązek moralnej, duchowej i intelektualnej formacji winien być dostosowany do warunków miejscowych i etnicznego pluralizmu, ponieważ tylko taki duszpasterz – tak prezbiter, jak i biskup – będzie miał o wiele lepsze możliwości dotarcia do współziomków i efektywniejsze wyniki pracy ewangelizacyjnej, wspieranej teraz wysiłkiem i skoordynowanym zaangażowaniem misjonarzy²⁶. W tym kontekście nie od rzeczy będzie dodać, że *Princeps pastorum* na dobrą sprawę jest wyłącznie poświęcona wzmocnieniu i wzrostowi nowych Kościołów i jako pierwsza w dziejach papieskiego nauczania skierowana do episkopatów i duchowieństwa owych wspólnot. To bardzo wyraziste upodmiotowienie Kościoła rodzimego znalazło bogate uzasadnienie teologiczne w Dekrecie Misyjnym Drugiego Soboru Watykańskiego, a także w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio*. W tym pierwszym ojcowie soborowi, odwołując się do tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, wskazali, że „Kościół powinien wrosnąć w te wszystkie społeczności w taki sam sposób, w jaki Chrystus włączył się przez swoje wcielenie w pewne społeczne i kulturalne warunki ludzi, wśród których przebywał”²⁷. Chodzi o to, aby Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa, za przykładem swego Założyciela, wcielał się

²⁴ Wprowadzić taką praktykę zainicjował Benedykt XV, lecz ich ustrój i sposób funkcjonowania precyzyjnie określiła instrukcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 27 IV 1934 r. Zob. *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et Sanctae Congregationis de Propaganda Fide*, Roma 1939, s. 456-457.

²⁵ *Rerum Ecclesiae*, BM I, s. 245-248.

²⁶ *Princeps pastorum*, BM I, s. 343-349; A. Rétif, „*Princeps pastorum*”. *Texte et commentaires*, Tours 1964.

²⁷ *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes”*, nr 10 [dalej: DM].

w coraz to nowe narody i w ich zróżnicowane kultury, aby w ten sposób wszystko przeniknąć i uświęcić. Właśnie takie spojrzenie soboru, a przede wszystkim wygenerowanie świadomości, że – jak podkreśla ks. A. Miotk – „działalność misyjna leży w naturze Kościoła, że wszyscy są posłani; oznaczało to także, że odtąd misji nie można utożsamiać tylko z Kościołem Zachodnim. Do głosu miały dojść Kościoły lokalne”²⁸, a więc zdecydowane i ostateczne przejście od uniformizmu na modłę zachodnią do kulturowego pluralizmu, do Kościoła rodzimego z pełną swobodą działania. Linię taką bez cienia wątpliwości potwierdził i komplementarnie uzasadnił Jan Paweł II w *Redemptoris missio*. I nie jest wcale dziełem przypadku, że encyklika ta została ogłoszona w 25-lecie dekretu *Ad gentes*, dokonując swoistego bilansu w dziedzinie misyjnego nauczania i że papież Wojtyła prawie 50 razy odwołuje się do tegoż dekretu, konstatując m. in.: „Celem misji wśród narodów jest zakładanie wspólnot chrześcijańskich, rozwijanie Kościołów aż do całkowitej dojrzałości. To jest główne i istotne zadanie działalności misyjnej, nie można więc uznać jej za naprawdę spełnioną, dopóki nie doprowadzi ona do zbudowania Kościoła partykularnego, zdolnego do normalnego działania w miejscowym środowisku”²⁹. A owa dojrzałość i normalne działanie to według tenoru całej encykliki, nade wszystko rozdziałów IV – VI, nic innego, jak rodzime duchowieństwo i episkopat, liturgia, instytucje potrzebne do wielowymiarowego funkcjonowania Kościoła oraz rodzimy laikat zaangażowany w dzieło misyjne³⁰. Na tym właśnie polega dojrzałość i istota rodzimego Kościoła, że tworzy on Kościół powszechny, a cała tajemnica Kościoła – jak dodaje Jan Paweł II – „zawarta jest w każdym Kościele partykularnym, byle tylko nie był on

²⁸ A. Miotk, *Aż na krańce świata. Popularna historia misji*, Warszawa 2005, s. 200-201; por. DM, nr 2.

²⁹ RMis., nr 48.

³⁰ A. Bellagamba, *The Mission of the Church. A Commentary and Reflection on the Encyclical „Redemptoris Missio” of John Paul II*, Nairobi 1993; W. Kluj, *Chryzologiczne podstawy teologii misji w „Redemptoris Missio”*, „Nurt SVD” 32(1998) nr 3, s. 33-50; tenże, *Antropologiczne treści misji w nauczaniu Jana Pawła II*, „Nurt SVD” 34(2000) nr 2, s. 69-88; „Redemptoris Missio”, enciclica missionaria di Giovanni Paolo II, w: B. Mondin, *Dizionario storico e teologico della missioni*, Città del Vaticano 2001, s. 397-400; H. Rzepkowski, *Lessico di missiologia. Storia – Teologia – Etnologia*, Città del Vaticano 2000, s. 524-526; E. Sakowicz, *Powszechna odpowiedzialność za misję „ad gentes” według encykliki „Redemptoris Missio” Jana Pawła II*, „Nurt SVD” 36(2002), nr 1, s. 19-34; W. Kluj, *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, s. 35-54.

w odosobnieniu, ale pozostawał w komunii z Kościołem powszechnym i ze swej strony stawał się misyjny.³¹

3. WŁAŚCIWA POSTAWA MISJONARZY

Bardzo ważnym elementem w upodmiotowieniu i dowartościowaniu Kościoła rodzimego, należycie uświadomionym i sukcesywnie doprecyzowanym w papieskim nauczaniu misyjnym, jest odpowiednia postawa misjonarzy i ich stosunek do misjonowanych ludów, ich kultury i całego dziedzictwa dziejowego, a także relacja z krajem pochodzenia na styku polityki i doraźnych interesów. Już w tej materii nad wyraz dobitnie wypowiedział się Benedykt XV w *Maximum illud*, stawiając misjonarzom cały zestaw obowiązków i wskazań warunkujących z jednej strony powodzenie akcji apostolskiej, z drugiej zaś – co stanowi integralną całość – tworzących odpowiedni klimat, wynikający z poszanowania wszelkiej odmienności. A rękojmą osiągnięcia tego stanu są: troska o szerzenie panowania Chrystusa, a nie ludzkiego, szukanie tylko dobra dusz, a nie ziemskich korzyści, gruntowne i wszechstronne przygotowanie (poza teologicznym także językowe, ogólnohumanistyczne i specjalistyczne), osobiste – bez uciekania się do pomocy katechistów – głoszenie nauki chrześcijańskiej, oddziaływanie przykładem i świętością życia, życzliwe traktowanie misjonowanych, ich nawyków i obyczajów. „Przepojony i ożywiony takimi zasadami – jak podkreśla Benedykt XV – za przykładem Chrystusa i Apostołów, niech misjonarz przystępuje z ufnością do wypełniania swego zadania, całą swą nadzieję pokładając w Bogu³². A zadanie to – według słów Piusa XI z encykliki *Rerum Ecclesiae* – będzie tym owocniejsze, im lepsze i gruntowniejsze (nie wyłączając dziedzin typowo świeckich – medycznych i agrarnych) będzie przygotowanie misjonarzy, które pozwoli zrozumieć i rozpoznać czasami dość złożony kontekst kulturowo-etniczny ludu objętego troską duszpasterską³³. Zresztą taką zależność potwierdził Pius XII w encyklice *Evangelii praecones*, formułując zarazem w kontekście proce-

³¹ RMis., nr 48.

³² *Maximum illud*, MB I, s. 207-211.

³³ *Rerum Ecclesiae*, MB I, s. 244-251; J. Metzger, *Dizionario di missiologia*, Bologna 1993, s. 219-225; B. Mondin, *Dizionario storico*, s. 408-409; A. Kmiecik, *Posyłam was. Misja Chrystusa Odkupiciela powierzona Kościołowi*, Warszawa 1995, s. 41-42.

su formowania się Kościoła rodzimego cały wachlarz przymiotów i obowiązków misjonarza. Ten zaś według papieża Pacellego powinien ukochać kraj, do którego przybył i uważać go za swoją drugą ojczyznę, nie może szukać ziemskich korzyści, ani tego, co dotyczy własnego narodu lub zakonu; powinien znać biegle języki kraju i grup etnicznych, do których się udaje, a ponadto być obeznany w sprawach medycyny, uprawy roli, etnografii, historii, geografii, a przede wszystkim mieć na uwadze dobro Kościoła, który może się utwierdzać i rozwijać tylko dzięki „własnej, wybranej z tubylców hierarchii”. Stąd też pierwszorzędnym zadaniem misjonarza winna być konstruktywna pomoc i wsparcie miejscowego biskupa³⁴. Misjonarzom, zwłaszcza zagadnieniu ich predyspozycji intelektualno-duchowych, koniecznej wrażliwości i otwartości, cały rozdział poświęca też dekret soborowy *Ad gentes*, określając dość drobiazgowo przymioty osobowościowe, formację duchową i moralną, a także przygotowanie naukowe misjonarza, realizowane na etapie przed wyjazdem i po wyjeździe na misje³⁵. A wszystko w tym celu – jak zrekapitulował Jan Paweł II w *Redemptoris missio* – że „prawdziwy misjonarz, to święty misjonarz”, od którego wymaga się „dojrzałości powołania, ale również nieprzeciętnej zdolności do rozłąki z własną ojczyzną, narodem i rodziną oraz szczególnej umiejętności włączenia się w inne kultury ze zrozumieniem i szacunkiem”³⁶.

4. ZAKŁADANIE ZAKONÓW RODZIMYCH

Analizując XX-wieczną myśl papieską w odniesieniu do misji i zachęty do tworzenia Kościoła rodzimego, łatwo zauważyć, iż w tym doniosłym procesie nie pominięto żadnego elementu, mogącego stanowić istotny czynnik konstytutywny tak rozumianej praktyki. O ile zatem na pierwszym miejscu stawiano zagadnienie duchowieństwa i hierarchii rodzimej oraz odpowiedniej postawy misjonarzy wobec odmienności i pluralizmu kulturowego, o tyle nie pominięto w tych przedsięwzięciach także roli zakonów i zgromadzeń zakonnych. Między innymi Pius XI w *Rerum Ecclesiae* wielką wagę

³⁴ *Evangelii praecones*, BM I, s. 297-301; K. Müller, *Praedictae Evangelium als Zentralidee der päpstlichen Missionsenzykliken*, ZMR 44(1960), s. 161-171; B. Mondin, *Dizionario storico*, s. 176-177.

³⁵ DM, nr 23-27.

³⁶ RMis., nr 65-68.

przykłada do ich aktywności ewangelizacyjnej, chwając i polecając wstępowanie w ich szeregi miejscowych kandydatów, „byleby okazali się zdolni do przyswojenia ich ducha”. A ponieważ chodziło w pierwszym rzędzie o zgromadzenia o utwierdzonej tradycji, przeszczepione na teren misyjny, papież z całym przekonaniem dodawał: „Jednakże rozważcie wszechstronnie i sumiennie, czy nie wypadałoby raczej zakładać nowych zgromadzeń, lepiej i bardziej odpowiadających mentalności i aspiracjom tubylców oraz miejscowym warunkom”³⁷. Z nie mniejszą też troską postrzegał także zakony kontemplacyjne, których modlitwa i poświecenie mogą się okazać wręcz zdumiewającym źródłem łask i wsparcia dla pracy apostołskiej. W takim kontekście papież ów nie byłby sobą, gdyby w tak sformułowanej zachęcie nie kazał wykorzystać miejscowego potencjału duchowego, zwłaszcza – jak konstatawał – „że mieszkańcy tamtejsi, szczególnie na niektórych terenach, choć po większej części poganie, z natury są skłonni do samotności, modlitwy i kontemplacji”, egzemplifikując to wspaniałe działającym klasztorem cystersów-reformowanych (trapistów) w wikariacie apostołskim Pekinu³⁸.

Wachlarz tego typu wskazań i konkretnych propozycji tworzenia życia zakonnego w nowych Kościołach rozszerzył dekret *Ad gentes*, polecając z jednej strony gorliwe popieranie struktur zakonnych, a z drugiej pielęgnowanie rozmaitych form takiego życia w celu realizacji różnorodnych dzieł duszpasterskich, kładąc jednocześnie mocny nacisk na permanentne zaszczeplanie zakonów kontemplacyjnych, dostosowanych do miejscowych warunków³⁹. „Jest to bowiem – jak podkreślił Jan Paweł II – wspaniałe świadectwo dawane majestatowi i miłości Bożej oraz jedności w Chrystusie. A obecność takich instytucji jest korzystna wszędzie w świecie niechrześcijańskim, zwłaszcza w tych regionach, gdzie religie mają w wielkim poszanowaniu życie kontemplacyjne ze względu na ascezę i na poszukiwanie Absolutu”⁴⁰.

5. ZAANGAŻOWANIE LUDZI ŚWIECKICH

Probierzem rodzimości Kościoła – poza wskazanymi wyżej czynnikami – jest bez wątpienia sposób i stopień zaangażowania ludzi świe-

³⁷ *Rerum Ecclesiae*, MB I, s. 249.

³⁸ Tamże, s. 250.

³⁹ DM, nr 18.

⁴⁰ RMis., nr 69.

ckich, włączających się aktywnie w jego życie, a jednocześnie mających świadomość współodpowiedzialności za jego losy i postać. Idzie tu przede wszystkim o katechistów będących pracownikami ewangelizacji, ale także o inne grupy wspomagające wydatnie i na różnych płaszczyznach miejscową hierarchię i duchowieństwo. Tak jedni, jak i drudzy stali się szczególną troską papieskiego nauczania, zwłaszcza od encykliki *Rerum Ecclesiae*, w której Pius XI zaapelował o zwiększenie liczby katechistów, zarówno pochodzących z Europy, ale jeszcze lepiej spośród społeczności rodzimych, będących w stanie własnym przykładem życia pociągać do Chrystusa. By jednak tak się stało, konieczny jest proces należytego ich wykształcenia, „by dogłębnie poznali naukę katolicką, a ucząc jej i wyjaśniając, umieli dostosować się do mentalności i stopnia inteligencji słuchaczy”⁴¹. Dlatego też – co wyraźnie wybrzmi w następnych dokumentach Stolicy Apostolskiej – potrzebna jest permanentna edukacja tej grupy w specjalistycznych instytutach, prowadzonych pod nadzorem rodzimego duchowieństwa, gdzie adepci otrzymają solidne wykształcenie i należyłą formację duchową. Programy w takich instytutach – jak podkreślał Drugi Sobór Watykański – winne być ciągle aktualizowane, dostosowane do postępu kultury, ze szczególnym uwzględnieniem Pisma Świętego, zagadnień liturgicznych, metodyki katechetycznej i teologii pastoralnej. A ponadto – co trzeba łączyć z soborową odnową liturgiczną – „należy udzielać katechistom odpowiednio przygotowanym misji do odprawiania publicznych czynności liturgicznych, by przez to z większym u ludu autorytetem służyli sprawie wiary”⁴².

Nie ulega wątpliwości, iż w procesie autochtonizacji Kościoła na tzw. terenach misyjnych, niemało mają do powiedzenia, a jeszcze więcej do zdziałania, świeccy wyznawcy Chrystusa. Potwierdzenie tej prawdy znalazło swoje wyraziste odbicie w papieskim nauczaniu misyjnym, odzwierciedlającym łatwe do zauważenia ewoluowanie i sukcesywne poszerzanie przestrzeni kościelnej dla tzw. laikatu. O ile Pius XI w encyklice *Rerum*

⁴¹ *Rerum Ecclesiae*, BM I, s. 249-250.

⁴² DM, nr 17; por. *Princeps pastorum*, BM I, s. 361. Również Jan Paweł II poświęcił katechistom niemało uwagi, a w swej encyklice misyjnej nie omieszczał dać swoistego świadectwa o ich roli w młodych Kościołach: „Katechiści są pracownikami wyspecjalizowanymi, bezpośrednimi świadkami, niezastąpionymi ewangelizatorami, stanowiącymi podstawową siłę wspólnot chrześcijańskich zwłaszcza w młodych Kościołach, co nieraz miałem okazję stwierdzić osobiście w czasie moich podróży misyjnych”. Zob. RMis., nr 73.

Ecclesiae apelował do misjonarzy, aby nie zaniedbywali w swych przedsięwzięciach wyższych sfer danego kraju i ich potomstwa, ponieważ doprowadzenie ich do wiary w Chrystusa mobilizuje niższe warstwy do podobnych decyzji, o tyle Pius XII w *Evangelii praecones* widział ich miejsce już w czynnym apostołstwie. Taką bowiem rolę według papieża Pacellego mają pełnić świeccy w szeregach Akcji Katolickiej i stowarzyszeniach stanowych, łącząc swój szlachetny trud z „hierarchicznym apostołatem kleru”, a zarazem wpływać na postać stosunków społecznych i politycznych, kształtowanych według zasad i wskazań Ewangelii. Analogicznego zresztą oddziaływania – w kontekście dowartościowania miejscowego potencjału – spodziewano się po wszystkich szczeblach szkolnictwa, od podstawowego poczynając a na kolegiach kończąc, postrzeganego w funkcji wyjątkowego środka integrującego społeczeństwo według wartości ewangelicznych i ogólnohumanitarnych⁴³. O wiele dalej w tego typu propozycjach i zachętach poszedł Jan XXIII, a zwłaszcza Jan Paweł II. Ten pierwszy mocno wyakcentował konieczność kształtowania u świeckich młodych wspólnot chrześcijańskich współodpowiedzialności za Kościół, jako że „nie wystarczy nawrócić ludzi na wiarę katolicką i oczyszczonych wodą chrztu masowo wpisać w księgi kościelne, lecz trzeba również bezwzględnie dać im wychowanie, a przez to przygotować [...] do podejmowania działalności dla aktualnego i przyszłego dobra i rozwoju Kościoła”. A optymalną szkołą w dążeniu do takiego celu jest w przekonaniu papieża Akcja Katolicka – tak mocno preferowana przez jego poprzednika – koniecznie dostosowana do miejscowych warunków, w której świeccy sami zajmą stanowiska moderatorów, oraz specjalistyczne szkoły apostołstwa, generujące autentyczną tożsamość katolicką⁴⁴. To właśnie ona – jak uzasadnia w *Redemptoris missio* Jan Paweł II – mająca swoje odniesienie do wyjątkowej godności, wynikającej z chrztu świętego, daje wiernym udział w potrójnym urzędzie Chrystusa – kapłańskim, prorockim i królewskim, czyli uprawnia do wcielania ducha Ewangelii w rozległe dziedziny codzienności. A chodzi przede wszystkim o takie płaszczyzny, jak: polityka, życie społeczne, gospodarka i wszelkiego autoramentu zrzeszenia i ruchy kościelne. Stąd więc dowartościowanie owych form obecności laikatu – konstatuje papież Wojtyła – sprzyja wzrostowi jego odpowiedzialnej doj-

⁴³ *Rerum Ecclesiae*, BM I, s. 253; *Evangelii praecones*, BM I, s. 304-307.

⁴⁴ *Princeps pastorum*, BM I, s. 354-366.

rzałości, co jest istotnym i niezbywalnym wymogiem *plantatio Ecclesiae*, który pojawia się w młodych Kościołach⁴⁵.

6. POSZANOWANIE KULTURY I TRADYCJI (INKULTURACJA)

Powyższe refleksje zilustrowane odwołaniem się do papieskiego nauczania misyjnego XX wieku, ukazujące etapy na drodze od Kościoła europejskiego do Kościoła (Kościołów) rodzimego, to nic innego, jak powolne odstępstwo od europejskiej przewagi i wyższości w rozwoju i funkcjonowaniu Kościoła. Owa umiejętność i potrzeba w imię dobra i autentycznej implantacji chrześcijaństwa stała się możliwa – uogólniając nieco problem – dzięki uświadomieniu sobie konieczności rezygnowania z kulturowego importu na rzecz poszanowania kultury i tradycji misjonowanych i wejście Kościoła w obszar już istniejącego systemu kulturowo-aksjologicznego. A choć samo słowo „inkulturacja”, pochodzące od jezuita Josepha Massona, użyte po raz pierwszy w 1962 r., znalazło swoje oficjalne miejsce w nauczaniu Kościoła kilkanaście lat po Drugim Soborze Watykańskim⁴⁶, niemniej wołanie o uszanowanie kultury i tradycji rodzimej w ramach działalności misyjnej znaleźć można już w encyklice *Evangelii praecones* Piusa XII. Papież bowiem z całą mocą podkreśla tam, że „Ewangelia, którą przyjęły różne ludy, nie powinna niszczyć ani tłumić tego, co każdy z nich, stosownie do swych wrodzonych przymiotów i zdolności ma dobrego, szlachetnego i pięknego. Kościół [...] nie zachowuje się jak ten, kto bez żadnego rozumnego powodu rąbie, tnie i niszczy bujnie rosnący las, lecz raczej jak ten, kto na dziczkach zaszczepia szlachetną gałązkę, aby kiedyś rodziły na nich i dojrzewały miłsze i słodsze owoce”⁴⁷. O ile więc mamy tu do czynienia z wyraźną optyką sytuowaną między akomodacją a inkulturacją, o tyle w encyklice *Fidei donum* tegoż samego papieża, poświęconej rozwojowi chrześcijaństwa w Afryce, znać już wyraźne zrównanie Kościołów. A więc

⁴⁵ RMis., nr 71-72.

⁴⁶ Na temat inkulturacji, zob.: D.S. Amalorpavadass, *Gospel and Culture. Evangelization and Inculturation*, Bangalore 1978; H.W. Gensichen, *Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze*, München 1985; J. Saraiva-Martines, *Missione e culture*, Roma 1986; H. Carrier, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Rzym-Warszawa 1990; A.A. Roest-Crollius, T. Nkeramihigo, *What is so New about Inculturation?*, Roma 1991; *Inkulturacja chrześcijaństwa w świecie*, red. B. Wujek, E. Śliwka, Pieniężno 1999.

⁴⁷ *Evangelii praecones*, BM I, s. 311.

nie ma podziału na Kościół europejski, amerykański, afrykański, lecz jest jeden powszechny i jest jedna wspólna odpowiedzialność za jego rozwój i za głoszone orędzie zbawienia⁴⁸. O wiele bardziej taki tenor wybrzmiewa w Dekrecie Misyjnym *Ad gentes*, akcentującym pełną i integralną łączność młodych Kościołów z całym Kościołem w aspekcie dziedzictwa kulturowego. A owo zrównanie – jak podkreśla sobór – polega m. in. na tym, że następuje połączenie utwierdzonej tradycji chrześcijańskiej z kulturą różnych ludów i narodów, prowadząc do pomnożenia życia Ciała Mistycznego. Młode wspólnoty bowiem, czerpiąc obficie ze zwyczajów i tradycji, mądrości i wiedzy, sztuki i umiejętności, wchodzą z całym tym bogactwem w orbitę oddziaływania Kościoła, powodując, że ich „partykularne tradycje wraz z cechami właściwymi poszczególnym rodzinom ludów, przejętymi światłem Ewangelii, zostaną przyjęte do katolickiej jedności”. Ta zaś wyraża się m. in. we wspólnej trosce o rozwój dzieła misyjnego, bo – jak czytamy w dekreście *Ad gentes* – „jest rzeczą bardzo wskazaną, by młode Kościoły jak najprędzej czynnie uczestniczyły w powszechnym dziele misyjnym Kościoła, wysyłając od siebie misjonarzy do głoszenia Ewangelii na całym świecie, chociażby same cierpiały na brak kapłanów. Przez gorliwe bowiem i czynne włączanie się ich w działalność misyjną wśród innych narodów, łączność z Kościołem powszechnym znajdzie w pewien sposób swe dopełnienie”⁴⁹.

Nie ulega wątpliwości, iż szczególnego rodzaju podsumowaniem XX-wiecznego nauczania misyjnego, a zarazem wyrazistym ukazaniem procesu rozwoju chrześcijaństwa w zupełnie nowym świetle, jest encyklika *Redemptoris missio*, w której Jan Paweł II nie tylko poszerzył koncepcję misji, wskazując nowe przestrzenie apostolskiej aktywności (poza wymiarem geograficznym chodzi o takie zjawiska, jak: urbanizacja, migracja, uwarunkowania socjalno-demograficzne), tudzież zwrócił uwagę na zupełnie nowe wyzwania dla współczesnych misjonarzy oraz dokonał teologicznej reinterpretacji tego dzieła, ale przede wszystkim określił rolę i miejsce dialogu Kościoła z kulturami⁵⁰. Chodzi więc o to, że misjonarz,

⁴⁸ *Fidei donum*, BM I, s. 327.

⁴⁹ DM, nr 20; por. F. Zapłata, *Dekret „Ad gentes” a działalność misyjna Kościoła*, „Homo Dei” 35(1967), s. 205-213; J. Masson, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła. Komentarz*, Pieniężno 1968; S. Paventi, *Etapy opracowania dekretu o działalności misyjnej Kościoła*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. F. Zapłata, Płock 1981, s. 67-87.

⁵⁰ Zob. W. Kluj, *Chryzologiczne podstawy*, s. 33-50; J. Różański, *Różne wymiary działalności misyjnej dzisiaj*, „Nurt SVD” 34(2000), nr 4, s. 51-74; E. Sakowicz, *Powszechna*

idąc z orędziem Ewangelii, winien włączyć się w krąg społeczno-kulturowy tych, do których jest posłany, w czym wcale nie chodzi o zarzucenie własnej tożsamości kulturowej, lecz o zrozumienie, docenienie, popieranie i ewangelizowanie kultury środowiska, w którym działa. Tylko w ten sposób Kościół może wcielać Ewangelię w różne kultury, a z drugiej strony wprowadzać narody z ich kulturami do własnej wspólnoty. Jest to proces – jak konstatuje Jan Paweł II – głęboki i całościowy, dotyczący tak orędzia chrześcijańskiego, jak i konkretnej działalności Kościoła; jest to proces trudny zarazem, bo nie może w niczym naruszać specyfiki i integralnej wiary chrześcijańskiej, a w końcu jest to proces, który towarzyszy całemu życiu misyjnemu i dotyczy tych wszystkich, którzy w nim biorą udział. Dlatego też jest konieczny, bo przekazuje dzięki Ewangelii młodym Kościołom i ich kulturom „własne wartości, przyjmując wszystko, co jest w nich dobre i odnawiając je od wewnątrz. Ze swej strony przez inkulturację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest i coraz odpowiedniejszym narzędziem misji”⁵¹. Innymi słowy, poprzez inkulturację Kościół na tzw. terenach misyjnych uzyskuje w pełni znamię rodzimości. A rodzimość – co starano się powyżej zezemplifikować – to nic innego, jak dojrzałość, pełne upodmiotowienie, możliwość decydowania i brania pełnej odpowiedzialności za Kościół lokalny pozostający w komunii z Kościołem powszechnym. Najwspanialszym bodaj przykładem tej dojrzałości jest wybór kardynała Jorge Mario Bergoglio na Stolicę Piotrową.

From the European Church to the Native Church. Papal Missionary Teachings in the 20th Century

Summary

The Catholic Church's missionary activities, particularly from the period of great geographical discoveries, was set on the so-called "plantatio Ecclesiae" and for several centuries was based on the system of colonization and the so-called Right of Patronage. Even though many initiatives of the Holy See at that time aimed to remove politics from the missions and make the peoples the subject of the missions, it was only the fall of the Spanish and Portuguese colonial empires, primarily the First World War, that generated

odpowiedzialność za misję, s. 19-34; R. Skrzypczak, *Kościół misyjny według Jana Pawła II*, Lublin 2005; W. Kluj, *Teologiczne podstawy misji*, dz. cyt.

⁵¹ RMis., nr 52.

the need for a completely new form of Evangelization processes. These principles – in the context of full awareness and precisely defining missionary goals – were clearly formulated in official Church documents beginning with Benedict XV through the decree of the Second Vatican Council, ending with the work and teaching of John Paul II. Such documents as: *Maximum illud* by Benedict XV, *Rerum Ecclesiae* by Pius XI, *Evangelii praecones* and *Fidei donum* by Pius XII, *Princeps pastorum* by John XXIII, and the decrees *Ad gentes* or *Redemptoris missio* by John Paul II unanimously speak on behalf of the need to create native Churches while respecting the culture and traditions of the nations undergoing missionary activity.

Key Words: Missions – Native Church – Papal Teaching – Cultural Pluralism.

Słowa kluczowe: Misje – Kościoły rodzime – nauczanie papieskie – pluralizm kulturowy.

TRUDNE PUNKTY INKULTURACJI NA PRZYKŁADZIE MAŁŻEŃSTWA AFRYKAŃSKIEGO

1. W KRĘGU POJĘCIA „INKULTURACJA”

Sobór Watykański II w konstytucji *Sacrosanctum concilium* skonstatował: „W sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, Kościół nie chce narzucać sztywnych, jednolitych form nawet w liturgii. Przeciwnie, otacza opieką i rozwija duchowe zalety i dary różnych plemion i narodów; życzliwie ocenia wszystko to, co w obyczajach narodowych nie wiąże się w nierozzerwalny sposób z zabobonami i błędami, i jeżeli może, zachowuje to nienaruszone, a nawet niekiedy przyjmuje do samej liturgii, o ile to odpowiada zasadom prawdziwego i autentycznego ducha liturgii”¹. Choć słowem inkulturacja oficjalnie posłużył się dopiero papież Jan Paweł II w dokumencie *Catechesi tradendae* (1979), jednakże realizacja treści tego słowa znajduje swoje wyjaśnienie w całej historii zbawienia.

W przypadku Czarnego Lądu – który nas tutaj interesuje – po kolonialnej destrukcji tubylczych wartości i religijnej kultury Afrykanie rozpoczęli na nowo odkrywać walory swojego kulturowego dziedzictwa. Kościół w pracach misyjnych nie mógł występować tylko w roli biernego obserwatora. Pod koniec lat sześćdziesiątych po II Soborze Watykańskim rozpoczęła się praca nad afrykanizacją Kościoła w Afryce, którą należy rozumieć jako adaptację działań misyjnych do zwyczajów tubylczych². Papież Paweł VI w Kampali (stolica Ugandy) w 1969 roku prosił, aby Afrykańczycy stali się również misjonarzami dla samych siebie przez czytanie Biblii, głoszenie Ewangelii i modlitwy o powołania do służby Bożej. Kościół w Afryce powinien więcej modlić się o odpowiedzialnych katechistów, nowe powo-

¹ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* 1963, nr 37 (dalej: KL).

² E. Marthey, *African Theology. Inculturation and Liberation*, New York 1993, s. 64.

łania zakonne, kapłańskie i o własnych biskupów. Drogą do tego celu nie jest szukanie siebie – tak jak istnieje Kościół o charakterze europejskim, wschodnim, łacińskim tak samo powinien być Kościół o charakterze afrykańskim – ale musi być on katolicki. Afrykańskość Kościoła nie może jednak uszczuplać prawd Ewangelii. Papież powiedział również, że człowiek nie jest inicjatorem wiary. Inicjatorem wiary jest tylko Pan Bóg, a człowiek jest stróżem i narzędziem przekazywania wiary. Aby wiara była właściwie przekazywana, niezbędne jest posłużenie się odpowiednimi wartościami kultury narodu ewangelizowanego. Głównie chodzi tu o umiejętność posługiwania się miejscowym językiem i wartościami tubylczej tradycji. Kościół europejski do dzisiaj czerpie głębie przemyśleń takich afrykańskich pisarzy, jak: Tertulian, Orygenes, Cyprian czy św. Augustyn³. John Mbiti (długoletni misjonarz i misjolog) rozpoczął promocję autentycznej afrykańskiej interpretacji wiary w teologii, ewangelizacji i liturgii. Dobra Nowina w Afryce powinna być podawana za pomocą afrykańskich idiomów przy zastosowaniu treści takich słów, jak: adaptacja, akomodacja, indygenizacja, translacja, inkarnacja, lokalizacja, inkulturacja, interkultura-cja i kontekstualizacja afrykańskiej teologii⁴. Synod Biskupów w 1974 roku odrzucił stosowanie słowa „adaptacja”, ze względu na protestancką interpretację treści, a zaproponował wyrażenie „teologia inkarnacji”, w istocie bardziej otwarte na aspirację Kościoła w Afryce. Inkarnacja dobitniej zanurza chrześcijaństwo w afrykańskiej kulturze. Tak jak Jezus Chrystus przyjął człowieczeństwo, tak i chrześcijaństwo powinno przyjąć afrykańską kulturę⁵. Wyrażenie „teologia inkarnacji” nie uzyskało jednak aprobaty papieża Pawła VI, który poprosił afrykańskich biskupów o znalezienie doskonalszej ekspresji problemu⁶. Bez entuzjazmu także przyjęto słowo „indygenizacja” w realizowaniu orędzia misyjnego. Dopiero ogólnoafrykańska konferencja teologów katolickich i protestanckich w 1977 roku odnalazła nową koncepcję jedności sposobów działań misyjnych w terminie „inkulturacja”. Termin ten stosował już w 1962 roku profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego Joseph Masson, ale spopularyzował go generał jezuitów Pedro Aruppe w 1978 roku⁷, a przede wszystkim Jan Paweł II.

³ T. Ocuire, P. van Thiel et alii, *Inkulturation of Christianity in Africa*, Kenya 1990, s. 31-35.

⁴ Tamże, s. 65.

⁵ Tamże, s. 66.

⁶ „L'Osservatore Romano” 114(1974), nr 45, s. 9.

⁷ E. Marthey, *African Theology*, s. 67.

Przez inkulturację rozumie się zaangażowanie całego chrześcijańskiego życia i myślenia nie tylko w liturgicznej adaptacji różnych innowacji, ale przede wszystkim jako włączenie koncepcji, symbolów, nowej drogi myślenia, wyobraźni, odwagi i inicjatyw w dzieło misyjne Kościoła⁸. W procesie inkulturacji powinna następować głęboka penetracja i konfrontacja chrześcijańskiej wiary, i – tu w tym wypadku – afrykańskiej kultury. Takie zbliżenie może spowodować nową teologiczną refleksję, która udoskonali afrykańską kulturę i wiarę chrześcijańską.

Ważnym dokumentem – poza wielkimi encyklikami misyjnymi XX wieku – na drodze do odpowiedniego rozumienia i popularyzowania inkulturacji na terenie Czarnego Łądu było orędzie Pawła VI z 1967 roku *Africae terrarum*. Dokument ów powstał na bazie doświadczeń ewangelizacyjnych w Afryce, a chociaż wachlarz problemów orędzia jest szeroki, to zasadniczo odnosi się on do akomodacji inkorporatywnej plemion afrykańskich. Papież domaga się tam głębszego poszukiwania prawdy w zwyczajach afrykańskich, „by niejako ze starożytnego pnia wyrastała nowa, jak się okazuje szlachetna kultura [...] w celu rewaloryzacji kulturowanych zwyczajów Afryki [...] dla wyrażania i przekazywania nauki katolickiej w formie dostosowanej do mentalności ludów afrykańskich”⁹. Natomiast – by odwołać się do jeszcze jednego dokumentu – adhortacja apostołska papieża Jana Pawła II *Catechesi tradendae* z 1979 roku zawiera wypowiedź afrykańskiego Kościoła, który chce być w całej pełni chrześcijański i jednocześnie w pełni afrykański.

2. MAŁŻEŃSTWO ZWYCZAJOWE A WYMOGI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Niestety, nie zawsze da się to pogodzić, czego wymowną egzemplifikacją są afrykańskie zwyczaje dotyczące zawierania małżeństwa, trudne do zaakceptowania przez Kościół katolicki. W 1981 roku w Nairobi miał miejsce Synod Afrykańskich Biskupów. Zasadniczym problemem

⁸ Tamże, s. 66.

⁹ Paweł VI, Orędzie „*Africae terrarum*”, „*Acta Apostolicae Sedis*” 59(1967), s. 1073 – 1097; tekst polski, w: *Breviarum Missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, cz. 2, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, Warszawa 1979, nr 32, s. 93.

synodu był temat: *Życie chrześcijańskiej rodziny i afrykańskie małżeństwo dzisiaj*. SECAM¹⁰ stwierdza, że małżeństwo afrykańskie należy określić jako przymierze, które jest ustanawiane w pewnych stadiach. Synod rozpoznaje małżeństwo jako elementarny religijny akt tworzący rodziny, który jest motywowany powstawaniem nowego życia przez miłość i jedność¹¹. Z drugiej wszak strony trzeba pamiętać, że – według afrykańskiej tradycji – posiadanie kilku żon jest źródłem prestiżu i oznaką zamożności. A choć wielu afrykańskich biskupów potępilo poligamię, inni pytają w jakim stopniu te związki są niemoralne. Innym dość powszechnym pytaniem jest: czy żony poligamistów mogą otrzymać sakrament chrztu świętego?, oraz – czy dzieci poligamistów można chrzcić? Tego typu pytania są tym bardziej uzasadnione, jeśli zważyć, że małżeństwo zwyczajowe jest jawnym i wieloetapowym procesem zawierającym wobec wspólnoty wioski, a jego ważności nie kwestionuje prawo państwowe. Ponadto pozostaje jednak problem czy po przyjęciu wiary katolickiej i sakramentu chrztu małżeństwo zwyczajowe można uznać jako katolicki związek?

W świetle kanonów 1095-1107 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. małżeństwo może być nieważnie zawarte na skutek: braków dotyczących zgody małżeńskiej, zaburzeń psychicznych, braku wystarczającej wiedzy o małżeństwie, błędu co do osoby lub jej przymiotów, podstęp, błędu co do jedności, nierozzerwalności lub godności sakramentalnej małżeństwa, symulacji, warunku, przymusu czy bojaźni. Małżeństwo jest nieważne również wtedy, gdy istnieją przeszkody, od których nie można uzyskać dyspensy: niemoc płciowa, istniejący już węzeł małżeński, pokrewieństwo w linii prostej (por. kan. 1073-1094). Jeżeli powyższe warunki byłyby spełnione przez małżeństwa zwyczajowe, mogłyby one uzyskać swoją ważność w świetle prawa kanonicznego.

Stolica Apostolska w 1856 roku potwierdziła ważność zwyczajowych małżeństw pogan, jeżeli są one zawierane bez przeszkód związanych z Prawem Bożym czy prawem naturalnym¹². Wcześniej zaś, bo w 1631 r. – co należy odnieść też do sytuacji w Afryce – Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydała instrukcję dla poligamistów w Indiach, nakazując w przy-

¹⁰ SECAM – Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (Symposium Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru).

¹¹ P.M. Kanyango, *Evangelizing polygamous families canonical and African approaches*, Kenya 1990, s. 53.

¹² Tamże, s. 73.

padku równoczesnej konwersji męża i jego żon, oddalenie wszystkich żon oprócz tej, z którą jako pierwszą zawarł małżeństwo zwyczajowe. Warunkiem ważności pierwszego małżeństwa zwyczajowego jest jednak brak przeszkód małżeńskich w zakresie prawa naturalnego i państwowego¹³. Natomiast w 1866 r. Stolica Apostolska w odpowiedzi na pismo wikariusza apostolskiego z Galii potwierdziła nierozzerwalność pierwszego małżeństwa w przypadku poligamii i nakazała (w przypadku konwersji) uznać pierwszą żonę, jako jedyną i prawdziwą¹⁴. Wypada się zatem zastanowić, w jakim stopniu małżeństwo zwyczajowe i jego przymioty spełniają wymogi Kościoła odnośnie do ważności i godziwości tego sakramentu.

Otóż kilkuwiekowa tradycja kulturowa ustaliła w afrykańskich plemionach własne rytmy życia małżeńskiego i rodzinnego. Małżeństwo dla Ngończyka jest obowiązkiem religijnym i pociąga za sobą religijną odpowiedzialność. Jest centralnym aktem życia, nadzieją żyjących i zmarłych. Kultura wychowania, procesy inicjacji, wybór partnera, ceremonie zwyczajowe są zwykłymi, mało znaczącymi aktami życia w porównaniu do świętego dramatu prokreacji. Człowiek we wspomnianym dramacie nie jest widzem, lecz aktywnym aktorem i religijnym uczestnikiem. Od jego płodności zależy modlitwa życia – żyje tak długo, jak żyją jego dzieci, wnuki, prawnuki, przechodząc do świata zmarłych staje się żywym zmarłym. W patrilinearnym małżeństwie ludów Ngoni, małżonkowie nie są wolni w zakresie potomstwa¹⁵. Niepłodność czy brak potomstwa z jakiegokolwiek przyczyny wedle zwyczajów klanu przekreśla ważność związku małżeńskiego i zaleca mężczyźnie poślubienie innej kobiety. Małżeństwo afrykańskie jest więc uzależnione od zwyczajów klanu żony czy męża. Dlatego nie ma tu przestrzeni wolności podobnej do cywilizacji zachodniej¹⁶. Co więcej, kultura plemienna Ngoni popiera również poligamię, chociaż coraz częściej wśród Ngoni można usłyszeć o wyższości monogamii¹⁷. Małżeństwo zwyczajowe plemienia Ngoni nie dotyczy tylko męża

¹³ Tamże, s. 14.

¹⁴ Tamże, s. 73.

¹⁵ W.G. Blum, *Monogamy reconsidered*, Nairobi 1989, s. 42.

¹⁶ Tamże, s. 42.

¹⁷ Główny wódz plemienia Ngoni, gdy przyjął mnie na oficjalnej audyencji, po mianowaniu mnie proboszczem misyjnej parafii wśród ludów Ngoni w 1988 roku, prosił o cierpliwą kontynuację pracy poprzednich misjonarzy. W przemówieniu powiedział: „Ja podobnie jak i wielu współplemieńców mamy po wiele żon. Jesteśmy zbyt słabi, aby ograniczyć się do jednej żony. Wiem jednak, że nie tak powinno być”.

i żony, jest bowiem szczególnym przymierzem całych rodzin, klanów, wiosek czy również odmiennych w swoich zwyczajach plemion, a to oznacza często pominięcie wolnego wyboru jednostek¹⁸.

W plemieniu Ngoni małżeństwo jest również nieważne, gdy posag należny rodzinie żony nie został całkowicie zapłacony¹⁹. Zmiany ekonomiczne są tu nadto przyczyną licznych przykładów, kiedy młodzi mężczyźni, nie chcąc być uzależnieni od swych rodzin, sami starają się zapracować na zapłacenie posagu rodzicom dziewczyny. Posag w takich przypadkach jest przekazywany zwykle w formie pieniędzy. A pieniądze w kieszeni Afrykanina są jak ogień i dlatego będą szybko wydane. Gdyby młodzi zawierający małżeństwo zwyczajowe po czasie się rozeszli z racji np. niepłodności żony czy znacznej różnicy charakterów, posag wówczas nie zostałby zwrócony, a to stałoby się przyczyną poważnej kłótni. Uiszczenie wiana w pieniądzech u sprytniejszych i zamożniejszych młodych ludzi mogłoby spowodować wzrost ducha indywidualizmu, a co za tym idzie zniszczenie prawdziwego sensu posagu²⁰.

Niepewność związana z ewentualnym oddaniem posagu powoduje nieczęstą wprawdzie, aczkolwiek istniejącą, praktykę „małżeństwa informacyjnego” oraz „małżeństwa na próbę”²¹. „Małżeństwo informacyjne” ma miejsce wówczas, gdy jest zawierane warunkowo. W tym przypadku wiano jest płacone w pieniądzech i ojciec dziewczyny lęka się korzystać z wiana, gdyż córka może nie być zaakceptowana w rodzinie męża i wtedy posag trzeba zwrócić. W takich okolicznościach dziewczyna bez formalnego małżeństwa zwyczajowego zamieszkuje z mężczyzną do czasu urodzenia pierwszego dziecka albo do czasu zaakceptowania jej przez wioskę lub rodzinę mężczyzny. Gdy te warunki zostają spełnione, małżeństwo zwyczajowe dochodzi do skutku. Małżeństwo zaś na „próbę” jest bardziej lub mniej trwałym związkiem kobiety i mężczyzny. Ewentualność późniejszego zawarcia małżeństwa nie jest wykluczona, ale w tej sytuacji mężczyzna i kobieta są tylko czasowymi kochankami. Obydwa przypadki, zarówno „małżeństwa informacyjnego”, jak i „małżeństwa na próbę”, Kościół kato-

¹⁸ W.G. Blum, *Monogamy reconsidered*, s. 43.

¹⁹ A. Barnes, *Marriage in a changing society. A study in structural change among the Fort Jameson Ngoni*, London 1951, s. 4.

²⁰ W.G. Blum, *Monogamy reconsidered*, s. 129.

²¹ Tamże, s. 156 i 278-279.

licki odrzuca i nie zgadza się w przypadku konwersji na udzielenie takim „małżonkom” sakramentu chrztu świętego.

Ngończycy szybko dostrzegli możliwość wyboru pomiędzy małżeństwem rozerwalnym (zwyczajowym w świetle ich prawa) oraz małżeństwem nierozewalnym (sakramentalnym). Na drugie zwykle decydują się po czasie próby wspólnoty życia i płodności. Niektóre zwyczaje tubylców są trudne do zrozumienia dla zachodnich kultur, a nawet dla młodych misjonarzy. Pierwszym przykładem może być konieczność zapłacenia posagu rodzinie panny młodej. Są tu uzasadnione podejrzenia o handel dziećmi i pomijanie aspektu miłości. Takie oskarżenia wnosili liczni misjonarze, przeciwstawiając się tym praktykom. Głębsze wejście w całość egzystencji tubylczej pozwala zauważyć pozytywne walory tego zwyczaju. Praktyka wskazuje na większą stabilność małżeństw zawieranych drogą zwyczajowego posagu. Kobieta w takim małżeństwie cieszy się szacunkiem proporcjonalnym do wielkości posagu. Również rodzice w podeszłym wieku ze względu na posag mają godniejszą starość. Ci misjonarze, którzy wspomniany zwyczaj potępili jako niegodny chrześcijan, po głębszej refleksji i praktyce na froncie działań Kościoła, zmienili swoje nastawienie²².

Skomplikowany ów proces jest szczególnym wyzwaniem duszpasterskim. Najlepiej przekonuje o tym choćby – tytułem egzemplifikacji – postawa arcybiskupa Bernarda Yago z Wybrzeża Kości Słoniowej, który na VI sesji plenarnej Synodu Biskupów w Rzymie (z roku 1980) zaproponował konieczność przedsięwziąć w kierunku uznania za sakrament małżeństwa zwyczajowego²³.

3. PRÓBY ROZWIĄZANIA PROBLEMU

Święty Paweł Apostoł w Liście do Koryntian napisał: „Lecz jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie. Nie jest skrzepowany ani ‘brat’, ani ‘siostra’ w tym wypadku. Albowiem do życia w pokoju powołał nas Bóg” (1 Kor 7, 15). Na powyższe zdanie powołuje się Kościół, pozwalając na wyjątkowe rozwiązanie ważnie zawartego małżeństwa zwy-

²² Tamże, s. 44.

²³ Takie stanowisko zajmuje arcybiskup Bernard Yago z Wybrzeża Kości Słoniowej. Zob. *Z dyskusji plenarnej. Zadania Synodu, „Życie i Myśl”* 29(1981), nr 3, s. 9.

czajowego, w przypadku małżeństwa nieochrzczonych po nawróceniu się jednej ze stron²⁴. Ponieważ tzw. Przywilej Pawłowy jest wyjątkiem w zakresie nierozzerwalności małżeństwa zwyczajowego, Kościół w historii określał warunki pozwalające na sprawiedliwe zastosowanie tego prawa²⁵. Aby otrzymać dyspensę w tym zakresie, należy udowodnić odejście strony niewierzącej i przedstawić intencję zawarcia nowego małżeństwa. Stolica Apostolska zgadza się na rozwiązanie małżeństwa zwyczajowego niekatolików w przypadku, gdy jedna ze stron przyjmuje wiarę katolicką, a druga odmawia konwersji, albo gdy nie chce żyć w zgodzie po przyjęciu chrztu świętego przez pierwszą stronę²⁶. W tej sprawie zresztą Stolica Apostolska zabierała głos kilkakrotnie: m. in. papież Benedykt XIV w 1745 roku udzielił pozwolenia konwertytom na zawarcie nowego związku małżeńskiego, w przypadku wcześniejszej dłuższej separacji niekatolickich małżonków związanych węzłem małżeństwa zwyczajowego²⁷, co dodatkowo zinterpretowała Kongregacja Rozkrzewiania Wiary w 1816 roku („Non solum an converti velit, sed etiam [...] nilit converti, an velit [...] cohabitare”)²⁸, a w 1924 roku Stolica Apostolska, stosując Przywilej Pawłowy, udzieliła pozwolenia na rozwiązanie małżeństwa pomiędzy ochrzczonym niekatolikiem a nieochrzczonej osobą²⁹.

Problem rozwiązania węzła małżeństwa zwyczajowego precyzyjnie określają także kanony 1141-1150 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Oprócz już zasygnalizowanych wskazań, na mocy Przywileju Pawłowego kanon 1147 precyzuje, iż ordynariusz miejsca z ważnej przyczyny może pozwolić stronie nowo ochrzczonej na zawarcie ponownego małżeństwa ze stroną niekatolicką ochrzczonej lub nieochrzczonej. Kolejny zaś kanon zezwala poligamiście po przyjęciu sakramentu chrztu świętego na zatrzymanie jednej, niekoniecznie pierwszej żony, i nakazuje oddalić pozostałe żony. Ten sam kanon nakazuje ordynariuszowi miejsca zatroszczyć się w sposób moralny, społeczny i ekonomiczny o pozostałe żony, aby spełnić wymogi chrześcijańskiej miłości Boga i bliźniego.

²⁴ T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 3, Olsztyn 1984, s. 221.

²⁵ P.M. Kanyango, *Evangelizing polygamous*, s. 65.

²⁶ Tamże, s. 66.

²⁷ Tamże, s. 67.

²⁸ Tamże, s. 68; por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 222.

²⁹ P.M. Kanyango, *Evangelizing polygamous*, s. 80.

Trzeba też powiedzieć, że z mocy Przywileju Pawłowego korzysta wiele nowo ochrzczonych młodych i starszych ludzi z plemienia Ngoni, ale zdarzają się też przypadki nadużyć, gdy np. mąż w celu oddalenia chorej żony albo w celu uniknięcia opieki nad swoimi dziećmi pragnie przyjąć sakrament chrztu świętego, a następnie, wykorzystując moc przywileju, zamierza poślubić inną kobietę. Dlatego ważny jest tu paragraf trzeci kanonu 1148, który precyzuje: „zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości, chrześcijańskiej miłości i naturalnej słuszności”, przestrzega misjonarza przed nieprzemyślaną decyzją udzielenia sakramentu takiej osobie.

Kardynał J. Ratzinger w przemówieniu wstępnym na V sesji Synodu Biskupów w 1980 roku przypomniał, że małżeństwo monogamiczne nie jest tworem kultury zachodniej ani jakiejś określonej epoki, lecz raczej udoskonala i oczyszcza kultury, tworząc dojrzałość społeczeństwa³⁰. Podczas tego samego synodu hierarchowie afrykańscy zwracali uwagę na wiele innych problemów i konfliktów między małżeństwem zwyczajowym a kanonicznym (m. in. biskup Joseph Nduhirubusa z Burundi, kardynał Maurice Otunga z Kenii, arcybiskup Denis Hurley z Republiki Południowej Afryki, arcybiskup Joachim N'Dayen z Republiki Środkowej Afryki)³¹, proponując już to uproszczenie procedury trybunałów orzekających w sprawach małżeńskich w krajach misyjnych, już to – jak dość skrajnie postulował abp Barthelemy Batantu z Ludowej Republiki Konga – „uznać charakter progresywny małżeństwa i ustanowić formę ‘stowarzyszenia’ małżonków do czasu kanonicznego obrzędu w kościele”. W opinii tegoż biskupa wspomnianym „stowarzyszonym” małżonkom należy udzielić pozwolenia na spowiadanie się i przyjmowanie Komunii świętej³². Przełożony zaś generalny Towarzystwa Misjonarzy Afryki O. Joseph Hardy w czasie obrad synodu poparł utworzenie specjalnego centrum nauki ewangelicznej i nauczania Kościoła o małżeństwie, aby nawracającym się narodom nie nakładać niepotrzebnych ciężarów. Zaproponował także „szeroką decen-

³⁰ Synod Biskupów 1980: J. Ratzinger, *Relacja wstępna*, „Życie i Myśl” 29(1981), nr 3, s. 36.

³¹ Tamże, Joseph Nduhirubusa, VIII sesja plenarna, s. 59; Morice Otunga, VIII sesja plenarna, s. 60; D. E. Hurley, X sesja plenarna, s. 71; Victor Razafimahatratra, IV sesja plenarna, s. 78; Gabriel Zuber Wako, IV sesja plenarna, s. 79; Andre Kaseta, V sesja plenarna, s. 80; Francis Arinze, V sesja plenarna, s. 80; Jean Claude, VII sesja plenarna, s. 81; Laurean Rugamwa, VIII plenarna, s. 81-82; Peter Batatu, X sesja plenarna, s. 82-83.

³² Tamże, Barthelemy Batantu, X sesja plenarna, s. 82-83.

tralizację badań nad aktualnymi formami małżeństwa tradycyjnego i nad możliwościami różnych jego form kanonicznych i liturgicznych³³.

W wyniku dyskusji w grupach językowych synodu, stwierdzono konieczność dalszych i bardziej szczegółowych przygotowań do życia małżeńskiego i rodzinnego, odrzucono tzw. „małżeństwa na próbę”, aby nie sprowadzać kobiety tylko „do roli środka prokreacji”³⁴, wykluczono możliwość dopuszczania do sakramentów ludzi rozwiedzionych, a żyjących w powtórnych związkach. Przy tej okazji zalecono jednak stosowanie innych środków łączności tych ludzi z Kościołem, aby czuli Boże powołanie do zbawienia³⁵. Jednocześnie skonstatowano, że tubylcza kultura zawierania małżeństw zwyczajowych musi być należycie poszanowana, ale i oczyszczona w celu nadania jej wartości chrześcijańskich podporządkowanych Słowu Bożemu³⁶. W imieniu Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego, na tym samym synodzie kardynał James Robert Knox autorytatywnie określił, iż jakakolwiek forma zawarcia małżeństwa poza drogą kanoniczną nie jest związkiem sakramentalnym. Wszelki zatem inny związek pomiędzy chrześcijanami, mężczyzną i kobietą, nawet gdyby powstał na mocy ustawy państwowej, jest konkubinatem potępianym przez Kościół. Przyjęcie nowych form zawarcia małżeństwa pochodzących „z tradycji i kultury ludu”³⁷ jest, owszem, możliwe, byleby nowe formy nie były związane z zabobonami lub innymi błędami³⁸.

Papież Jan Paweł II w czasie licznych pielgrzymek na kontynent afrykański i podczas przygotowywania przemówień miał szczególną okazję do zapoznania się z wartościami kultury afrykańskiej. Stąd w liście apostolskim do biskupów Mozambiku z 1982 roku, mówiąc o potrzebie naturalizacji Kościoła w Afryce, dodał, że dopóki Afrykańczycy nie odczują chrześcijaństwa jako własnej części swojego ciała, krwi i duszy, dopóty nie staną się odpowiedzialnymi chrześcijanami dyspozycyjnymi do obrony wiary³⁹. Natomiast podczas obrad Synodu Biskupów poświęconego Afryce w 1994 roku – w celu szukania praktycznych rozwiązań doktrynalno-duszpasterskich – zalecano naśladowanie idei wspólnoty, którą wy-

³³ Tamże, Joseph Hardy, X sesja plenarna, s. 83.

³⁴ Tamże, XIV sesja plenarna, s. 94.

³⁵ Tamże, XIV sesja plenarna, s. 99.

³⁶ Tamże, XV sesja plenarna, s. 101.

³⁷ KL nr 40.

³⁸ Synod Biskupów 1980: James R. Knox, XVI sesja plenarna, s. 111-113.

³⁹ T. Ocare, P. van Thielz, *Inculturation of Christianity*, s. 46.

raza wioska afrykańska, a w niej mała wspólnota chrześcijan. Inkulturację sakramentu małżeństwa w takiej konwencji należy rozumieć jako odwzorowanie rozumienia i przeżywania wiary, realizowanej życiem otrzymanej łaski sakramentu. Istnieje bowiem głębia harmonii małżeństwa zwyczajowego z wieloma prawami Kościoła. Dlatego też kardynał Hiacynty Thiandouma zachęcał, aby rytuały inicjacyjne z ich sugestywną symboliką związać z odpowiednimi sakramentami inicjacji chrześcijańskiej. Zwrócenie się w kierunku wiary chrześcijańskiej i przyjęcie chrześcijaństwa dokonuje się zawsze w ciągłości z wiarą w Boga i z przyjęciem Jego najwyższej woli. A wiara w Boga jest wśród Ngoni zakorzeniona głęboko, podobnie jak poczucie wspólnoty rodzinnej, wiejskiej czy plemiennej. Powinnością zatem Kościoła jest ukazanie Chrystusa, który w sakramentach podaje rękę człowiekowi wiary. Problem jednak w tym – jak zauważył podczas obrad synodalnych biskup Francis Xavier Mugadzi z Zimbabwe – żeby Afrykańczycy porzucili praktykę podwójnego życia. Chrześcijanin bowiem nie może jedną nogą tkwić w tej części tradycji afrykańskiej, która odrzuca Boże przykazania – drugą zaś w Kościele. Ewangelizacja kultury nie polega tu tylko na przejęciu zwykłego folkloru plemion. Jest rzeczą trudną i właściwie niemożliwą, aby w Afryce oddzielić kulturę od religii. Kultura pokrywa cały ludzki system życia w Afryce, natomiast religia nadaje kierunek i scala schemat życia⁴⁰. Sacrum i profanum w afrykańskim życiu i tradycjach nie można rozdzielić, nawet nie można wyznaczyć pomiędzy nimi jakieś granicy⁴¹.

Papież Benedykt XVI w 2011 roku na zakończenie II Synodu Biskupów Afrykańskich w Beninie powiedział: „Światopogląd ludów afrykańskich opiera się na jedności kosmosu, w którym poprzez jego struktury i symbole dostrzegalne jest sacrum. Ta wizja świata zakłada połączenie wszystkich bytów widzialnych i niewidzialnych ze światem duchowym”. Każdy zwyczaj ma określony religijny wymiar. Należy go poprawnie odczytać, zrozumieć i budować chrześcijaństwo na głębi dobra, które tam się znajduje. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary przestrzegła misjonarzy przed dokonywaniem zmian w kulturze, ale zaleciła odrzucać wypaczenia religijne⁴². Kulturowych tendencji, które łączą się z Ewangelią nie wolno

⁴⁰ B. H. Kato, *Theological pitfalls in Africa*, Kisumu – Kenya 1975, s. 174-175.

⁴¹ A. Hastings, *African catholicism*, London 1989, s. 24.

⁴² Tamże, s. 24.

odrzucać, poza wypadkiem prób zniewalania nauki Chrystusa wymogami specyficznych zwyczajów⁴³.

Adrian Hastings, misjolog i misjonarz, stwierdził, że Ewangelia powinna służyć zdrowej kulturze przez zwrócenie umysłu i serca w kierunku wewnętrznej pracy nad sprawiedliwością i miłością⁴⁴. „Aby teologia spełniła swoje posłannictwo, stwierdza Hastings, może i musi być czarna, afrykańska, grecka i jakakolwiek, ponieważ, aby żyła, musi zachwycać, kontekstualizować się w ramach partykularyzmów świata. Zbawienie ma nieograniczony zasięg, gdyż Słowo Boga nie stało się tylko Żydem, ale – Człowiekiem (homo, anthropos, muntu)”⁴⁵. Zadaniem inkulturacji jest wytworzenie takiej sytuacji, aby Afrykańczyk odczuł, że jest jak gdyby współplemieńcem Chrystusa. Bez tego Chrystus będzie obcokrajowcem dla tubylczej kultury. Czasami wydaje się, że chrześcijaństwu udało się wyobcować afrykańskiego chrześcijanina z jego autentycznego wielbienia Boga. Prawdziwe uwielbienie Boga musi zintegrować się ze sposobem życia danego ludu, z jego kulturą, historią, radościami, nadziejami, smutkami. Autentyczny kontakt z Bogiem uświęca całą aktywność człowieka i wszystkie jej przejawy⁴⁶.

Dynamiczny akcent inkulturacji podaje Ojciec św. Benedykt XVI w *Sacramentum caritatis*: „Nie ma nic piękniejszego, niż zostać osiągniętym, zaskoczonym przez Ewangelię, przez Chrystusa. Nie ma nic piękniejszego, niż poznać Go i dzielić się z innymi przyjaźnią z Nim”⁴⁷. Tę myśl Benedykt XVI uzupełnia opisem duchowości misjonarza w *Deus Caritas est*: „Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego”⁴⁸. A podczas audiencji środowowej w dniu 28.11.2012 r. Ojciec Święty zadał pytanie: „Jak w naszych czasach mówić o Bogu? Jak przekazywać Ewangelię, aby otworzyć drogi na Jego zbawczą prawdę” [...]? I dał taką odpowiedź: „Mówienie o Bogu wymaga zażyłości z Jezusem i Jego Ewangelią, zakłada nasze osobiste głębokie, rzeczywiste

⁴³ Tamże, s. 176.

⁴⁴ Tamże, s. 24.

⁴⁵ Tamże, s. 97.

⁴⁶ M. Mbinda, *Inculturation. Challenge to the African local Church*, Nairobi 1986, s. 78.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Adhortacja posynodalna „Sacramentum Caritatis”*, 2007, nr 84.

⁴⁸ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est”*, 2005, nr 14.

poznanie Boga i mocne umiłowanie Jego planu zbawienia, nie ulegając pokusom sukcesu, lecz naśladowując metodę samego Boga. Metoda Boga to pokora”⁴⁹.

Pełne przyjęcie Chrystusa może nastąpić na podstawie solidnej harmonii teologii i etnologii⁵⁰. Co więcej, aby tworzyć chrześcijańską wiarę w Afryce, trzeba ciągle na nowo odkrywać „afrykańską duszę”, w której za pomocą symboli i metafor Bóg uwrażliwia na dzieło zbawienia świata⁵¹.

Difficulties with Inculturation based on African Marriage

Summary

The first chapter of the study is devoted to the process of marriage and its symbol and ethics value according to the old African customs. The person who has gone an initiation ceremony becomes a different person. By closely observing the various symbols and experiencing the effects of the initiation he comes to know himself and the cultural riches of his people.

In the second chapter author is looking for some ways how Church wanted to enter into no Christians with the Gospel and Canon Law. The Gospel was proclaimed by helping the people in their poverty, all kinds of illnesses, by schools, hospitals and preaching in the local languages.

The challenges of different documents in the history of Church are bearing in mind numerous achievement on the field of Africans and missionaries. An attempt was made to sketch the main doctrinal currents present in documents issued by pops in the history. The Church in Africa is striving to develop its own particular identity by seeking to interpret theology in the African context. Preaching and dialogue with the help of customs and inculturation may help to recognize Christ as God, who wants salvation of all the peoples.

Key words: Inculturation – Traditional Marriage – African Tribes – Church Legislation.

Słowa kluczowe: Inkulturacja – małżeństwo zwyczajowe – plemiona afrykańskie – ustawodawstwo kościelne.

⁴⁹ Nauczanie Benedykta XVI, *Podstawowe pytania*, „Pielgrzym” 23(2012), nr 25, s. 5.

⁵⁰ F.X. Mugadzi, *Evangelizacja i inkulturacja*, „L'Osservatore Romano” 15(1994), nr 4.

⁵¹ J.M. Ela, *My faith as an African*, New York 1989, s. 181.

MISJA BRACI MNIEJSZYCH KONWENTUALNYCH W PARAGWAJU 1986-2013

WSTĘP

Na ogólnopolskim zjeździe w Pelplinie, w dniach 5-6 kwietnia 2013 roku, historycy Kościoła podjęli się szeroko rozumianej refleksji naukowej na temat, formowanej przez wieki, aktywności misyjnej w Kościele. Tematyka misyjna jest zagadnieniem bardzo rozległym. Trudno było wymagać, aby krótka sesja naukowa mogła w sposób pełny opisać postawiony problem. Wygłoszone referaty¹ stanowiły jedynie częściowy opis postawionego przez historyków problemu. Jak wiadomo, Kościół na dzieło misyjne zwraca szczególną uwagę i wiąże z nim określone nadzieje².

Po odkryciu Ameryki Południowej (XV/XVI), w ślad za odkrywcami podążyli misjonarze, w tym również franciszkanie. Jedną z form ewangelizacyjnych były tzw. „redukcje” franciszkańskie, którą to formę przyjęli potem i udoskonalili jezuici. Podstawową zasadą była wspólnota własności, tzn. brak własności prywatnej. Wszyscy mieszkańcy, co na tamte czasy było wyjątkiem, byli odziani, zdrowi, mieszkali w domach, nie głodowali. Warty odnotowania jest również fakt całkowitego braku analfabetyzmu w tego typu misjach. Model ewangelizacji opartej na redukcjach był jedyną alternatywą wobec konkwisty. Celem redukcji było nawracanie tubylców na chrześcijaństwo oraz ich ochrona przed niewolnictwem (encomienda). Oprócz celów ewangelizacyjnych, redukcje pełniły rolę kulturową i cywilizacyjną. Indianie uczyli się pracy na roli, wykonywania prostego rzemio-

¹ Zob. M. Nabożny, *Historycy Kościoła o Misjach*, „Niedziela” 2013, nr 12, s. 32.

² Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*.

śla i osiadłego trybu życia. Redukcje były doskonałym środkiem oddziaływania duszpasterskiego³.

Misjonarze franciszkańscy podejmujący pracę w Ameryce Południowej mieli zatem dobre wzorce wypracowane przez poprzedników, a także własny model ewangelizacji stosowany przez św. Maksymiliana Kolbego na misjach w Japonii⁴. Nowe możliwości misyjne, w okresie powojennym, otwały się dopiero w 1974 roku, kiedy to franciszkańska Prowincja św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię założyła misję w Boliwii. Wyruszyło tam wówczas trzech misjonarzy. Dało to początek intensywnej pracy apostołskiej na obszarze Boliwii. Obecnie kilkudziesięciu zakonników tejże prowincji pracuje na terenie Ameryki Południowej, to jest: w Boliwii, Peru i Paragwaju. Daje to nadzieję na dalszy rozwój i stabilizację struktur zakonnych i kościelnych w tamtym rejonie świata oraz realizację misyjnego charyzmatu zakonu franciszkańskiego i biblijnego nakazu głoszenia ludom zbawienia (Iz 61,1nn; Łk 4,18-19).

Niniejsze opracowanie dotyczy misji w Paragwaju i składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym przedstawiono ogólne informacje o Paragwaju. W drugim zostały opisane początki pracy oraz rozwój ośrodków misyjnych w Asunción, w Areguá i Guamaré. W trzecim natomiast przybliżono formy duszpasterstwa, uwzględniając między innymi rolę stowarzyszenia Militia Immaculatae, prasy i radia w pracy apostołskiej. Pracę uzupełnia aneks zawierający nazwiska pracujących w Paragwaju misjonarzy franciszkańskich prowincji krakowskiej.

1. OGÓLNE INFORMACJE O PARAGWAJU

Pochodzenie nazwy kraju ma kilka interpretacji; wszystkie wywodzą się od nazwy rzeki „Paraguay” – „rzeka, która jest początkiem morza”, „rzeka jak morze”, „rzeka mieszkańców morza”, „woda szczepu payaguáes”, „rzeka plemienia Paraguá”. Ta ostatnia nazwa występuje w hiszpańskich źródłach XVI wieku w postaci Paraguay (*gua* – „pieczara”,

³ C. Lugań, *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów 1610-1678*, Warszawa 1971, s. 103-116; J. Brzozowski, *Znaczenie trzech pierwszych synodów limskich dla ewangelizacji misyjnej Indian Guaraní na przykładzie redukcji jezuickich w prowincji paragwajskiej w latach 1604 – 1767*, Warszawa 2007, s. 100-112.

⁴ Zob. Z. Gogola, *Dzieje franciszkańskiej Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię 1918-1939*, Kraków 2010, s. 255-284.

hy – „woda”). Niektórzy wywodzą nazwę Paragwaj od imienia wielkiego *cacique* Paraguaio⁵.

Stolicą kraju jest Asunción (Wniebowzięcie), językami oficjalnymi hiszpański i guarani. Zaludnienie państwa jest niskie, około 6, 5 miliona mieszkańców (2012). Standard życiowy ludności jest wyższy niż w sąsiedniej Boliwii czy w Peru, ale dotyczy on tylko niewielkiej grupy społeczeństwa; pozostali żyją na podobnym poziomie co ich sąsiedzi – w biedzie. W kraju dominuje hodowla bydła. Istniejące przedsiębiorstwa to w większości zakłady przetwórstwa produktów rolnych i leśnych. Przemysł i sieć komunikacyjna słabo rozwinięte. Główną rolę w transporcie odgrywają rzeki żeglowne (ok. 3, 5 tys. km), dopiero po nich plasują się: kolej i transport drogowy⁶.

1.1. POŁOŻENIE GEOGRAFICZNE

Paragwaj położony jest w Ameryce Południowej: w centrum kontynentu, w strefie tropikalnej. Przez Paragwaj przechodzi zwrotnik Koziorożca. Północna część kraju znajduje się w zasięgu klimatu zwrotnikowego, południową zaś charakteryzuje klimat podzwrotnikowy. Występuje również klimat kontynentalny (część zachodnia). Rejon Chaco należy do najgorętszych regionów kontynentu południowoamerykańskiego. Temperatury maksymalne sięgają tu do 47° C. Panują upały i duża wilgotność, co powoduje, że warunki klimatyczne są ciężkie. Obszar nawiedzany jest również przez gwałtowne ochłodzenia, przynoszone przez wiatry zwane pamperos. Ukształtowanie kraju nizinne oraz wyżynne. Najwyższy punkt stanowi Cerro San Rafael (850 m npm)⁷.

Paragwaj leży po obu stronach rzeki Paragwaj. Powierzchnia kraju wynosi 406 752 km kwadratowych; graniczy z trzema państwami: Argentyną, Boliwią i Brazylią. Paragwajczycy nie mają dostępu do morza. Przez terytorium państwa przepływają rzeki żeglowne, z których najważniejszą arterią komunikacyjną stanowi rzeka Paragwaj; jest ona równocześnie naturalną granicą państwa z Brazylią i Argentyną; drugą rzeką graniczną jest Pilcomayo (granica z Argentyną). Rzeka Paragwaj

⁵ *Encyklopedia Geograficzna Świata. Ameryka Południowa*, red. A. Jelonek, A. Bonasiewicz, Kraków 1997, s. 373.

⁶ *Paragwaj*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1966, s. 468-469.

⁷ Tamże.

dzieli kraj na dwa regiony: Paraguay Occidental, zwany Paranen (część wschodnia, wyżynna) oraz Paraguay Occidental, inaczej Chaco (część zachodnia). Inne ważne rzeki to Parana i Pilcomayo. Na nich znajdują się elektrownie wodne.

1.2. RYS HISTORYCZNY

Terytorium istniejącego obecnie państwa Paragwaj na długo przed kolonizacją hiszpańską zamieszkiwały plemiona Guaranów (na wschód od rzeki Paragwaj) oraz Patagończyków (na zachód od rzeki). Pierwsi Europejczycy przybyli na te tereny w roku 1526. W 1537 roku Hiszpanie założyli osadę Asunción, która stała się stolicą administracji kolonialnej. Kolonizacja przebiegała powoli, a to z powodu braku złóż cennych metali, które spodziewano się tutaj znaleźć. Gospodarka oparta była na plantacjach yerba mate, ostrokrzewu paragwajskiego, którego liście służą do wyrobu popularnego napoju. Na plantacjach pracowali niewolniczo Indianie, każdy opór tubylczej ludności był bezzłotnie tłumiony przez kolonizatorów. Zdecydowanie lepsza sytuacja panowała w założonej przez jezuitów „republice Guaranów”. W okresie 1631-1767 w redukcjach jezuitów i innych zakonów miejscowa ludność mogła liczyć na ludzkie traktowanie i wolność. „Państwo” to przetrwało do roku 1767, kiedy to uległo kasacji; Paragwaj został włączony do terytorium Wicekrólestwa La Plata, obejmującego terytoria Argentyny, Urugwaju, Boliwii i Paragwaju. Wicekrólestwo upadło w roku 1812, wskutek rozwoju poszczególnych terytoriów wchodzących w skład hiszpańskiego królestwa zamorskiego, jak i sytuacji politycznej w Europie. W roku 1808 Napoleon narzucił Hiszpanii na króla wicekrólestwa swego brata Józefa. Rada miejska w Buenos Aires nie uznała go jednak i dwa lata później (1810) powołała do życia tymczasowy rząd prowincji La Plata. Wkrótce jednak oderwały się od zjednoczonej i niepodległej Prowincji La Plata osobne państwa: Paragwaj, Urugwaj i Boliwia. Wojska argentyńskie zostały zmuszone do opuszczenia terytorium paragwajskiego. Dnia 14 maja 1811 roku Paragwaj proklamował niepodległość. Pierwszym prezydentem⁸ został Fulgencio Yegros (1811-1813). Jego następcą był

⁸ Pierwsi władcy niepodległego kraju nosili tytuły Konsula Republiki, choć faktycznie sprawowali urząd prezydencki. Pierwszym prezydentem kraju (formalnie) został Carlos Antonio López (1844-1862). Tamże, s. 469-470.

José Gaspar Rodríguez de Francia (1813-1814), reprezentujący wolnych chłopów i młodą burżuazję; w roku 1815 ogłoszony dyktatorem. Ograniczył wielkie własności ziemskie, głównie kościelne; zmierzał do uniezależnienia gospodarki od obcego kapitału. Podobną politykę kontynuowali jego następcy. W latach 60. XIX wieku Paragwaj należał do najbardziej rozwiniętych państw Ameryki Południowej⁹.

Ekspansja gospodarcza kraju oraz walka o uzyskanie dostępu do morskich portów i wolnego z nich korzystania doprowadziły do zbrojnej agresji ościennych państw. Doszło do wojny z trójprzymierzem Argentyny, Brazylii i Urugwaju (1865-1870). Skutki wojny były dla Paragwaju katastrofalne; kraj stracił prawie 2/3 swoich mieszkańców, w tym 90% mężczyzn, oraz znaczne połacie obszaru na rzecz Argentyny i Brazylii. Ostra walka wewnętrzna między konserwatystami a liberałami (1870-1904) pogłębiła jeszcze ciężką sytuację w kraju, doprowadzając do anarchii i całkowitego uzależnienia Paragwaju od wpływów obcego kapitału. Dopiero w latach 1921-1932 osiągnięto pewien postęp gospodarczy i wprowadzono liberalizację życia politycznego. W latach 1932-1935 kolejna wojna – wojna o Chaco – odbudowała pozycję kraju w regionie; Paragwaj zdobył ważne ekonomicznie złoża ropy naftowej. Pod koniec II wojny światowej Paragwaj wypowiedział wojnę III Rzeszy i cesarstwu Japonii. Po wojnie zaczął następować coraz większy wpływ gospodarczy i polityczny USA. Wpływ ten konserwował układ polityczny kraju i stał się podporą rządów paragwajskich dyktatorów. Niezadowolone społeczeństwo wywołało w roku 1947 powstanie zbrojne przeciwko prezydentowi Higinio Morinigo. Powstanie zostało stłumione. Po okresie destabilizacji i kilku krótkotrwałych rządach, jego następca Federico Chaves (1949-1954) ustabilizował sytuację w państwie, podpisując z USA umowę o pomocy technicznej. Po krótkiej kadencji Pereiry (1954) i przewrocie politycznym, kolejnym prezydentem został Alfredo Stroessner Mattiauda, najdłużej panujący w Ameryce Południowej dyktator (1954-1989)¹⁰. W roku 1955 udzielił rządowych gwarancji inwestycjom amerykańskim i jeszcze bardziej umocnił wpływy gospodarcze i polityczne Stanów Zjednoczonych w Paragwaju.

⁹ Tamże.

¹⁰ Próby obalenia Stroessnera w roku 1959 i 1960 nie powiodły się. C. A. Washburn, *History of Paraguay*, t. 1-2, Boston 1871; S. Sebag-Montefiore, *Potwory. Historia zbrodni i okrucieństwa*, tłum. J. Korfanty, Warszawa 2010, s. 270-271.

1.3. USTRÓJ POLITYCZNY

Paragwajski system rządów należy do silnie scentralizowanych, często o charakterze dyktatorskim, działał w oparciu o juntę wojskową. W roku 1989 został obalony – po 35-letnich rządach – prezydent-dyktator Stroessner. Konstytucja z 1992 roku wprowadziła oczekiwane zmiany, ustanawiając system demokratyczny i gwarancję podstawowych obywatelskich praw. Przewidywała ona podział władzy, z silną pozycją prezydenta. Prezydent i vice-prezydent wybierani są w wyborach powszechnych na okres 5 lat. Prezydent mianuje radę ministrów i funkcjonuje jako głowa państwa i zarazem szef rządu. Dwuizbowy parlament – *Congreso* – składa się z 80-osobowej izby deputowanych – *Cámara de Diputados*, oraz 45-osobowego senatu – *Cámara de Senadores*. Wybory do Kongresu odbywają się jednocześnie z wyborami prezydenckimi, w systemie proporcjonalnym. Deputowani Kongresu wybierani są w departamentach, a senatorowie – z listy ogólnokrajowej; wszyscy na okres 5 lat.

Podział administracyjny Paragwaju obejmuje 17 *Departamentos* i 1 departament „specjalny” – dystrykt stołeczny Asunción¹¹. Na czele każdego z 17 departamentów stoi gubernator, który jest wybierany – podobnie jak prezydent i członkowie parlamentu – w wyborach powszechnych. Najwyższą władzę sądowniczą stanowi Sąd Najwyższy, którego 9 członków wybiera senat i prezydent.

Od roku 2013 – urząd prezydenta Paragwaju sprawuje Horacio Cartes. Jest zwolennikiem tradycyjnej paragwajskiej rodziny¹².

¹¹ Departamenty: 1. Alto Paraguay, 2. Alto Paraná, 3. Amambay, 4. Asunción (Dystrykt Stołeczny), 5. Boquerón, 6. Caguazú, 7. Caazapá, 8. Canindeyú, 9. Central, 10. Cponcepción, 11. Cordillera, 12. Guairá, 13. Itapúa, 14. Misiones, 15. Ñeembucú, 16. Paraguari, 17. Presidente Hayes, 18. San Pedro.

¹² E. Stoker, *Horacio Cartes: Millionaire. Criminal. Business titan. Homophobe. The next president of Paraguay?*, „The Independent”: <http://www.independent.co.uk/news/world/americas/horacio-cartes-millionaire-criminal-business-titanhomophobe-the-next-president-of-paraguay-8580851.html> (dostęp 20.08.2013). Według gazety Cartes miał porównać „the LGBT community to ‘monkeys’”. Earlier in the month he said he would ‘shoot myself in the b*****ks’ if he were to discover a son who wanted to marry another man”. Tamże.

1.4. SYTUACJA KOŚCIOŁA W PARAGWAJU

Patronem Kościoła paragwajskiego jest św. Błażej¹³. Do lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia Kościół nie posiadał osobowości prawnej, otrzymał ją dopiero w okresie rządów prezydenta Stroessnera, gdy państwo złagodziło antykościelną politykę oraz ograniczyło restrykcje. Konstytucja rozpoczynała się od wezwania do Boga Wszechmogącego, najwyższego Prawodawcy świata; uznawała katolicyzm rzymski za religię państwową. Tym niemniej w kraju szerzono idee liberalne, którym ulegała paragwajska inteligencja. Prym w szerzeniu liberalizmu wiodły media, w tym szczególnie prasa. Nieliczne periodyki katolickie miały charakter dewocyjny¹⁴.

W latach dwudziestych ubiegłego wieku Paragwaj liczył nieco ponad 700 tys. mieszkańców. Pod koniec lat sześćdziesiątych liczba Paragwajczyków wzrosła do 1, 8 miliona. To obrazuje fakt, jak dramatyczne były skutki „wojny paragwajskiej”. Paragwaj przez długi okres znajdował się pod wpływami argentyńskimi. Związek Kościoła z państwem – ze względu na antyklerykalizm liberałów – bardziej mu szkodził niż pomagał. Wydaje się, że w tamtym okresie lepszy byłby rozdział państwa od Kościoła. W roku 1928, kiedy to na *forum publicum* stanęła sprawa erygowania nowych biskupstw w kraju, ujawnił się w tej kwestii ostry spór w parlamencie. Kościół nie posiadał w Paragwaju żadnej metropolii, jedyna diecezja w Asunción należała do metropolii argentyńskiej w Buenos Aires. Dopiero w 1929 roku utworzono diecezje Concepción i Villarica, by na ich bazie założyć rodzimą metropolię w Asunción oraz dwa biskupstwa. Następna diecezja – w San Juan de las Reducciones – powstała po wielu latach, dopiero w roku 1957. Tym niemniej, Paragwaj nieprzerwanie posiadał swego ambasadora przy Watykanie oraz od XIX wieku nuncjaturę w Asunción¹⁵. Ludność, złożona w zdecydowanej większości z Metysów, a tylko w niewielkim stopniu z białych i Indian Guarani, choć była ochrzczona, to wymagała chrystianizacji obyczajów i codziennego życia. Negatywny wpływ na życie religijne, jak i polityczne wywarły niewątpliwie wojny: wojna paragwajska (1865-1870), wojna o Chaco (1932-1935) oraz wojna domowa (1947). Od tej ostatniej pełną hegemonię nad państwem uzyskała Partia Republikańska (*Asociación Nacional Republicana – Partido Colorado*),

¹³ <http://pl.gloria.tv/?media=394603> (dostęp 20.08.2013).

¹⁴ *Relacja o. Rufina Oreckiego*, Asunción 13.02.1995.

¹⁵ Pełny spis nuncjuszów, zob. <http://www.gcatholic.org/dioceses/nunciature/nunc007.htm>.

która do 1962 roku była jedyną legalną partią w kraju, a do 2008 roku – jedyną partią rządzącą¹⁶. Wprowadzane kolejno rządy wojskowych junt nie doprowadziły do dobrobytu ani spokoju społecznego, jedynie do zubożenia wsi, wzrostu marginesu społecznego w centrach miast, zniszczenia środowiska oraz represji. Również sytuacja Kościoła w państwie nie należała do łatwych. Kościół był traktowany instrumentalnie przez rząd, prezydenta Stroessnera oraz propagandę *Asociación Nacional Republicana* (ANR).

Pierwszy raz do ostrego konfliktu władzy z Kościołem doszło pod koniec panowania Stroessnera, w 1988 roku, to jest przed wizytą Jana Pawła II zaplanowaną na maj. Dyktator obawiał się, że obecność papieża oraz jego homilie przyczynią się do manifestacji niezadowolenia społecznego. W ramach swoiście rozumianej prewencji zamknięto kilka gazet, wśród nich katolicki tygodnik „Comunidad”. Zbyt aktywni społecznie księża hiszpańscy oraz chilijscy jezuici zostali wydaleny z kraju. Policja powróciła do starych metod przesłuchiwania – tortur. Minister sprawiedliwości i zarazem przewodniczący Rady Rządowej ANR, Sabino Montanaro, mówił o „milczących” procesjach, w których wierni manifestowali swój sprzeciw wobec dyktatury: „Oto macie ich z ich milczącymi procesjami, w których kotłuje się ich zgorzknienie, nienawiść do narodu paragwajskiego”. Były to ostatnie paroksyzmy dyktatury Stroessnera, która została obalona z woli jego własnego ugrupowania – Partii Kolorowej. Stroessner był ceną, za którą ANR uratowała swoją hegemonię na dalszych 19 lat. Tym niemniej, zaczęła się rodzić coraz silniejsza więź paragwajskiego duchowieństwa z siłami odnowy. Oficjalna propaganda i sztab ostatniego prezydenta z ramienia ANR – Nicanora Duarte – określały to jako przejaw „wywrotowych knoń Kościoła infiltrowanego przez lewicę”¹⁷.

Należy tu wspomnieć o pewnym zadziwiającym fakcie, który minął albo bez echa, albo też posłużył wrogom Kościoła do próby przeciwstawienia duchowieństwa przeciw jego zwierzchnikom. Początek demokracji w Paragwaju – i nowej sytuacji Kościoła – związane są z osobą emerytowanego biskupa Fernando Lugo Mendeza¹⁸. Fernando Lugo został

¹⁶ W roku 2013, ponownie – po ostatnim prezydencie (Nicanor Duarte Frutos) – na scenę polityczną wraca ANR; prezydentem Paragwaju został jej członek H. Cartes. Więcej nt. ANR, <http://www.anr.org.py/>.

¹⁷ M. Ikonowicz, *Cud w Paragwaju*, „Przegląd” 2006, nr 20. Zob. <http://www.prze-glad-tygodnik.pl/pl/artykul/cud-paragwaju> (dostęp 20.08.2013).

¹⁸ Fernando Lugo Mendez – wyświęcony na biskupa w 1994 r. Po podjęciu decyzji o zaangażowaniu się w politykę, Lugo w 2005 zrezygnował z funkcji biskupich. Stolica

kapłanem w 1977 r., studiował w Rzymie i wrócił jako biskup najbiedniejszej diecezji, San Pedro. Był świadkiem „prywatyzacji po paragwajsku” – odbierania resztek żyznych gruntów ich prawowitym właścicielom, Indianom. W roku 2006 ostatecznie podjął decyzję, aby kandydować w wyborach prezydenckich. Dwa lata później wygrał wyścig o prezydenturę Paragwaju. Po czterech latach został jednak usunięty z urzędu na drodze impeachmentu¹⁹. Południowoamerykański eksperyment z „teologią wyzwolenia”²⁰ nie powiódł się.

2. POCZĄTEK I ROZWÓJ MISJI FRANCISZKAŃSKICH

Zanim franciszkanie z prowincji krakowskiej dotarli do Paragwaju, najpierw założyli misję w Boliwii. Było to w roku 1976. Gdy misja boliwijska ustabilizowała się, pomyślano o pracy misyjnej w Peru i Paragwaju²¹.

Apostolska nie usunęła go ze stanu duchownego, a jedynie emerytowała i suspendowała. Ostatecznie Lugo został przeniesiony do stanu świeckiego (2008). *Vatican denies laicization to Paraguayan bishop running for president*, <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0700644.htm>; *Paragwaj: prezydent już świecki*, <http://rss.fejm.pl/m-fernando-lugo-724445> (dostęp 20.08.2013).

¹⁹ Prezydenturze Lugo towarzyszyły od początku skandale obyczajowe. Bezpośrednim powodem impeachmentu był zarzut eksmisji ludności w departamencie Canindeyú, podczas której zginęło kilkanaście osób. *Paraguay's President Fernando Lugo faces impeachment*, <http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-18535552> (dostęp 20.08.2013).

²⁰ Teologia wyzwolenia – ruch teologiczny w Kościele katolickim powstały po Vaticanum II – szczególnie rozpowszechniona w Ameryce Łacińskiej i Południowej oraz wśród jezuitów. Teologia wyzwolenia opiera się na związku między teologią katolicką i aktywizmem politycznym lewicy chrześcijańskiej w kwestiach sprawiedliwości społecznej. Jan Paweł II w znacznym stopniu położył kres oficjalnemu poparciu dla teologii wyzwolenia wśród hierarchii, oświadczając w styczniu 1979, w Meksyku: „ta koncepcja Chrystusa jako polityka, rewolucjonisty, jako wywrotowca z Nazaretu, nie zgadza się z nauczaniem Kościoła”. Na temat teologii wyzwolenia, zob. m.in.: Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*. *Libertatis nuntius*, Rzym 1984; G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976; J. Rolet, *Spoleczne tło teologii współczesnej*, Warszawa 1989; *U źródeł teologii wyzwolenia*, red. T. Cabestrero, Warszawa 1985; S. Obirek, *Teologia ubogich*, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1692,1137097,0,dzial.html> (dostęp 20.08.2013); M. Zajac, *Wywrotowiec z Nazaretu*, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/2542,1222905,0,dzial.html> (dostęp 20.08.2013).

²¹ O. Rufin Modest Orecki, w: *Jubileusz 50. lecia kapłaństwa Franciszkanów 1960-2010*, red. F. Szczęch, K. Kościelniak, Kraków 2011, s. 84-92.

2.1. OŚRODEK DUSZPASTERSKI W ASUNCIÓN

Inicjatorem podjęcia misji w Paragwaju był o. Rufin Orecki. Po 11-letnim pobycie w Boliwii, przybył do Paragwaju wyposażony w odpowiednie dokumenty o. generała Lanfranco Serriniego oraz pozwolenie swego prowincjała o. Feliksa Stasicy. 2 lutego 1986 roku przybył on do stolicy kraju Asunción. Tam, przy pomocy nowo pozyskanych wiernych, założył pierwszą placówkę. Jednocześnie podjął pracę na katolickim uniwersytecie jako wykładowca etyki i nauki społecznej Kościoła oraz objął stanowisko kapelana na fakultecie nauk i technologii. Oprócz tego pełnił funkcję kapelana w więzieniu dla kobiet w Tacumbu, gdzie w pierwsze piątki miesiąca pełnił posługę kapłańską, odprawiając Mszę św. i udzielał sakramentu pokuty i Eucharystii. Pracował również w duszpasterstwie w różnych parafiach. Zastępował miejscowych duszpasterzy w katedrze, w parafii Ducha Świętego, oraz w parafii św. Jana Chrzyciela, św. Józefa i innych. Franciszkanin był również kapelanem Sióstr Miłosierdzia, Dominikanek, Franciszkanek. Uczył religii w dwóch liceach katolickich w Asunción oraz działał w ruchu neokatechumenalnym. Rozwijał kult Miłosierdzia Bożego w parafii św. Antoniego, gdzie był przez jeden rok proboszczem. Przez pół roku pracował jako proboszcz w Itagua²². W tym czasie czynił starania, aby rozpocząć wydawanie „Rycerza Niepokalanej”. Dzięki własnej inwencji i wielkiemu osobistemu zaangażowaniu udało mu się zorganizować wydawnictwo miesięcznika „Rycerz Niepokalanej” w języku hiszpańskim. Miesięcznik w krótkim czasie osiągnął nakład 10 tys. egzemplarzy, stając się poczytnym periodykiem nie tylko w Paragwaju, ale również poza jego granicami²³.

W roku 1989, na wniosek prowincjała oraz za zgodą kapituły prowincjalnej w Głogówku, o. Rufin złożył obszerne sprawozdanie ze swojej pracy misyjnej w Paragwaju²⁴. Kapituła nakreśliła plan dalszych działań ewangelizacyjnych w Boliwii, Peru i Paragwaju w oparciu o duchowość

²² Z. Gogola, *Sprawozdanie o stanie Prowincji na Kapitułę Prowincjalną 1996 r.*, Kalwaria Paławska 1996, s. 48.

²³ Nazwa miesięcznika „Rycerz Niepokalanej” – w miejscowym języku *guarani* – brzmi: „Tupasy Ñe’e”.

²⁴ *Sprawozdanie z kapituły prowincjalnej*, „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię” (WzP) 1989, nr 3, s. 12.

MI²⁵. Po kapitule o. Rufin Orecki otrzymał od ówczesnego prowincjała (o. Feliksa Stasicy) pismo, które od strony formalno-prawnej upoważniało misjonarza do przygotowania domu zakonnego w Asunción. Planowana w niedalekiej przyszłości działalność misyjna potrzebowała stałej bazy. Po powrocie do Paragwaju o. Rufin zakupił nieruchomość przy *Calle Dr Morguio* 542, znajdującą się w pobliżu Nuncjatury Apostolskiej i Wyższego Seminarium Duchownego oraz ambasady USA i pałacu Prezydenta. W uroczystość Zwiastowania Pańskiego w 1991 roku dom zakonny otrzymał nazwę *Casa Anunciación* (Dom Zwiastowania). Wkrótce o. Orecki rozbudował niewielki dom, dodając do niego jedno piętro²⁶.

Na kolejnej kapitule prowincjalnej, która odbyła się w Chęcinach w 1992 roku, przyjęto dzieło misjonarza i uznano je oficjalnie za placówkę misyjną prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię w Polsce. Wszystkie zatem dotychczasowe inicjatywy i wykonywane przez o. Rufina prace zakon usankcjonował w sposób prawny i formalny. Dekret o erekcji kanonicznej misji w Paragwaju nosi datę 8 grudnia 1992 roku. Uroczystego aktu fundacji dokonano w parafii Matki Bożej Szkaplerznej (Asunción), 10 stycznia 1993 roku, w obecności biskupa pomocniczego Asunción Claudio Giméneza, prowincjała o. Zdzisława Gogoli, o. Rufina Oreckiego, o. Stanisława Stója oraz ośmiu innych kapłanów.

Na początku roku 1993 położono fundamenty pod budowę nowej części domu, z przeznaczeniem na kaplicę i mieszkania dla trzech zakonników²⁷. Dodatkowo klasztor ubiegał się o nabycie sąsiadującej z nim działki, na terenie której znajdował się budynek będący dawniej siedzibą banku. Nabycie tego terenu miało powiększyć areał klasztoru, a budynek – po odpowiedniej adaptacji i remoncie – miał pomieścić planowany postulat dla zgłaszających się coraz liczniej kandydatów do zakonu. Do transakcji doszło i klasztor pozyskał rzeczzone nieruchomości. Działki – klasztorną i nowo nabytą – scalono. Stojący na pozyskanej działce budynek był zawilgocony, toteż poddano go generalnemu remontowi i przebudowie. Bio-

²⁵ MI – Militia Immaculatae (Rycerstwo albo Milicja Niepokalanej), stowarzyszenie założone przez o. Maksymiliana Kolbego (Rzym 1917). Na kapitule prowincjalnej w 1989 r. uchwalono m.in., że na misjach zagranicznych (Boliwia, Peru, Paragwaj) na pierwszym miejscu należy postawić pracę apostolską w duchu MI oraz uformować Niepokalanów; pogłębić – w duchu MI – formację kleryków we franciszkańskich seminariach. *Sprawozdanie z kapituły prowincjalnej z 1989 r.*, WzP 1989, nr 3, s. 15.

²⁶ R. Orecki, *Paragwaj*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1992, nr 8-9, s. 266.

²⁷ S. Stój, *Paragwaj*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 6, s. 225.

rac pod uwagę cele konwentu oraz jego zadania na przyszłość, architekt w swoim projekcie uwzględnił sugestie prowincjała o. Zdzisława Gogoli²⁸. Dzięki pomocy Kurii Generalnej Zakonu oraz wielu dobroczyńców inwestycję zrealizowano. W budynku znalazł swe pomieszczenia franciszkański ośrodek formacyjny.

Misja franciszkańska w Asunción nie posiadała własnej parafii; znajdowała się na terenie parafii Matki Bożej Szkaplerznej; franciszkanie pomagali tamtejszym duszpasterzom w pracy.

Obecnie na terenie Paragwaju prowincja posiada trzy placówki: *Casa Anunciación*, Guarambaré i Areguá²⁹. Dom *Casa Anunciación* spełnia cztery funkcje: stanowi centrum Milicji Niepokalanej, jest siedzibą redakcji czasopisma MI, siedzibą studia nagrań radiowych oraz miejscem organizowania kursów i spotkań. W roku 1992 Rycerstwo Niepokalanej istniało w 7 diecezjach i liczyło kilka tysięcy członków. Był to wynik zabiegów o. Oreckiego, który uważał, że w pracy misyjnej należy położyć akcent na propagowanie idei św. Maksymiliana Kolbego i budowanie struktur MI. Drugim filarem teologicznym apostołstwa misyjnego, a zarazem wyrazem tamtejszej pobożności ludowej, było nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego, mocno rozpowszechnione w całej Ameryce Południowej. Bracia Mniejsi Konwentualni chcieli połączyć obydwie nurty. W tym celu planowano wybudować na kolejnym, tym razem podarowanym zakonnikom, terenie o powierzchni 4, 2 ha, w pobliżu Asunción – kościół, klasztor, dom rekolekcyjny i ośrodek pomocy charytatywnej, pod wspólną nazwą *Tierra de la Inmaculada* (Ziemia Niepokalanej). Aby móc ten projekt zrealizować, potrzeba było przynajmniej jednego, a najlepiej dwóch kolejnych misjonarzy franciszkańskich. Przy istniejącym zakresie podjętych obowiązków przez obecnych w Paragwaju trzech zakonników, nie było możliwe oddelegowanie któregośkolwiek z nich do realizacji powyższego dzieła, którego powstaniem i rozwojem zainteresowani byli liczni przyjaciele misji³⁰.

Działająca placówka misyjna franciszkanów w Asunción – *Casa Anunciación* – była pod stałym nadzorem i opieką prowincji i generała zakonu. Misję odwiedzali i wizytowali przełożeni prowincjalni oraz generalni.

²⁸ Z. Gogola, *Kalendarium posługi prowincjała z lat 1989-1996*, Zbiory prywatne autora.

²⁹ Klasztorem partnerskim dla Asunción jest konwent franciszkański w Harmężach, natomiast dla Guarambaré – dom w Lwówku Śląskim.

³⁰ *Relacja prowincjała o. Stanisława Strojckiego*, WzP 1998, nr 1, s. 38.

Przykładowo, 6 lutego 2002 roku przybył z wizytacją sekretarz generalny, odpowiedzialny za animację misyjną, o. Tadeusz Świątkowski. Zapoznał się z działalnością domu. Odwiedził też placówkę w Gurambaré oraz zwizytował kaplice dojazdowe, obsługiwane przez franciszkańskich misjonarzy. Doradzał w sprawie planowanego przejścia parafii w Gurambaré. Przeprowadził również rozmowy indywidualne z zakonnikami. Przy okazji wizytacji nawiedził narodowe sanktuarium Matki Bożej w Caacupé. Zlustrował tereny pod planowane w przyszłości budowy w Caacupé i Areguá. Zapoznał się z planem projektu domu rekolekcyjnego. W ostatnim dniu wizytacji przeprowadził konwenckiej kapitule (9 lutego), na której podsumowano wizytę sekretarza generalnego w placówce w Asunción³¹.

W dniach 5-9 listopada 2008 roku dom wizytował prowincjał o. Jarośław Zachariasz oraz sekretarz ds. animacji misyjnej, o. Zbigniew Świerczek. Podczas wizytacji kanonicznej prowincjał odwiedził wszystkie wspólnoty i przeprowadził indywidualne rozmowy ze wszystkimi misjonarzami. Podczas wspólnego zebrania wytyczono priorytety działalności misyjnej delegatury w Asunción oraz ustalono harmonogram działań na przyszłe cztery lata³². Cztery lata później wizytował dom zakonny generał o. Marco Tasca, w towarzystwie asystenta generalnego FALC³³, o. Jorge Fernández. Wizytacja trwała od 30 października do 3 listopada 2012 roku. Z kolei w dniach od 19 listopada do 10 grudnia tego samego roku przebywali w misji prowincjał, ekonom oraz sekretarz ds. misji; odwiedzili również placówki w Boliwii i USA. W Paragwaju wizytacja prowincjała i towarzyszących mu braci przebiegała w podobny sposób jak miało to miejsce w poprzednich wypadkach. Po spotkaniach z braćmi w klasztorach w Asunción, Gurambaré, Waregu oraz nowicjacie w San Miguel, w dniu 28 października odbyło się wspólne zebranie wszystkich współbraci pracujących na misjach w Paragwaju w *Casa Anunciación*. W spotkaniu wzięli udział misjonarze z Asunción: o. Rufin Orecki, o. Andrzej Zbroja, o. Rudolf Cristhian Riquelme Acosta; z Areguá: o. Marek Duda, o. Dariusz Gaczyński, o. Jacek Orzeł; z Guarambaré: o. Grzegorz Adamczyk, o. Marek Wilk, br. Wincenty Kosiewicz. Za główne zadanie delegatury paragwajskiej – zgodnie z decyzją ostatniej kapituły prowincjalnej

³¹ J. Michno, *Pierwsze kroki w Paragwaju*, WzP 2002, nr 1, s. 24.

³² Ł. Samiec, *Wizytacja o. Prowincjała*, WzP 2008, nr 5, s. 20.

³³ FALC – Federation of Conventual in Latin America (Federacja Franciszkanów Konwentalnych Ameryki Łacińskiej).

– uznano „sfinalizowanie budowy Centrum Bożego Miłosierdzia w Aregua oraz umocnienie istniejących struktur klasztornych i duszpasterskich. Definitorium macierzystej prowincji w Polsce 28 grudnia 2012 roku na prowincjalnego delegata dla Paragwaju wybrało ponownie o. Marka Dudę, który jednocześnie został gwardianem klasztoru w Areguá (druga kadencja); gwardianem domu w Asunción kolejny raz (druga kadencja) został o. Andrzej Zbroja, a w Guarambaré – po raz trzeci – funkcję przełożonego objął o. Marek Wilk.

Gdy spojrzę się na aktywność franciszkańskiej misji w Paragwaju (w 2013 roku mija 20 lat od jej uroczystej fundacji), widać duży postęp w pracy duszpasterskiej, pomnożenie form oddziaływań duszpasterskich oraz osobowe wzmocnienie placówek. Dziesięć lat temu, gdy w 2003 roku obchodzono 10-lecie paragwajskiej misji, pracowało w niej sześciu franciszkanów³⁴. Do roku 2013 dzieło ewangelizacji w Paragwaju prowadziło blisko 20 franciszkanów; dziewięciu z nich nadal tam pracuje. Prowadzone przez nich duszpasterstwo ma wielorakie formy i charakter. Zwłaszcza na dwóch płaszczyznach misjonarze z Polski zaznaczyli swoją obecność i aktywność: 1) przejawiając troskę o wspólnoty Rycerstwa Niepokalanej; 2) krzewiąc kult Miłosierdzia Bożego³⁵. Do bardziej „atrakcyjnych” form duszpasterskich należy zaliczyć organizowane przez franciszkanów pielgrzymki do Ziemi Świętej oraz do europejskich sanktuariów maryjnych, w tym również polskich. Pielgrzymki te cieszą się dużym powodzeniem. W 1995 r. zorganizowano już czwartą pielgrzymkę do Ziemi Świętej i sanktuariów maryjnych w Europie. Pozwalały one – ludziom zamożnym z odmiennego zgoła kręgu kultury – poznać i „dotknąć” ducha uniwersalizmu i jedności Kościoła na całym świecie. Pozwalały także integrować to specyficzne środowisko. Po trzeciej pielgrzymce zorganizowano spotkanie opłatkowe dla uczestników poprzednich pielgrzymek, połączone z adwentowym dniem skupienia³⁶. Tego rodzaju apostołatem zajmuje się

³⁴ Główne uroczystości rocznicowe miały miejsce w kościele parafialnym *Virgen del Carmen* w Asunción oraz w domu *Casa Anunciación*. Liturgicznej celebracji przewodniczył abp Pastor Cuquejo, ordynariusz archidiecezji Asunción. W uroczystościach wzięli także udział inni hierarchowie stolicy kraju: abp Felipe Santiago Benitez oraz bp Adalberto Martínez. Obchody jubileuszowe poprzedziły spotkania naukowe i kulturalne (referaty, przedstawienia teatralne, wystawy, koncerty). J. Michno, *10 lat misji franciszkańskiej*, WzP 2003, nr 1, s. 13.

³⁵ Tamże.

³⁶ R. Orecki, *List z Paragwaju*, WzP 1995, nr 1, s. 47.

ekipa młodych, utworzonego „Biura MI dla Pielgrzymek i Turystyki”³⁷. Organizowanie pielgrzymek dla „bogaty” ma na celu uświadomienie im właściwych priorytetów, do wydawania środków na cele zbożne, a nie na wczasy w prestiżowych i modnych kurortach, gdzie wypada „pokazać się”, czy na inne „światowe” atrakcje³⁸.

2.2. SANKTUARIUM MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W AREGUÁ

Działalność sanktuarium w Areguá związana jest z duszpasterstwem franciszkańskim w Asunción, gdzie 25 marca 1995 roku o. Rufin Orecki zakupił nieruchomość i wybudował „Dom Zwiastowania”. Poświęcił go podczas uroczystości 50-lecia śmierci św. Maksymiliana Kolbego nuncjusz apostolski w Paragwaju bp José Sebastián Laboa Gallego. W tym czasie ofiarowano franciszkanom teren pod budowę wspomnianej już *Tierra de la Inmaculada* – przyszłe Centrum MI – ponad 4-hektarowy obszar położony 30 km od centrum stolicy kraju³⁹. Jest to malowniczy teren położony niedaleko jeziora Ypacarai (w języku guarani: „woda pobłogosławiona”). Miało tu powstać także centrum kultu Bożego Miłosierdzia w Areguá.

Podczas kapituły prowincjalnej w 2004 roku Rada Prowincjalna podjęła decyzję w sprawie realizacji projektu paragwajskiego Centrum Bożego Miłosierdzia w Areguá. Ośrodek w Areguá reprezentował o. Ryszard Śliwka. Bracia z paragwajskiej delegatury postulowali, aby rozpocząć realizację tego projektu od utworzenia domu formacyjnego (postulatu) oraz budowy jadalni z otwartym salonem o prostej konstrukcji, przeznaczonym dla spotkań z dziećmi, pochodzącymi z ubogich rodzin i pozostającymi przez większość dnia bez opieki. Powyższa inwestycja stałaby się zapleczem dla Centrum Bożego Miłosierdzia i pierwszym, poważnym krokiem w kierunku realizacji dzieła. Rada Prowincjalna zaakceptowała przedstawiony przez delegaturę pomysł otwarcia ośrodka charytatywnego oraz postulatu w Areguá. Ostateczna zgoda została wyrażona po otrzymaniu szczegółowego projektu inwestycji i kosztorysu prac. Projekt ten otrzymał również aprobatę arcybiskupa Asunción Felipe Santiago Beniteza⁴⁰.

³⁷ R. Orecki, *Apostolat Pielgrzymek i Turystyki*, WzP 1992, nr 2, s. 35; Tenże, *Ziemia Święta*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 6, s. 225.

³⁸ Szerzej temat form duszpasterskich został omówiony w p. 3 nin. opracowania.

³⁹ S. Stój, *List z Paragwaju*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 2, s. 97.

⁴⁰ *Komunikat z XVI Sesji Rady Prowincjalnej*, WzP 2005, nr 3, s. 46.

Należy dodać, że przy powstającym kompleksie powstało dzieło charytatywne – Centrum Jezusa Miłosiernego, które stanowi swoistą odpowiedź na te potrzeby. Na Centrum, z całego areału (4, 2 ha), wydzielono jeden hektar terenu.

Prace rozpoczęto w październiku 2005 roku. Pierwszym krokiem, który uczynili franciszkanie, było wprowadzanie miłosierdzia w ludzkim wymiarze, w konkretnej pomocy młodzieży i dzieciom opuszczonym, zaniedbanym, nie posiadającym żadnego wykształcenia. Pierwszym celem było odciągnięcie nieletnich od narkotyków i kradzieży, obrona przed wykorzystywaniem do niewolniczej pracy oraz przed napadami, gwałtami, porwaniami. Problemy te coraz mocniej dotyczą młodą generacją Paragwajczyków, która stanowi 70% całej populacji kraju.

Prace budowlane wykonywane były głównie systemem gospodarczym, przy udziale miejscowej ludności. Paragwajczycy bardzo mocno się w nie zaangażowali. Oni sami wyszli z kolejną inicjatywą, by w pobliżu charytatywnego ośrodka wybudować jeszcze „Mały Ogród Siostry Faustyny”, z ołtarzem polowym. Inicjatywa ta dobrze ilustruje duchową stronę kultu Miłosierdzia Bożego pośród prostego ludu.

Nad pracami przy dziele charytatywnym „Jezusa miłosiernego” czuwał i odpowiadał za nie o. Marek Duda. Głównym jego zadaniem było jak najszybsze doprowadzenie dzieła do końca, by móc w niedalekiej przyszłości wydatniej wspierać biednych oraz kształtować ich duchowo⁴¹.

Jak już wspomniano, kult Miłosierdzia Bożego w Paragwaju jest bardzo żywy. Wzmocnili go i rozwinęli franciszkańscy misjonarze. Dzięki nim wizerunek Jezusa Miłosiernego „Jezu, ufam Tobie” można spotkać prawie w każdym domu⁴². Z tego kultu zrodziły się kongresy poświęcone Bożemu Miłosierdziu, które zaczęto organizować pod koniec XX wieku. Uczestniczą w nich wierni z całego Paragwaju oraz z innych państw Ameryki Południowej. Pierwszy kongres odbył się w 1993 roku. Inicjatorem kongresu był o. Rufin Orecki. Uczestniczyło w nim ok. 900 osób. Na kongresie obecny był nuncjusz apostolski. Od początku kongresy Miłosierdzia Bożego miały charakter międzynarodowy. Wśród uczestników znajdowali się obywatele innych krajów południowoamerykańskich.

Kongresom towarzyszy niezwykle rozmach oraz spontaniczna atmosfera pełna religijnych uniesień i radości. Dobrą ilustracją tego było choćby

⁴¹ M. Duda, *Dzieło „Jezusa miłosiernego”*, WzP 2005, nr 5, s. 60.

⁴² Ł. Samiec, *Boże Miłosierdzie w sercu Ameryki*, WzP 2006, nr 1, s. 65-66.

spotkanie wiernych podczas VII Narodowego Kongresu Bożego Miłosierdzia, który odbył się w dniach 9-11 września 2005 roku. Miejszem modlitewnego spotkania była hala sportowa parafii św. Krzysztofa w Asunción. Motywem przewodnim temat: „Jezus eucharystyczny źródłem Bożego Miłosierdzia”. Podczas uroczystej Liturgii, przy licznych udziałem zebranych, otwarcia kongresu dokonał miejscowy ordynariusz abp Pastor Cuquejo. Blisko 600 delegatów, w tym pielgrzymi z Brazylii, wysłuchało słowa Bożego oraz wielu referatów i konferencji, w których poruszono zagadnienia miłosierdzia. Słowa te stały się podporą, duchowym wsparciem dla Paragwajczyków, którzy doświadczają codziennych wyzwań i biedy w związku ze zdającym się nie mieć końca kryzysem ekonomicznym, społecznym i moralnym. Biskup Ricardo Jorge Valenzuela Rios, nawiązując do trudnej sytuacji w kraju, podkreślił: „Nasze społeczeństwo potrzebuje nawrócenia, przemiany serca i otwartości na drugiego człowieka, który potrzebuje naszej pomocy”⁴³. Centrum Miłosierdzia Bożego w Areguá (*Cocué Guasú*) wpisywało się zatem dobrze w sytuację i oczekiwania miejscowej ludności oraz innych krajów latynoskich⁴⁴. Był to już nie paragwajski kongres, ale obejmujący cały kontynent Ameryki Południowej⁴⁵. Odbył się w stolicy Paragwaju, w parafii św. Krzysztofa, w dniach 10-12 listopada 2006 roku. Pierwszy Latynoamerykański Kongres Bożego Miłosierdzia zorganizowany przez franciszkańską Delegaturę Prowincjalną i Apostolstwo Bożego Miłosierdzia. Głównym gościem kongresu był ks. Patrice Chocholski (polskiego pochodzenia), przedstawiciel kard. Schönborna z Austrii, prezydenta Pierwszego Światowego Kongresu Bożego Miłosierdzia, który zaplanowano w Rzymie na rok 2008. Wśród prelegentów wystąpili m.in.: nuncjusz apostolski z Paragwaju oraz ordynariusz z Asunción. Na kongresie sformułowano kilka uchwał oraz utworzono Komitet Latynoamerykański Apostolstwa Bożego Miłosierdzia, złożony z duchownych i świeckich, którego

⁴³ Paragwajczykom – i nie tylko im – brakuje podstawowych środków do życia, mieszkańcy wiosek oraz biedota z przedmieść wielkich miast spożywają jeden posiłek dziennie. L. Samiec, *Kongres Bożego Miłosierdzia*, WzP 2005, nr 4, s. 30.

⁴⁴ Dokładnie *Cocué Guasú de Areguá* – to nowa obecność franciszkańska, jako wspólnoty identyfikującej się z Centrum Duchowości i Pomocy Społecznej „Jezusa Miłosierdnego”. L. Samiec, *Spotkanie Młodych Grup Bożego Miłosierdzia*, WzP 2006, nr 4, s. 67.

⁴⁵ W Paragwaju odbyło się łącznie 7 krajowych kongresów Bożego Miłosierdzia. W Kongresie Latynoamerykańskim uczestniczyły: Argentyna, Boliwia, Brazylia, Chile, Meksyk, Paragwaj i Urugwaj. R. Jarum, *Latynoamerykański Kongres Bożego Miłosierdzia*, WzP 2006, nr 4, s. 67.

zadaniem była między innymi współpraca przy przygotowaniu wspomnianego wyżej Pierwszego Światowego Kongresu Bożego Miłosierdzia w Rzymie. Prezydentem tego komitetu został o. Mieczysław Wilk⁴⁶.

Aktywność franciszkanów w dziele Bożego Miłosierdzia zaznaczała się nie tylko na forum międzynarodowym, ale – i to przede wszystkim – na miejscu, w Paragwaju. W dzień wspomnienia św. Szczepana w Areguá w 2006 roku odbyło się I Spotkanie Młodych Grup Bożego Miłosierdzia z terenu całego kraju. Hasłem spotkania było zdanie: „Z Jezusem Miłosiernym przeżyjmy naszą młodość”. Przez trzy dni młodzi ludzie zastanawiali się nad sensem swojego życia i swej łączności z Chrystusem. Był to w istocie czas wspólnej, wytężonej modlitwy, radości, refleksji nad treścią konferencji oraz konkretnej pracy w grupach: jak być szczęśliwym chrześcijaninem w swoim środowisku⁴⁷. Spotkania młodzieży odbywają się co roku. W dniach 21-24 stycznia 2010 roku odbyło się w Areguá IV Spotkanie Młodych. Przybyło ok. 300 osób z różnych zakątków kraju. Przewodnim tematem tego spotkania było hasło: „Z Franciszkiem i Klarą chcemy być apostołami Jezusa”. Spotkanie wypełniła modlitwa i adoracja Najświętszego Sakramentu. W ramach tego spotkania uczestnicy mogli obejrzeć film pt. *Klara i Franciszek*; odbył się również festiwal muzyczny, podczas którego wystąpił franciszkański zespół „Pai Rockers”. Spotkanie zakończyła prymicyjna Msza św. o. Łukasza Samca⁴⁸.

Podobne spotkania miały miejsce w kolejnych latach. Brało w nich udział średnio ok. 400 osób. Niektórzy przybyli z bardzo odległych miejscowości. Centralnym wydarzeniem spotkań zawsze jest Eucharystia, sprawowana przy ołtarzu polowym w „Małym Ogrodzie Siostry Faustyń”. Wielu uczestników przystępuje do sakramentu pokuty. Aurę i koloryt spotkań współtworzą również koncerty muzyki chrześcijańskiej i filmy religijne⁴⁹.

Kult Bożego Miłosierdzia, który zaszczerpili misjonarze z Polski, rozwija się zatem w Paragwaju dynamicznie. Znalazł on tam naturalny grunt – ludzką nędzę, nie tylko tę materialną, ale i duchowe ubóstwo. Spontanicznie tworzą się grupy parafialne. Wizerunki Jezusa Miłosiernego można spotkać dosłownie w każdym miejscu, nie tylko w kościołach. Znajdują się

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Ł. Samiec, *Spotkanie Młodych Grup Bożego Miłosierdzia*, WzP 2006, nr 4, s. 67.

⁴⁸ D. Gaczyński, *Spotkanie Młodych w Areguá*, WzP 2010, nr 1, s. 86.

⁴⁹ J. Orzeł, *Spotkanie Młodych w Areguá*, WzP 2011, nr 1, s. 47.

one w domach, taksówkach, sklepach, szpitalach, komisariatach policji, urzędach i wielu innych miejscach. Ruch miłosierdzia staje się fenomenem na skalę całego kraju. W związku z tym wymaga on ciągłej formacji i opieki duchowej oraz kolejnych pracowników⁵⁰.

W święto Stanisława Kostki i wigilię wspomnienia św. Józefa z Kuptynu, w 2009 roku, franciszkańską wspólnotę *Cocué Guasú de Areguá* wzmocnił nowy misjonarz – o. Jacek Orzeł z Krakowa. Młody kapłan, po roku pracy w klasztorze i parafii św. Antoniego w Jaśle, podczas Franciszkańskich Spotkań Młodych (FSM) w Kalwarii Pałacowskiej, otrzymał z rąk prowincjała krzyż misyjny. Wspólnota w Paragwaju powiększyła się też – w Roku Kapłańskim – o kolejnego pracownika: neoprezbitera o. Łukasza Samca, który podczas FSM w 2009 roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk biskupa pomocniczego diecezji zamojsko-lubaczowskiej Mariusza Leszczyńskiego⁵¹.

Wspólnotę franciszkańską wspomagają także czeskie franciszkanki z Opawy: s. Marieta Valáriková, s. Barbora Jurkova, s. Agata Židková⁵². Przybyły one do Areguá 4 października 2008 roku. Pomagają franciszkanom prowadzić krajowe Centrum Jezusa Miłosiernego. Pracują z ubogimi dziećmi i młodzieżą, zapewniają im opiekę zdrowotną. Z oddaniem zajmują się przysparzającymi do ośrodka dziećmi i nastolatkami. Często towarzyszą im w drodze do szpitali lub ośrodków pierwszej pomocy medycznej. Mieszkańcy Areguá bardzo cenią sobie posługę sióstr. Dzięki swej pracy i poświęceniu zyskują coraz większą wdzięczność i szacunek mieszkańców oraz tych, którzy odwiedzają Centrum Jezusa Miłosiernego⁵³.

2.3. DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE W GUARAMBARÉ

Kolejnym miejscem pracy franciszkanów prowincji krakowskiej jest Guarambaré⁵⁴. Jest to jedno z najstarszych miejsc, w którym pracowali

⁵⁰ Ł. Samiec, *Boże Miłosierdzie w sercu Ameryki*, WzP 2006, nr 1, s. 65-66.

⁵¹ P. Dybka, *Nowy misjonarz w Paragwaju*, WzP 2009, nr 3, s. 11.

⁵² Areguá to pierwsza misyjna placówka tego zgromadzenia – Zgromadzenia Miłosiernych Sióstr III Zakonu św. Franciszka. Należy do niego 80 sióstr w trzech krajach: Niemczech, Austrii i Czechach. Siostry zajmują się nauczaniem religii, opiekują się chorymi w domach, szpitalach i placówkach opiekuńczych. M. Duda, *Pierwsza misja czeskich franciszkanek*, WzP 2009, nr 2, s. 95.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Guarambaré – miasto zamieszkałe przez jedno z najstarszych plemion *Guaranies*.

Bracia Mniejsi. Około 1580 r. założyli tutaj swoją pierwszą redukcję. Po likwidacji redukcji (XVIII w.), franciszkanie (OFM) wrócili do Guarambaré dopiero w 1939 roku, i pozostali tam do roku 1988. Od roku 1989 parafia znajdowała się w zarządzie diecezji. Placówka została ponownie przejęta przez franciszkanów – tym razem z Polski – formalnie w dniu 25 lutego 2001 roku. Wcześniej, bo 21 lutego, na urząd proboszcza wprowadził o. Marka Wilka ordynariusz diecezji bp Adalberto Martinez. Pozwolenie ordynariusza na otwarcie klasztoru zostało wyrażone w formie pisemnej umowy pomiędzy Diecezją San Lorenzo, reprezentowaną przez bpa Adalberto Martinez, oraz franciszkańską Prowincję św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię, reprezentowaną przez prowincjała o. Kazimierza Malinowskiego. Umowę podpisano 19 marca 2002 roku. Klasztor otrzymał tytuł „Narodzenia Najświętszej Maryi Panny”; został erygowany 25 marca 2003 roku.

Parafia, licząca ok. 30 tys. wiernych, położona jest 32 km od Asunción. Na jej terenie znajduje się szkoła parafialna – podstawowa i średnia – do której uczęszcza około tysiąca uczniów; zajęcia dydaktyczne prowadzi około 80 nauczycieli⁵⁵. Warunki mieszkaniowe misji są trudne. Dom parafialny wymaga kapitalnego remontu i adaptacji na potrzeby wspólnoty klasztornej. Przygotowany został kosztorys niezbędnych prac. Miejscowy biskup zadeklarował przekazanie budynku na własność zakonu.

W kraju panuje głęboki kryzys gospodarczy, ludności doskwiera bieda; istnieją duże potrzeby materialne. Obserwuje się znaczne rozwarstwienie społeczne. Panuje duża ignorancja religijna, powstają i znajdują podatny grunt do rozwoju różnego rodzaju sekty. Przed parafią otwiera się ogromne pole do pracy duszpasterskiej. Z drugiej strony, mieszkańcy Guarambaré otwarci są na wszelkie inicjatywy; jest dużo rokującej dobrze na przyszłość młodzieży. Ludność przyjęła franciszkanów życzliwie i z radością, z nadzieją na polepszenie swego bytu – i to nie tylko w jego materialnym wymiarze. Większość ludzi pracuje w rolnictwie. Uprawiają trzcinę cukrową, którą odbierają istniejące na miejscu dwie cukrownie. Jest dużo robotników budowlanych, rzemieślników, oraz nieliczne osoby pracujące jako urzędnicy państwowi. Na terenie parafii znajdują się argentyńskie sio-

⁵⁵ Szkoła została założona w 1956 przez franciszkanów (OFM) – z inicjatywy o. Euzebiusza Gutierrezera oraz kilku młodych nauczycieli i samej młodzieży. W latach 1956-2012 szkołę opuściło kilka tysięcy absolwentów. Dyrektor szkoły o. Marek Wilk przeprowadził rozbudowę szkoły i dzięki pomocy hiszpańskiej fundacji wyposażył ją w pomoce dydaktyczne oraz komputery. *Relacja o. Marka Wilka*, Kraków 2.09.2012 r.

stry zakonne ze Zgromadzenia Córek Niepokalanego Poczęcia. Nauczają w prowadzonej przez siebie szkole podstawowej.

Poza kwestiami natury materialnej, poważnym problemem było skompletowanie przynajmniej 3-osobowej wspólnoty. Dopiero po pięciu latach, od kwietnia 2006 roku pracowało w Guarambaré trzech franciszkanów: o. Marek Wilk – pełniący funkcje proboszcza i gwardiana, o. Ryszard Jamruż i o. Ryszard Śliwka⁵⁶.

Parafia podzielona jest na wspólnoty: miejskie (5) i pozamiejskie (8). Każda wspólnota ma swojego świeckiego koordynatora i współpracowników. Na terenie parafii istnieje 17 różnych grup parafialnych. Są to: Franciszkański Zakon Świeckich, Ruch Odnowy Charyzmatycznej, Ruch Rodzin Chrześcijańskich, Rodzina Kolping, Ekipy Notre Dame – Ruch Duchowości Małżeńskiej, Służba Par Małżeńskich (przygotowująca narzeczonych do sakramentu małżeństwa), Ruch Neokatechumenalny, Grupa Dzieci Franciszkańskich, Grupa Liturgiczna, Grupy młodzieżowe, Legion Maryi, Ruch Maryjny Schoenstatt, chóry, koła ministrantów, zespoły katechistów przygotowujących dzieci do I Komunii św. i młodzież do bierzmowania, ekipa realizująca kursy dla rodziców i chrzestnych przed chrztem świętym⁵⁷.

Parafia zorganizowana jest według schematu: proboszcz, wikariusze, rada parafialna. W skład rady parafialnej wchodzi: przedstawicielka zgromadzenia zakonnego, przedstawiciele ruchów i grup parafialnych, koordynatorzy wspólnot (dzielnic i kaplic) oraz koordynatorzy różnych służb (katechetycznej, liturgicznej, chórów). Praca duszpasterska parafii włączona jest w diecezjalny plan pastoralny. Ważniejsze święta wyzwalają w ciągu roku aktywniejszą działalność parafii według odpowiednich programów. I tak, „Boże Narodzenie w Rodzinie” – to materiał do refleksji i celebracji przygotowujący wiernych do świętowania Bożego Narodzenia w rodzinie. Program jest realizowany w poszczególnych dzielnicach w okresie Adwentu. Z kolei „Wielki Post w Rodzinie” to program o charakterze ewangelizacyjnym pełniący ważną rolę w przygotowaniu do Świąt Wielkanocnych. „Pascha Młodzieżowa” – służy spotkaniom młodych w Wielkim Tygodniu. Okazjami do pogłębienia życia duchowego i religijnego są również

⁵⁶ Ojciec R. Śliwka był gwardianem domu w Asunción; po złożeniu rezygnacji z tej funkcji otrzymał obediencję do Guarambaré (z dniem 15.02.2006). *Relacja o. Ryszarda Śliwki*, Kraków 22.05.2012 r.

⁵⁷ *Relacja o. Marka Wilka*, Kraków 2.09.2012 r.

odpusty oraz święta poprzedzane nowennami: nowenna i odpust parafialny ku czci Narodzenia NMP oraz święta i odpusty w kaplicach poszczególnych wspólnot. Spośród innych świąt należy wymienić: 1) Podwyższenie Krzyża św.; 2) Najświętszego Serca Pana Jezusa; 3) św. Błażeja; 4) św. Michała Archanioła; 5) Matki Bożej Wniebowziętej; 6) Niepokalanego Poczęcia NMP; 7) św. Rocha; 8) św. Rocha Gonzáleza de Santa Cruz⁵⁸; 9) św. Izydora Rolnika; 10) św. Antoniego z Padwy; 11) św. Róży z Limy; 12) św. Franciszka z Asyżu⁵⁹.

Duszpasterstwo prowadzone przez zakonników w znacznej mierze uwzględnia duchowość franciszkańską i maryjną. W tym aspekcie prowadzone jest duszpasterstwo rodzinne, młodzieży oraz duszpasterstwo charytatywne. Duszpasterstwo młodzieży obejmuje katechezę, a także działania propowolaniowe. Istnieją zorganizowane grupy młodzieży i ministrantów. Duszpasterstwo rodziny wychodzi naprzeciw wyzwaniom współczesnego świata, kryzysu rodziny tradycyjnej. W ramach duszpasterstwa charytatywnego jego członkowie angażują się w różnego rodzaju akcje charytatywne. Przy parafii istnieje i działa powołana do tego specjalna grupa⁶⁰.

Siłą rzeczy, misjonarze w swej pracy apostołskiej odwołują się również do niektórych katolickich tradycji, które wynieśli z własnej ojczyzny i rodzin, np. nocy świętojańskiej. Dla potomków guaranies święto Jana Chrzciciela jest wydarzeniem typowo folklorystycznym, zrozumiałym także dla Polaka. W roku 2008, wyprzedzając nieco liturgiczne wspomnienie św. Jana Chrzciciela, Szkoła Parafialna Narodzenia Maryi z Guarambaré zorganizowała wielkie świętowanie. Był to czas radości, zwłaszcza dla najmłodszych uczestników; mogli oni popробować swoich sił w różnych konkursach i grach charakterystycznych i zarezerwowanych wyłącznie dla tej chwili. Wszyscy byli w tym czasie częstowani typowymi potrawami paragwajskimi, jak *mbeju* – rodzajem serowego naleśnika. Święto zostało zorganizowane i przygotowane przez grono pedagogiczne szkoły parafialnej oraz jej dyrektora o. Grzegorza Adamczyka⁶¹.

Program Prowincji na lata 2000-2004 przewidywał działania na rzecz poprawienia losu ubogich. Podjęto w tym względzie stosowną uchwałę.

⁵⁸ Roch (Roque) González de Santa Cruz (1576-1628) – urodzony w Asunción, jezuita. Jeden z twórców państwa jezuickiego w Paragwaju w XVI w.

⁵⁹ *Relacja o. Marka Wilka*, Kraków 2.09.2012 r.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Ł. Samiec, *Noc świętojańska*, WzP 2008, nr 2, s. 58.

Napisano w niej, między innymi: „Troska o ubogich i odrzuconych powinna stawać się coraz bardziej wyrazistym elementem naszej posługi i obecności. Wynika to z przemian ustrojowych i gospodarczych w naszej Ojczyźnie, w której daje się zauważyć nowe przejawy ubóstwa”. Trzeba zatem dążyć „do postawy solidarności z ubogimi i wszystkimi zepchniętymi poza margines społeczny, uważając [...] to [za] nasze powołanie i niezbywalne zadanie, którego spełnienia oczekuje od nas nasz Pan Jezus Chrystus dla dobra swojego ludu, do którego nas posyła”⁶². Kapituła określiła konkretne działania w tej mierze: 1) wypracowanie w ramach wspólnot klasztornych i parafialnych, zgodnie z opcją na rzecz ubogich, formy solidarności z ludźmi znajdującymi się w trudnościach materialnych i duchowych; 2) regularne wspieranie z dochodów wspólnot dzieł charytatywnych oraz inicjatyw na rzecz potrzebujących; 3) tworzenie lub też w miarę możliwości – udostępnianie pomieszczeń parafialnych i klasztornych na świetlice, poradnie, ośrodki pomocy itp.

Pomoc ta dotyczy nie tylko potrzeb materialnych, ale obejmuje swoim zasięgiem ludzki intelekt i ducha; jest głęboko humanistyczna. Praca ta świadczona jest nieodpłatnie, stanowi bowiem formę pomocy ubogim. W Asunción i w Areguá prowadzone są „adopcje na odległość”. Ten projekt charytatywny polega na organizowaniu dla dzieci znajdujących się w szczególnie trudnych warunkach pomocy materialnej, aktywizacji dobroczyńców. W jej ramach wydawane są również posiłki dla proszących.

Wobec opisanej sytuacji społecznej w Paragwaju franciszkanie podjęli się również realizacji, wspomnianego już w tym opracowaniu, projektu Centrum Duchowości w Areguá. W jego ramach umożliwiono najpierw bezrobotnym płatne zatrudnienie, a następnie uruchomiono jadalnię dla dzieci. Świadczona jest pomoc materialna, gdy chodzi o edukację dzieci i młodzieży. Zorganizowano też asystencję dla chorych. Problemy społeczne przerastają znacznie możliwości wspólnoty zakonnej i parafialnej, jak i przekraczają europejskie wyobrażenia na temat warunków życia na kontynencie południowoamerykańskim. Dużym niebezpieczeństwem są sekty, które rujną tamtejszą rodzinę materialnie i duchowo. Wszystko to stanowi nie lada wyzwanie dla pracy duszpasterskiej⁶³.

Z myślą o ubogich w Guarambaré – w szerokim znaczeniu tego słowa – misjonarze franciszkańscy wspólnie z kanałem telewizyjnym „13”,

⁶² AFK, *Z Orędzia Jubileuszowego, uchwalonego na Kapitule Prowincjalnej w 2004 r.*

⁶³ R. Śliwka, *List delegata prowincjalnego z Paragwaju*, WzP 2002, nr 1, s. 24.

w 2002 roku (4 września) zorganizowali specjalny festyn, podczas którego mieszkańcy mogli dopełnić wielu formalności prawnych, uzyskać porady lekarskie, zaszczepić dzieci, itp. Festyn ten odbył się pod hasłem: „Dziecko nie zarejestrowane jest dzieckiem, które nie istnieje”. Od rana przed kościołem franciszkańskim w Guarambaré gromadzili się ludzie, by zarejestrować swe – nigdzie dotąd niezapisane – dzieci, otrzymać dowód tożsamości, przejść podstawowe szczepienia ochronne, uzyskać konkretną pomoc medyczną, a nawet zawrzeć cywilny związek małżeński. Wszystko – bezpłatnie. Według relacji o. Jacka Michno, tylko do południa aż 25 par żyjących od dłuższego czasu bez jakiegokolwiek regulacji prawnej zawarło cywilny związek małżeński i zarejestrowało swoje dzieci. Podczas tego nietypowego festynu mieszkańcy mogli składać różnego rodzaju reklamacje i skargi (np. odnośnie do funkcjonowania telekomunikacji, usług energetycznych itp.). Festyn w Guarambaré był częścią przygotowań do święta patronalnego parafii *Natividad de Maria* (Narodzenia NMP) i spotkał się z wielkim odzewem mieszkańców. Miał on również swoją część kulturalno-artystyczną. W jego ramach odbyły się m.in. wybory „Miss wieku późniejszego”⁶⁴.

Ważnym czynnikiem życia parafialnego jest, wspomiana już, szkoła parafialna (*Colegio Parroquial de Natividad de Maria*), prowadzona przez franciszkanów z Guarambaré. Ta działalność stanowi spore wyzwanie dla zakonników i wymaga specjalnego przygotowania. Jubileusz 50-lecia istnienia – 2 czerwca 2006 r. – stał się okazją do popularyzacji wykształcenia. W uroczystej akademii wzięło udział wiele prominentnych osób; m.in. bp Adalberto Martinez Flores, władze ministerialne i lokalne, kapłani – byli dyrektorzy, profesorowie i założyciele szkoły oraz absolwenci i rodzice. Szkoła jest pod zarządem parafii i zwyczajowo jej dyrektorem generalnym jest proboszcz; jego zastępcami – w randze dyrektorów – są osoby świeckie. Plan dydaktyczny szkoły obejmuje kształcenie od przedszkola przez podstawowe do *bachillerato* (bakalaureatu), co w miejscowych warunkach oznacza maturę. Obecnie szkoła jest nowoczesnie wyposażona. Uczniowie korzystają z komputerów; mają możliwość ukończenia kursu z informatyki. Szkoła przygotowuje młodzież oraz dorosłych do zawodu⁶⁵.

Praca franciszkanów w Guarambaré postrzegana jest dobrze nie tylko przez wiernych. Wizytacja biskupia, przeprowadzona w dniach od 28 maja

⁶⁴ Festyn w Guarambaré, WzP 2002, nr 3, s. 10.

⁶⁵ M. Wilk, *Złoty Jubileusz szkoły w Guarambaré*, WzP 2006, nr 2, s. 44.

do 4 czerwca 2006 roku, ukazała imponującą rozległość działań franciszkanów z Polski oraz ich parafii. Wizytacji dokonał bp Adalberto Martinez Flores. Z wizytacją zostały połączone opisane wyżej uroczystości jubileuszowe parafialnej szkoły. Biskupia wizyta duszpasterska skoncentrowana była na odwiedzinach wszystkich wspólnot duszpasterskich zarówno w części miejskiej⁶⁶, jak i w części wiejskiej⁶⁷. W ciągu tygodnia odbyło się ponad 50 spotkań. Biskup odwiedził również wszystkie szkoły znajdujące się na terenie parafii; jest ich w sumie 17. Spotkał się z istniejącymi grupami parafialnymi, katechistami, radami parafialnymi: ds. duszpasterskich i ds. ekonomicznych. Odwiedził również chorych i odbył wiele spotkań osobistych. Jednym z bardzo ważnych punktów wizyty biskupiej był chrzest bez mała setki dzieci, pochodzących z jednej z najbiedniejszych części parafii, tzw. *Asentamiento*. Hierarcha, widząc ubóstwo parafian, niedożywione dzieci, nie chodzące do szkoły i pracujące jako sprzedawcy owoców na ulicy, zaproponował wybudowanie jadalni, a w przyszłości ośrodka pomocy społecznej w parafii, obiecując wesprzeć finansowo te dzieła. We wszystkich miejscach biskupa przyjmowano z wielkim szacunkiem i otwartością, niemal jak papieża – z chorągiewkami w dzień, a wieczorem z zapalonymi świecami. Niewątpliwie wizytacja biskupia umocniła ducha i jedność parafii, jak i samą obecność Kościoła w Guarambaré. Należy wspomnieć o samym budynku sakralnym parafii. Do jego najcenniejszych zabytków należy licząca sobie ponad trzysta lat figura Matki Bożej pochodząca z Hiszpanii. Dawniej obok tej figury, w głównym ołtarzu, znajdowały się jeszcze figury św. Michała Archaniola, św. Józefa oraz św. Piotra Nolasco⁶⁸, co każe domniemywać, że świątynia była niegdyś w posiadaniu zakonu mercedarusz, który zajmował się wykupem niewolników⁶⁹.

⁶⁶ Barrios, San Miguel, Colón, Felsina, Alegre, Santa Rosa. M. Wilk, *Wizytacja biskupia w Guarambaré*, WzP 2006, nr 2, s. 44.

⁶⁷ Nueva Esperanza, Kanguá San Antonio, Kanguá San Isidro, Ybysunu, Kurusu Leguá, Lomái, Rincón oraz Typychaty. Tamże.

⁶⁸ W Narodowym Archiwum Paragwaju znajdujemy inwentarz kościoła parafialnego w Guarambaré z 1848 r., podpisany przez Don Carlosa Antonio Lópeza. W owym czasie Guarambaré było znaczącym w Paragwaju, choć małym miastem. *Relacja o. Rufina Oreckiego*, Kraków 19.04.2010 r.

⁶⁹ Św. Piotr Nolasco (1182/1189-1249/1259) – założyciel Zakonu Najświętszej Maryi Panny Miłosierdzia dla Odkupienia Niewolników (*Ordo Beatae Mariae Virginis de Mercede*). W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Łódź 1982, s. 788-789; http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Petrus_Nolaskus.html (dostęp 22.08.2013).

Misjonarze nie zapominają o również o Polakach mieszkających w Paragwaju. I tak, 28 grudnia 2008 roku odbyło się w klasztorze w Guarambaré spotkanie opłatkowe z rodakami zamieszkałymi w różnych częściach kraju. Wszyscy zasiedli do tradycyjnego, polskiego stołu wigilijnego, zastawionego potrawami, które przygotowały siostry elżbietanki. Była to okazja nie tylko do złożenia sobie życzeń, ale i wymiany swoich doświadczeń z pobytu i pracy na ziemi *Gurani*⁷⁰. Bywa też, że odwiedzają misjonarzy polscy duchowni. W 2011 roku złożył wizytę w misji Guarambaré biskup pomocniczy diecezji gorzowskiej Paweł Socha z towarzyszącymi mu dwoma księżmi, pracującymi w Paragwaju. Biskup podzielił się informacjami na temat polskiego Kościoła, a księża misjonarze wymienili się z franciszkanami swoimi doświadczeniami z pracy w Paragwaju⁷¹. Franciszkanom złożył również wizytę ich najwyższy przełożony, generał o. Marco Tasca, w ramach kanonicznej wizytacji placówki misyjnej; przebywał w Guarambaré od 30 października do 3 listopada 2012 roku. Miał okazję przyjrzeć się pracy w parafii oraz prowadzonej przez współbraci szkole⁷².

Były to zaledwie krótkie antrakty w ciężkiej pracy misyjnej. Jutro niesło wciąż nowe wyzwania i projekty. W roku 2013, w połowie stycznia, wystartowała we franciszkańskiej misji kolejna, już III Edycja Misji Medycznej do Paragwaju („To-Misja”)⁷³. Pomysł tej szczególnej akcji medyczno-duszpasterskiej narodził się podczas spotkania o. Grzegorza Adamczyka z ks. Wojciechem Grzesiakiem, kapłanem szpitala w Jastrzębiu-Zdroju. Przyłączyła się do ich inicjatywy grupa lekarzy i wolontariuszy, którzy poświęcają swój czas i siły niesieniu pomocy innym. Czynią to od kilku lat. Od samego początku ideą „To-Misja” było nieograniczanie działań wyłącznie do aspektu medycznego, ale tworzenie ekipy misyjno-duszpasterskiej, która mogłaby zająć się całym człowiekiem – jego ciałem i duszą. To tłumaczy, dlaczego oprócz lekarzy i świeckich wolontariuszy pracują tam franciszkanie z Guarambaré, miejscowe siostry elżbietanki oraz ksiądz z Jastrzębia-Zdroju. Wszyscy oni tworzą jedną wspólnotę Koś-

⁷⁰ G. Adamczyk, *Poświęteczne spotkanie Polaków*, WzP 2008, nr 5, s. 92.

⁷¹ G. Adamczyk, *Wizyta biskupa Sochy*, WzP 2011, nr 1, s. 47.

⁷² FALC, „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conventualium” 109(2012), s. 470.

⁷³ TO-MISJA – to grupa ludzi dobrej woli, którzy świadczą pomoc medyczną i wsparcie duszpasterskie ludności skupionej wokół paragwajskiej misji franciszkanów konwentualnych; „To-Misja” powstała w Jastrzębiu-Zdroju, w 2010 r. http://wss2.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=229&Itemid=31 (dostęp 26.08.2013).

ciola otwartego na wszystkich potrzebujących, w każdym wymiarze ich egzystencji.

Innym akcentem duszpasterstwa misji jest szerzenie kultu bł. Jana Pawła II. Począł się on szerzyć po tym, jak niektórzy z wolontariuszy spotkali Piotra Kłoska ze Skoczowa, twórcy obrazu Papieża, znajdującego się w sanktuarium Matki Bożej Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich. Polski artysta z radością przystał na propozycję namalowania identycznego wizerunku dla wspólnoty w Guarambaré, z jedną jednak różnicą: w tle zamiast Matki Bożej Piekarskiej umieścił postać z narodowego sanktuarium Paragwaju – *Santa Maria Virgen de Caacupé*. W ostatnią niedzielę stycznia 2013 roku nastąpiło uroczyste odsłonięcie obrazu przez polskich lekarzy i przekazanie go do publicznego kultu. Ten symboliczny moment przypomina, że nawet w dzisiejszych trudnych czasach grupka zapaleńców jest w stanie budować mosty między ludźmi w miejscach zupełnie nieoczekiwanych⁷⁴.

Takie jest proste przesłanie polskich misjonarzy franciszkańskich z Guarambaré, nie tylko dla zamieszkujących tam wiernych, ale dla wszystkich ludzi, z którymi przychodzi im spotykać się i służyć.

3. FORMY DUSZPASTERSTWA

Omawiając funkcjonowanie placówek franciszkańskich w Paragwaju, wspomniano już o niektórych formach duszpasterskich, ale uczyniono to skrótowo, jedynie dla dopełnienia całości obrazu duszpasterskiego posługiwania misjonarzy. Teraz zostaną przedstawione niektóre, wybrane z wielu, formy, które charakteryzują prace polskich franciszkanów w Paragwaju.

3.1. PRACA POWOŁANIOWA I FORMACYJNA

Przykład życia, prawdziwie franciszkański, chrześcijański optymizm, radość, otwartość i braterskie traktowanie młodych, szukających często w klasztorach odpowiedzi na właściwe dla ich wieku wątpliwości i pytania związane z dalszą drogą życiową – są najlepszym sposobem oddziaływania, najskuteczniejszą akcją powołaniową. Czyny franciszkańskie są

⁷⁴ G. Adamczyk, *Guarambaré: To-Misja nie tylko lekarska, po raz trzeci*, WzP 2013, nr 1, s. 63-64.

zatem ziarnem zasianym w poszukujące ideału serca młodzieży. Towarzyszą temu konkretne działania, np. praktyka w określonych „warsztatach”. W tym celu powoływane są specjalne grupy duszpasterskie – grupy powołaniowe.

W Paragwaju pierwsza taka grupa została uformowana w 1990 roku podczas prowadzonej przez o. Rufina Oreckiego oazie powołaniowej. Już w marcu 1992 roku czterech postulantów udało się do Argentyny na formację. W Asunción natomiast franciszkanie zyskali sześciu aspirantów⁷⁵.

Wyjeżdżający do Argentyny chłopcy byli wcześniej przygotowywani do misji, uczestnicząc w dwutygodniowych rekolekcjach. Wysyłanie kandydatów na formację do innych krajów niesło jednak ze sobą pewne niedogodności, toteż pomyślano, aby postulat zorganizować na miejscu. Młodzi Paragwajczycy – jeszcze chłopcy – niechętnie wyjeżdżają z kraju i nie chcą kształcić się za granicą, gdyż z trudem adaptują się do nowych warunków. Dlatego też podjęto decyzję o formacji kandydatów do zakonu w Paragwaju. Na początku było trzech kandydatów. Formacja odbywała się poprzez spotkania formacyjne. Spotkania te służyły poznawaniu duchowości franciszkańskiej, studiowaniu niektórych zagadnień z Katechizmu oraz refleksji osobistej nad swoim powołaniem. Była to zatem formacja w pewien sposób „ambulatoryjna”. W perspektywie było oddanie specjalnego, nowego budynku, przeznaczonego na postulat stacjonarny. Oficjalne rozpoczęcie postulatu nastąpiło 3 października 1998 roku. Rozpoczynając formację we własnym kraju, należało uwzględnić ważne aspekty kulturowe i religijne, doświadczenie innych zakonów na polu formacji, perspektywę nowicjatu (np. w Boliwii) i jego wymagania (nowicjat winien posiadać podobne kryteria formacyjne), oraz sposób integrowania się aspirantów w życie zakonne. I jeszcze jedno – postulanci powinni koniecznie pracować fizycznie⁷⁶.

Praca formacyjna i powołaniowa stanowią podstawę dla przyszłości misji. Pierwszy etap jej polegał na powszechnym zaproszeniu młodych osób, aby obudzić w nich chęć odnalezienia w sobie własnej drogi życiowej. Młodzieniec utwierdzał się w poczuciu własnej wartości, doświadczając

⁷⁵ R. Orecki, *List z Paragwaju*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1992, nr 8-9, s. 267; Tenże, *Powołania zakonne*, WzP 1992, nr 2, s. 35.

⁷⁶ M. Wilk, *List do Prowincjała z dnia 31.08.1998*, WzP 1998, nr 3-4, s. 35; Z. Gogola, *Asuncion – Nowa misja*, WzP 1993, nr 1, s. 14.

jąc akceptacji jego pragnień, które miały szanse realizacji na zaproponowanej mu konkretnej drodze życia, na której mógł się rozwijać i dojrzewać.

W styczniu 2002 roku zorganizowano pierwsze rekolekcje powołaniowe. Zgłosiło się na nie kilku chętnych. Wśród nich znaleźli się i tacy, którzy chcieli jeszcze w tym samym roku rozpocząć postulat. Tematyka rekolekcji dotyczyła duchowości franciszkańskiej. Podczas konferencji i rozmów indywidualnych zaznajamiano i wyjaśniano podstawowe ideały życia franciszkańskiego oraz przedstawiono fenomen osoby św. Franciszka z Asyżu. Pewien czas poświęcono również na rekreację i radosne spędzanie wolnych chwil. Wśród zabaw i gier dominował oczywiście ogromnie popularny w tamtym rejonie świata futbol. Tak więc, rekolektanci spędzili te dni „nabożnie”, ale i w miłej atmosferze, poszerzając swoje doświadczenia duchowe i pogłębiając swą wiarę w świetle franciszkańskiego „sposobu” życia⁷⁷.

W dalszej kolejności tworzone były tzw. „grupy powołaniowe”, które powstawały podczas spotkań formacyjnych. Członkami grup byli wyselekcjonowani przez promotora powołaniowego młodzieńcy. Podczas spotkań grup powołaniowych przekazywano formalne zaproszenie do innych młodych osób, które chciały przynależeć do takiej grupy. W niej rozpoczynał się proces rozeznawania sensu życia – życiowego powołania. Po upływie pewnego czasu promotor, konsultując się ze wspólnotą zakonną, decydował czy kandydat może przejść do następnego etapu formacji. W tym pierwszym etapie niewątpliwie wiodącą rolę odgrywa promotor. Musi to być człowiek świadomie selekcjonujący kandydatów, których zaprasza do grupy powołaniowej. Powinien posiadać znajomość psychiki oraz wiedzę na temat środowiska rodzinnego chłopców. Ważne jest też, aby promotor powołaniowy posiadał podstawową wiedzę pedagogiczną i mógł rozeznaczyć czy konkretny młodzieniec zdolny jest do przyjęcia i rozwoju wymaganych postaw. Winien też brać pod uwagę sugestie współbraci. W procesie rozeznawania powołania każdy zakonnik ma prawo i obowiązek stawiać się promotorem powołań, o czym przypomniał Jan Paweł II⁷⁸.

⁷⁷ J. Michno, *Pierwsze kroki w Paragwaju*, WzP 2002, nr 1, s. 24.

⁷⁸ „Každy brat jest właściwym promotorem powołań, a troska o nie staje się sprawdzianem owocnej pracy i zakonnej postawy – życie rodzi życie... podobnie jak ziemia poprzez świeżość i obfitość plonu wydaje, jaki wydaje... tak i wspólnota kościelna da dowód swej prężności i dojrzałości przez widoczny rozkwit powołań” (Jan Paweł II, *Homilia 10.05.1981*, Dyr. 32b). *Projekt duszpasterstwa powołaniowego Delegatury Prowincjalnej w Paragwaju 2006 r.*

Następny etap, gdy kandydat decyduje się na wstąpienie do zakonu. Formalnie może to uczynić po ukończeniu dziewiętnastego roku życia. Na efekt pracy formacyjnej trzeba poczekać długi okres.

Dnia 31 stycznia 2003 roku w Cacapava (Brazylia) złożył pierwsze śluby zakonne br. Luis Antonio Coronel Salvioni – „pierwsze powołanie” z prowincjalnej Delegatury św. Maksymiliana Marii Kolbego w Paragwaju⁷⁹. W listopadzie 2004 roku prowincjał o. Kazimierz Malinowski zawiesił jednak formację w Paragwaju, motywując swoją decyzję brakiem przygotowania misjonarzy do prowadzenia dzieła powołań i formacji zakonnej. Na przeszkodzie stanęły też braki personalne. Wobec takiej sytuacji postanowiono podjąć współpracę z brazylijską prowincją św. Franciszka z Asyżu w São Paulo. Prowincja brazylijska nie wyraziła zgody na współpracę, tłumacząc swoją odmowę brakiem odpowiednich kadr.

Pomimo trudności, misjonarze z Polski nie zrezygnowali z „promocji” powołań kapłańskich i zakonnych, organizując comiesięczne spotkania powołaniowe, dni skupienia oraz powołaniowe rekolekcje i wystawy propagujące franciszkański sposób życia. Przygotowywano także materiały powołaniowe i w każdym numerze „Tupasy Ñe’e” zamieszczano informacje dotyczące powołań⁸⁰.

Zdobyte doświadczenie uświadomiło misjonarzom, że kandydaci do zakonu napotykać również na trudności; są to trudności wynikające z ich mentalności, dotyczące wymogu życia w celibacie. W społeczeństwie paragwajskim dostrzega się niezrozumienie takiego sposobu życia. Kryzys rodziny i jej złożone problemy wpływają znacząco negatywnie na decyzje młodych, chcących podjąć życie zakonne. Współczesne zjawiska wielkiej migracji ludów, które są wynikiem nękania narody kryzysu, sprawiają, że ludzie porzucają swoje rodzinne środowisko i kraj; zatracają poczucie więzi z własną tradycją, zmieniają sposób życia. W następstwie tej „wędrówki ludów” tworzą się nowe, odmienne środowiska. Całkowitej zmianie ulega geografia etniczna narodów i kontynentów. Prowadzi do wymieszania się kultur i utraty harmonii istnienia. Dochodzi do skażenia, a nawet

⁷⁹ Br. Luis Antonio Coronel Salvioni ur. 2.02.1980 r. w Isla Pucu (Cordillera), w Paragwaju. Po odbyciu ponadrocznego postulatu w Asunción, 18.02.2002 r. rozpoczął nowicjat w klasztorze św. Benedykta w brazylijskim mieście Cacapava k/ São Paulo (Prowincja św. Franciszka). Rok później złożył śluby proste. Wkrótce rozpoczął studia w Wyższym Seminarium Duchownym bł. Jana Dunsza Szkota w Cochabamba w Boliwii (Kustodia św. Franciszka). J. Zachariasz, *Pierwsze śluby br. Luisa*, WzP 2003, nr 1, s. 13.

⁸⁰ *Relacja o. Rufina Oreckiego*, Kraków 19.04.2010 r.

rozpadu wartości, dla których dotąd człowiek był zdolny poświęcać się; do zrywania więzów, poprzez które przez stulecia społeczności i narody kształtowały swoją tożsamość i sens życia. Sytuacja jest zupełnie nowa, nieznana od stuleci⁸¹. To głębokie wymieszanie kultur ma również duży wpływ na życie, świadomość i działania misjonarzy.

Współczesny Kościół stoi przed nowymi wyzwaniami. Stoi też przed nimi franciszkańska misja w Paragwaju. Aby im sprostać, podjęto nową inicjatywę odnośnie do formacji powołaniowej w Paragwaju. Włączono do pracy dwóch braci kleryków z Polski, którzy kontynuowali studia seminaryjne w Cochabamba-Chacacollo w Boliwii. W klasztorze w Asunción odbywały się specjalne spotkania poświęcone życiu według rad ewangelicznych. Przybysze z Polski mieli okazję włączyć się w tutejsze życie klasztorne i lepiej, niejako od wewnątrz, poznać jego tajniki. Mieli też okazję do refleksji i rozważania duchowości franciszkańskiej i życia Kościoła⁸². Możliwość pobytu w rodzinie zakonnej dawała im szansę na znalezienie odpowiedzi na nurtujące ich pytania; umacniała ich własne powołanie. Formowani w paragwajskich warunkach polscy klerycy dobrze się zapowiadali, dawali nadzieję na przyszłość. Tak też się stało: 4 lutego 2006 roku br. Grzegorz Marek Adamczyk złożył na ręce prowincjała o. Kazimierza Malinowskiego śluby wieczyste (w Krakowie). Dwa dni wcześniej, w święto Ofiarowania Pańskiego oraz Dzień Życia Konsekwrowanego, odnowił swoje śluby br. Rudolf Cristhian Riquelme Acosta. Uroczystość odbyła się w kościele parafialnym w Guarambaré. Społeczność parafialna miała okazję po raz pierwszy uczestniczyć w tak doniosłej uroczystości i niecodziennej ceremonii. Po Liturgii nastąpiło wielkie wspólne świętowanie⁸³. Dwa lata później, 18 marca 2008 roku, z rąk bpa Claudio Giméneza, w Guarambaré przyjął święcenia diakonatu br. Łukasz Samiec⁸⁴. Trzy lata później – w wigilię niedzieli „Laetare” – 2 kwietnia 2011 roku święcenia diakonatu otrzymał pierwszy Paragwajczyk, pochodzący z Ciudad del Este, o. Rudolf Cristhian Riquelme Acosta. Święceń udzielił bp Sebelio Peralta Alvarez, ordynariusz diecezji św. Wawrzyńca (San Lorenzo). Święceń dokonano w kościele parafialnym Narodzenia NMP w Guarambaré. W celebracji wzięli udział licznie zebrani wierni ze wszystkich placówek

⁸¹ Por. Benedykt XVI, *Caritas in Veritate*, nr 42, AAS 101(2009), s. 677-678.

⁸² R. Śliwka, *Drzwi otwarte*, WzP 2005, nr 3, s. 36.

⁸³ Ł. Samiec, *Śluby w Guarambaré*, WzP 2006, nr 1, s. 42.

⁸⁴ *Święcenia diakonatu*, WzP 2008, nr 5, s. 21.

misyjnych: Asunción, Areguá, Guarambaré. Przybyli też wszyscy polscy misjonarze pracujący w Paragwaju oraz klerycy Zakonu Braci Mniejszych (franciszkanów „brązowych”) i kapucynów; także siostry zakonne, krewni i przyjaciele diakona⁸⁵.

Misja (delegatura) nie rozwijała się jednak według przyjętych założeń. Brakowało misjonarzy i nowych powołań. Powyższy opis radosnych chwil w życiu misji był przecież bardzo wyjątkowy i rzadki. Pracujący franciszkanie zdali sobie sprawę, że nie są w stanie o własnych siłach podolać zadaniom misyjnym, w tym także pracy powołaniowej i formacyjnej. Dlatego też w 2006 roku na sesji na „wyjazdowym” spotkaniu Definitorium Prowincji w Paragwaju postanowiono o podjęciu współpracy przez franciszkańską delegaturę paragwajską z brazylijską prowincją w Saõ Paulo. Doszło również do uzgodnień, gdy chodzi o rozwój ośrodka w Areguá. Dzięki finansowemu wsparciu z Europy, m.in. z prowincji padewskiej św. Antoniego, przystąpiono do realizacji budowy domu postulatu oraz domu opieki dla dzieci zaniedbanych społecznie. Przy okazji podjęto również decyzję o zmianach personalnych. Do wspólnoty w Guarambaré dołączył o. Ryszard Śliwka; jego zadaniem było utworzenie ośrodka powołaniowego dla paragwajskiej misji⁸⁶.

Przełożeni prowincji krakowskiej, odpowiedzialnej za swą delegaturę, szukali i wciąż szukają nowych sposobów rozwiązania problemu braku powołań kapłańskich i zakonnych w Paragwaju. Postanowili oni, aby chętni do pracy misyjnej kandydaci z Polski – klerycy – odbywali roczny kurs przygotowawczy do misji w Centrum Kształcenia Misjonarzy w Warszawie, a także w prowincji hiszpańskiej, w powołanych do tego ośrodkach. Zarówno ta inicjatywa, jak i opisane wyżej doświadczenie z braćmi klerykami, którzy przybyli na studia do Ameryki Południowej, wydają się przynosić dobre owoce: przede wszystkim umożliwiają przyszłym misjonarzom łatwiejszą adaptację do warunków paragwajskich i lepsze zrozumienie mentalności Paragwajczyków. Wielu zakonników pracowało już w Boliwii czy w Peru. Można powiedzieć, że ich przygotowanie dokonywało się na miejscu. Doświadczenie i praca w Ameryce Południowej pomogły misjonarzom przetrwać w Paragwaju, zachęciły do poszukiwania

⁸⁵ A. Zbroja, *Diakoniat pierwszego Paragwajczyka*, WzP 2011, nr 2, s. 16.

⁸⁶ Zob. p. 2.2. nin. opracowania: *Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Areguá; Z 26 sesji Rady Prowincjalnej z dnia 27.02.2006 roku*, WzP 2006, nr 1, s. 19, 21.

nowych dróg dla misji paragwajskiej w sytuacjach kryzysowych, przez co uchroniono ją od zamknięcia.

Wciąż poszukiwane są rozwiązania trudnej sytuacji w dziedzinie powołań. Kolejnym pomysłem franciszkańskich misjonarzy w Paragwaju była sugestia, aby stworzyć w Polsce ekipy animacyjne, które by dynamizowały działalność powołaniową i utrzymywały stały kontakt z misjami, ułatwiały przepływ informacji, co mogłoby zaktywizować większe zainteresowanie misjami w społeczeństwie. Niestety, pomimo wieloletniej pracy i ogromnego wysiłku pracujących tam franciszkanów, Paragwaj dotkliwie odczuwa brak misjonarzy. Pracujący w nielicznym gronie Polacy nie są w stanie podolać wyzwaniom tamtego miejsca i tamtych warunków. Brakuje im sił fizycznych. Ciężki klimat Paragwaju jest bardzo dużym utrudnieniem, wielu misjonarzy zapada na choroby.

Na pierwszym spotkaniu gwardianów Federacji Franciszkanów Konwentalnych Ameryki Łacińskiej (FALC)⁸⁷, które odbyło się w dniach 16-20 września 2008 roku na terenie prowincji Rioplatense w klasztorze Moreno (Argentyna), za temat obrano właśnie sprawę braku powołań. Temat spotkania to: *Formacja ciągła i animacja wspólnoty w kontekście formacji misyjnej*. Bazą dyskusji był plan sześcioletni zakonu⁸⁸.

Sprawa powołań i formacji to nie tylko problem polskiej prowincji franciszkanów, ale i całego zakonu. Zatraskane są również jego władze najwyższe i generał. W oparciu o decyzję ministra generalnego i porozumienie przełożonych Konferencji FALC w 2011 roku, w Paragwaju erygowano międzyjurysdykcyjny nowicjat dla kandydatów z Argentyny, Boliwii, Chile, Paragwaju, Peru i Urugwaju. Nowy budynek nowicjatu, wzniesiony na terenie diecezji San Miguel, w pobliżu Areguá, otwarto tuż przed przybyciem prowincjała z Krakowa. Obecnie w nowicjacie przebywa 5 braci: trzech z kustodii boliwijskiej, jeden z Peru i jeden z Paragwaju. Magistrem nowicjatu jest o. Ronald Armijo z Boliwii; socjuszem – o. Dariusz Gaczyński; spowiednikiem – o. Jacek Orzeł. Na początku lutego 2013 roku nowicjusze złożyli pierwsze śluby zakonne. Delegaturze misyjnej w Paragwaju podlegają również bracia odbywający swoją formację w Boliwii; 2 lutego 2013 roku swoje śluby proste odnowiło pięciu kle-

⁸⁷ Do FALC należą: Argentyna, Boliwia, Chile, Ekwador, Paragwaj i Peru.

⁸⁸ J. Kukła, *Przełożeni na spotkaniu FALC*, WzP 2008, nr 4, s. 58.

ryków⁸⁹. Dzień później pierwszą profesję złożył jeden nowicjusz⁹⁰. Tego samego dnia nowicjat rozpoczęło trzech postulików⁹¹.

Jak widać z powyższych liczb, efekty są niewspółmiernie małe do wysiłków misjonarzy. Należy mieć nadzieję, że nowy pontyfikat Franciszka przyniesie zmiany na lepsze. Jest bowiem synem tej ziemi i zna tutejszą mentalność oraz psychologiczne bariery, które tak mocno i skutecznie odgradzają wiernych Paragwaju – i innych krajów tego kontynentu – od życia kapłańskiego i zakonnego.

3.2. ŻYCIE ZAKONNE

Klimat życia chrześcijańskiego w Paragwaju – pełna uczuć i emocji wiara ludności – sprzyja życiu zakonnemu, pobudza powołanie i przyczynia się do jego pielęgnowania. Dotyczy to jednak bardziej samych misjonarzy, pochodzących zwykle z Europy, niż miejscowej ludności. Paragwajczykom, jak już wspomniano, z trudem przychodzi rozumieć sens życia zakonnego⁹².

Życie w zakonnych domach toczy się znanym jego mieszkańcom monotonnym trybem. Wypełnione jest modlitwą i pracą. Te same modlitwy. I ta sama praca. Codziennie o godzinie 15.00 w klasztornej kaplicy rozbrzmiewają wezwania do Miłosierdzia Bożego. Codzienne Msze św. na misji, u sióstr dominikanek, franciszek oraz tam, gdzie proszą okoliczni proboszczowie. Szczególnie w ostatnich miesiącach roku, w październiku i listopadzie, kiedy kończy się w Paragwaju rok szkolny i dzieci przystępują w tym czasie do I Komunii św. oraz przyjmują sakrament bierzmowania, franciszkanie pomagają miejscowym duszpasterzom, choćby przy spowiadaniu wiernych⁹³. W ten sposób życie zakonne wychodzi poza obręb klasztorów i własnych placówek. Wierni, którzy dotąd nie zetknęli się z franciszkami, mogą doświadczyć osobiście trochę innego aspektu duszpasterstwa – zakonnego właśnie, i po trosze polskiego. Dzięki nim

⁸⁹ Byli to bracia: Felipe Santiago Diaz Ojeda, Carlos David Jara Vera, Luis Fabian Villanueva, Walter Javier Mereles, Pablo David Garcia Esteche. Por. *Wizyta Prowincjała, Ekonoma i Sekretarza ds. Misji w Paragwaju, Peru i USA*, WzP 2012, nr 4, s. 13-15.

⁹⁰ Br. José del Rosario Lezcano Davalo. Por. tamże.

⁹¹ Bracia: Domingo Ramón Aquino Valezuela, Juan Javier Pereira Gaona, Wildo José Bogarin. Por. tamże.

⁹² Z. Gogola, *Asuncion – Nowa misja*, WzP 1993, nr 1, s. 14.

⁹³ S. Stój, *Paragwaj*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 2, s. 96.

poznają pełną nadziei i miłości modlitwę na wzór różańca – koronkę do Miłosierdzia Bożego, niektóre polskie zwyczaje religijne, polskiego ducha maryjnego.

Rekolekcje zakonne to jedna z najważniejszych praktyk przewidzianych przez prawo zakonne. Franciszkanie są zobowiązani co roku poświęcić czas na szczególnie bliski kontakt z Bogiem, przeżyć jak najpełniej zjednoczenie z Chrystusem. Zwykle rekolekcje prowadzi któryś z ojców (Polaków) pracujących w Paragwaju; bywa również, że rekolekcjonista przybywa z innego kraju. W 1994 roku rekolekcje dla polskich misjonarzy w Paragwaju przeprowadził o. Mieczysław Tłaga, kustosz brazylijski (26-31 grudnia)⁹⁴. Misjonarze doładowują swoje duchowe „akumulatory” także podczas comiesięcznych dni skupienia. W czasie dni skupienia prowadzący pomaga współbraciom weryfikować na bieżąco życie braterskie. To częsty i naturalny dla wspólnoty zakonnej temat konferencji. Także podczas prywatnych medytacji stawiany jest problem: „brata we wspólnocie jako daru Bożego”⁹⁵. Zarówno w rekolekcjach, jak i w dniach skupienia, uczestniczą wszystkie trzy wspólnoty, z Asunción, Areguá i Guramabaré. Formacji duchowej zakonników oraz ich wiedzy służy „Tydzień życia zakonnego”, organizowany co roku przez Konferencję Zakonników i Zakonnice Paragwaju. Wprowadza on misjonarzy coraz głębiej w rzeczywistość polityczną, kulturową i religijną kraju. Pomaga lepiej rozumieć ludzi i ich problemy egzystencjalne, a przez to skuteczniej prowadzić pracę duszpasterską. Wzajemnej integracji zakonników polskich oraz z innych krajów, w tym także Paragwajczyków, służą także organizowane w każdym miesiącu spotkania braterskie. Dzięki nim możliwa jest harmonijna i pokojowa koegzystencja ludzi z różnych kręgów kulturowych i etnicznych. To pozwala potem przełożyć te doświadczenia na grunt duszpasterski parafii.

Charakter duszpasterski życia zakonnego przejawia się we wspólnej modlitwie ze świeckimi. Przykładowo, we wspólnocie w Asunción od kilku lat Godzina Miłosierdzia Bożego gromadzi w każdy piątek o 15.00 wielu parafian, którzy wraz z zakonnikami odmawiają Koronkę i Nieszpory. Podobny zwyczaj jest w Guarambaré, gdzie oprócz koronki wierni mają jeszcze okazję wysłuchać konferencji poświęconej Bożemu Miłosierdziu.

⁹⁴ R. Orecki, *List z Paragwaju*, WzP 1995, nr 1, s. 47.

⁹⁵ Temat braterstwa franciszkańskiego poruszany był m.in. przez o. Ryszarda Jarмуza, podczas dnia skupienia w sierpniu 2005 r. R. Śliwka, *Życie wspólnoty braterskiej*, WzP 2005, nr 3, s. 36.

Wymiar duszpasterski mają też obchodzone przez wspólnoty święta franciszkańskie oraz inne celebracje zakonne, jak składanie czy odnawianie profesji. Uczestniczą w nich liczni wierni. Elementem duszpasterstwa zakonnego są również liczne – pozaliturgiczne – spotkania z wiernymi, szczególnie tymi z enklaw biedy oraz z ich dziećmi. W gruncie rzeczy te enklawy nie są rodzajem odosobnionych gett, lecz niemal powszechną rzeczywistością. Dzielenie się dobrami oraz Dobrą Nowiną z ubogimi stanowi główne zadanie duszpasterskie przebywających tam misjonarzy. To chrześcijańska *agápe* buduje jedność wyznawców Chrystusa i podtrzymuje w nich wiarę.

3.3. REDAKCJA „TUPASY ÑE'E”

Tupasy Ñe'e – tak w języku *guarani* brzmi nazwa znanego w Polsce i na całym świecie (przynajmniej tam, gdzie pracują franciszkanie OFMConv) – „Rycerza Niepokalanej”. Dosłownie nazwa miesięcznika „Tupasy Ñe'e” w języku *guarani* znaczy: „Słowo Matki Bożej” lub „Głos Matki Bożej”⁹⁶. Teksty ukazujące się w miesięczniku publikowane są w języku hiszpańskim. Dzięki temu pismo może trafiać niemal do wszystkich mieszkańców kontynentu. Nazwa w języku *guarani* była ukłonem wobec ludności indiańskiej i ich języka. Obecnie populację Indian Guarani oblicza się na kilka tysięcy, jednak ich językiem posługuje się zdecydowanie większa populacja Ameryki Południowej; w samym tylko Paragwaju posługuje się nim – i to wyłącznie – około 50 tysięcy mieszkańców⁹⁷.

„Tupasy Ñe'e” swoje powstanie zawdzięcza o. Rufinowi Oreckiemu, który zaraz po powrocie z kapituły prowincjalnej w Polsce (1989) zabrał się do przygotowania hiszpańskiej wersji „Rycerza Niepokalanej”. Grupa redagująca czasopismo nie miała doświadczenia edytorskiego ani koniecznych funduszy, posiadała jednak dużo zapału i entuzjazmu oraz wiary w Opatrzność Bożą. Zespół redakcyjny liczył 15 osób, oprócz nich zatrudniano jeszcze 3 osoby na pół etatu. Wydawnictwo pracowało w bardzo skromnych warunkach lokalowych. Na początku istnienia „Tupasy

⁹⁶ W języku *guarani* nie istnieje pojęcie „rycerz”, występuje natomiast „wojownik”, który jednak kojarzy się negatywnie, dlatego użyto terminu „słowo”, „głos”.

⁹⁷ Językiem *guarani* posługuje się w całej Ameryce Południowej ponad 6 milionów ludzi (głównie Metysi oraz rodowici Guarani). <http://ea.com.py/el-87-de-la-poblacion-para-guaya-habla-guarani/> (dostęp 23.08.2013).

Ñe'e" podstawowe wyposażenie techniczne redakcji stanowiły: maszyna do pisania, telefon i faks; brakowało profesjonalnego sprzętu poligraficznego⁹⁸. Pierwszy numer paragwajskiego „Rycerza” ukazał się praktycznie 8 grudnia 1989 roku. W rzeczywistości cały nakład – 3 tys. egzemplarzy, o objętości 20 stron – został wydrukowany 27 listopada. Pierwsze 80 egzemplarzy wręczono 80 kapłanom pracującym w Asunción oraz dwóm biskupom. Dużym problemem okazała się dystrybucja pisma, drukowanego zresztą nie we własnej drukarni, lecz w drukarni salezjanów. Jedną z form dystrybucji były dyżury podczas każdego dnia nowenny do Niepokalanego Poczęcia NMP (8 grudnia) w sanktuarium Matki Bożej w Caacupé, położonym 50 km od Asunción. Toteż można przyjąć, że „Tupasy Ñe'e” ukazało się tak naprawdę 8 grudnia 1989 roku. W nocy 7/8 grudnia o. Rufin przewodniczył Mszy św. w sanktuarium oraz wygłosił kazanie. Dało to początek pewnemu zwyczajowi: odtąd każdego roku, podczas nowenny przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia, członkowie MI rozprowadzają wśród wiernych „Rycerza”. Do sanktuarium w Caacupé przybywa, zwłaszcza w tym czasie, co roku wielu pielgrzymów, szczególnie ludzi młodych, którzy masowo przystępują do sakramentu pokuty i Eucharystii⁹⁹.

Następny numer – styczniowy – wydano w nakładzie 5 tys. egzemplarzy¹⁰⁰. Wydawnictwo pręźnie się rozwijało i już pod koniec 1990 roku nakład pisma osiągnął 8 tys. egzemplarzy. Przybywało czytelników oraz zainteresowanych ideą Rycerstwa Niepokalanej. W roku 1992 o. Rufin wysłał dwa opracowane roczniki „Tupasy Ñe'e” do wszystkich biskupów w Paragwaju z prośbą o duchowe wsparcie. Jednocześnie była to najprostsza droga dotarcia do wiernych w całym kraju¹⁰¹. W marcu 1992 roku franciszkański periodyk osiągnął nakład 10 tys. egzemplarzy o objętości 32 stron. „Rycerz” paragwajski należy do najpoczytniejszych czasopism w tym południowoamerykańskim kraju. W Paragwaju istnieją jedynie cztery tytuły katolickie. Wydawnictwo „Tupasy Ñe'e” drukuje nie tylko miesięcznik, lecz również broszury i książki religijne. Wydrukowano m.in. życiorys św. Franciszka z Asyżu, który służy formacji dzieci, młodzieży i dorosłych¹⁰².

⁹⁸ S. Stój, *Paragwaj*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 2, s. 96.

⁹⁹ S. Stój, *Paragwaj*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 5, s. 181.

¹⁰⁰ R. Orecki, *Z naszych misji*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1990, nr 2, s. 60.

¹⁰¹ R. Orecki, *Paragwaj*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1992, nr 8-9, s. 266.

¹⁰² Tamże, s. 268.

Paragwajski „Rycerz Niepokalanej” drukowany jest na bardzo dobrym jakościowo papierze. Wydawany jest w wersji czarno-białej, jedynie okładkę ma kolorową. Materiał fotograficzny oraz ilustracje są wyraźne. Uwagę tę podaje się nie bez przyczyny, gdyż sporo wydawnictw paragwajskich pozostawia w tym względzie wiele do życzenia. W roku 1994 nakład ponownie wzrósł i wyniósł 12 tys. egzemplarzy, z czego 1,5 tys. egzemplarzy przeznaczono do wysyłki do Boliwii. „Tupasy Ñe’e” – to jedyne katolickie pismo wydawane w Paragwaju w tak dużym nakładzie. Zespół redakcyjny planował sukcesywnie powiększać nakład, aby w roku św. Maksymiliana (2011) osiągnąć symboliczną wielkość – 16 670 egzemplarzy¹⁰³, a potem dojść do 20 tys. egzemplarzy. Należy tu nadmienić, że cały nakład znajduje odbiorców; nie ma zwrotów¹⁰⁴.

W 2009 roku, podczas święta Matki Bożej z Guadalupe, polscy franciszkanie z Paragwaju mieli okazję świętować 20-lecie swego wydawnictwa. Zostało zorganizowane w Asunción specjalne sympozjum poświęcone roli Najświętszej Bogarodzicy (w dokumentach CELAM¹⁰⁵), postaci św. Maksymiliana Marii Kolbego oraz samego „Tupasy Ñe’e”. W tym szczególnym dniu doszło do spotkania wszystkich współpracowników franciszkańskiego miesięcznika, którzy na co dzień zaangażowani są w promocję i kolportaż „Rycerza” w swoich parafiach bądź kaplicach. Wspólne spotkanie umilał swoimi piosenkami o. Dariusz Gaczyński. Uroczystości jubileuszowe 13 grudnia zakończyła niedzielna Eucharystia, której przewodniczył w katedrze metropolitarnej Matki Bożej Wniebowziętej ordynariusz archidiecezji Asunción abp Pastor Cuquejo. W ten sposób podziękowano Bogu i misjonarzom za 20 lat apostolskiego dzieła. Na koniec arcybiskup udzielił błogosławieństwa na kolejne lata posługi duszpasterskiej zakonnikom, którzy dzięki „Tupasy Ñe’e” mogą docierać z Ewangelią do wszystkich zakątków kraju i poza jego granice. Miesięcznik pełni pośród prostego ludu nieocenione funkcje katechetyczne i wychowawcze¹⁰⁶.

Tego wszystkiego świadomi są jego wydawcy, toteż starają się nie tylko „zapracowywać dla Niepokalanej”, ale i dziękować Jej. Dnia 9 października 2010 roku sześćoosobowa grupa pracowników i współpracow-

¹⁰³ 16 670 – taki numer obozowy nosił w Auschwitz o. Maksymilian Kolbe.

¹⁰⁴ *Relacja z podróży o. Zdzisława Gogoli*, WzP 1994, nr 2, s. 28.

¹⁰⁵ *Consejo Episcopal Latinoamericano* (Rada Biskupów Ameryki Łacińskiej).

¹⁰⁶ W 2009 r. nakład peruwiańskiego „Rycerza” wynosił 9, 5 tys. egz. Ł. Samiec, *Rocznica 20-lecia „Tupasy Ñe’e”*, WzP 2009, nr 4, s. 100-101.

ników „Tupasy Ñe’e” odbyła pieszą pielgrzymkę do sanktuarium Matki Bożej w Caacupé¹⁰⁷. Przeszli 53 km w ciągu jednego dnia¹⁰⁸. Przed nimi kolejne wyzwania duszpasterskie. Ufają, że podolają trudnościom i za pomocą prasy oraz innych mediów, które w Paragwaju jeszcze nie są tak rozwinięte i popularne jak w Europie czy USA, będą docierać coraz dalej i głębiej – w duszę Paragwaju.

3.4. MILITIA IMMACULATAE

Kapituła prowincjalna w 1989 roku, kreśląc plan działań ewangelizacyjnych w Paragwaju (także Boliwii i Peru), zaleciła, aby apostołstwo misyjne oprzeć na duchowości Rycerstwa Niepokalanej. Praca w duchu MI od początku fascynowała o. Rufina. Urządzał liczne spotkania z grupami rycerskimi. Służył mu do tego stary samochód oraz wideo. Mając tak skromne środki techniczne, udawał się do Ayolas i Encarnación, a w czasie nowenny do NMP Niepokalanej – do narodowego sanktuarium Maryjnego w Caacupé, by spotkać się z rycerzami i wzmacniać w nich ducha rycerskiego. Wyjeżdżał również na międzynarodowe spotkania dyrektorów i asystentów MI, celem pogłębienia własnej duchowości¹⁰⁹. Już w pierw-

¹⁰⁷ Historia sanktuarium w Caacupé związana jest z obecnością franciszkanów i pewnym podaniem. Miejscowość powstała w 1600 r. Żył tam Indianin, który przyjął chrześcijaństwo w misji franciszkańskiej w Tobati. Pewnego razu, wracając z lasu, spotkał niespodziewanie wojowników z plemienia *mbayá*, które walczyło z kolonizatorami. Prerażony, złożył obietnicę Matce Bożej, że jeśli *mbayás* go nie pojma, to wyrzeźbi Jej figurkę. W tym momencie miała pojawić się Matka Boża i powiedzieć do niego w *guarani*: „¡Caaguý cupe-pé!” – „Idź, schowaj się za krzakami yerba mate!”. Indianin pobiegł, znalazł gruby pień ostrokrzewu, za którym się skrył. Z tego to drzewa wyrzeźbił dwie figury Matki Bożej: większą oddał do Tobati; mniejszą zachował dla siebie. Kilka lat później, w czasie wielkiej powodzi spowodowanej wylaniem z pobliskiego jeziora, franciszkanin Luis de Bolano, założyciel misji franciszkańskich, pobłogosławił to jezioro i woda nagle powróciła do niego z zalanych terenów, a na powierzchni jeziora pojawiła się pływająca figura Matki Bożej, ta sama, którą wyrzeźbił Indianin dla Tobati. Od tego czasu figurę uznano za cudowną i przeniesiono do Caacupé, a jezioro nazwano Ypacaray – „Woda Pobłogosławiona”. Każdego roku, 8 grudnia, do sanktuarium w Caacupé pielgrzymują tysiące Paragwajczyków. Ł. Samiec, *Piesza pielgrzymka do Caacupé (Paragwaj)*, http://misjekrak.franciszkanie.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=249 (dostęp 24.08.2013).

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Uczestniczył m.in. w zjeździe dyrektorów krajowych MI, który odbył się w dniach 17-22.02.1991 r., w siedzibie ośrodka międzynarodowego w Rzymie – w *Casa Kolbe*. Obradom przewodniczył generał zakonu o. Lanfranco Serrini. W lutym 1993 r. wziął udział

szym okresie swojej pracy w Paragwaju zaczął wydawać miesięcznik „Tupasy Ñe’e”, który stał się skutecznym narzędziem w pracy ewangelizacyjnej i formacyjnej. Organizował nadto, wraz z innymi, kursy formacyjne z zakresu mariologii, franciszkanizmu, katechizmu i Biblii. Maryjna idea misji paragwajskiej choć kształtowała się powoli, to wyrastała z potrzeb miejscowego środowiska oraz ogólnego nurtu duszpasterstwa franciszkańskiego. Praca duszpasterska w duchu MI, pod patronatem św. Maksymiliana oraz przy pomocy „Rycerza Niepokalanej”, stanowi podstawę i sens franciszkańskiej obecności i pracy w Paragwaju. Ruch ma za zadanie „sprawić”, aby wszyscy ludzie poznali i pokochali Maryję.

Paragwajskie Rycerstwo Niepokalanej działa w duchu diakonii Maryjnej. Takie ustawienie aktywności MI przez o. Rufina nie powodowało konfliktów z innymi organizacjami kościelnymi w Paragwaju, Legionem Maryi¹¹⁰ czy Ruchem Maryjnym Schoenstatt¹¹¹, działającymi w kraju od lat 60. ubiegłego wieku. Rycerstwo Niepokalanej nie konkuruje z nimi, lecz służy, dostarczając im materiałów o tematyce maryjnej, w tym również miesięcznika „Tupasy Ñe’e”, oraz głosząc konferencje. Ojciec Rufin informuje, że ze wszystkich stron, zarówno z Legionu Maryi, ruchu charyzmatycznego Schoenstatt, Kursylistów¹¹², jak i innych grup, płyną prośby do franciszkańskiego MI o wygłaszanie konferencji maryjnych czy pro-

w międzynarodowym spotkaniu franciszkańskim w Montevideo. Zob. „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 6, s. 225.

¹¹⁰ Założycielem Legionu Maryi jest sługa Boży Franciszek Duff (1889-1980). Ruch powstał 7.09.1921 r. w Dublinie. Legion Maryi jest stowarzyszeniem ludzi świeckich. Celem ruchu jest głoszenie chwały Bożej oraz własne uświęcenie przez modlitwę i pracę apostołską. Życie członków LM oparte jest na wierze we współdziałanie Ducha Świętego i Najświętszej Maryi Panny w dziele zbawienia oraz szerzenia królestwa Bożego na świecie. <http://www.legionmaryi.pl/charyzmat.php> (dostęp 24.08.2013).

¹¹¹ Założycielem Ruchu jest o. Józef Kantenich (1885-1968). Nazwa wywodzi się od miasta Schoenstatt (Niemcy). Najbardziej zmienną cechą ruchu jest nabożeństwo do NMP, a „przymierze miłości” z Nią – zwieńczeniem i szczytem jego duchowości. <http://www.voxdomini.com.pl/ruchy/schoenstatt.htm> (dostęp 24.08.2013).

¹¹² El Movimiento de Cursillos de Cristiandad (CCM) – światowy ruch kościelny, ukształtowany w latach 1940-1949, formalnie zainicjowany przez tzw. „pierwszy kurs”, który odbył się w klasztorze św. Honorata na Majorce, w dniach 7-10.01.1949 r. Celami ruchu są: poznanie kerygmatu chrześcijańskiego i życie według Ewangelii oraz wychodzenie z chrześcijaństwem do świata, niezamykanie się w swoim środowisku czy grupie. S. Meneses, J. Ángel, *Los Cursillos de Cristiandad. Génesis y Teología*, Madrid 1993; *Ideas fundamentales del movimiento de cursillos de cristiandad*, Caracas 1992.

wadzenie maryjnych dni skupienia. Wszyscy oni są stałymi czytelnikami paragwajskiego „Rycerza” i przyjaciółmi MI¹¹³.

Od samego początku działalności misyjnej o. Rufin był przekonany o skuteczności metody MI i świadomie wykorzystywał tę ideę w pracy duszpasterskiej. Wszelkie prace Rycerstwa Niepokalanej w Paragwaju i w poszczególnych okręgach koordynuje Rada Narodowa MI (*Consejo Nacional de la MI*); organizuje spotkania o charakterze narodowym – „kapituły”: *Capítulo de Nazaret* i *Capítulo del Cenaculo*. W Nemby, 10 kwietnia 1988 roku, odbyła się pierwsza kongregacja osób odpowiedzialnych za MI w Paragwaju – *Capítulo de Nazaret*. W odróżnieniu od następnego spotkania, które odbyło się kilka miesięcy później – *Capítulo del Cenaculo* (Kapituła Wieczernika)¹¹⁴ – Kapituła Nazaretańska ma zawsze charakter organizacyjny, natomiast Kapituła Wieczernika – refleksyjny; podczas niej rozważana jest tajemnica Wieczernika. Kapituły Nazaretu odbywają się w Adwencie, natomiast Kapituły Wieczernika – w święto Matki Kościoła. W pierwszej Kapitułe Nazaretu uczestniczyły 72 osoby: delegacje z 9 ośrodków¹¹⁵.

W dniach 17-22 lutego 1991 roku w *Casa Kolbe* (rzymskiej siedzibie Ośrodka MI Międzynarodowego i Krajowego dla Italii) odbył się, zapowiadany przez dyrektora generalnego MI o. Alfonso Zincarinię († 1990), Zjazd Dyrektorów Krajowych Rycerstwa Niepokalanej. Obradom przewodniczył o. Lanfranco Serrini, generał zakonu. Zjazd zainaugurowano uroczystą Mszą św. i wykładem wprowadzającym w problematykę spotkania. Duchową bazę zjazdu stanowiła wspólna modlitwa liturgiczna poranna i wieczorna, ubogacona dziesiątkiem różańca, codziennym odnowieniem poświęcenia się Niepokalanej oraz Mszą św., której przewodniczyli kolejni przedstawiciele ośrodków MI w świecie. Wśród wielu uczestników zjazdu znalazł się również o. Rufin Orecki z Paragwaju¹¹⁶.

Natomiast w dniach 28-30 października 1994 roku odbył się w Asunción Pierwszy Kongres Rycerstwa Niepokalanej. Uczestniczyło w nim ok. 300 osób. Kongres rozpoczęła uroczysta Liturgia, której przewodni-

¹¹³ R. Orecki, *List a dnia 14.11.1990 r.*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1991, nr 4, s. 141.

¹¹⁴ „Kapituła Wieczernika” odbyła się kilka miesięcy po spotkaniu nazaretańskim. R. Orecki, *Z naszych misji*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1989, nr 1, s. 18.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ S. Stój, *Dyrektorzy krajowi MI obradują*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1991, nr 8, s. 263.

czył abp Felipe Santiago Benitez, który też wygłosił do zebranych konferencję. Oprócz miejscowych prelegentów referaty wygłosili przyjezdni: bp o. Augustyn Januszewicz z Brazylii oraz o. Massimiliano Dino Gangi z Meksyku. Tematem Kongresu była kwestia: „Św. Maksymilian i Nowa Ewangelizacja”¹¹⁷.

Ruch MI w Paragwaju niewątpliwie bazuje na ludowym, paragwajskim nabożeństwie do Niepokalanej. Świadczy o tym nie tylko sanktuarium w Caacupé, ale również nazwy paragwajskich miast: Asunción (Wniebowzięcie), Encarnación (Wcielenie), Concepción (Poczęcie), Belén (Betlejem); świadczą też o wielkim kulcie Maryi paragwajskie pozdrowienia: *Ave Maria Purissima!*, i odpowiedź na nie: *Sin pecado concebida!* (Niech będzie pozdrowiona najczystsza Maryja – Bez grzechu poczęta). Maryjna tradycja obecna jest również w zwyczaju świętowania 15. urodzin dziewcząt¹¹⁸.

Podczas pobytu w Asunción prowincjała o. Zdzisława Gogoli w 1994 roku, o. Rufin Orecki zorganizował okazjonalne spotkanie z członkami MI oraz z sympatykami i przyjaciółmi stowarzyszenia. Spotkanie, w kaplicy klasztornej, rozpoczęto Mszą św. z homilią. Po Liturgii nastąpiła *agape*, która uświadomiła obecnym, że członkowie MI utożsamiają swoje życiowe postawy ze starochrześcijańskimi zasadami, pomagając sobie nawzajem i spożywając wspólny, jednoczących wszystkich, posiłek – *aby inni widzieli ich dobre uczynki*. Dzięki temu możliwy jest dynamiczny rozwój ośrodka i dzieła MI.

W czasie prowincjałskiej wizytacji kanonicznej klasztoru w Asunción, o. Gogola potwierdził wobec zebranych wiernych wolę i potrzebę takich przedsięwzięć. Spotkało się to z pozytywnym przyjęciem. Obecność duszpasterska franciszkanów oraz korzystanie w pracy apostolskiej z ideału MI są niewątpliwie ważne i potrzebne w pracy misyjnej w Paragwaju. Wymaga to jednak w przyszłości jeszcze bardziej pionierskich pomysłów i odważnych rozwiązań; także dużego zasobu sił. Powierzona przed laty o. Rufinowi praca przyniosła, przez te kilka lat jego pobytu w Paragwaju, dobre owoce. Prowincjał wyraził swoje uznanie promotorowi paragwajskiego MI i życzył dalszych sukcesów na drodze duszpasterskiego posługiwania w duchu maryjnym i rycerskim¹¹⁹.

¹¹⁷ R. Orecki, *List z Paragwaju*, WzP 1995, nr 1, s. 47-48.

¹¹⁸ S. Stój, *List z 20.12.1992 r.*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 5, s. 181.

¹¹⁹ Z. Gogola, *Relacja z wizytacji*, WzP 1994, nr 2, s. 23.

3.5. RADIO

Historia franciszkańskiego duszpasterstwa w Paragwaju prowadzonego przez radio zaczęła się w 1992 roku, w 500. rocznicę ewangelizacji Ameryki Łacińskiej. Wtedy to właśnie o. Rufin Orecki postanowił poszerzyć formy duszpasterstwa. Wzorem wspólnoty brazylijskiej z São Paulo, która podjęła ewangelizację przez środki masowego przekazu, także i on – wraz z grupą oddanych wolontariuszy – postanowił nadawać audycje radiowe przez niektóre rozgłośnie w Paragwaju. Już nie tylko żywe słowo oraz słowo drukowane miało głosić Dobrą Nowinę wśród mieszkańców kraju, ale również słowo transmitowane przez fale radiowe. Wejście na antenę radiową wzmocniłoby również oddziaływanie „Tupasy Ñe’e”; radio mogłoby bowiem w znacznym stopniu upowszechnić franciszkański miesięcznik. Od pomysłu do jego realizacji droga jest jednak długa i trudna. Podjęto zatem starania o zdobycie środków finansowych. Gotowy projekt zaprezentowano między innymi w Kurii Prowincjalnej Braci Mniejszych Konwentalnych w Padwie oraz niemieckiej Fundacji „Adveniat”¹²⁰. Przy ich wsparciu oraz dobrodzieja, dr Enrique Bendania (obeceł wyposażyc studio MI), plan realizacji inwestycji miał szansę powodzenia¹²¹. Tak też się stało. Nadawanie rozpoczęto pod koniec 1992 roku. W pierwszym etapie działalności duże zaangażowanie w przygotowywanie i emisję programów franciszkańskiego radia katolickiego wykazali dwaj ojcowie: Mieczysław i Marek Wilk¹²². Były to zaledwie 5-minutowe programy nadawane codziennie, pod nazwą: „Poświęcenie się Maryi”. Audycje słyszalne były tylko w Asunción i okolicy. Ojciec Rufin miał ambicje, by program MI nadawany był przez wszystkie stacje na terenie Paragwaju (jest ich

¹²⁰ Adveniat – Fundacja charytatywna, założona przez niemiecki episkopat w 1961 r., służąca pomocą dla katolików kontynentu południowoamerykańskiego. Powodem było bezpośrednie zapotrzebowanie tamtejszych chrześcijan, ale i wdzięczność Niemców za udzieloną im pomoc tuż po wojnie. Takie kraje, jak Chile, Argentyna i Brazylia organizowały w latach 50. akcje humanitarne dla zniszczonych powojennych Niemiec. Dzisiaj Adveniat, kierowana przez grupę świeckich w diecezji Essen, przeprowadza rocznie ponad 3 tys. Projektów, inwestując ponad 40 milionów euro. Większość funduszy przeznaczona jest na budowę szkół, szpitali i kościołów, a także na edukację katechetów, wsparcie zakonów i kościelnych mediów. http://pl.radiovaticana.va/news/2011/08/23/niemcy-ameryka_łacińska:_50-lecie_fundacji_adveniat/pol-514801 (dostęp 26.08.2013).

¹²¹ *Relacja prowincjała o. Stanisława Strojckiego*, WzP 1998, nr 1, s. 38.

¹²² *Relacja prowincjała o. Zdzisława Gogoli*, WzP 1994, nr 2, s. 23.

ok. stu)¹²³. Audycje przygotowywała 25-osobowa grupa świeckich oraz 3 siostry zakonne. Nagrania dokonywano początkowo w studio radiowym werbistów, a następnie dostarczano do miejscowej rozgłośni radiowej, która emitowała nagrany materiał. Jednocześnie trwały prace przy urządzaniu własnego studia; miało się ono mieścić w Domu Zwiastowania (w klasztorze w Asunción). Niektóre materiały sprowadzono z Brazylii (m.in. do wyciszenia pomieszczenia). Wyposażenie studia było bardzo skromne. W ramach prac przygotowawczych oddelegowano 8 osób do Saõ Paulo celem zapoznania się z pracą radiową. Równolegle rozpoczęto starania o przyznanie częstotliwości radiowej, która obejmowałaby swoim zasięgiem cały kraj. To gwarantowało prowadzenie duszpasterstwa w duchu MI i św. Maksymiliana¹²⁴.

Wystąpiono też do biskupów paragwajskich o pozwolenia na działalność franciszkańskiej radiostacji. Sześciu biskupów wyraziło zgodę na nadawanie audycji na terenie swoich diecezji. Dnia 27 listopada 1994 roku, w dniu wspomnienia Cudownego Medalika, nuncjusz apostolski w Paragwaju bp José Sebastiano Laboa dokonał w *Casa Anunciación* poświęcenia studia nagrań radiowych. Wraz z rozpoczęciem działalności studia radiowego w znacznej mierze poszerzone zostało pole oddziaływań apostolskich i duszpasterskich¹²⁵.

Niestety, plan o. Rufina Oreckiego, aby radio obejmowało swoim zasięgiem cały Paragwaj, a nawet docierało poza jego granice, pozostaje wciąż w sferze niezrealizowanych projektów. Tym niemniej należy podkreślić, że formy duszpasterskich oddziaływań misjonarzy z polskiej prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię w Paragwaju znacznie poszerzono. Dzięki temu Ewangelia dociera do coraz szerszego gremium wiernych w kraju. Upowszechnia się w społeczeństwie idea Rycerstwa Niepokalanej, a poprzez „Tupasy Ñe’e” oraz radio kult Niepokalanej oraz Bożego Miłosierdzia zatacza coraz większe kręgi. Franciszkanie nie ustają w swoich staraniach, aby pomnażać, ale i pogłębiać, formy prowadzonego przez siebie duszpasterstwa. Dzięki ich zaangażowaniu i determinacji obejmują nimi lud paragwajski nie tylko w wymiarze geograficznym: „wszerz”, ale

¹²³ R. Orecki, *Paragwaj*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1992, nr 8-9, s. 266; Tenże, *Apostolat świeckich*, WzP 1992, nr 2, s. 35.

¹²⁴ *Relacja o. Rufina Oreckiego*, Asunción 22.03.1992; S. Stój, *Paragwaj*, „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 6, s. 226.

¹²⁵ R. Orecki, *List z Paragwaju*, WzP 1995, nr 1, s. 47.

i w wymiarze duchowym – „w głąb”. To sprawia, że Ewangelia dociera nie tylko daleko poza wyznaczone przez władze kościelne terytorialne granice franciszkańskiej misji, ale też wnika głęboko w serca i umysły wiernych. Pogłębieniu religijnemu służą w równym stopniu franciszkańskie media, jak i podejmowana przez nich samych indywidualna praca powołaniowa i formacyjna oraz przykład własnego życia zakonnego, w którym niejednokrotnie mają okazję uczestniczyć ludzie świeccy.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe opracowanie należy traktować jako szkic na temat działalności franciszkanów w Paragwaju oraz wskazanie perspektywy dla dalszych gruntownych badań.

Misja w Paragwaju od początku związana była z osobą o. Rufina Oreckiego. Po jej inauguracji, w styczniu 1993 roku, podjął on ogromny wysiłek, który dzięki jego zaangażowaniu oraz współpracy przybywających nowych misjonarzy przyniósł dobre rezultaty ewangelizacyjne. Wszyscy franciszkanie pracujący w Paragwaju, w ciągu minionych 27 lat istnienia misji, aktywnie włączyli się w dzieło apostołskie i duszpasterskie posługiwanie, adekwatnie do posiadanych zdolności i możliwości. Wysiłek, który włożyli zasługuje na najwyższe uznanie; dokonania są imponujące.

Celem omówienia tego tematu było nie poszukiwanie niedociągnięć i braków w prowadzonej przez misjonarzy działalności ewangelizacyjnej; te znajdują zapewne swoich licznych „odkrywców”, ale ukazanie, na podstawie skromnej dokumentacji, ogromu dzieła apostołskiego, jakie czeka misjonarzy w Paragwaju.

Najlepiej zastaną sytuację opisują słowa św. Pawła Apostoła powtórzone za Izajaszem: „Dałem się znaleźć tym, którzy Mnie nie szukali, objawilem się tym, którzy o Mnie nie pytali” (Rz 10, 20; por. Iz 65, 1). To istota działalności apostołów Słowa – polskich franciszkanów z prowincji krakowskiej.

W zakres działalności misyjnej, prowadzonej przez franciszkanów w Paragwaju, wchodzi wiele elementów, dzięki którym proces ewangelizacji nabiera pełni. Te elementy to: 1) czasopismo „Tupasy Ñe’e”, organ Milicji Niepokalanej i jednocześnie skuteczna pomoc do ewangelizowania i formacji paragwajskich katolików; 2) organizowane przez zakonników kursy formacyjne w zakresie Katechizmu Kościoła Katolickiego, Pisma

Świętego, mariologii i franciszkańskiego sposobu życia; 3) w związku z brakiem kapłanów paragwajskich, współpraca z europejskim duchowieństwem: pomoc w parafiach przy posłudze sakramentów (szczególnie przy spowiedzi), celebracji nabożeństw, dni skupienia, rekolekcji, misji; 4) wprowadzanie i rozkrzewianie nabożeństwa i kultu Bożego Miłosierdzia, służenie pomocą duszpasterską w ośrodkach Bożego Miłosierdzia (Msze św., konferencje) oraz organizowanie kongresów Bożego Miłosierdzia; 5) kierownictwo duchowe wiernych; 6) wspieranie i animacja spotkań Papieskich Dziel Misyjnych, Krucjaty Dziecięcej, „Adopcji na odległość”; 7) duszpasterstwo pielgrzymkowe, organizujące wyjazdy do Ziemi Świętej i europejskich sanktuariów maryjnych.

Z tych wszystkich dzieł niewątpliwie wyróżnia się Centrum Apostolstwa Bożego Miłosierdzia w Areguá. Prawda o miłosierdziu Bożym stanowi fundament misji paragwajskiej. Przesłanie św. Faustyny w kraju, gdzie panuje bieda i wyzysk, kryzys wartości moralnych oraz brak perspektyw na lepsze jutro (zwłaszcza wśród młodzieży) – nabiera coraz większej wartości, napawa otuchą i budzi w społeczeństwie nadzieję oraz wiarę w Chrystusa Miłosiernego, jedyne oparcie ubogich i prześladowanych.

Misja Braci Mniejszych Konwentualnych w Paragwaju została dostrzeżona nie tylko przez ubogich i niższe warstwy społeczne, ale i środowiska uniwersyteckie. 17 grudnia 2007 roku władze Uniwersytetu Katolickiego *Nuestra Señora* w Asunción odznaczyły o. Rufina Oreckiego medalem Tomasza Morusa. Odznaczenie przyznano za wielki wkład zakonnika w życie Kościoła w Paragwaju. Wśród dzieł, które powołał do istnienia, wymieniono jego fundacje: fundację misji franciszkańskiej, Milicji Niepokalanej, „Tupasy Ñe’e” oraz wzmiankowane wyżej Centrum Apostolstwa Bożego Miłosierdzia. Podkreślono również jego zasługi w dziełach, które wydobłyby na *forum publicum* i rozsławiły kraj i jego obywateli, ukazały światu wiarę i przywiązanie Paragwajczyków do Kościoła. W ramach „promocji” Paragwaju w świecie o. Rufin umieścił w Ziemi Świętej tablice z tekstami *Pater noster* i *Benedictus* w języku *guarani* (Ein Karen), a w Nazarecie – w galerii najśłynniejszych obrazów – kopię wizerunku *Santa Maria Virgen de Caacupé*¹²⁶. Docenienie misji franciszkańskiej stanowi najlepszą jej rekomendację. Pozwala ona żywić nadzieję na odrodzenie Kościoła w Paragwaju, którym kierować już będzie miejscowe duchowieństwo.

¹²⁶ D. Gaczyński, *Medal dla o. Rufina Oreckiego*, WzP 2008, nr 5, s. 24.

ANEKS

Wykaz misjonarzy pracujących w Paragwaju w latach 1986-2013

Lp.	Imię i nazwisko	Czas pobytu (chronologicznie)	Uwagi
1.	o. Rufin Orecki	2.02.1986 – 2013	Pierwszy misjonarz franciszkański w Paragwaju. Przybył z misji boliwijskiej.
2.	o. Stanisław Stój	30.09.1992 – 1994 02. 2001 – 02. 2003	Do Paragwaju przybył z Rzymu, po zakończeniu pracy w międzynarodowej centrali MI. W 1994 wyjechał do pracy w Japonii. Uzyskał czasową afiliację (na 2 lata) do prowincji japońskiej. Powrócił do Paragwaju w 2001 r.; 27.02.2003 – wrócił do Polski.
3.	o. Mieczysław Wilk	5.03.1993 – 09. 1999	Przybył z kustodii św. Franciszka z Boliwii.
4.	o. Leszek Pietrusiak	30.09.1994 – 1995	Po roku pracy w Paragwaju wyjechał do Boliwii.
5.	o. Marek Wilk	23.12.1996 – 2013	Przybył z misji z Peru.
6.	o. Janusz Bajowski	09. 1999 – 15.01.2001	
7.	o. Ryszard Śliwka	15.01.2001 – 2007	Przybył z kustodii boliwijskiej.
8.	o. Jacek Michno	4.12.2001 – 30.03.2003	Przybył z Krakowa. Po powrocie z misji był wychowawcą w nowicjacie w Kalwarii Pałacowskiej.
9.	o. Sebastian Tracz	4.01.2001 – 24.09.2004	Przybył z Polski; po powrocie z misji pracuje w kraju.
10.	br. Wincenty Kosiewicz	27.08.2003 – 2013	Przybył z kustodii boliwijskiej.

11.	o. Grzegorz Adamczyk	2004 – 2013	Przybył z Polski jako kleryk na studia w Boliwii; święcenia kapłańskie otrzymał w Krakowie; po święceniach wyjechał do Paragwaju. Dyrektor Szkoły Parafialnej Narodzenia Maryi z Guarambaré.
12.	o. Ryszard Jarmuż	15.09.2004 – 2007	Przybył z Polski; wcześniej długoletni misjonarz w Boliwii.
13.	o. Marek Duda	02. 2005 – 2013	Wcześniej pracował w Jihlawie (Czechy) z o. Dariuszem Gaczyńskim.
14.	o. Łukasz Samiec	08. 2005 – 2013	Przyjechał z Polski jako kleryk na studia do Boliwii; potem skierowany do pracy misyjnej w Paragwaju (jeszcze jako diakon), gdzie otrzymał święcenia kapłańskie w Kalwarii Pałacowskiej w 2009 r.
15.	o. Dariusz Gaczyński	02.2005 – 2013	Wcześniej pracował w Jihlawie (Czechy); do Paragwaju przybył razem z o. Markiem Dudą.
16.	o. Jacek Orzeł	09. 2009 – 2013	Przybył z Jasła.
17.	o. Andrzej Zbroja	2009 – 2013	Przybył z Boliwii, gdzie pracował od 1997 r.

Źródło: „Rycerz Niepokalanej”, Santa Severa 1993, nr 2, s. 96-97; L. Pietrusiak, *Listy z Asunción*, WzP 1995, nr 1, s. 46-47; WzP 1998, nr 1, s. 37; WzP 2003, nr 2, s. 14; *Minikatalog Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię*, Kraków 2004, s. 20; 2006, s. 21; 2007, s. 22; 2008, s. 34; 2010, s. 55-56; 2011, s. 47-48.

The Missions of the Friars Minor Conventual in Paraguay from 1986-2013

Summary

The main initiator of Franciscan missions in Paraguay was Father Rufin Orecki from Franciscan Province of St. Anthony and Blessed Jakub Strzemię, seated in Kraków. In February 1986 he came from Bolivia to Asunción in Paraguay, and there with the help of new faithful he founded the first house. During the first years, Father Orecki performed many duties that allowed him to get to know and understand this new environment. The official start of mission took place in 1992 following the relevant decision by the Provincial Chapter that has deliberated in Chęciny and then, the young institution got a support of new Polish missionaries.

Franciscans arriving to Paraguay had a very good model, worked out by their conventual predecessors, which are former mission communities, as well as the model of evangelization created by St. Maximilian Kolbe. Referring to the kolbean idea of apostolate through mass media, father Orecki established the „Tupasy Ne’e” magazine as a counterpart of „Rycerz Niepokalanej” („Night of The Immaculate”) for the Paraguayan ground, which became the most important catholic periodical in Paraguay. By 1992 Franciscans had started broadcasting the new religious radio program, at first with the help of different stations. The efforts put into opening of their own countrywide station resulted in only partial success, which didn’t come easily. The major obstacle was the poverty of most of the society, anticlericalism of ruling elites and insufficient financial resources of Franciscans.

Further development of the mission consisted of taking a parish in Guarambaré and establishment of the Divine Mercy Apostolate Centre in Areguá. Despite of the difficulties, Franciscan institution grows all the time and currently nine Poles and one ordained Paraguayan are working there. Their work has been appreciated not only by poor and lower social classes, but also by academics. Father Rufin Orecki was awarded the Thomas More medal for a great contribution to the life of the Church in Paraguay and it’s promotion around the world. These successes of polish mission allow us to hope for more complete rebirth of the Paraguayan Church in the future.

Key words: Missions in Paraguay – Fr. Rufin Orecki – Polish Missionaries – Reductions – Evangelization.

Słowa kluczowe: Misje w Paragwaju – o. Rufin Orecki – polscy misjonarze – redukcje – ewangelizacja.



O. Rufin Orecki



Areguá – budowa Centrum Miłosierdzia Bożego



Areguá – kaplica



Areguá – klasztor



Asunción – klasztor



Asunción – klasztor



Guarambaré – klasztor



Guaramaré – wnętrze kościoła



Guaramaré

WPLYW MISJI KALIFORNIJSKICH NA POSTAĆ KULTURY AMERYKAŃSKIEJ

Podając badania naukowe nad problemami dotyczącymi zjawisk kulturowych danego kraju, należy przede wszystkim podjąć staranną analizę wydarzeń historycznych¹, które w znaczący sposób pozwolą uzyskać stosunkowo obiektywny obraz fundamentalnych czynników warunkujących postać kultury. Ukazanie kontekstu historycznego pozwoli odpowiedzieć na pytanie: które z wydarzeń wpłynęły znacząco na kształt kultury?

Stany Zjednoczone ze swoją ponad 300 milionową populacją uchodzą za przykład kraju multikulturowego i choć proces kształtowania zjawisk kulturowych jest procesem ciągłym i nadal możemy obserwować w społeczeństwie amerykańskim nowe zjawiska kulturotwórcze, należy jednak stwierdzić, iż szereg procesów zachodzących w tym kraju ma swoje źródło w wydarzeniach z historii. Zjawiska te, pomimo iż tak mocno wpisały się w kontekst kulturowy Ameryki, dziś często pozbawia się znaczenia na rzecz teorii, które głoszą, że należy zerwać z przeszłością, a świat współczesny powinien być budowany na fundamencie teraźniejszości. Zerwanie z historią jest niebezpiecznym zjawiskiem, prowadzi bowiem współczesnego człowieka do przekonania o samowystarczalności, powoduje deprecjonowanie tych wartości, które w minionym stuleciu nadawały wyrazisty kształt kulturze danego kraju². W swoim pożegnalnym przemówieniu do Amerykanów Prezydent Ronald Reagan 12 stycznia 1989 mówił: „Jeśli zapomnimy, co zrobiliśmy, nie będziemy wiedzieli, kim jesteśmy. Ostrzegam

¹ Należy zaznaczyć, iż polska historiografia dotycząca misji kalifornijskich w zestawieniu do amerykańskiej jest bardzo uboga. Można jedynie odnotować kilka cennych artykułów popularnonaukowych: na uwagę zasługuje cykl artykułów Jana Gacia – historyka i podróżnika oraz obszerny artykuł dr Agnieszki Muszyńskiej opublikowany w Internecie [Obydwa artykuły cytowane poniżej w artykule – M.G.].

² P.J. Buchanan, *Śmierć Zachodu*, Wrocław 2005, s. 173.

przed wykorzeniem [...] amerykańskiej pamięci, co mogłoby ostatecznie spowodować erozję amerykańskiego ducha”³.

Ukazanie jednego źródła, które zdecydowanie wpłynęłoby na kształt amerykańskiej kultury jest niemożliwe. Mnogość nacji, różnorodność procesów migracyjnych, uwarunkowania społeczno-polityczne stanowią tylko punkt wyjścia w określeniu markerów noszących znamiona procesów kulturotwórczych. Należy jednak stwierdzić, że do istotnych procesów konstytuujących postać kultury amerykańskiej w jej współczesnym wymiarze należą zjawiska implantowane na kontynent z tzw. okresu pokolumbijskiego. Jednym ze zjawisk, które zdecydowanie wpłynęło na kształt kultury Stanów Zjednoczonych, a szczególnie zachodniej ich części, były tzw. Misje kalifornijskie⁴. Przybycie misjonarzy z Europy spowodowało ogromne zmiany w kulturze rdzennej ludności zamieszkującej tereny tzw. Górnej Kalifornii, a ostatecznie ukształtowało szereg zjawisk wpływających na postać kultury widocznych po dziś dzień. Skoro obecnie tak często podkreśla się w Ameryce, że historia Indian jest istotnym elementem formacji współczesnych pokoleń, należy przy tym podkreślić duży wkład misjonarzy pracujących wśród poszczególnych szczepów indiańskich. Bez względu na różne teorie podważające wartość dzieła ewangelizacji rdzennych mieszkańców Ameryki, uznaje się ogromny wkład misjonarzy w kształt kultury. Zmiany te następowały poprzez wdrażanie europejskich modeli organizacji życia w społeczeństwie: wprowadzenie systemu wartości, prawa⁵, systemu pracy, sposobu

³ *Prepared Text of President Reagan's Farewell Address to the Nation*, Associated Press, 12 stycznia 1989.

⁴ W artykule mowa jest o misjach lokowanych w tzw. Górnej Kalifornii. W ciągu 24 lat powstało 21 placówek misyjnych. Należały do nich: San Diego (16 VII 1769); San Luis Rey (13 VII 1798); Juan Capistrano (1 X 1776); San Gabriel (8 IX 1771); San Fernando (8 IX 1797); San Buenaventura (31 III 1782); Santa Barbara (4 XII 1786); Santa Inez (17 IX 1804); Purísima Concepción (8 XII 1787); San Luis Obispo (1 IX 1772); San Miguel (25 VIII 1797); San Antonio de Padua (14 VII 1771); Soledad (9 X 1791); San Carlos or Carmelo (3 VI 1770); Santa Cruz (29 IX 1791); San Juan Bautista (24 VI 1797); Santa Clara (12 I 1777); San José (11 VI 1797); San Francisco (9 X 1776); San Raphael (14 XII 1817); San Francisco Solano (4 VII 1823) – oprac. na podstawie: R. Leffingwell, *California Missions and Presidios. The History and beauty of the Spanish Missions*, Stillwater 1984; Z. Engelhardt, *The missions and missionaries of California*, San Francisco 1908.

⁵ Oceniając system prawny panujący w misjach kalifornijskich, należy zwrócić uwagę na podwójny system zarządzania: z jednej strony misjonarz, który był najwyższym autorytetem i nauczycielem, a z drugiej strony przedstawiciel Indian – wódz. Kary za popełnione

zdobycia pożywienia, systemów uprawy roślin i hodowli bydła, systemu edukacji, organizacji wypoczynku. Czynniki te powodowały błyskawiczny często skok cywilizacyjny, a przez to także i kulturowy⁶.

Po chrystianizacji Meksyku w XVIII w. ekspansja misyjna skierowana została na rubieży Nowej Hiszpanii⁷. W kierunku północnym wyruszyli jezuici, którzy dotarli do licznych szczepów indiańskich z Półwyspu Kalifornijskiego⁸. Z kolei franciszkanie z ewangelicznym przesłaniem dotarli aż do Teksasu. Niestety nadal terenem nieodkrytym pozostała Alta California⁹. Spośród wielu czynników, które wpłynęły na zainteresowanie rządu hiszpańskiego Kalifornią, należy wymienić przede wszystkim sytuację, w jakiej znaleźli się jezuici, którzy zostali wydaleny z zamorskich

przestępstwa wymierzał zgodnie z regulaminem wódc, a nie misjonarz. Por. R. Archibald, *The economic development of the Hispanic California missions*, Washington 1975, s. 136.

⁶ Jak zauważa J. Gać: „Kalifornię zamieszkiwały plemiona indiańskie na bardzo niskim poziomie rozwoju. Nie mając potrzeby rozwinęcia rolnictwa, bo natura dostarczała im w nadmiarze pożywienia, bytowali w szalasach jako koczownicy, myśliwi i rybacy. Nie wznosili żadnych trwalszych struktur mieszkalnych, inaczej aniżeli ich wcale nie tak odlegli sąsiedzi, Indianie osiadli na płaskowyżu dzisiejszych stanów Arizona i Nowy Meksyk, którzy do XIV w. stworzyli wysoką cywilizację, wznosząc zadziwiające przemysłowość osiedla z trwałego budulca. Anasazi, jak ich nazywano, utrzymywali nawet kontakty handlowe z odległym południem, z Indianami meksykańskimi o wysokim stopniu rozwoju. Ale ta cywilizacja bezpowrotnie zeszła ze sceny dziejów. W diariuszach podróżników znajdujemy informacje, że jeszcze w połowie XIX w. Indianie z palonej słońcem pustyni Yuma u wrót Kalifornii nie znali ceramiki, a strawę gotowali w koszykach, wkładając w nie rozpalone na ognisku kamienie. Podobnym poziomem rozwoju charakteryzowali się Indianie kalifornijscy”. Por. J. Gać, *Misje przy królewskiej drodze*, „Miejsca Święte” 13 (2009), nr 12, s. 6-27; zob. H. Aschmann, *The central desert of Baja California; demography and ecology; Ibero-Americana*, Berkeley 1959, t. 42.

⁷ H. Kamen, *Imperium Hiszpańskie. Dzieje rozkwitu i upadku*, Warszawa 2002, s. 135, 165-166.

⁸ Jezuici w latach 1730-1766 założyli następujące placówki misyjne: San José de Cabo (1730); Santiago de las Coras (1721); San Juan de Ligni (1705); Nuestra Señora de los Dolores del Sur (1721); Santa Rosa or Todos Santos (1733); San Luis Gonzaga (1737); San Francisco Xavier (1699); Nuestra Señora de Loreto (1697); San José de Comunde (1708); Purísima Concepción de Cadegomó (1718); Santa Rosalia de Mulegé (1705); Nuestra Señora de Guadalupe (1720); San Ignacio (1728); Santa Gertrudis (1728); San Francisco de Borja (1729); Santa Maria de los Angeles (1766). Na podstawie: Z. Engelhardt, *California Missions*, w: *The Catholic Encyclopedia*, red. R. Appleton, New York 1912, vol. 3.

⁹ W. Deverel, *California*, w: *United States History*, red. P. S. Boyer, Oxford 2001, s. 99-101; H. Kamen, *Imperium Hiszpańskie*, s. 249, 483.

dominiów Hiszpanii¹⁰ oraz ekspansywna polityka europejskich potęg, Anglii i Rosji, ku terenom położonym w zachodniej części kontynentu¹¹. Kiedy Rosjanie wyruszyli ze swej bazy na Alasce, kierując się na południe wzdłuż Pacyfiku, Hiszpanie natychmiast zorganizowali ekspedycję, która miała zbadać możliwość zasiedlenia nieodkrytych jeszcze terenów i przeciwdziałać zajęciu ich przez konkurentów. Hiszpańska wyprawa dotarła w okolice dzisiejszej Zatoki San Francisco, gdzie rozmieszczono garnizony wojskowe w okolicach Monterey i San Diego¹². W lipcu 1767 r. mocą tajnego rozkazu Karola III aresztowano w spektakularny sposób wszystkich jezuitów z terytoriów hiszpańskich obu Ameryk. Aresztowanych w jedną noc zakonników jako więźniów transportowano tygodniami, a nawet miesiącami do najbliższych portów, skąd statkami przerzucano ich do Europy¹³. Prowadzone przez nich misje wśród Indian ktoś musiał przejąć. Król wytypował do tego zadania franciszkanów. To właśnie z istniejących już pojezuickich misji z Półwyspu Kalifornijskiego wysłano grupkę misjonarzy franciszkańskich na północ, do zakładania misji na dziewiczym terenie Górnej Kalifornii¹⁴.

Drugi czynnik polityczny miał związek z ekspansją Anglików z amerykańskich kolonii na Wschodnim Wybrzeżu ku Dzikiemu Zachodowi oraz Rosjan, którzy z odkrytej przez siebie Alaski wyprawiali się na południe. Wieści te dochodziły do wicekróla w Meksyku i na dwór w Madrycie od marynarzy, podróżników i kanałami dyplomatycznymi. Powtarzano pogłoskę, że kilka mil na północ od Zatoki św. Franciszka kupcy rosyjscy zdążyli założyć faktorię handlową. Anglicy tymczasem, nabywszy od Francji ogromne obszary Luizjany, posuwali się lądem w kierunku zachodnim. Król hiszpański Karol III przynaglał wicekróla w Meksyku, by ten natychmiast wyekspediował wyprawę do Kalifornii celem jej zasiedlenia. Chociaż Hiszpanie odkryli Kalifornię już w 1542 r. i wielu żeglarzy w późniejszych wiekach podejmowało wyprawy badawcze w tamtym kierunku, to nie było potrzeby osiedlania się na dziewiczym wybrzeżu zamieszkanym przez wojowniczych Indian. Sytuacja zmieniła się w połowie XVIII w.

¹⁰ S. Neill, *A history of Christian Missions*, London 1990, s. 175; W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa. Rewolta przeciw chrześcijaństwu*, Wrocław 2011, t. 5, s. 113.

¹¹ G. Brown Tindall, D.E. Shi, *Historia Stanów Zjednoczonych*, Poznań 2002, s. 507.

¹² Tamże.

¹³ W. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, s. 98-116.

¹⁴ J. Gać, *Misje przy królewskiej drodze*, s. 6-27.

Nagle nastąpił wyścig do Kalifornii¹⁵. Król wysłał do Meksyku generalnego wizytatora, José de Galveza, z rozkazem dopilnowania na miejscu obu spraw aresztowania jezuitów i zasiedlenia Kalifornii. Mając wszelkie pełnomocnictwa od wicekróla, markiza de Croix, zobowiązał gubernatora Gaspara de Portolę do przekazania jezuickich misji franciszkanom i wytypowania kilku ojców do udziału w jego wyprawie wojskowej mającej zająć Kalifornię. Ekspedycja podzieliła się na dwie części – morską i lądową. Morzem płynęły trzy statki: San Carlos, San Antonio i San José. W grupie maszerującej lądem znajdowali się franciszkanie: Francisco Palou, Juan Crespi, Fermín Lasuén. Na czele grupki stał doświadczony misjonarz, kulejący Junipero Serra¹⁶. Grupa zakonników i żołnierzy dotarła w okolice dzi-

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Junipero Serra urodził się w 1713 r. w Petra na Majorce. Na chrzcie otrzymał imię Miguel José, zmienił je na zakonne Junipero (gatunkowa nazwa wysokiego jałowca). Kończył edukację elementarną w zakonnych szkołach w stolicy kraju. Wstąpił do zakonu franciszkanów. Został przyjęty w Palm na uniwersytet im. Rajmunda Lullyego. Uzyskał tam stopień doktora teologii. Przez piętnaście lat wykładał doktrynę Tomasza z Akwinu i Duns Szkota. W sercu już od wczesnych lat młodości nosił pragnienie wyjazdu na misje. W końcu w 1749 od władz zakonnych otrzymał zgodę na wyjazd do Meksyku. Miał trzydzieści sześć lat, gdy po wyjątkowo długiej, trzymiesięcznej, morderczej podróży dotarł w końcu do Veracruz w towarzystwie współbrata zakonnego, swego byłego studenta, Francisco Palou – jak się okazało – dożgonnego przyjaciela, a później jego biografa. Po zakotwiczeniu w porcie Junipero ruszył natychmiast do miasta Meksyku, przynaglany gorliwością nawracania Indian. W drodze zdarzył się nieszczęśliwy wypadek, którego skutki zaciążyły nad całym jego życiem. Podczas jednego z postojów został ukąszony przez jadowitego węża tak niebezpiecznie, iż ledwie uniknął śmierci. Nigdy niewyleczona rana sprawiła, że Junipero okulał, i to na trwałe, co w przyszłości miało bardzo ograniczać jego ruchliwość podczas dalekich, pieszych podróży. Z drugiej strony jego dzielność w znoszeniu bólu zyskiwała mu podziw i sympatię Indian. Po krótkiej aklimatyzacji we franciszkańskim kolegium misyjnym San Fernando, władze zakonne wyznaczyły go prawie natychmiast do pracy wśród jeszcze nienawróconych Indian z plemienia Pame, należącego do wielkiej rodziny Chichimeków. Udał się zatem Junipero Serra do Queretaro, do franciszkańskiego klasztoru Santa Cruz, przy którym już w 1683 r., naśladując przykład z Rzymu, zostało założone pierwsze w Meksyku, ale i w całej Ameryce, Apostolskie Kolegium do Propagowania Wiary. Tam sposobił się do pracy misyjnej, poznając również język swoich przyszłych parafian. Ułożywszy dla nich w ich języku prosty katechizm i zbiór podstawowych modlitw, wyruszył w towarzystwie Francisco Palou przez dzikie góry Sierra Gorda. Po wielu dniach wędrówki dotarł w odcięte od świata doliny, gdzie mógł odnaleźć ślady pracy swych poprzedników sprzed dwóch stuleci, zamordowanych braci z zakonu św. Augustyna. Działalność wśród Indian w Sierra Gorda polegała w pierwszej kolejności na zorganizowaniu osad misyjnych. By takie mogły powstać, należało zachęcić i skłonić Indian do zejścia z gór i osiedlenia się w dolinach, gdzie można było uprawiać ziemię i hodować bydło, jako koczownikom

siejszego miasta San Diego na granicy USA z Meksykiem w lipcu 1769 r. Tam dowiedzieli się o straszhwym losie ekspedycji morskiej, którą rozproszył szalejący sztorm, a większość załogi powalił skorbut i inne choroby. Junipero Serra przystąpił natychmiast do dzieła. Zakonnicy potrzebowali kilku godzin, by założyć misję św. Jakuba – San Diego de Alcalá – i odprawić pierwszą mszę na ziemi kalifornijskiej. Tak rozpoczęło się wielkie dzieło zakładania franciszkańskich misji kalifornijskich. Nieugięty zakonnik ufundował ich jeszcze dziewięć: San Carlos w 1770 r., w następnym roku kolejne dwie, San Antonio i San Gabriel, San Luis Obispo założył

i myśliwym dóbr do tej pory im nieznanym. Systematyczna, cierpliwa i ciężka praca przyniosła rezultaty. Udało się zorganizować aż pięć misji, które z czasem, w latach 1750-1753, dały początek indiańskim osadom: Jalpan, Landa, Tilaco, Tancoyol i Conca. Przebrnięcie z powodzeniem przez pionierski okres organizowania misji w tak trudnym rejonie, jakim były góry i środowisko Sierra Gorda, kazało władzom zakonnym odwołać Junipero Serrę do Meksyku z myślą przygotowania go do pracy na jeszcze trudniejszym froncie i wysłania do żyjących na północy wojowniczych Apaczów, którzy właśnie w okrutny sposób zabili kilku żołnierzy i dwóch misjonarzy. Zatrzymawszy się w San Fernando na kilka miesięcy, spędził w kolegium aż siedem lat. Gwardian kolegium zmienił bowiem zdanie, widząc w nim nie tylko doświadzonego misjonarza, ale przede wszystkim zdolnego wykładowcę i chętnie słuchanego kaznodzieję, tudzież wizytatora rozproszonych na ogromnym obszarze Meksyku osad misyjnych i franciszkańskich domów zakonnych. Pomimo kalectwa i trudności w poruszaniu się, przemierzył tysiące kilometrów pieszo, konno, na wozie i łodziami. Docierał w najdalsze okolice, pokonywał dżunglę na południu, pragnął być obecny wszędzie, a już najchętniej wśród swych ukochanych Indian. Ci zaś, sami zaprawieni do znoszenia wyszukanych katuszy w rytualnych inicjacjach, najbardziej podziwiali w nim dzielność w znoszeniu cierpienia z powodu ropiejącej rany po ukąszeniu węża. Tak przeto nie w stolicy, która gorszyła go swym bogactwem i próżną ostentacją, lecz wśród najbiedniejszych Indian odnalazł swoje powołanie. Związany jednak ślubem zakonnego posłuszeństwa, pobyt w mieście znośił z cierpliwością jako dopust Boży. Niespełnione pragnienie dotarcia do Apaczów i nawracania tych dzikich ludów rekompensował skrajną ascezą i umartwieniami, w czym doszukiwał się skutecznych środków ekspiacji za grzeszne życie Hiszpanów. Junipero Serra umarł 28 sierpnia 1784 r. w misji San Carlo Borromeo. W 1884 r., w setną rocznicę śmierci apostoła Kalifornii, amerykańskie władze stanu przegłosowały dzień jego śmierci jako święto stanowe. Świadectwem docenienia roli w dziele chrystianizacji Kalifornii przez tego fizycznie słabego i kalekiego zakonnika są mnogie pomniki ustawiane w wielu miejscach. Jan Paweł II odwiedził grób Junipero Serry 17 września 1987 r., a rok później – 25 września 1988 – wyniósł go do chwały ołtarzy jako błogosławionego. Por. J. Gać, *Apostoł Kalifornii*, [tekst opublikowany na stronie Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy Oddział w Łodzi – M.G.] – <http://www.katolickie.media.pl/publikacje/publikacje-czlonkow-ol-ksd/1597-jan-ga-aposto-kaliforni-z-dnia-18.10.2013>; zob. także: D.D. Nevi, *Serra Junipero (1713-1784)*, w: *United States History*, s. 698-699; Z. Engelhardt, *Junipero Serra*, w: *The Catholic Encyclopedia*, red. R. Appleton, New York 1912, vol. 3; A. H. Fitch, *Junipero Serra; the man and his work*, Chicago 1914.

w 1772 r., po czym nastąpiła czteroletnia przerwa i w 1776 r. w miesiącach jesiennych rozpoczęły działalność dwie misje, San Francisco i San Juan Capistrano. Santa Clara powstała w 1777 r., a ostatnią misją założoną przez Junipero Serrę w 1782 r. była San Bonaventura, po pięcioletniej przerwie w fundacjach. W tymże roku współuczestniczył w zakładaniu misji w Santa Barbara. Owe dłuższe przerwy między fundacjami spowodowane były wieloma czynnikami, między innymi sporami między franciszkanami a ówczesnym gubernatorem Kalifornii Philipe de Neve oraz komendantem wojskowym Pedro Fagesem na tle lokacji misji, ich zaopatrzenia i finansowania, różnicy w traktowaniu Indian, a nawet podważanych przez władzę świecką duchowych kompetencji Junipero Serry¹⁷. Werdykty w owych sporach zapadały w mieście Meksyku na dworze ówczesnie urzędującego wicekróla, zawsze z korzyścią dla stanowiska ojca Serry. Najbardziej drażliwą sprawą była różnica w traktowaniu Indian przez władzę cywilną a duchowieństwo zakonne. Stając murem w obronie Indian, narażali się franciszkanie władzy cywilnej, która widziała w tubylcach przede wszystkim siłę roboczą do pracy w szybko powstających majątkach ziemskich. Na to Junipero Serra nie wyrażał zgody, zyskując sobie zaszczytne miano nie tylko apostoła Kalifornii, ale i obrońcy Indian, ich ojca. W przeciwieństwie do Meksyku centralnego, gdzie system *encomiendy* oparty na pracy Indian o wysokiej cywilizacji, jak Azteków, wprowadzono tuż po konkwiescie, czyli w pierwszych dziesięcioleciach XVI stulecia, w Kalifornii podobnej gospodarki nie można było zastosować. Kalifornijscy Indianie byli przecież dziećmi natury, a nie obywatelami wysoko rozwiniętych systemów ekonomicznych. Pracując w różnych rejonach Nowej Hiszpanii, Junipero Serra doskonale zdawał sobie sprawę z istnienia owej różnicy i dokładał wszelkich starań, by Indian kalifornijskich niejako trzymać pod kloszem nietykalności przed zaborczością posiadaczy ziemskich.

Misjonarze nie tylko nawracali miejscowych Indian, ale przede wszystkim znacząco wpłynęli na procesy i zjawiska przeobrażające świadomość rdzennej ludności Kalifornii o świecie. Zmiany kulturowe, jakie zachodziły w świadomości ewangelizowanych Indian, choć dziś z perspektywy czasu oceniane często negatywnie, wpłynęły znacząco na wiele czynników kształtujących obecnie obraz kultury, zwanej amerykańską. Misjonarze uczyli swoich podopiecznych języka hiszpańskiego, uczyli czytać i pisać,

¹⁷ Z. Engelhardt, *The missions and missionaries of California*, San Francisco 1908, s. 156-167.

konstruować narzędzia i posługiwać się nimi, prząść, tkąć, konstruować systemy irygacyjne, pracować na roli, zajmować się hodowlą oraz budować osiedla. Innymi słowy – pokojowo wprowadzali na tych terenach europejską cywilizację i styl życia¹⁸. Główne prawdy wiary chrześcijańskiej były wyjaśniane Indianom w najprostszy możliwy sposób, na początku za pośrednictwem tłumaczy, a później w ich własnych językach, w miarę jak tylko udało się któremuś z misjonarzy przyswoić język. Należy przy tym zwrócić uwagę, iż Indianie posiadali wiele dialektów językowych, co było uciążliwe dla misjonarzy. Zgodnie z instrukcją wicekróla i generalnego wizytatora, zakładane misje miały być w początkowej fazie połączone z posterunkami wojskowymi – *presidio* – a to z dwóch powodów: by świadczyć żołnierzom opiekę duchową oraz na wypadek ataku dzikich Indian na formującą się osadę¹⁹. Misje zwykle zawierały pomieszczenia dla żołnierzy (nie zawsze Indianie byli pokojowo nastawieni²⁰), pomieszczenia dla nawróconych Indian oraz dla niezamężnych kobiet, jak również izby szpitalne²¹. Zbytne zatłoczenie, brak higieny, przywleczone z Europy choroby (odra, dyfteryt, ospa) dziesiątkowały populację. W ciągu 10 lat zmarła połowa Indian. Junipero Serra jako doświadczony misjonarz był świadom, że proces akomodacji Indian do obecności obcych może trwać wiele lat²². Z pewnością posiadał już gotowy plan, jak winna wyglądać misja indiańska – dokładnie tak jak te, które zakładał przed kilkunastu laty

¹⁸ A. Muszyńska, *Misje w Ameryce Północnej – skarbnice kultury*, Gardnerville, NV 2004, 2006 [tekst niepublikowany, znajduje się na prywatnej stronie autorki <http://amconsulting.intellibit.com/> – zakładka opowiadania z dnia 18.10.2013 – M.G].

¹⁹ W 1775 r. Indianie protestowali, gdy przeniesiono misję z San Diego do ich wiosek. Aż 600 czerwonoskórych paliło budynki, zabito misjonarza. Parę lat później Indianka prowadziła sześć grup indiańskich przeciwko misji w San Gabriel, spalono też misję w Santa Barbara. Por. Z. Engelhardt, *The missions*, s. 174.

²⁰ Dopiero w drugiej fazie misja miała się stać osadą wyłącznie dla Indian, których należało stopniowo przekonać w sposób pokojowy do porzucenia koczowniczego trybu życia na rzecz osiadłego. Por. R. Archibald, *The economic*, s. 147.

²¹ Hiszpanie zawlekli do Ameryki sporo nieznanych tam chorób, na które miejscowi Indianie nie byli uodpornieni i nie umieli ich leczyć; śmiertelność w owych latach była bardzo duża. Por. Z. Engelhardt, *The missions*, s. 179.

²² System życia deprawował czerwonoskórych. Stracili bowiem naturalny rytm życia, musieli czynić, co im nakazano. Francuski arystokrata, podróżując po misjach, zanotował: „[...] byli za bardzo dziećmi, za bardzo niewolnikami, za mało ludźmi”. Nie byli zresztą przygotowani do obrony, ich jednostką socjalną była ongiś niezorganizowana wieś. Por. J. Kopeć, *Katolickie misje w Kalifornii*, „Dziennik Związkowy” 102(2010), nr z 5 marca, s. 8; W. Hartenell, S.P. Gurcke, G. Farris, *The diary and copybook of William E.P. Hartnell*

dla Chichimeków w Sierra Gorda w Meksyku. Sercem osady, założonej w miejscu najbardziej korzystnym dla Indian, miał być plac, a przy nim kościół z przyległymi pomieszczeniami klasztornymi objętymi klauzurą. Bezpośrednio przy nich znajdowały się pomieszczenia przeznaczone dla Indian, jedne do katechezy, inne do nauki zajęć praktycznych, a więc warsztaty, stajnie, ogrody i sady. W wydzielonym domku przy placu miała się zbierać starszyzna indiańska, której w zgodzie z odwiecznym prawem pozostawiono całkowitą swobodę decydowania w sprawach dotyczących ich własnej wspólnoty. Plac służył wszystkim jako miejsce zgromadzeń, festynów, procesji i zabaw dzieci. Przy pomocy sąsiadów rodziny wznosiły jak najbliżej placu własne domki, zgodnie z odwiecznym zwyczajem ciągle jeszcze koczownicze wigwamy, gdyż kamienne domy były dla nich odrażające²³. Budynki misji były prostymi, ale ciekawymi konstrukcjami z suszonego błota, wzmocnione tylko drewnianymi żerdziami. Dachy kryto trzcina. Ten styl budowy podpatrzono u Indian²⁴. Osada misyjna na każdym polu, także gospodarczym, miała być dobrze zorganizowaną wspólnotą produkującą na własne potrzeby żywność zarówno z uprawy, jak i z hodowli. Misje prowadziły ogromne hodowle zwierząt domowych. Wokół większości Misji ich pola uprawne i pastwiska ciągnęły się całymi milami. Zaadoptowane i kultywowane ogromne obszary ziemi były geodezyjnie opisane i poświęcane. W misji dzieci musiały pobierać lekcje, zarówno chłopcy, jak i dziewczęta. Starszych przyuczano do uprawy ziemi, hodowli i różnych zawodów, jak stolarstwo, budownictwo, kowalstwo, garncarstwo, tkactwo itd. Misje musiały być samowystarczalne, więc zakonnicy wraz z nawróconymi i zaprzyjaźnionymi Indianami uprawiali ziemię wokół, adaptując jadalne rośliny miejscowe, znane Indianom (np. kukurydzę) oraz sadząc w Kalifornii europejskie rośliny. W ten sposób misjonarze wprowadzili do Kalifornii drzewa cytrusowe, drzewa oliwne, winorośle oraz wiele innych.

Przez cały okres misjonarze pracowali nad tym, aby przygotować Indian do samodzielnej egzystencji, która pozwoli utrzymać się ich rodzinom bez subwencji rządowych. Kiedy od roku 1811 władze rządowe z powodu

visitor general of the missions of Alta California in 1839 and 1840, w: *California Missions Studies Association*, red. C.H. Clark, Santa Clara 2004.

²³ J. Gać, *Misje przy królewskiej drodze*, s. 6-27.

²⁴ Zob. D. Baca, *History, architecture, and archeology of Spanish missions and presidios in California*, Monticello 1990; K. Baer, H. Rudinger, *Architecture of the California missions*, Berkeley 1958.

rewolucyjnego wrzenia w Meksyku zaprzestały wspomagać misje, okazało się, że wcześniej przygotowani tubylcy są w stanie z pracy własnych rąk utrzymać całą misję wraz z wojskiem. Od początku ojcowie franciszkanie podkreślali, że każdy dorosły mężczyzna powinien pracować od 6 do 7 godzin dziennie. Pomimo prymitywnych narzędzi do pracy, sprzeciwu Indian, którzy nie przywykli do regularnego wysiłku oraz niekorzystnych warunków klimatycznych i geograficznych (częste susze), przez kolejne lata misjonarzom udało się zagospodarować tysiące hektarów ziemi pod różne uprawy²⁵. Należy pamiętać, że przed przybyciem franciszkanów tubylcy nie uprawiali absolutnie nic, ale utrzymywali się z tego, co dawała im ziemia w naturze bez upraw kontrolowanych, np. żółędzie, nasiona, jagody, ryby w pobliżu wybrzeża lub, gdy nie było nic innego, wszystko, co było nad powierzchnią ziemi. Wszystkie ziarna teraz uprawiane i wszystkie owoce, takie jak jabłka, pomarańcze, brzoskwinie, gruszki, śliwki, cytryny, winogrona, granaty, oliwki, orzechy, itp., zostały wprowadzone przez misjonarzy. Do nawadniania gruntów budowano specjalne systemy. Biegi strumieni i małych rzeczek były zmieniane, budowano tamy i akwedukty, by doprowadzać wodę do Misji oraz na okoliczne pola uprawne. Często zakończeniem strumieni na terenie Misji były rzeźbione w kamieniu rynny-maszkary. Misjonarze nauczyli także Indian hodowli zwierząt, nie tylko w celu uzyskania mięsa, ale również dla wełny, skóry, łoju i uprawy ziemi²⁶. Analiza dostępnych spisów inwentaryzacyjnych pokazuje jak na przestrzeni trzydziestu lat wzrosła wysoko kultura agrarna w poszczególnych misjach prowadzonych przez franciszkańskich misjonarzy²⁷.

W misjach prowadzono także działalność kulturalną, każda misja miała swój zespół muzyczny. I tak, przeprowadzona inwentaryzacja w 1835 r.

²⁵ Oficjalne zapisy pokazują, że w latach 1770-1831 w dwudziestu jeden misjach Górnej Kalifornii zebrano 2.200.000 buszli pszenicy, 600.000 buszli jęczmienia, 850.000 buszli kukurydzy, 160.000 buszli innych ziaren i 100.000 buszli grochu i soczewicy, nie wspominając jarzyn, winogron, oliwek i różnych owoców. Zob. *Spis inwentaryzacyjny Misji w Górnej Kalifornii 1770-1835*, zespół numer 7 – organizacja misji/uprawy. [Buszel (ang. *bushel*) – anglosaska jednostka objętości używana najczęściej w odniesieniu do materiałów sypkich. 1 buszel = 8 galonów].

²⁶ Według spisu przeprowadzonego w misjach w roku 1825 odnotowano łącznie: 232.000 sztuk bydła, 268.000 owiec, 34.000 koni, 3.500 mułów lub osłów, 8.300 kóz i 3.400 świń. Archiwum Misji Carmelo, *Spis inwentaryzacyjny Misji w Górnej Kalifornii 1770-1835*, zespół numer 7 – organizacja misji/hodowla.

²⁷ R. Archibald, *The economic aspect of the California missions*. Monograph series – Academy of American Franciscan History, Washington 1978, s. 134.

wymienia następujące instrumenty muzyczne, używane w misji Santa Barbara, która była typowa dla wszystkich: cztery flety, trzy klarnety, dwa rogi i trąbki, dwie altówki basowe, jeden bęben, szesnaście skrzypiec, trzy trójkąty. Zachowane w archiwach misji teksty pieśni liturgicznych oraz partytury dowodzą o rozwiniętej kulturze muzycznej i dużym zaangażowaniu Indian w tworzenie zespołów instrumentalno-wokalnych. Wszyscy członkowie zespołu ubrani byli w specjalne mundury. Zespół bardzo często wykonywał pieśni religijne podczas wspólnych celebracji liturgicznych²⁸.

Mimo, że Misje cieszyły się ogromnymi sukcesami i były gospodarczo i politycznie uzasadnione, po oderwaniu się od Hiszpanii i ustanowieniu wolnego państwa Meksyku w 1821 r., wszystkie Misje zaczęły podupadać. Wreszcie w 1833 r. rząd meksykański odebrał i znacjonalizował ziemie należące do Misji²⁹. W ciągu następnych lat wiele Misji legło w ruinach. Zabudowania Misji zamieniano na magazyny lub obory. Po zwycięskiej wojnie z Meksykiem w latach 1846-48 Stany Zjednoczone odebrały Meksykowi sporo terytoriów, w tym również Kalifornię.

Analizując historię misji kalifornijskich, należy stwierdzić, iż każda z nich stanowi dziś żywy pomnik – obraz historii, pionierskich czasów podbijania i pacyfikowania tzw. Dzikiego Zachodu. Wspaniałe wnętrza w odnowionych kościołach Misji, jak i Misje leżące ciągle w ruinach, ukazują zarówno historyczną zależność między autochtonami tych ziem, Indianami, a przynoszącymi im bardziej nowoczesną kulturę misjonarzami, zależność między gospodarczą działalnością Misji nastawioną na produkcję rolniczą – a wojskiem, podbijającym i chroniącym zdobycze, jak wreszcie i zależność między duchowymi wartościami katolickimi a spirytualnymi wierzeniami Indian z ich praktykami i tradycjami ściśle związanymi z na-

²⁸ K. Edgar, S. Edgar, *Mission San Carlos Borromeo del Rio Carmelo*, New York 2000.

²⁹ W 1833 r. wydano dekret sekularyzacyjny, a misje stały się parafiami. Odebrano ziemię klerowi, a bogaci rancheros poszerzyli swoje włości. Wprawdzie nadano niektórym Indianom po 33 akry ziemi, przekazano im też parę zwierząt, ale większość opuściła misje, pracując u rancheros lub przenosząc się do miast. Byli tam bardzo potrzebni jako tania siła robocza. Pracodawcy płacili im alkoholem, względnie towarami. W Los Angeles sprzedawano nawet Indian na aukcjach. Oto jak jeden z rancheros opisał pracę Indian: „[...] uprawiają ziemię, pasą bydło, ścinają drewno w lesie, budują nasze domy, robią dachówki, mielą zboże, ubijają zwierzyne, robią cegłę. Ich kobiety to doskonałe służące, troszczą się o nasze dzieci, robią nam każdy posiłek. Mieszkają u siebie, mają trochę niezależności, mogą wyznawać własną religię, żenić się z kim chcą, uprawiać własne warzywa w czasie, jaki im pozostaje poza pracą na rancho”. Por. J. Kopeć, *Katolickie misje w Kalifornii*, s. 8; zob. W. Hartenell, S.P. Gurcke, G. Farris, *The diary and copybook*.

turą³⁰. Wiele elementów składających się na postać kultury amerykańskiej posiada swoje źródło właśnie w procesach, które kształtowały świadomość przynależności do społeczeństwa przynależącego do Misji kalifornijskich.

Podjmując badania naukowe nad kształtem kultury amerykańskiej, należy zawsze uwzględnić kontekst historyczny, dopiero wówczas można zaobserwować jak wiele elementów współczesnej kultury wyrosło na bazie wydarzeń z przeszłości. Próby deprecjonowania cywilizacji chrześcijańskiej jako tej, która znacząco wpływała na postać kultury, pozbawiają współczesnego człowieka pełnej wiedzy o zależności pomiędzy kulturą a przeszłością, cywilizacją a chrześcijaństwem.

The Impact of California Missions on the Form of American Culture

Summary

One of the phenomena that strongly influenced the shape of the culture of the United States, especially its western parts, were the so called "California Missions". The presented article tries to give an answer to the question of the impact on the form of American culture that those California missions had. The arrival of missionaries from Europe, resulted in a huge change in the culture of the indigenous people living in the areas of the so called top California. It also ultimately shaped the range of phenomena that affected the character of the culture which is still visible to this day. Since the history of Indians is often said to have essential impact in the formation of the present generations, the role of missionaries that worked among different strains of them and their contribution in shaping the culture needs to be acknowledged. Regardless of the various theories that undermine the value of the work of evangelization of Native Americans, the missionaries contribution in changing their cultural habits is recognized. These changes were introduced through the implementation of European models of organization of life in society: the introduction of a system of values, laws, systems of work, methods of obtaining food, cultivation of plants, cattle breeding, education, organization of spare time. These factors often resulted in a rapid, both civilizational and cultural leap forward.

Key words: California Missions, American culture, the Catholic Church in the United States, the Catholic Church in California.

Słowa kluczowe: Misje kalifornijskie, kultura amerykańska, Kościół katolicki w USA, Kościół katolicki w Kalifornii.

³⁰ A. Muszyńska, *Misje w Ameryce Północnej*.

MISYJNE DROGI KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

W Cerkwi prawosławnej i o niej samej istnieje przekonanie, że jej misja jest bardziej dośrodkowa niż odśrodkowa, to znaczy, że polega ona na sile przyciągania do prawosławia ludzi z zewnątrz, a nie wysyłania misjonarzy na zewnątrz Cerkwi, aby pozyskać nowych wyznawców. Misje Kościołów orientalnych polegają na wprowadzeniu tematów ukrzyżowania, śmierci, pogrzebu, zmartwychwstania i chwalebnego ponownego przyjścia Chrystusa do świadomości ludzkiej poprzez liturgię chrześcijańską, poprzez sztukę, architekturę, śpiew i sakramenty. To wszystko jest widocznym znakiem Chrystusa i rzeczywistości niebieskiej.

Przecież nie inaczej pozyskani zostali dla Kościoła bizantyjskiego, w świetle *Latopisu* Nestora, wysłannicy księcia Włodzimierza, posłani do różnych religii i świątyń. Tak oto relacjonowali swoje odczucia po wizycie w świątyni bizantyjskiej: „I przyszedliśmy do Greków, i wiedli nas, gdzie służą Bogu swojemu, i nie wiedzieliśmy: w niebie byliśmy, czy na ziemi. Nie ma na ziemi takiego widowiska pięknego. Nie wiemy jak opowiedzieć o tym, wiemy tylko, że tam Bóg z ludźmi przebywa, i nabożeństwo ich jest najlepsze ze wszystkich krajów”¹. Ujął ich czar bizantyjskiej świątyni.

Sposobem docierania z przekazem ewangelizacyjnym jest w Cerkwi prawosławnej tzw. Pre-Nicejska Metoda opowiadania czy nawet plotkowania o ewangelii w gronie znajomych, przyjaciół, z kolegami w pracy, tak by wzbudzić w nich zainteresowanie ewangelią.

Misyjność Kościoła w rozumieniu tradycji wschodniej, bizantyjskiej oznacza dla wierzących bycie świadkami żywego Trójjedynego Boga, któ-

¹ *Kroniki staroruskie*, wybrał ... F. Sielicki, przełożyli E. Goranin, F. Sielicki, H. Suszko, Warszawa 1987, s. 70.

ry wzywa wszystkich do zbawienia i jednoczy razem w tym celu ludzi w Kościele².

Byłoby jednak błędem postrzeganie Cerkwi o tradycji bizantyjskiej jedynie jako twierdzy broniącej dogmatów i obojętnej na działanie na zewnątrz. Cerkiew ta nawet w okresie przeżywania wewnętrznych trudności nie przestawała nieść Ewangelię pogańskim narodom sąsiadującym z Bizancjum. Francuski historyk Simon Vaihle twierdził, że przeprowadzenie badań na temat misyjnego wysiłku Cerkwi bizantyjskiej pokaże, że odległe regiony, do których docierali zachodni misjonarze były już niekiedy chrystianizowane przez greckich misjonarzy³.

Podstawowym wezwaniem ojców pustyni było realizowanie Królestwa Bożego w życiu osobistym i głoszenie go innym. Ta determinacja widoczna była w ich ascezie i ich nieustannej modlitwie o przyjście Bożego Królowania w mocy słowa⁴. Gdy zaszła potrzeba, Antoni Pustelnik wyruszył nawet do Aleksandrii, kosmopolitycznego miasta, w celu konfrontacji z pogańskimi filozofami swoich czasów. W 355 r., po zakończonej debacie z jedną z grup pogan, wyzwał swych dyskutantów do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Antoni wszczepił ducha misyjnego w swych uczniach, ucząc ich właściwych relacji między samotnością na pustyni i odpowiedzialnością misyjną. Jeden z tych uczniów Makary Egipski, kiedy został zesłany na pogańską wyspę na Nilu w delcie tej rzeki, głosił wśród rodymnej ludności naukę Chrystusową i działał cuda w imię Chrystusa. Między innymi uzdrowił córkę pogańskiego kapłana i tym zyskał zaufanie tubylców, pozyskując ich wraz z tym pogańskim kapłanem dla wiary chrześcijańskiej⁵.

Inny cenobita, Apollos, założyciel jednej z pierwszych wspólnot monastycznych w Egipcie, kiedy założył klasztor, otoczony przez dziesięć pogańskich wiosek, zachęcał swych uczniów by byli świadkami wiary dla swoich sąsiadów, dzięki czemu większość mieszkańców regionu dokonała konwersji na chrześcijaństwo w ciągu krótkiego czasu. Jego mnisi poświęcili się katechizacji swoich sąsiadów przed przyjęciem chrztu. Mnich Hilarion z Gazy, jako opat, wpajał ducha misyjnego w podległą mu społeczność zakonną. Założył pierwszą wspólnotę klasztorną w Strefie Gazy,

² L.A. Veronis, *Missionaries, monks and martyrs. Making disciples of all nations*, „St Francis Magazine”, 4(2007), vol. 2, s. 8.

³ A. Yannoulatos, *The Missionary Activity of the Orthodox Church. 6th General Assembly, Punkaharju, Finland. 30/07-03/08 1964*, s. 1.

⁴ L.A. Veronis, *Missionaries, monks and martyrs*, s. 29.

⁵ Tamże, s. 30.

stanowiącą centrum misyjne. Zmobilizował 2000 mnichów, którzy podróżowali po pogańskich regionach Palestyny, głosząc Ewangelię. Syryjski mnich Aleksander, twórca słynnych vigilantes, w 380 r. opuścił Konstantynopol i spędził jedenaście lat w syryjskiej pustyni. Podczas tego intensywnego życia w samotności otrzymał wezwanie, aby opuścił pustynię i podjął akcję głoszenia dobrej nowiny o Chrystusie jako wędrowny kaznodzieja. Udał się do Mezopotamii, głosząc Ewangelię i tworząc zespół misjonarski. Założył też klasztor nad Eufratem, skupiający ponad 400 mnichów, oraz drugi klasztor stanowiący bazę dla wypraw misyjnych, składający się z 150 najzdolniejszych mnichów, którzy oddali się pracy misyjnej w całej Mezopotamii i regionach graniczących z imperium perskim. Inny syryjski pustelnik, Abraamius, okazał się również wielkim misjonarzem. Opuścił miejsce samotności po wielu latach modlitwy w celu odbycia podróży do Libanu, gdzie zamieszkał wśród pogan. Kilku jego uczniów założyło cenobium w środku miasta, gdzie Abraamius pozostał trzy lata. Jego projekt misyjny zakładał wybudowanie kościoła i świadczenie w nim codziennych posług. Chciał pokazać moc modlitwy do jedyne go, żywego Boga. Piękno posługi i Kościół przyciągały obserwatorów, co doprowadziło wielu do przyjęcia chrztu i Ewangelii⁶.

Ten krótki poczet kilku wybranych ojców pustyni ukazuje ich ducha ewangelizacyjnego w IV w. Ich wkład jest godny uwagi. Mnisi okazali się być silnym czynnikiem rozwoju chrześcijaństwa w Egipcie, Palestynie i Syrii. Ich święte życie i śmiałe słowa zachęcały chrześcijan do życia bardziej wiernego Ewangelii, a pogan do odkrycia i przyjęcia chrześcijaństwa⁷.

W obszarze Kościoła bizantyjskiego wyróżnia się dwa okresy, w których działalność misyjna wydaje się być szczególnie wzmożona. Pierwszy okres przypada na wieki od IV do VI, z jego kulminacyjnym czasem za panowania cesarza Justyniana. Drugi okres dużej aktywności misyjnej tegoż Kościoła miał miejsce w IX-XI w.⁸ Cerkiew prawosławna uważa, że jej działalność misyjna posiada głębokie zakorzenienie patrystyczne i cechy różniące jej dzieło misyjne od Kościoła zachodniego⁹.

W pierwszym okresie misjonarskie zainteresowanie Kościoła bizantyjskiego było zorientowane we wszystkich kierunkach, tak w kierunku

⁶ Tamże, s. 31-32.

⁷ Tamże, s. 33.

⁸ A. Yannoulatos, *The Missionary Activity of the Orthodox Church*, s. 1.

⁹ L.A. Veronis, *Missionaries, monks and martyrs*, s. 5-6.

narodów pogańskich mieszkających w granicach Cesarstwa Bizantyjskiego, jak też wobec sąsiednich narodów barbarzyńskich. Wśród misjonarzy tego okresu znana jest powszechnie gorliwość misyjna Jana Chryzostoma. Mniej znana jest misjonarska gorliwość wielu innych duchownych i mnichów, którzy wnieśli znaczny wkład na tym polu. Wspomnieć warto św. Hilariona (290-391 r. po Chr.), działającego w Palestynie, św. Haritona i św. Sylwana, a także monofizyckiego biskupa Jana z Efezu (ok. 507-ok. 586), któremu udało się pozyskać dla Ewangelii 70 000-80 000 pogan z Azji Mniejszej. Tym sukcesem zyskał sobie miano „Młota pogan”¹⁰.

Kościół bizantyjski poniósł duże zasługi w pozyskaniu dla wiary chrześcijańskiej niecywilizowanych narodów poza granicami Bizancjum. Działał wśród Gotów wzdłuż północnych granic cesarstwa, krzewił chrześcijaństwo w Iberii Kaukaskiej wśród Gruzinów, miał udział w dokończeniu dzieła chrystianizacji Ormian – chrystianizacja tego kraju przez Grzegorza Oświeciciela, przeprowadzona na początku IV w., realizowana była przy pomocy greckich kapłanów. Również Persja została objęta oddziaływaniem misjonarzy bizantyjskich, tak że w V w. Kościół perski składał się z pięciu metropolii, 30 biskupstw i miał niezwykle osiągnięcia w zakresie literatury chrześcijańskiej w lokalnym języku, rozkwitał tu także monastycyzm. Rozkwitał także duch misyjny wśród perskich chrześcijan. Wielu perskich misjonarzy pracowało z entuzjazmem w dziele rozpowszechniania Ewangelii w ciągu V w. Jednym z najsłynniejszych z nich był Pythion, który pracował z powodzeniem w Medii wśród Medów (dzisiaj zachodnia część Iranu) i w Dolinie Tygrysu. Pozyskał dla Chrystusa wielu zwolenników Zaratustry, a nawet niektórych z najwyższych oficerów perskich. Zbudował kilka kościołów. Podjęte dzieło misyjne przypieczętował daniną własnej krwi przez cierpienie męczeńskie w 446 r.¹¹

Chrześcijaństwo również wcześniej rozpowszechniło się w Azji Środkowej, głównie za sprawą bizantyjskich kupców, którzy przyczynili się do tego, prowadząc penetrację obszarów położonych wzdłuż szlaków handlowych łączących Bizancjum z Persją i Dalekim Wschodem. Istnieją świadectwa, pochodzące z początku IV w., potwierdzające, że istniały pewne wspólnoty chrześcijan na obszarze Baktrii (dzisiejsze pogranicze północnego Afganistanu i południowego Turkiestanu). Z 478 r. pochodzi przekaz o natknięciu się przez perskiego władcę Kawasa na chrześcijan wśród

¹⁰ A. Yannoulatos, *The Missionary Activity of the Orthodox Church*, s. 1.

¹¹ Tamże, s. 2.

Hunów z Baktrii i wśród Turków, którzy żyli nad brzegami rzeki Opus (dzisiejsza nazwa rzeki Amu Darii, wpadającej do Jeziora Aralskiego)¹².

Znaczny udział w szerzeniu Ewangelii w Azji Środkowej mieli nestorianie, którzy słynęli z wybitnej działalności misyjnej. Już w VII w. doszli oni do samych Chin, a z czasem dotarli do brzegów Morza Żółtego. W przededniu ekspansji muzułmańskiej w VII w., Kościół w Persji posiadał 80 biskupstw, które rozciągały się od gór Armenii aż do południowych Indii¹³.

Jak informuje zapis Kosmasa, bizantyjskiego geografa z VI w., który później został mnichem na Górze Synaj: „Wśród Baktrów, jak również wśród Hunów i Persów oraz wśród reszty Hindusów i Persów i Medów i Elamitów i w całym kraju Persji były niezliczone kościoły, wspaniała liczba chrześcijan, wielu męczenników, mnichów i eremitów”. Nawet na Cejlonie znajdowali podróżujący Bizantyjczycy wielu chrześcijan. Na tę wyspę docierało bowiem wielu kupców z Syrii, Persji i Etiopii, aby wymienić tam swoje towary z Chińczykami i hinduskimi wytwórcami, zatem i Ewangelia była tam głoszona najwyraźniej bardzo wcześnie. Kosmas wspominał również, że istniały wspólnoty chrześcijańskie wzdłuż wybrzeży Indii na Wybrzeżu Malabarskim. Inni zaś autorzy mówią o szerzeniu się wiary chrześcijańskiej nad Zatoką Bengalską, jak również o przywilejach przyznawanych chrześcijańskim mniejszościom przez rdzennych władców indyjskich. Chrześcijańskie centra związane były oczywiście z misyjną działalnością perskich chrześcijan i wskazują, jak rozwijało się dzieło misyjne Kościołów wschodnich już podczas pierwszego okresu aktywności misyjnej Kościoła bizantyjskiego¹⁴.

Znaczny wysiłek misyjny włożył też Kościół bizantyjski w chrystianizację Arabów, którzy mieszkali na południe od imperium bizantyjskiego. Ważną rolę odegrali tu mnisi z Syrii, także z Palestyny i z Mezopotamii, a przykładem mogą być św. Eutymiusz († 473 po Chr.) i św. Saba († 532 po Chr.). Była też grupka mnichów nomadów, a nawet niektórzy biskupi poświęcali się duchowemu przewodnictwu wśród Arabów. Nestorianie i monofizyci wykazali również dużą aktywność w dziele chrystianizacji Arabów. Antagonizm między bizantyjskimi ortodoksami (melchitami) a monofizytami utrudniał niestety dalsze propagowanie

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

wiary chrześcijańskiej wśród ludności arabskiej. Niezgoda wśród chrześcijan stała się wielką barierą dla przepływu i stabilności chrześcijaństwa w tym rejonie¹⁵.

Misje w Afryce prowadzone były w ciągu tych stuleci wzdłuż południowych granic Bizancjum. Po chrystianizacji Etiopczyków, w której ważną rolę odegrali Frumencjusz, zwany też Selamą Oświecicielem († ok. 380), i Edezzusz, prowadzono systematyczne misje wśród pogańskich plemion w Nubii, wśród blemejskich nomadów w południowym Egipcie (w dzisiejszym Sudanie Północnym), Nabatejczyków (pogranicze dzisiejszej Jordanii i Izraela – stolicą Nabatejczyków była Petra), Abo-dejczyków (Abodeus) i Makorytyjczyków (Macorites), kierowane przez kościelny ośrodek w Bizancjum w okresie panowania cesarza Justyniana. Zachowane ruiny 60 kościołów na pograniczu Sudanu i Egiptu, odkryte w 1963 r., po dziś dzień świadczą o dużym wpływie Bizancjum na te tereny. Kościół w Nubii przetrwał przez wiele stuleci, mimo najazdu muzułmanów w latach 641-642. Według informacji z X w., jak również wieku XIV, kościół w Nubii używał greki jako języka urzędowego, a wiara chrześcijańska przetrwała w części Nubii aż do XVIII w.¹⁶

Poza Nubią, Justynian dbał o upowszechnianie się chrześcijaństwa wśród Maurów na obszarze zajmowanym przez państwo ariańskich Wandalów. Po pokonaniu Wandalów dzięki misji bizantyjskiej chrześcijaństwo przyjęło kilka plemion Berberów, z których co najmniej dwa mieszkaly na terenie Libii, w pobliżu starych rzymskich miast. W okresie dominacji bizantyjskiej wzdłuż całego wybrzeża północnej Afryki aż do Cieśniny Gibraltarskiej było wiele wspólnot chrześcijańskich. W chwili inwazji arabskiej na początku VIII w. w Północnej Afryce wielka część ludności w północnej Tunezji i północno-wschodniej Algierii była chrześcijańska¹⁷.

Kosmas w swej relacji z podróży odbytej w latach 520-525 wspomina, że podczas jednej z jego podróży spotkał liczne wspólnoty chrześcijańskie na wyspie Sokotra, naprzeciwko wschodniego cypla, Rogu Afryki, leżącej na Oceanie Indyjskim. Spora część ludności tej wyspy składała się z greckich osadników z Egiptu i mówiła po grecku. Również tam Grecy zanieśli Ewangelię¹⁸.

¹⁵ Tamże, s. 2-3.

¹⁶ Tamże, s. 3.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

W przeciwieństwie do tego, co mniema się powszechnie o stagnacji w zakresie działalności misyjnej Kościoła bizantyjskiego, głównie na skutek braku przekazów historycznych, odkrywane źródła historyczne mówią o porywie misyjnym wschodniego chrześcijaństwa, obecnym od początku i prowadzonej energicznie akcji nie tylko przez natchnionych biskupów i zakonników, ale także przez wielu chrześcijańskich kupców, a nawet przez jeńców, przez różnych odważnych mężczyzn, kobiety i młodzież, działalności misyjnej¹⁹.

Dokonania misyjne Kościoła bizantyjskiego pierwszego okresu zostały w dużej mierze zniszczone przez wielkie zmiany etniczne, które miały miejsce w ciągu wieków, a zwłaszcza przez rozprzestrzenianie się islamu. Sukcesy misyjne odnoszone od IX w. miały ogromne znaczenie dla chrześcijaństwa, przyszłości Europy i cywilizacji. Okres ten rozpoczyna się z działalnością słynnych misjonarzy bizantyjskich Cyryla i Metodego, których wkład w misje chrześcijańskie jest niezmierny²⁰. Bracia Cyryl i Metody to dwaj najbardziej znani misjonarze z Bizancjum, z okresu nie podzielonego jeszcze Kościoła. Dziedzictwo Cyryla i Metodego na zawsze związane jest także ze słowiańską kulturą, językiem pisanym i literaturą. Protestantki historyk Kenneth Latourette tak podsumował wkład Braci Sołuńskich dla Kościoła: „Zasługują oni na miejsce wśród największych misjonarzy chrześcijańskich”²¹.

W 851 r. Konstantyn uczestniczył w cesarskiej ekspedycji do Bagdadu w celu podjęcia dyskusji z najwybitniejszymi islamistami tego czasu. Biograf Konstantyna zauważył, że pod koniec debaty jego przeciwnicy poczuli się tak zagrożeni siłą jego argumentów, że próbowali go otruć. Kilka lat później cesarz po raz kolejny powołał go do udziału w specjalnej misji wraz z bratem. Cesarz wysłał braci głosić Ewangelię wśród Chazarów, pogańskiego ludu, który szukał pełnej prawdy, badając dogmaty judaizmu, islamu i chrześcijaństwa. Pod koniec misji wódz Chazarów napisał do cesarza: „Panie, posłałeś do nas człowieka, który słowem i czynem pokazał nam, że wiara chrześcijańska jest święta. Jesteśmy przekonani, że jest to prawdziwa wiara” i, w nadziei, że jest ona do osiągnięcia przez Chazarów

¹⁹ Tamże, s. 3-4.

²⁰ Tamże.

²¹ L.A. Veronis, *Missionaries, monks and martyrs*, s. 34.

obiecał dobrowolnie skłonić wszystkich do przyjęcia chrztu. 200 Chazarów zostało ochrzczonych²².

Dzięki misji wielkomorawskiej „Cyryl i Metody zostali wnet uznani przez rodzinę ludów słowiańskich za ojców zarówno ich chrześcijaństwa, jak też ich kultury. [...] Ich dzieło stanowi wybitny wkład w tworzenie się wspólnych korzeni Europy, które dzięki swej trwałości i żywotności stanowią jeden z najmocniejszych punktów odniesienia, jakich nie może pominąć żaden poważny wysiłek zmierzający do zaprowadzenia nowej jedności kontynentu w naszych czasach. [...] Przykład Cyryla i Metodego ma [...] szczególne znaczenie na specyficznym polu działalności misjonarskiej. Działalność ta bowiem jest zasadniczym zadaniem Kościoła [...]. Bracia nie tylko rozwijali swoją misję w pełnym poszanowaniu kultury, [...] ale wraz z religią wybitnie i nieustannie ją rozwijali i umacniali. [...] Cyryl i Metody stanowią jakby ogniwo łączące, jakby duchowy pomost pomiędzy nurtem tradycji wschodniej i zachodniej, które łączą się razem w jedną wielką Tradycję Kościoła powszechnego”²³.

W ich ślady poszło wielu bizantyjskich misjonarzy, którzy pracowali wśród Morawian, Serbów, Czechów, Bułgarów, Węgrów, Chazarów, Alanów i Rusinów. W dzieło misyjne włączyli się przedstawiciele wszystkich klas społecznych, duchowni i świeccy: słynny Focjusz i jego uczeń Mikołaj Mistyk, biskupi, kapłani, archimandryci, zwykli mnisi, cesarze, jak Bazyl I Macedończyk i Michał III Metystes, dyplomaci, wysokiej rangi pracownicy administracyjni, księżniczki – wśród nich Irena Karakousini, która nadal jest obecna w tradycji narodu serbskiego i Anna Porfirogeneta, żona Włodzimierza Wielkiego, kupcy i żeglarze, podróżnicy, imigranci, często i jeńcy wojenni, jak tych 40 000 Greków z Adrianopola, których król Bułgarów Krumos sprowadził do Bułgarii, a którzy zasiali wśród Bułgarów pierwsze ziarna wiary chrześcijańskiej²⁴.

Bizancjum, głosząc dobrą nowinę Ewangelii niecywilizowanym plemionom, które opanowywały Europę Wschodnią, wskazało im tym samym nowy sposób życia duchowego, społecznego i politycznego. To pomogło tym narodom odnaleźć i rozwijać swoje umiejętności i potencjał, ich ducha. Charles Diehl zauważył, że: „Wraz z religią wniesiono również koncepcję państwa, formy rządu nowego prawa, które odtąd będzie regulować ich wz-

²² Tamże, s. 35.

²³ Jan Paweł II, *Slavorum Apostoli*, passim.

²⁴ A. Yannoulatos, *The Missionary Activity of the Orthodox Church*, s. 3-4.

jemne relacje publiczne, edukację i cyrylicę, w której ich literatura została napisana i ich język został skodyfikowany. Grecy kapłani posługiwali w nowych świątyniach wybudowanych na styl swoich bizantyjskich modeli. W nich znajdowały się wykonane przez artystów bizantyjskich wspaniałe mozaiki. Przekład Ewangelii, stanowiący szczyt bizantyjskiej literatury, położył tym samym fundamenty pod nową literaturę narodową w języku słowiańskim w każdym kraju. [...] W ten sposób wszystkie te plemiona barbarzyńskie stały się prawdziwie cywilizowanymi narodami [...] a Bizancjum stało się dla całej Europy Wschodniej wielkim wychowawcą i inicjatorem”. Jednocześnie misjonarze bizantyjscy pracowali z wielkim szacunkiem dla zachowania osobowości narodów, które przeszły ten rozwój religijny i cywilizacyjny²⁵. Praca tych misjonarzy stanowi trwałą chwałę Kościoła bizantyjskiego²⁶. Jednak ani „współcześni im, ani sami bracia-misjonarze nie zdawali sobie sprawy z dziejowej doniosłości tego momentu”²⁷.

Bizantyjskie doświadczenia w głoszeniu Ewangelii „aż po krańce ziemi” przejęła Ruś, najpierw Ruś Kijowska a potem Ruś Suzdalska i Moskiewska. Na skutek tego chrześcijaństwo o tradycji bizantyjskiej rozprzestrzeniło się po całej europejskiej części dzisiejszej Rosji, także wśród niesłowiańskich ludów i dalej na bezkresne tereny Syberii, a także poza granice imperium moskiewskiego i rosyjskiego, po Alaskę, Chiny, Koreę i Japonię. Pierwszymi ruskimi ośrodkami misyjnymi były kolonie mnichów, którzy w poszukiwaniu doświadczeń religijnych udawali się w leśne głusze, osiedlali się w pobliżu rzek i jezior wśród licznych plemion pogańskich zamieszkujących północne części Europy wschodniej i w ten sposób docierali do tych ludów ze światłem nauki Chrystusa, chrzcili je, zachęcali do osiedlenia się w pobliżu swoich siedzib, a także nauczali wielu prac leśnych, uprawy ziemi, budowania mieszkań, itp. W szybkim czasie przekształcili plemiona nomadów w osadników. Z czasem powstawało tam wiele monasterów prawosławnych, tworząc sieć, która objęła ogromny kraj, stając się ośrodkami kultury dla rodzimych plemion²⁸.

Szczególny rodzaj misjonarza prawosławnego urzeczywistnił się w osobie św. Stefana Permskiego (1340-1396). Był to mnich o wyjątkowej

²⁵ Tamże, s. 4.

²⁶ Ch. Diehl, *Les grands problèmes de l'histoire Byzantine*, Paris 1943, s. 17.

²⁷ T. Lehr-Splawiński, *Konstantyn I Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł*, Warszawa 1967, s.15.

²⁸ A. Yannoulatos, *The Missionary Activity of the Orthodox Church*, s. 5.

erudycji. Opuścił monaster w Rostowie i osiedlił się wśród pogańskich plemion Komiaków, niosąc im orędzie Ewangelii. Opracował alfabet dla języka staropermskiego i przetłumaczył wiele tekstów biblijnych i ksiąg liturgicznych z greckich oryginałów. Jego styl misyjny stał się później wzorem dla ruskich i rosyjskich misjonarzy²⁹.

Aby docenić wielkie osiągnięcia ruskich i rosyjskich misjonarzy, wystarczy uważnie spojrzeć na mapę ogromnej Rosji dzisiaj. Wielka liczba plemion, głównie kiedyś wędrownych, różnych etnologicznie, rozproszonych w tym bezkresnym kraju, różne nieznanne w Europie języki, a także różne religie mieszkańców północnej Rosji europejskiej i Syberii. Ludy fińskie wyznawały szamanizm, starożytną i powszechną formę religii, Mongołowie praktykowali lamaizm a Tatarzy byli penetrowani przez islam. Chrześcijaństwo nie istniało na Syberii przed wkroczeniem Rusi moskiewskiej a potem Rosjan³⁰.

Nie tylko duchowni i mnisi pracowali nad upowszechnieniem się chrześcijaństwa. Ludzie świeccy działali w tym zakresie również, i to na wiele sposobów. Przykładem mogą być ruscy jeńcy, którzy jako pierwsi przynieśli chrześcijaństwo Tatarom. Święty Mitrofan, znany też jako Tryfon Peczerski (1495-1583), jeszcze zanim sam stał się mnichem, opuścił rodzinny Nowogród Wielki, by jako laik nieść Ewangelię Lapończykom. Również Cyryl Shelehof wykazał szczególne zainteresowanie chrystianizacją tubylców Alaski³¹. Wyjątkowy wkład w rozwój rosyjskiej misji miał słynny rosyjski językoznawca, turkolog i teolog, człowiek świecki, Mikołaj Ilmiński (1822-1891), który zakładał szkoły tatarskie³².

Rosyjska Cerkiew w XVII i XVIII w. poczyniła niewielkie postępy w dziedzinie misji. Wewnętrzne religijne i świeckie problemy, z jakimi borykała się podczas wielkiej smuty (1584-1613), wielka schizma staroobrzędowców w połowie XVII w., a ostatecznie całkowite podporządkowanie jej przez Piotra Wielkiego i Katarzynę II państwu spowodowały zamknięcie wielu klasztorów, które zawsze były uosobieniem światła wiary, a zatem i duch misyjny Cerkwi zanikał. Duchowa stagnacja Cerkwi dotknęła szczególnie rodzime plemiona mieszkające na obrzeżach rozległego imperium rosyjskiego, zaś w jego granicach niewiedza religijna i apatia

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 5-6.

³¹ Tamże, s. 6.

³² Tamże.

doprowadziły do odrodzenia się pogaństwa. Mało kto próbował wówczas karmić Ewangelią tych ludzi na skutek represji stosowanych przez państwo, które zniechęcało i często zakazywało działalności misyjnej w imię tolerancji. Przypadek taki miał miejsce w XVIII w., kiedy to zabroniono ewangelizowania koczowniczych Kirgizów. Inne przypadki takiej prohibicji ewangelizacyjnej ujawniają, jak rząd carski dyscyplinował misjonarzy, którzy zbyt gorliwie oddawali się ewangelizacji. Ograniczano im lub całkowicie pozbawiano ich pomocy finansowej. Ta obojętność wobec misjonarzy zaczęła się zmieniać pod koniec XVIII w., gdy rosyjska Cerkiew doświadczyła duchowego renesansu. Odnowa monastycyzmu na Górze Athos miała bezpośredni wpływ na prawosławie w Rosji. Pasjusz Wieliczkowski Starszy, będąc na Górze Athos, przełożył na język rosyjski *Filokalie*, dzieło o duchowych praktykach hezychazmu. Pod wpływem tego nurtu pozostawali dwaj wielcy misjonarze rosyjscy XIX w., Herman z Alaski i Makary Głuchariew. Byli oni reprezentantami dwóch pionierskich nurtów duchowości hezychazmu i powrotu do Kościoła apostołskiego³³.

Na początku XIX w. rosyjska Cerkiew przeszła duchową odnowę, która dotknęła każdego aspektu jej życia. Zainspirowana przez duchowych starców – oświeceni i święci mnisi – Cerkiew zaczęła na nowo odkrywać pełnię prawosławia i poczuła potrzebę dzielenia się wiarą z innymi. Pierwsze kroki w ewangelizacji zwróciła naturalnie do wschodniej Syberii i okolicznych ziem, które wielu rosyjskich podróżników, zesłańców i kupców zaczęło odkrywać. Ci ludzie często podróżowali, nie tylko w imieniu Imperium Rosyjskiego, ale także w nadziei na dzielenie się Ewangelią z rdenną ludnością nowo odkrytych czy zbadanych ziem. Misje realizowane więc początkowo chaotycznie i bezprogramowo, mogły być realizowane w tak odległych częściach imperium, jak Alaska, tylko przy wsparciu i pomocy ze strony duchowieństwa rosyjskiego. Cerkiew wysłała zatem misjonarzy-zakonników do nowych ziem z podwójną misją: opieki nad żyjącymi tam Rosjanami, których poziom moralności w tych czasach był niski, a często traktowanie tubylców niehumanitarne, jak również niesienia Ewangelii do pogan. W 1794 r. dziesięciu mnichów przybyło na Alaskę, aby rozpocząć swoją posługę. Niestety, tylko kilku z nich przetrwało srogą zimą, a w ich miejsce w ciągu kolejnych trzydziestu lat zgłosiło się do pracy na Alasce zaledwie kilku misjonarzy³⁴. Realizacja zamysłu szerzenia wiary w takich

³³ L.A. Veronis, *Missionaries, monks and martyrs*, s. 59-60.

³⁴ Tamże, s. 71.

dalekich miejscach, mimo apelów, nie znajdowała w tym czasie zbyt wielu chętnych wśród wiernych w Rosji. Posługa na Alasce była dobrowolna i trudnym dla Cerkwi zadaniem było pozyskanie ochotników do tego uciążliwego dzieła. Gdy biskup Irkucka zapytał duchowieństwo swej diecezji, kto na ochotnika gotowy jest udać się do pracy na Alasce, wszyscy odrzucili taką możliwość. Wówczas biskup starał się wyłonić misjonarza wybranego na drodze losowania, na wzór powołania Macieja w Dziejach Apostolskich, ale diakon, który został wyłoniony w ten sposób, nie chciał udać się do pracy za granicą, wybierając raczej służbę wojskową w niższej randze, co było karą za jego niesubordynację³⁵.

Herman był jednym z dziesięciu mnichów, którzy wzięli udział w pierwszej misji zagranicznej z Rosji na Alaskę w 1794 r. Pozostawał tam przez czterdzieści trzy lata, wiernie służąc alaskim tubylcom, głosząc im ewangelię poprzez świętość życia. Po jego śmierci w 1837 r. rdzenni chrześcijanie czcili go jako świętego i nadali mu tytuł patrona Kościoła w Ameryce³⁶. Herman reprezentował model pasywnego misjonarza (w stylu św. Teresy od Dzieciątka Jezus) w historii misji prawosławnej. Nie przetłumaczył żadnego dzieła na język tubylców, nie ochrzcił osobiście tysięcy nawróconych, nie rozwinął żadnej wielkiej teorii misyjnej. Nie był nawet księdzem. Odrzucił zaszczyt kapłaństwa, pozostając skromnym mnichem. Położył jednak podwaliny pod świętość życia pogańskiego ludu. Pozwolił, aby światło Chrystusa jaśniało poprzez jego słowa, czyny i życie i w ten sposób położył fundament chrześcijaństwa, stając się przykładem dla wszystkich ludzi, aby go zobaczyli i naśladowali³⁷.

Makary Głuchariew (1792-1847) skoncentrował się na pracy misyjnej w nieprzeniknionym masywie Gór Ałtaju, zamieszkałym przez różne plemiona wojowników, różniących się pochodzeniem i językiem³⁸. Marzył o wpojeniu świadomości misyjnej wszystkim Rosjanom i ustanowieniu ośrodka misyjnego. Plany nigdy nie zmaterializowały się, ale utworował on drogę dla innych działaczy misyjnych, jak Innocenty Wieniaminow i Mikołaj Kasatkin. Głuchariew działał jako prorok i pionier, ukierunkowujący Cerkiew tak, aby odzyskała swoje apostolskie powołanie. Był pierwszym

³⁵ Tamże, s. 72.

³⁶ Tamże, s. 60.

³⁷ Tamże, s. 65-66.

³⁸ A. Yannoulatos, *The Missionary Activity of the Orthodox Church*, s. 6.

rosyjskim misjonarzem, który sformułował teorię misji prawosławnych³⁹. Makary nie ochrzcił tysięcy konwertytów, ani też nie było to jego celem. Przysłużył się misjom przede wszystkim poprzez budowanie społeczeństwa misyjnego i tłumaczenie Biblii na nowoczesny język rosyjski. Stał się katalizatorem dla rozwoju misji poprzez teorię pracy misyjnej, co doceniono dopiero po jego śmierci. Jest on do dzisiaj ikoną i jednym z wcielen prawosławnego ideału apostołskiego. Na początku sam zalecał pustynię, realizowanie wezwania do ciszy i kontemplacji, afirmację transcendencji chrześcijaństwa, a następnie pracę w samoponiżeniu godnym wizerunku Boga z Betlejem. Sam żył w ubóstwie i pokorze, ucząc bogactwa liturgii bizantyjskiej w elementarnym zakresie w miejscowym dialekcie. Nawoływał i dawał świadectwo do powrotu do wspólnoty modlitwy, do rozpoznania swego życia na pustyni i praktykowania życia poświęconego czci i uwielbieniu Boga⁴⁰.

Warto też wspomnieć chociażby tylko niektórych wybitnych rosyjskich misjonarzy, jak Gurig (XVI w.), który wprowadzał chrześcijaństwo do twierdzy islamu, jaką był Chanat Krymski; Innocenty Weniaminow (1797-1879), który pracował początkowo jako żonaty duchowny wśród Aleutów i Indian na Alasce, a następnie, po śmierci żony, jako biskup Kamczatki, głosząc Ewangelię narodom na zamrożonym syberyjskim Wschodzie i plemionom na Alasce, a zmarł jako metropolita Moskwy⁴¹. Metropolita Innocenty, znany również jako ojciec Jan Weniaminow, uchodzi za jednego z największych misjonarzy rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i za idealny przykład misjonarza w całej historii chrześcijaństwa w XIX w. Innocenty pozostawił trwałe dziedzictwo aktywności misyjnej rosyjskiej Cerkwi, która kanonizowała go jako „Apostoła Ameryki” i ogłosiła go jedną z największych postaci w historii Kościoła misyjnego. Dzięki niemu Cerkiew ponownie znalazła dzielnego mistrza prawosławia, który odnowił jej tradycje misyjne⁴².

Biskupowi Innocentemu Figurowskiemu udało się na początku XX w. szeroko promować rozwój Cerkwi prawosławnej w Chinach. Jednak liczba

³⁹ L.A. Veronis, *Missionaries, monks and martyrs*, s. 60.

⁴⁰ Tamże, s. 70.

⁴¹ A. Yannoulatos, *The Missionary Activity of the Orthodox Church*, s. 6.

⁴² L.A. Veronis, *Missionaries, monks and martyrs*, s. 71, 79.

prawosławnych nawróconych w tym kraju było mała w stosunku do jego dużej populacji⁴³.

Cerkiewna misja sięgnęła Korei, a także Japonii, gdzie bardzo wyjątkowy sukces odniósł Mikołaj (Iwan Dymitrowicz) Kasatkin (1836-1912). W 1861 r. przybył on do Japonii, błyskawicznie opanował język japoński oraz dostosował się do zwyczajów i charakteru tamtejszych ludzi. Robił wszystko, aby stworzyć lokalną Cerkiew w języku i w duchu japońskim. Przetłumaczył on Biblię i księgi liturgiczne na język japoński, powołał specjalną komisję dla dalszych tłumaczeń prawosławnych dzieł teologicznych, zorganizował administrację cerkiewną. Rozwój Cerkwi prawosławnej wśród Japończyków był niezwykle. W 1880 r. w Japonii prawosławie liczyło 6099 osób, w 1891 r. było ich już 20048, nadto 219 cerkwi i czasowni. Po śmierci Kasatkina w 1912 r. prawosławna Cerkiew w Japonii liczyła 33 000 wiernych w 266 parafiach, miała 35 japońskich księży, 22 diakonów, 116 nauczycieli szkółek niedzielnych, 82 seminarzystów, osiem katedr, 276 kościołów i 175 ośrodków misyjnych. Należy podkreślić, że nigdy nie było więcej niż czterech zagranicznych misjonarzy prawosławnych w misji japońskiej⁴⁴.

Fundament, jaki położył Kasatkin i akceptacja Japończyków były tak głębokie, że w nawet czasie wojny rosyjsko-japońskiej w latach 1904-1905 Cerkiew nie tylko przetrwała, ale także zachęcała japońskich prawosławnych, aby spełniali patriotyczny obowiązek wobec swego kraju. Kasatkin, jego życie i praca stanowią wzór dla dzisiejszej misji prawosławnej kierowanej do świata i są inspiracją do odnowienia działalności misyjnej w Cerkwi rosyjskiej⁴⁵.

Wydarzeniem sprzyjającym misyjnej działalności było powołanie do życia Prawosławnego Towarzystwa Misyjnego w Moskwie w 1870 r. Towarzystwo to animuje zainteresowanie pracą misyjną, zbiera fundusze w całej Rosji na finansowanie misjonarzy, budowę cerkwi, szkół i szpitali, a także publikowanie książek⁴⁶.

Rewolucja bolszewicka z 1917 r. nagle brutalnie przerwała wszelką działalność misyjną Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, która zniewolona pod jarzmem komunizmu, zamiast prowadzić działalność misyjną, walczy-

⁴³ A. Yannoulatos, *The Missionary Activity of the Orthodox Church*, s. 6.

⁴⁴ Tamże, s. 7.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 6.

ła o przetrwanie. Cerkiew na Bałkanach w tym samym czasie rozpaczliwie próbowała odzyskać swe autentyczne dziedzictwo po ponad 400 latach uciążliwego panowania tureckiego. Te okoliczności sprawiły, że w 1. poł. XX w. nastąpiła stagnacja Cerkwi na polu zewnętrznych misji. Dopiero w latach 50. i 60. XX w. zaczęła odzyskiwać utraconą siłę misyjnego rozmachu. Choć niekorzystne warunki historyczne, głównie izolacjonizmu okresu zimnej wojny, sprawiały nadal, że prawosławie pozostawało w ukryciu i w dużej mierze nieznane było na Zachodzie, szczególnie w zakresie działania misyjnego, w tym okresie prowadzonego głównie wśród swoich własnych, zateizowanych przez komunizm rodaków. Stąd też i dzisiaj rodzi się jeszcze pytanie, które zadaje nawet wielu prawosławnych, czy gorliwość ewangelizacyjna skierowana *ad gentes* jest rzeczywiście częścią wschodniej tradycji. Cerkiew dopiero teraz zaczyna na nowo odkrywać pełnię swojego bogatego dziedzictwa misyjnego⁴⁷.

W 1. poł. XX w., gdy wysiłki misyjne Cerkwi Rosyjskiej blokowała kurtyna komunistyczna, Cerkwie na Bałkanach walczyły o przezwyciężenie skutków pięciowiekowej, muzułmańskiej niewoli. Chociaż prawosławni w Grecji, Rumunii, Bułgarii i Serbii uzyskali niepodległość, silne poczucie nacjonalizmu zwyciężyło w nich, a myśl, aby wykroczyć poza granice swoich krajów była mało atrakcyjna. Dopiero pod koniec lat 50. XX w. grupka młodych prawosławnych teologów zaczęła podnosić głos w sprawie konieczności prowadzenia misji zewnętrznych. Na międzynarodowej konferencji Młodzieży Prawosławnej, która odbyła się w 1958 r., młodzi ludzie wyrazili pogląd, że odpowiedzialność wobec misji stanowi także odpowiedzialność za współczesny Kościół. Liderem grupy był Anastasios Jannoulatos, młody teolog prawosławny z Grecji. Wezwał on Cerkiew w Grecji, aby ożywiła dawne tradycje misyjne. W 1959 r. powołał on do istnienia ruch misyjny, którego celem było rozpałać misyjne sumienie Cerkwi, a także ukazywać nieprawosławnym świat o bogatym dziedzictwie misyjnym Kościoła Wschodniego. W inauguracyjnym numerze pisma poświęconego misjom Jannoulatos napisał prowokacyjny artykuł zatytułowany *Zapomniane Przykazanie*, w którym wzywał Cerkiew, aby na nowo odkryła swoją gorliwość misyjną i potępił apatię wobec misji panującą we współczesnej Cerkwi⁴⁸.

⁴⁷ L.A. Veronis, *Missionaries, monks and martyrs*, s. 7.

⁴⁸ Tamże, s. 93.

Missionary paths of the Eastern Churches

Summary

The essence of mission in the realm of the Eastern tradition, i.e. that of the Byzantine, means to be a witness of God. According to the understanding of the Orthodox Church, mission is more centripetal than centrifugal. It depends on the internal strength of the Orthodoxy to draw people from outside into its core, instead of sending missionaries inside out to beyond the boundaries the Church, in order to attract new followers. Orthodox churches of the Byzantine tradition, however, even in a period of internal difficulties, did not stop proclaiming the Gospel to the Gentiles. Their successes in mission works in the 9th century, bear great importance for Christianity - the future of Europe and its civilization.

The Nestorian played a significant role in proclaiming the Gospel, particularly in Central Asia. In Byzantine, the missionary work was undertaken by Rus', first by Kievan Rus', then by Vladimir-Suzdal Rus' and later on by Muscovy Rus'. As a result, Christianity was spread throughout the entire European part of today's Russia, further on towards the boundary-less territories of Siberia, as well as Alaska, China, Korea and Japan. The first Ruthenian missionary centers were mainly colonies of monks. But there were also centres composed of priests and lay people. After the success in the late Middle-Ages and early modern times, the Russian Orthodox Church in the 17th and 18th centuries made little progress as far as missionary work is concerned. In the early 19th century, the Russian Orthodox Church underwent a spiritual renewal and had rediscovered the fullness of Orthodoxy. She „felt“ the need to share her faith with others. The establishment of the Orthodox Missionary Society in Moscow in 1870 had facilitated missionary activities of the Russian mission. However, the outbreak of the Bolshevik Revolution in 1917 had suddenly and brutally interrupted all missionary works of the Russian Orthodox Church. Instead, these activities were carried out by other Orthodox Churches.

Key words: The Eastern Orthodox Church – The Desert Fathers – The Byzantine Church – Missionaries of the Eastern Churches.

Słowa kluczowe: Cerkiew prawosławna – ojcowie pustyni – Kościół bizantyjski – misjonarze Kościołów wschodnich.

II. RECENZJE I OMÓWIENIA

Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej. Miscellanea. „Vox Patrum” 31:2011 t. 56. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim. Lublin 2012 ss. 1014. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Wydaje się, że tekstem zawierającym zbiorcze ogarnięcie tematu nowego tomu „Vox Patrum” jest urywek z opracowania ks. Jerzego Jurkiewicza: „Od starożytnej Grecji i Rzymu przez średniowiecze dają się zauważyć dwie tendencje: jedną reprezentuje Platon i Cyzero, postrzegając ludzi starych jako mądrych, doświadczonych, godnych czci i szacunku, i ważnych w sprawowaniu rządów. Drugą tendencję reprezentuje Arystoteles, podkreślając wszystkie ciemne cechy starości: swarliwość, skąpstwo, brak zdrowia, brak odwagi, zbędną ostrożność ograniczając ich udział we władzach i wykluczając ich z życia publicznego”¹. Oznacza to, że każdy z tekstów składających się na treść anonowanej pracy zbiorowej, poświęconej odniesieniom do ludzi starych, zawiera w istocie ambiwalentne nastawienia do wieku starczego, doszukując się w tekstach autorów starożytnych uwag na temat tego okresu życia człowieka, *doszukując się*, bo nie ma, poza drobnymi wyjątkami², specjalnych traktatów poświęconych osobom starszym. Mamy więc do czynienia z wyłuskiwaniem opinii, uwag, dłuższych lub krótszych wypowiedzi, które mogą dopiero stać się podstawą do opracowania jakiegoś poważnego filozoficzno-teologicznego studium antropologicznego.

Na przykład Książd profesor Antoni Żurek napisze wprost, że „temat starości nie pojawia się w chrześcijańskiej literaturze łacińskiej V-VI wieku jako samodzielny i odrębny. Na ten temat nie powstał wówczas żaden traktat teologiczny, nie ma nawet odrębnej homilii”, ale też opatrzy tę uwagę ważnym spostrzeżeniem: „Skoro tak, to warto się zastanowić nie tylko nad znaczeniem

¹ J. Jurkiewicz, *Kiedy w starożytności rozpoczynała się starość?*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 189. Skrót, prócz zaznaczonych w tekście, na podstawie: *Wykaz skrótów bibliograficznych. Sygnatury, wydania, tomy i zmiany tytułów*, oprac. J. Warmiński, Lublin 2009.

² Autorem jedynego zachowanego po grecku traktatu o starości *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką* jest Plutarch z Cheronei (E. Osek, *Starzec w polityce. Zmienne poglądy Plutarcha z Cheronei*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 133-145).

tego tematu, ale też nad powodami tak oszczędnego traktowania problematyki związanej ze starością oraz użyciem samego terminu”³.

*

Zebranemu w tomie „Vox Patrum” materiałowi został nadany tytuł *Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej*. Stanowi on owoc dwudniowego sympozjum zorganizowanego przez Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, który miał miejsce w Lublinie w dniach od 25 do 26 listopada 2010 r. Trzydziestu autorów podjęło się przedstawienia tego zagadnienia w różnych epokach i aspektach rozwoju kultury (s. 61-445), a więc w starożytności klasycznej i biblijnej oraz chrześcijańskiej. Całość wieńczy związana z tematem bibliografia⁴ i zbiór myśli poświęconych starości⁵. Część drugą potężnego tomu wypełniają *miscellanea*, przekłady, recenzje i wspomnienia pośmiertne osób, które były związane ze studiami patrystycznymi (s. 447-1001).

Wydaje się, że w zebranym materiale można wyróżnić pewne grupy tematów, które, bez względu na poszczególnych autorów starożytnych, są przywoływane w opracowaniach. Zgodnie z tym spostrzeżeniem zajmujemy się zagadnieniem (1) terminologii, (2) periodyzacji wieku ludzkiego i (3) podstawowych aspektów starości (aspekt biologiczny, psychologiczny, społeczny, moralny i prawny)⁶.

1. Podstawowy termin *gēras*, oznacza wiek podeszły, sędziwy lub wiąże się ze słowem *gēras* stosowanym na oznaczenie zaszczytów i darów przynoszących zaszczyt⁷. Starość to nie tylko zbiór „określonych przypadłości (czy też cech), ale stanowi postępujący w czasie proces”, na który przed Platonem zwrócił uwagę Pitagoras, „porównując młodość do wzrostu, a starość do kur-

³ A. Żurek, *Starość – sędziwość – dojrzałość*. »Senex« i »senectus« w literaturze galijskiej V-VI wieku, VoxP 31(2011), t. 56, s. 393.

⁴ S. Longosz, *Starość w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 693-716.

⁵ J. Figiel, *Wybrane sentencje o starości*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 971-977.

⁶ Przyjęty tu podział stanowi konstrukcję opracowania Pani Doktor Anny Z. Zmorzanki (*Platon o starości i ludziach starych*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 73-104). W moim przekonaniu jest to jedno z najlepszych opracowań w tym tomie.

⁷ Szczegółowa analiza tego terminu znajduje się w opracowaniu Pani Doktor Zmorzanki (dz. cyt., s. 75-79).

czenia się”⁸. Na ten biologiczny aspekt starości człowiek nie ma wpływu. Stąd nie bez znaczenia pozostaje odpowiedź na pytanie, czy Bóg stworzył starość?⁹ Święty Grzegorz z Nyssy twierdzi, że jest ona skutkiem grzechu: „W obecnym stanie naszej natury starość jawi się jako jeden z etapów drogi do szczęścia wiecznego. Chociaż nie było jej w planie Bożym przygotowanym dla człowieka, po grzechu stała się czymś normalnym i – jakbyśmy powiedzieli dziś – naturalnym”¹⁰. Dlatego w mowie pochwalnej o swym bracie Bazylim nazywa go *starcem od młodości*, ponieważ żył cnotliwie¹¹.

2. Pytanie o początek starości stawiało zagadnienie periodyzacji wieku ludzkiego. Na ten temat wypowiadało się wielu starożytnych, opierając się zazwyczaj na już wcześniej wprowadzonych podziałach, na przykład przez Solona, który dzielił życie ludzkie na dziesięć okresów, po siedem lat każdy (zgodnie z liczbą dni tygodnia), lub Pitagorasa, który za podstawę podziału przyjął cztery pory roku, dzieląc lata życia na cztery dwudziestoletnie okresy¹²; podobnie uważał Platon. Herodot, za Solonem, przejmuje jego podział, „dość stanowczo jednak określa wiek 70 lat, jako koniec życia człowieka”¹³. Plutarch za początek starości uznawał pięćdziesiąty rok życia, a Arystoteles wiek sześćdziesięciu trzech lat, „kiedy to słabną siły fizyczne”¹⁴. Siedem etapów życia przyjmował matematyk Klaudiusz Ptolemeusz (siedem planet). Rozpoczynały się od lat czterech. Następne okresy to wiek lat czternastu, dwudziestu dwóch, czterdziestu jeden, pięćdziesięciu sześciu i sześćdziesięciu ośmiu lat. Rozróżniał dwa okresy starości: *senectus* (od 56 do 68 lat), charakteryzująca się mądrością i dojrzałością, oraz *senium*, rozpoczynający się od 68 lat, zdominowany przez melancholię, znamienne osłabienie sił fizycznych i umysłowych. W świecie rzymskim Warron „wyróżnił pięć etapów życia po piętnaście lat każdy”¹⁵.

⁸ Zmorzanka, dz. cyt., s. 82.

⁹ M. Przyszychowska, *Grzegorz z Nyssy: Czy Bóg stworzył starość?*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 383-392.

¹⁰ Tamże, s. 390.

¹¹ Tamże, s. 391.

¹² Zmorzanka, dz. cyt., s. 79.

¹³ J. Jurkiewicz, *Kiedy w starożytności rozpoczynała się starość?*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 191.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 194: *senectus* od 46 lat do 60, a *senium* od 60 lat do śmierci. „Podział życia człowieka dokonany przez Warrona (116-27) był odzwierciedleniem rzymskiego systemu militarnego”.

Stary Testament wyróżnia trzy fazy życia ludzkiego: dzieciństwo, młodość i wiek dojrzały¹⁶. W przekonaniu księdza Jurkiewicza u Ojców Kościoła „zdaje się [...] przeważać warroński model 5 etapów życia”¹⁷; chociaż w pismach św. Hieronima znajdujemy kilka różnych ujęć okresów życia. Święty Ambroży przyjmował podział proponowany przez Solona, ale też zaproponowany przez Hipokratesa: „Podział na siedem okresów odpowiadał autorom chrześcijańskim, gdyż stanowił analogię do biblijnego tygodnia stworzenia”¹⁸, a św. Augustyn przyjmował podział na sześć okresów, podobnie św. Izydor z Sewilli, św. Ireneusz z Lyonu, wzorując się na Senece, wymieniał ich pięć, a Zenon z Werony czy św. Ambroży wskazywali na cztery etapy życia ludzkiego, wiążąc z nimi odpowiednie odniesienia biblijne¹⁹.

3. Stoicka konstatacja, że *nulli non senectus sua est* (każda rzecz ma swoją starość)²⁰ jawi się jako maksyma wynikająca ze zdroworozsądkowej obserwacji życia i wprowadza swoistego rodzaju potrzebny spokój w ocenie starości. Konstatacja księdza Jurkiewicza²¹, przytoczona u początku prezentacji tekstów poświęconych starości, wprowadzająca bardzo ostry podział stanowisk starożytnych w ocenie starości i starców, szczególnie w wydaniu Arystotelesa, który wprowadza swego rodzaju determinizm biologiczny, jest niewątpliwie obecna w rozwoju kulturowym ludzkości, która musi wypracować swój obraz człowieka i na jego podstawie ukształtować naukę o miejscu i roli osoby starszej w życiu społecznym.

Niewątpliwie każde z tych przeciwstawnych sobie przekonań nie jest słuszne, gdyż człowiek *ma wpływ* na egzystencjalną stronę starości: „Spokojna starość [w przekonaniu Platona] jest bowiem uwieńczeniem dobrego życia, zgodnego z prawem ustanowionym przez bogów i ludzi”²². Wynika stąd przekonanie, że szacunek i poważanie nie przysługują starcom automatycznie, a pogardzanie ludźmi starymi przez młodych można tłumaczyć złem, któremu ludzie starzy ulegają: „Jeśli młody znieważy starca, to wypomni mu on swój

¹⁶ A. Tronina, *Biblia o ludziach starszych*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 231.

¹⁷ Jurkiewicz, dz. cyt., s. 196-197. Dziesięć okresów życia, po siedem lat każdy, przyjmował Klemens Aleksandryjski (J. Naumowicz, *Okresy życia ludzkiego według Ojców Kościoła*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 249).

¹⁸ Naumowicz, dz. cyt., s. 250. Zob. M. Wysocki. *Ambroży o starości w swoich listach*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 300-301.

¹⁹ Tamże, s. 251-253.

²⁰ Seneka, *Epistulae* 71, 12-14, Ed. Reynolds, s. 212 – cyt. za: M. Sawicka, *Starość – szansa czy zagrożenie dla rozwoju moralnego człowieka w ocenie stoików*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 154.

²¹ Jurkiewicz, dz. cyt., s. 189.

²² Zmorzanka, dz. cyt., s. 90.

sędziwy wiek. Ale to przede wszystkim ty musisz swój wiek respektować. Jeśli ty sam tego nie robisz, to jak możesz tego wymagać od człowieka młodego [...]. Bóg dał ci wielki przywilej – starość. Dlaczego zdradzasz jej honor?” – napominał św. Jan Chryzostom²³.

Już Platon oczekiwał od ludzi starszych czynnego udziału w życiu społecznym, sugerując konieczność nabywania nowych umiejętności i nieustannego kształcenia się, a podstawę właściwie funkcjonującego społeczeństwa i państwa widział w umiejętnym wykorzystaniu atutów wszystkich grup wiekowych, widząc w ludziach starych strażników starodawnej mądrości, filozofów, sędziów, prawodawców i władców²⁴. Ten idealny obraz współgra u Klemensa Aleksandryjskiego z ideałem starca, który swą pozycję społeczną legitymizuje wysoką formacją moralną: „Czemu ma się człowiek wstydić starości? Wszak im bardziej zbliża się do końca życia, tym jest czcigodniejszy, bo wiekiem przewyższa go chyba tylko sam Bóg, ów odwieczny starzec, starszy od całego świata”²⁵.

Refleksji nad trudnościami i przykrościami, związanymi z wiekiem podeszłym, u stoików towarzyszy przekonanie o konieczności „dostosowywania siebie do biegu wydarzeń, a nie biegu wydarzeń do siebie”²⁶, że „mamy wymierzony kres czasu”, który należy wykorzystać dla „uzyskania pogody ducha”²⁷: „Podkreślenie przemijalności, krótkotrwałości i znikomości wszystkiego [...] nie ma służyć wpędzaniu się w rozpacz i depresję, ale ma przypomnieć o obowiązku wypracowania w sobie właściwej hierarchii dóbr: pierwsze miejsce zajmować powinny dobra moralne – cnota, czyli życie zgodne z rozumną naturą”²⁸.

Starość dla Decymusa Auzoniusza Magnusa – jednego z najbardziej znanych twórców schyłku cesarstwa – jest „czasem zbiorów, a zarazem czasem rozkwitu, właściwego pięknej młodości”²⁹, a wnuki „obietnicą spełnienia nie-

²³ Jan Chryzostom, *In epistulam ad Hebraeos hom. 7, 3*. PG 63, 65 – cyt. za: P. Szczur, *Wady ludzi starych w ocenie Jana Chryzostoma*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 374.

²⁴ Zmorzanka, dz. cyt., s. 91-99.

²⁵ Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* III 16, 4. GCS 12, 246 – cyt. za: F. Drączkowski, *Obowiązki i przywileje ludzi starszych według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 281.

²⁶ Epiktet, *Encheiridion* 8, Ed. Oldfather II 490 – cyt. za: Sawicka, dz. cyt., s. 154.

²⁷ Marek Aureliusz, *Ad se ipsum* II 4, Ed. Trannoy, s. 11 – cyt. za: Sawicka, dz. cyt., s. 155.

²⁸ Sawicka, dz. cyt., s. 156.

²⁹ Decymus Auzoniusz Magnus, *Epistula ad patrem* 19-20, Ed. Pastorino, s. 672 – cyt. za: T. Krynicka, »*Maturam frugem flore manente ferens*«: pochwała starości w poezjach Auzoniusza, VoxP 31(2011), t. 56, s. 171.

spełnionych nadziei, nową, późną miłością, która zaskakuje ludzi w starości”³⁰. Dla Orygenesesa starość „oznacza wewnętrzną dojrzałość człowieka, dotyczącą jego władz intelektualnych i uczuć, uzdolniającą go do poznania Boga i naśladowania Go w codziennym życiu”. Tak dla niego, jak i dla Dydyma „starość nabiera [...] charakteru symbolicznego: jest synonimem spokojnego stanu ducha, jaki zapewnia jej cnotliwe życie [...]. Wtedy stanowiąca jej obraz fizyczna starość przestanie być dokuczliwa i traktowana jako ciężar”³¹.

Pozytywne cechy moralne odznaczające ludzi starych, w przekonaniu św. Ambrożego winny być także własnością ludzi młodych, czyniąc ich dojrzałymi. Natomiast poddanie się błędom charakterystycznym dla wieku starczego jest niczym innym jak poddaniem się diabłu: „Poddanie się diabłu jest więc poddaniem się starczej słabości, głupocie i grzechowi, zaś oddanie się Chrystusowi jest mocą, wyzwoleniem i młodością pomimo przeżytych lat [...]. O znaczeniu i wielkości starości świadczy więc [...] osiągnięta doskonałość w cnotach i rozwój duchowo-moralny”³².

Jednak nie każdy człowiek stary może sprostać permanentnej edukacji czy gwarancji ciągłości przekazu tradycji, *pięknego starzenia się*. Stąd już u Platona pojawia się zagadnienie opieki prawnej i socjalnej nad ludźmi starymi³³. Święty Bazyl obowiązek pomocy starszym uznaje za „wiązący i wynikający z samej natury człowieka”³⁴. Instytucjonalna opieka nad człowiekiem starym, a więc tworzenie domów starców (gerontokomia) i szpitali, to czas dość późny, bo wiek piąty po Chrystusie³⁵.

³⁰ Decymus Auzoniusz Magnus, *Protrepticus ad nepotem Ausonium* 19, Ed. Pastorino, s. 388 – cyt za: Krynicka, dz. cyt., s. 173.

³¹ M. Szram, *Starość i starcy w aleksandryjskiej egzegezie »Księgi Rodzaju«*. Stanowisko Orygenesesa i Dydyma Ślepego, VoxP 31(2011), t. 56, s. 291, 293, 296.

³² M. Wysocki, *Ambroży o starości w swoich listach*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 305.

³³ Zmorzanka, dz. cyt., s. 99-102.

³⁴ B. Czyżewski, *Starość w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 345-346.

³⁵ S. Longosz, *Medyczna troska o ludzi starych w starożytnym grecko-rzymskim świecie*, VoxP 31(2011), t. 56, s. 227- 229. Szkoda, że tekst Księdza Profesora jest specjalistycznym opracowaniem z zakresu historii medycyny.

Marceli Kosman, *Poczet arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Wydawnictwo M, Kraków 2012, ss. 442 (liczne ilustracje)

Spośród ogółu członków polskiego episkopatu, arcybiskupom gnieźnieńskim poświęcano dotychczas najwięcej uwagi w rodzimej historiografii. Ważyła na tym z jednej strony ich rola dziejowa (od XV w. uwypuklona przydaniem tytułu prymasowskiego), której brzemień trzeba było dźwigać bez względu na osobiste predyspozycje, z drugiej zaś obecność w tym gronie rzeczywiście wybitnych postaci (obok – trudno przeczyć – pewnej liczby przeciętnych), które z natury rzeczy przykuwają żywszą uwagę autorów opracowań traktujących o przeszłości. Jak też w *Posłowie* do polskojęzycznego wydania z roku 2008 (oryginał ukazał się po łacinie) monografii *O godności i uprawnieniach prymasowskich arcybiskupa gnieźnieńskiego* Józefa Nowackiego (nota bene fundamentu przeprowadzonej siedemdziesiąt lat wcześniej, w roku 1938, habilitacji tego znamienitego historyka Kościoła)¹ pisał Feliks Lenort, „w naszej historiografii ostatniego półwiecza ukazało się wiele poważnych biografii arcybiskupów gnieźnieńskich, [przy czym] ostatnie dziesięciolecie to prawdziwy urodzaj w historiografii dotyczącej [...] prymasów Polski”². Cytowany badacz nie omieszczał dokonać stosownego przeglądu owych edycji, nie ograniczwszy się przy tym do zwykłej enumeracji, lecz każdą z uwzględnionych pozycji pokrótce omawiając³. Podkreśliwszy – zgodnie ze stanem faktycznym – że ów «wysyp» wydawnictw prezentujących sylwetki hierarchów zasiadających na świętowojciechowej stolicy w istotnej mierze warunkowany był obchodzonym w roku 2000 tysiącleciem istnienia najstarszej w Polsce metropolii kościelnej, F. Lenort zwrócił uwagę, iż „tę serię milenijnych wydawnictw [...] otwiera *Poczet prymasów Polski* Marceliego Kosmana” z roku 1997 (milenium

¹ Ostatnio na ten temat: K.R. Prokop, *Niedoszły zamysł habilitacji ks. Józefa Nowackiego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w świetle jego listów do ks. prof. Tadeusza Glemmy*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 7 (2012), s. 231-264.

² F. Lenort, *Posłowie*, w: J. Nowacki, *O godności i uprawnieniach prymasowskich arcybiskupa gnieźnieńskiego*, przeł. A. Strzelecka, oprac. redakcyjne F. Lenort, Poznań 2008, s. 193, 195.

³ Tamże, s. 196-202.

męczeństwa św. Wojciecha, patrona prymasowskiej stolicy), o której to publikacji stwierdza, że poprzez nią „autor chciał odpowiedzieć przede wszystkim na brak całościowego ujęcia eseistycznego, ujętego językiem przemawiającym do każdego czytelnika zainteresowanego miejscem Kościoła i jego najwyższych przedstawicieli w narodowej historii. To bardzo interesujący zamysł, bo tak pomyślanego wydawnictwa aktualnie nie mieliśmy. [...] Autor rozpoczął od św. Wojciecha, a skończył na Prymasie Tysiąclecia, [przy czym] układ jest chronologiczny, ale nie w rozumieniu leksykalnym. Całość jest bowiem zawarta w 26 esejach, odpowiadających kolejnym cezurom naszych dziejów [...]. Nie unika [on] treści kontrowersyjnych, z pasją ciętego publicysty podchodzi do tematów, które pod jego piórem stają się żywe, interesujące”⁴. Powyższa charakterystyka *Pocztu prymasów Polski* dopełniona została informacją, iż „Marceli Kosman wznowił tę książkę po kilku latach pod zmienionym tytułem i w zdecydowanie bogatszym kształcie graficznym. Bogactwo ikonografii: portrety, herby, insygnia, wielość różnorakiej ornamentacji, informacje bibliograficzne, zmieniona sporadycznie treść – wszystko to sprawia, że mamy do czynienia z książką zdecydowanie nową”⁵.

Owa «zdecydowanie nowa» postać realizacji jednostronnego zamysłu edytorskiego, przedsięwziętego przez M. Kosmana, wyszła drukiem w Roku Jubileuszowym 2000, nosząc tytuł *Między ołtarzem a tronem. Poczet prymasów Polski*. Jako że w tym samym czasie ukazał się nakładem Polskiej Akademii Umiejętności leksykon biograficzny *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, autorstwa piszącego obecne słowa, a w dwa lata później nadto *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski* Kazimierza Śmigła (w którego przygotowaniu – co trudno przemilczeć – wydatnie ułatwiono sobie zadanie, mechanicznie powielając bibliografię do poszczególnych biogramów z poprzednio wskazanej edycji, nawet nie zadawszy sobie trudu rozwiązania wszystkich zastosowanych tam skrótów bibliograficznych, do których odnosił się osobny wykaz, stąd niektóre nie posiadają tu objaśnienia), równocześnie też dokonano w latach 2001–2006 reedycji pomnikowego dzieła *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821, czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim* Jana Korytkowskiego (pod zmienionym na *Prymasi Polski. Arcybiskupi gnieźnieńscy i metropolici polscy od roku 1000 aż do dnia dzisiejszego* tytułem i z mnóstwem niewystępujących w oryginale literówek – zwłaszcza

⁴ Tamże, s. 196–197.

⁵ Tamże, s. 197.

w cytatach po łacinie, co wskazuje na brak wnikliwej korekty po zapewne elektronicznym skanowaniu tekstu z XIX-wiecznej edycji), można było uznać, że zapotrzebowanie na książkowe zbiory sylwetek arcybiskupów Gniezna zostało (zważywszy na – prócz wyżej wymienionych – albumową edycję *Poczet arcybiskupów gnieźnieńskich, prymasów Polski* M. Bronarskiego i P. Mrozowskiego z roku 2003) z naddatkiem zaspokojone. W tych okolicznościach niewątpliwie pewnym zaskoczeniem dla osób na bieżąco śledzących rynek nowości wydawniczych z dziedziny historii Polski (w szczególności polskiego Kościoła) było ukazanie się w roku 2012 edycji, której zamierzamy poświęcić obecny tekst recenzyjny.

Stanowi ona już trzecią w obfitym dorobku publikowanym Marcelego Kosmana, którego znanej w środowisku historycznym (i nie tylko) osoby nie ma potrzeby tu przybliżać, próbę całościowego spojrzenia na grono hierarchów zasiadających na najstarszej spośród stolic metropolitalnych w Polsce – od początku jej erygowania aż po dzisiejsze czasy. Podobnie, jak w przypadku poprzednich wydań, tj. z lat 1997 oraz 2000, nie mamy tu do czynienia z «klasycznym» słownikiem biograficznym, w którym trzymano by się zasady (raz jeszcze odwołując się do słów F. Lenorta) „maksimum informacji przy objętościowym minimum”, lecz z niejako «rozbitą» na poszczególne życiorysy ciągłą narracją (zarazem w pełni odpowiadającą rygorom naukowej metody), ukazującą dzieje stolicy prymasowskiej przez pryzmat zasiadających na niej hierarchów. Nie tylko zresztą samej stolicy prymasowskiej, owa bowiem «opowieść» wpisana została przez autora w szeroki kontekst (panoramę) historii narodu i państwa polskiego, co jawi się w pełni uprawnione i zarazem zrozumiałe, zważywszy na rolę następców bł. Radzima-Gaudentego, pierwszego arcybiskupa Gniezna, w naszej przeszłości (*nota bene* swą prezentację M. Kosman rozpoczyna nie od wyżej wskazanego hierarchy, lecz jeszcze od św. Wojciecha, w staropolskiej historiografii uważanego zresztą za gnieźnieńskiego metropolitę)⁶. Owo szersze spojrzenie uwypuklają też umieszczane pod poszczególnymi życiorysami, wzorowane na tablicach synchronistycznych, zestawienia natury chronologicznej, każdorazowo obejmujące trzy kolumny z przyporządkowanymi do nich datami rocznymi i odpowiadającymi im wydarzeniami, mianowicie: 1) historia Kościoła w Polsce; 2) historia Polski; 3) historia powszechna. Okoliczność, iż nie mamy do czynienia ze słownikiem

⁶ Ostatnio w tym temacie: K.R. Prokop, *Błogosławiony arcybiskup Radzim-Gaudenty i zagadnienie początków metropolii gnieźnieńskiej w historiografii staropolskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 96 (2011), s. 99-155.

biograficznym, uwypukla również i tego rodzaju взгляд, że przy sylwetkach kolejnych hierarchów nie znajdujemy zestawień bibliografii (tym bardziej zaś aparatu przypisów), lecz dopiero na końcu publikacji widnieją (s. 431-433) ujęte w sposób zbiorczy *Informacje bibliograficzne* (nie «suchy» wykaz, lecz odautorskie omówienie wybranych pozycji).

Skoro mowa o sposobie podania w prezentowanym wydawnictwie zebranego przez autora oraz wydawców materiału, nieodzowne wydaje się wspomnienie o tym w szerszym kontekście szaty edytorskiej odnośnej publikacji, gdyż jedno współgra z drugim. *Poczet arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski* z roku 2012 to dzieło pod każdym względem okazałe – dosłownie i w przenośni. Dosłownie, gdyż nadano mu pomnikowy wygląd, decydując się na albumowy format (33 x 24,5 cm; grubość grzbietu 4 cm), zamszą oprawę (sztywną) w kolorze purpury ze złotymi tłoczeniami (takież liternictwo na niej) oraz zdobioną średniowiecznymi miniaturami z *Codex aureus Gnesnensis* wyklejką, wielobarwny druk na papierze kredowym, z wysokiej jakości reprodukcjami w kolorze (często całostronicowymi), całości zaś dopełnia etui na księgę (trudno bowiem mówić w tej sytuacji o «zwykłej» książce). W przenośni, gdyż sama waga podjętej tematyki, jak i obejmująca przeszło tysiąc lat ciągłość narracji (zaznaczono już bowiem wcześniej, że nie chodzi o «autonomiczne» biogramy, z których dowolny mógłby zostać przeniesiony do jakiegokolwiek bądź słownika biograficznego i tam bez przeszkód wtórnie wykorzystany, lecz o wynikające jeden z drugiego eseje *vel* szkice, składające się na przemyślaną całość, dającą się ogarnąć dopiero przy lekturze «od deski do deski»), także czynią to dzieło dość wyjątkowym – nawet w sytuacji, kiedy nie chodzi o przedsięwzięcie pionierskie.

Dla tych czytelników, którzy mają za sobą lekturę poprzednich edycji M. Kosmana o arcybiskupach Gniezna (a więc z lat 1997 i 2000), tok wywodów autora nie będzie niósł jakichś zaskoczeń, choć z drugiej strony nieuprawnione byłoby stwierdzenie, że mamy do czynienia wyłącznie z prostym powtórzeniem treści wcześniej już zaprezentowanych przez poznańskiego badacza. Nawet jednak w tych partiach tekstu, gdzie autor żadnych zmian nie wprowadził, ich lektura w edycji z roku 2012 jest mimo wszystko inna, gdy porównać z wcześniejszymi wydaniem. Decyduje o tym przebogata szata graficzna, a więc towarzyszące wywodom M. Kosmana niemal na każdym rozkładzie ilustracje. O ich wysokiej jakości technicznej była już mowa, wszakże nie mniej istotne – z punktu widzenia historyka – jest merytoryczne «dopasowanie» tychże do treści, przy których zostały zreprodukowane. Portrety, pomniki nagrobne, oryginalne dokumenty wraz z pieczęciami, starodruki, kartusze her-

bowe, insygnia biskupie tudzież ufundowane przez prymasów naczynia i szaty liturgiczne (paramenty) – wszystko to w łącznym ujęciu stanowi jakby drugą, współgrającą z wywodami autora publikacji, «ścieżkę» opowieści o tysiącletnich dziejach arcybiskupiej stolicy w Gnieźnie, postrzeganych przez pryzmat zasiadających na niej hierarchów. Wszak byli oni nie tylko pasterzami Kościoła i zarazem mężami stanu, ale również mecenasami nauki i sztuki, fundatorami rozlicznych zabytków kultury, panami rozległych włości feudalnych, w których rozwijali gospodarkę, przyczyniając się do postępu ekonomicznego tych ziem, wreszcie – w szeregu przypadków – autorami różnorodnej spuścizny intelektualnej, w którym to kontekście na imienne wspomnienie zasługują postaci: Marcina Polaka z Opawy, Mikołaja Trąby, Jana Łaskiego, Andrzeja Krzyckiego, Andrzeja Olszowskiego czy Ignacego Krasickiego (żeby ograniczyć się w owym wyliczeniu do czasów staropolskich). To wszystko znajduje odzwierciedlenie zarówno w tekście M. Kosmana, jak i w bogato reprezentowanym materiale ilustracyjnym (kto wie, czy nie po raz pierwszy zebrany w tak obfitym i różnorodnym wyborze).

Jako «skutek uboczny» tego, iż z jednej strony mamy do czynienia z zachowaniem ciągłości narracji, z drugiej zaś nie jest to słownik biograficzny, w którym każdy z życiorysów zostałby zakomponowany w sposób schematyczny (od urodzin do zgonu postaci), ujawniają się dostrzegalne dysproporcje w obszerności potraktowania poszczególnych osób. W przypadku hierarchów średniowiecznych – zwłaszcza tych z pierwszych wieków istnienia gnieźnieńskiej metropolii – jest to w sposób naturalny warunkowane ubogością przekazów źródłowych, tym niemniej poświęcenie zaledwie 23 wierszy tekstu w ramach pojedynczej szpalty (tekst w całości książki został bowiem podany w układzie dwuszpaltowym – łącznie ze *Słowem wstępnym* prymasa Józefa Kowalczyka) aż czterem arcybiskupom z XI stulecia (Hipolit, Bossuta, Bogumił, Henryk – s. 15), podobnie jak «zbycie» pojedynczym zdaniem tej rangi postaci, co wspomniany wcześniej Marcin Polak z Opawy (s. 43: „Pod wpływem książąt śląskich Kuria [Rzymska] mianowała [arcybiskupem Gniezna] od lat z nią związanego Marcina Polaka z Opawy, uczonego o sławie europejskiej, ten jednak zmarł po konsekracji, jeszcze przed opuszczeniem Włoch”), z pewnością nie stanowi waloru prezentowanej edycji.

Choć w tym z kolei względzie autor dzieła żadnej winy nie ponosi, to jednak trzymanie się przy opracowaniu edytorskim książki określonych zasad typograficznych sprawiło, że na zdecydowanej większości stron w edycji tej nie ma paginacji (widnieje ona wyłącznie na stronach: 9, 19, 32, 48-51, 61, 69, 74-75, 78-79, 82-84, 86, 90-92, 98-99, 102, 106-109, 112, 115, 122, 125, 128,

130-132, 137, 143-145, 149, 154, 161, 164-165, 168-169, 171, 176-177, 179, 182-183, 185, 188-189, 192-195, 198, 204, 209, 214-215, 224-225, 229, 235, 239, 242-243, 248-249, 253, 256-257, 261, 264-267, 273, 277, 279, 283, 288-289, 292-293, 296-297, 303, 309, 311, 316-318, 322, 326-327, 332-333, 336-337, 342-343, 347-351, 353, 356-357, 360-362, 365, 370-371, 374, 376-377, 379, 385, 387-388, 391, 396-401, 403, 406, 408, 410-412, 415, 419-421, 426, 428-429, 43-433, 436-440), w czego konsekwencji wyszukiwanie biogramów według wyszczególnionych w *Spisie treści* pagin stanowi dla korzystającego – zwłaszcza w odniesieniu do początkowych partii publikacji (*vide* powyższe wyliczenie) – prawdziwą «udrękę», a to z racji braku stosownych «punktów odniesienia».

Skoro mowa o mankamentach, od których bodaj jakikolwiek owoc ludzkiego trudu nie jest wolny, nie stanowi zamiaru piszącego te słowa silenie się na jakąś erratę do prezentowanego dzieła Marcelgo Kosmana – tym bardziej że przy już trzecim z kolei «podejściu» to tematu można wszak było uniknąć sporej części omyłek tudzież przeoczeń, z jakich autorzy często ani nie zdają sobie sprawy, gdy przychodzi im w pośpiechu finalizować prace nad czymś zupełnie nowym. Mimo to pewne jednak uwagi trzeba – tytułem przykładu – wyartykułować. Dla zainteresowanego postaciami hierarchów Kościoła historyka stanowić to winno rzecz oczywistą, że biskupem prawdziwie jest się dopiero od momentu przyjęcia sakry (święceń biskupich), a nie – spoglądając na dawniejsze czasy – nominacji (desygnacji) monarszej, elekcji (postulacji) kapitulnej czy prowizji (prekonizacji) papieskiej, co wynika z samej dziejowej ewolucji odnośnego urzędu, w trakcie której formy wyłaniania oraz potwierdzania kandydatów do owej godności podlegały daleko idącym przemianom, podczas gdy esencjalny obrzęd «nakładania rąk» (konsekracji) pozostawał ten sam od wieków i bez niego nie sposób mówić o włączeniu w sukcesję apostołską⁷. Prawdą jest, że znane są z przeszłości wcale liczne przypadki, gdy na stolicach biskupich zasiadały osoby nieposiadające niekiedy nawet święceń wyższych, a mimo to wykonywały w pewnym zakresie przypisaną do urzędu arcypasterskiego jurysdykcję tudzież posługiwały się nieadekwatną do ich rzeczywistej «kondycji» tytulaturą, co bywa bezkrytycznie powtarzane w historiografii; w perspektywie eklezjalnej nie byli oni jednak biskupami i nie sposób uważać ich za «następców Apostołów». W biografii każdego członka

⁷ Zob. świeżej daty monografię: K.R. Prokop, *Sakry i sukcesja święceń biskupich episkopatu Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku (na tle wcześniejszych okresów dziejowych)*, Lublin 2012, *passim* (gdzie również o historycznej ewolucji obrzędu sakry).

episkopatu moment przyjęcia święceń biskupich (sakry) jest zatem co najmniej równie istotny, jeśli nawet nie istotniejszy, co chwila uzyskania prawomocnej nominacji na tę najwyższą w Kościołach o strukturze episkopalnej godność. Tymczasem zdecydowana większość autorów, kreślących sylwetki dawnych pasterzy diecezji, poprzestaje zazwyczaj na stwierdzeniu, kiedy nastąpiło powołanie danego duchownego na tak eksponowaną funkcję, a w drugiej kolejności – kiedy objął on kanonicznie rządy; natomiast o tym, gdzie i przez kogo (tudzież w jakich okolicznościach) został konsekrowany, rzadko który pisze.

Omawiany *Poczet arcybiskupów gnieźnieńskich* pod tym względem także nie wyróżnia się specjalnie *in plus*, bowiem w sposób zazwyczaj bardzo zdawkowy (a wręcz mimochodem), rzadko kiedy wskazując konkretnie na datę i miejsce, nieczęsto też na szafarza (szafarzy) święceń biskupich (a już prawie nigdy na wszystkie te «elementy składowe» łącznie), M. Kosman wspomina o konsekracjach hierarchów przynależących do pocztu arcybiskupów Gniezna jedynie przy: bł. Radzimie-Gaudentym (s. 11), Pełce-Fulconie (wszakże nie w jego życiorysie, lecz przy Janie-Janiku – s. 23), Jakubie Świnie (s. 47), Borzysławie (s. 53), Janisławie (s. 55), Januszu Suchywilku (s. 63), Wincentym Kocie z Dębna (s. 95), Władysławie Oporowskim (s. 102), Janie Sprowskim (s. 106), Janie Przeremskim (s. 176: „nie wiadomo, kiedy otrzymał sakrę”), Stanisławie Karnkowskim (s. 191 – samo tylko: „otrzymał sakrę”), Janie Lipskim (s. 227), Andrzeju Leszczyńskim (s. 237), Wacławie Leszczyńskim (s. 241), Mikołaju Janie Prażmowskim (s. 245), Michale Stefanie Radziejowskim (s. 264), Władysławie Aleksandrze Łubieńskim (s. 292), Gabrielu Janie Podolskim (s. 297), Ignacym Błażeju Krasickim (s. 316), Marcinie Duninie Sulgostowskim (s. 335-336, gdzie dwaj asystujący konsekраторowi kanonicy nieprecyzyjnie zostali nazwani współkonsekratorami), Leonie Przysłuskim (s. 342 – tu już poprawnie mowa o „asyście dwóch kanoników”), Juliuszu Dinderze (s. 356 – jedynie pośrednia wzmianka, w kontekście informacji, że zmarł dokładnie w rocznicę swej konsekracji), Florianie Stablewskim (s. 360), Edmundzie Dalborze (s. 374), Auguście Hlondzie (s. 381), Stefanie Wyszynskim (s. 398), Józefie Glempie (s. 405) i Józefie Kowalczyku (s. 428), a przecież dostępna w tym zakresie wiedza jest o wiele bogatsza (co więcej, nawet została zebrana w osobnych artykułach)⁸. Jak też już nadmieniono, stosowne wzmianki na

⁸ K.R. Prokop, *Sakry metropolitów gnieźnieńskich w XVIII i XIX stuleciu (1681/1688-1915)*, „Studia Gnesnensia” 18 (2004), s. 87-120; tenże, *Stan badań nad problematyką sakr biskupich XVI- i XVII-wiecznych metropolitów gnieźnieńskich (od Fryderyka Jagiellończyka do Michała Stefana Radziejowskiego)*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 277-339. Zob. również: tenże, *Sakry biskupów Kościoła poznańskiego w XIX i XX stuleciu*, „Forum Naukowe. Prace Historyczno-

ów temat trzeba w poszczególnych życiorysach wyszukiwać, trafiają się one bowiem w bardzo różnorodnych kontekstach i miejscach (nieraz w cytatach), niekiedy zawierając przy tym nieścisłości terminologiczne (jak owi kanonicy-współkonsekratorzy, o czym wyżej, czy informacja na s. 428 o „sakrze arcybiskupiej”, choć takie pojęcie, mylnie pojawiające się w piśmiennictwie historycznym, jest błędne), albo też wprost omyłki (jak na s. 360, gdzie o Florianie Stablewskim czytamy, iż „sam wybrał [dla siebie gnieźnieńską archikatedrę] na miejsce konsekracji – pierwszej od niemal 450 lat, ostatnio bowiem sakrę przyjmował tam w 1453 r. Jan Sprowski”, a przecież nie dalej, jak w roku 1831, w teży właśnie świątyni prymasów w Gnieźnie został konsekrowany arcybiskup Marcin Dunin Sulgostowski).

Różne potknięcia, czasami w kwestiach nietrudnych do zweryfikowania, a równocześnie nieobojętnych dla całości wymowy (np. na s. 137 pontyfikat w Kościele łwowskim arcybiskupa Bernardyna Wilczka, tu zresztą nazywanego Bernardem, M. Kosman wyznacza na lata „1504 – około 1540”, sygnalizując niepewny *terminus ad quem*, podczas gdy znana jest precyzyjnie data dzienna śmierci tego hierarchy, zaszłej 21 III 1540 r.)⁹, nie ujmują zbyt wiele wartości owej publikacji. Zarazem jednak można mieć pewien żal do autora za dającą o sobie znać tu i ówdzie pewną niedbałość w warstwie języka, wyrażającą się w obecności kolokwializmów (na s. 106 M. Kosman pisze w kontekście ekspedycji z Rzymu bull papieskich, że do Polski „nadeszły oczekiwane papiery” – do tego mowa o roku 1453, kiedy stosowne dokumenty z pewnością nie były papierowe, a znów w kontekście pogrzebu prymasa Piotra Gamrata czytamy na s. 165, iż „kapituła gnieźnieńska zażądała [wydania jego] zwłok, jednak oparli się jej koledzy [*sic!*] z Krakowa”, żeby poprzestać na tych dwóch przykładach), podobnie jak na okoliczność do pewnego stopnia przypadkowego «doczepiania» do życiorysów skądinąd interesujących ekskursów ogólniejszej wymowy. Nijak nie wyróżnione pod względem wizualnym, «stapiają się» one z tekstami mówiącymi o losach poszczególnych postaci, stąd bez całościowej lektury *Pocztu arcybiskupów gnieźnieńskich* niełatwo zyskać orientację (co byłoby prostsze, gdyby fragmenty te jako odróżnić – choćby poprzez nadanie im formy «kapsuła» towarzyszących treściom zasadniczym), jakimi ciekawymi przemyśleniami, luźniej związanymi z biografiami hierar-

Politolologiczne” 7 (2002), z. 2, s. 241-254; tenże, *Sakry i sukcesja apostolska gnieźnieńskich biskupów pomocniczych w XVIII i XIX oraz pierwszych dekadach XX stulecia (do roku 1939)*, „Studia Gnesnensia” 19 (2005), s. 247-282.

⁹ K.R. Prokop, *Arcybiskupi haliacy i lwowscy obrządku łacińskiego. Szkice biograficzne*, Biały Dunajec-Ostróg 2010, s. 105-106.

chów, a wynikającymi z wieloletnich doświadczeń badawczych, zechciał podzielić się na kartach tej edycji jej autor (np. na s. 131-132 zaprezentowane zostały pokrótce *cursus honorum* tudzież zagadnienie uposażenia poszczególnych biskupstw, obok także tematu sukcesywnego erygowania w kolejnych diecezjach stałych sufraganii; z kolei na s. 327 mowa o obsadzie sufraganii w Gnieźnie oraz Poznaniu w okresie niewoli narodowej), choć i w tych ekskursach zdarzają się konkluzje o co najmniej dyskusyjnej trafności (np. na s. 204 czytamy, iż „rzadko się zdarzało, by biskup miał spocząć poza swoją katedrą”, z czym wszak niełatwo się zgodzić).

W niczym nie zmienia to faktu, że swym trzykrotnym «podejściem» do tematu losów pasterzy prymasowskiej stolicy gnieźnieńskiej, ukazanych przezeń na szerokim tle narodowych dziejów, Marceli Kosman zapewnił sobie poczesne miejsce w historiografii polskiej organizacji kościelnej na przestrzeni jej przeszło tysiącletnich dziejów. Spoglądając zaś na monumentalną formę wizualną zaprezentowanej edycji z roku 2012, której szaty graficznej i wyśmakowania estetycznego każdy z autorów pokrewnego charakteru opracowań mógłby pozazdrościć, wypada wyrazić nadzieję, że w bliskiej już perspektywie 1050. rocznicy chrztu Polski, której zamierza się nadać godną oprawę (oby również – jak wypada ufać – co się tyczy okolicznościowych publikacji, stanowiących wszak trwalszej wartości spuściznę dla przyszłych generacji), wydania na podobnym poziomie i z nie mniejszym rozmachem doczeka się pozostający od dawna jedynie w sferze postulatów słownik biograficzny ogółu rodzimego episkopatu (od samych jego pierwocin), o co z wielu względów nie zdołano się pokusić (ani w kraju, ani też na obczyźnie) w milenijnym roku 1966.

Arkadiusz SMAGACZ OCD, *Karmelici bosi w Lublinie w latach 1610-1864*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. 478, ISBN 978-83-7702-516-1.

Na całość pracy składają się: wykaz ważniejszych skrótów, bibliografia, wstęp, cztery rozdziały merytoryczne, zakończenie, aneks, wykaz tabel i rysunków oraz indeks osobowy. Oczywiście, istotną część pracy stanowią rozdziały merytoryczne wraz ze związanym z nimi ściśle aneksem. Treść rozdziałów od strony formalnej dopełniają względnie obszerny wstęp i nieco krótsze zakończenie. We wstępie, podobnie jak to zwykle jest czynione, podany jest zakres tematyczny pracy na tle krótkiej analizy środowiska lubelskiego i zwięzłego rysu dziejów zakonu, konstrukcja pracy oraz stan dotychczasowych badań nad wspólnotą karmelicką. Autor składa w nim także słowa podziękowania dwóm współbraciom, znanym historykom Kościoła, którzy – jak pisze – „dzielili się bogactwem swojego doświadczenia i w każdej sytuacji służyli pomocą i radą” oraz ks. prof. Stanisławowi Wilkowi, którego uważa za swojego mistrza¹.

W rozdziale I (*Fundacja karmelitów bosych*) zaprezentowane są w ujęciu chronologicznym dwa istotne zagadnienia: najpierw sytuacja społeczno-polityczna i religijna w Lublinie na przełomie XVI i XVII w., następnie poszczególne etapy z dziejów lubelskich karmelitów bosych kolejno od ich przybycia w 1610 r. aż do momentu kasaty przez władze zaborcze 254 lata później. Interesujące są tu trudności, na jakie karmelici napotkali w trakcie osiedlenia się w Lublinie. Przeciwwstawili się temu wspólnoty zakonne, które posiadały już w mieście swoje klasztory. Karmelici byli zmuszeni odwołać się w tej sprawie aż do Stolicy Apostolskiej. W dwu dalszych paragrafach rozdziału omówiono kolejno: w trzecim – panujące w tym czasie epidemie i toczące się wojny oraz

¹ Ks. dr Arkadiusz Smagacz OCD jest adiunktem w Katedrze Historii Zakonów, którą kieruje ks. prof. Stanisław Wilk, rektor KUL do roku 2012. Należy przypomnieć, że o. Smagacz już wcześniej wydał książkę poświęconą karmelitom bosym w Lublinie (*Czterysta lat karmelitów bosych w Lublinie (1610-2010)*). Tekstem opatrzył o. Arkadiusz Smagacz OCD, Lublin 2010), lecz miała ona charakter albumowy. Prezentację opisową tego albumu zamieściłem w następujących publikacjach: „Przegląd Uniwersytecki” 1(135) 2012, s. 26-27; *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. XI, redaktor J. Walkusz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 179-183; „Revue d'Histoire Ecclesiastique” 107(2012), nr 1, p. 537-540.

prowadzone spory obediencyjne, w czwartym – zmiany dokonywane w odniesieniu do siedziby klasztoru w XIX w. i jego kasatę. Odnośnie do wydarzeń opisanych w trzecim paragrafie, warto przywołać słowa samego autora. Pisze on: „Po pierwszym trudnym dziesięcioleciu, w którym ważyły się losy fundacji karmelitańskiej, początek lat dwudziestych XVII w. zapowiadał stabilny rozwój nowej placówki zakonnej w Lublinie. Wkrótce jednak okazało się, iż na życie i funkcjonowanie klasztoru rzutować zaczęły wydarzenia, które choć w pełni niezależne od zakonników, to jednak wpływały na zahamowanie tempa rozwoju fundacji, a niejednokrotnie zmuszały karmelitów do opuszczenia Lublina, by szukać czasowego schronienia. W okresie obejmującym prawie sto lat zakonnikom zagroziły przede wszystkim klęski żywiołowe oraz działania natury wojennej” (s. 82-83). Dodajmy, że wszystkie te wydarzenia, dobrze znane z dziejów ojczystych, doprowadzając do wielkiego upadku kraju, w sposób naturalny musiały dotknąć również wspólnotę karmelicką w Lublinie. W szczegółowo rozbudowanym rozdziale II (*Podstawy materialne*) autor analizuje sytuację materialną klasztoru, opisując jego uposażenie i główne źródła utrzymania. W tym miejscu należy wyjaśnić, że w latach 1610-1864 własnością karmelitów w Lublinie były kolejno cztery kościoły: pw. Świętego Ducha, NMP z Góry Karmel, św. Józefa, który karmelici objęli w prawne posiadanie w XIX w., konkretnie w 1807 roku (pozostawali przy nim przez 30 lat, tzn. w latach 1807-1810 i 1837-1864, czyli do momentu kasaty) i św. Eliasza. Ponieważ istotną częścią składową karmelitańskiej własności były budynki sakralne i klasztorne, dlatego autor poświęca im wiele miejsca, śledząc poszczególne etapy ich budowy oraz ich architekturę i wyposażenie. Podyktowane to było chęcią ze strony autora dokładnego udokumentowania historii materialnej obiektów, które w późniejszym czasie albo uległy zniszczeniu w czasie pożaru, albo pozostałości po nich zostały kompletnie wyburzone lub zmieniono ich przeznaczenie. Przy rozpatrywaniu uposażenia klasztoru bierze pod uwagę specyfikę fundacji, przejęcie dóbr protestanckich, place i kamienice oraz folwarki, natomiast przy analizie zabudowań klasztornych uwzględnia świątynię, klasztor i ogród. Na źródła utrzymania składały się sumy kapitałowe i pochodzące od nich procenty oraz czynsze z placów klasztornych. Kwestie te Autor ilustruje odpowiednimi tabelkami dla poszczególnych form dochodów. Zwraca uwagę, że zasady ekonomicznego funkcjonowania klasztoru były regulowane prawodawstwem zakonnym, przy czym zauważa, że lubelski klasztor karmelitów bosych w pełni wykorzystywał możliwości pozyskiwania dochodów ze źródeł zatwierdzonych przez owo prawodawstwo zakonne i kościelne.

W rozdziale III (*Organizacja i życie wewnętrzne klasztoru*) Autor prześledził organizację i strukturę wewnętrzną klasztoru oraz życie codzienne jego mieszkańców. Przedmiotem jego są takie zagadnienia, jak udział i funkcje konwentu lubelskiego w strukturach prowincji zakonnej, formy jego zarządu, rodzaje poszczególnych grup zakonników i wreszcie sposoby i metody formacji intelektualnej i ascetycznej. Przybliżono także wstępnie przejawy życia codziennego karmelitów z uwzględnieniem problemów, na które napotymano przy okazji realizacji charyzmatu zakonnego i wypełniania prawa zakonnego. Autor stwierdza wprawdzie, że dochodziło do łamania zasad życia zakonnego, ale dodaje równocześnie, że fakt ten „nie może przesłaniać codziennego trudu kolejnych pokoleń tych, którzy w różnych, często bardzo trudnych warunkach, starali się o wcielenie w praktykę ideałów Karmelu Terezańskiego”. Jego zdaniem ostry często język wizytatorów i wytykane wspólnocie błędy są dowodem na to, że od zakonników lubelskich wymagano i oczekiwano więcej niż przeciętności. „Surowe w brzmieniu upomnienia miały jedynie na celu mobilizację wewnętrznych sił celem sprostania nowym wyzwaniom i pokonania osobistych i wspólnotowych niedoskonałości”.

Przedmiotem rozdziału IV (*Formy oddziaływania duszpasterskiego*) są możliwe do uchwycenia przejawy działalności duszpasterskiej lubelskiego konwentu karmelitów bosych. Jak wynika z rozważań, działalność ta prowadzona była na wielu odcinkach i przybierała różne formy. Do najbardziej typowych i zarazem regularnych jej form należało głoszenie kazań (autor określa to głoszeniem słowa Bożego), posługa w konfesjonale, czyli spowiedź i kierownictwo duchowe. Ponadto integralną część aktywności w tym zakresie stanowiło rozwijanie i propagowanie kultu maryjnego i św. Józefa oraz sprawowanie opieki nad istniejącymi przy kościele bractwami. W działalności tej lubelscy karmelici nie ograniczali się do własnej świątyni, wychodzili z nią na zewnątrz, sprawowali posługę duchową i duszpasterską wobec karmelitanek bosych, które posiadały w sąsiedztwie dwa swoje klasztory. Ponieważ w końcowych latach wieku XVIII i w XIX zakonnicy w większym stopniu angażowali się w pracę na parafiach, dlatego Autor uwzględnia też ten odcinek ich aktywności². Przede wszystkim stara się ukazać miejsca ich duszpasterzowania i skalę zjawiska. Owo zaangażowanie duszpasterskie lubelskiej wspólnoty Autor rozpatruje w ścisłej relacji do kontemplacyjno-czynnego charyzmatu zakonu. W ten sposób ujmowało to prawodawstwo zakonne, które podkreślało

² Żaden z czterech wymienionych wcześniej kościołów nie pełnił roli kościoła parafialnego, dlatego nie sprawowano w nich systematycznie wszystkich sakramentów.

podwójny charakter powołania karmelitów. W myśl jego założeń karmelici mieli z jednej strony dążyć do kontemplacji rzeczy Bożych, z drugiej zaś – przejawiać troskę o zbawienie innych. Niezależnie od tych założeń, naczelną praktyką w karmelickim modelu duszpasterskim miała być modlitwa. Z niej powinno rodzić się autentyczne apostołstwo.

Jak już zaznaczono, do pracy dołączony jest bogaty aneks w postaci tabel, planów oraz dokumentacji kartograficznej i ikonograficznej. Znaczenie tych elementów dla znajomości zawartości merytorycznej pracy jest tak duże, że zasługują one na przytoczenie tutaj w pełnym kształcie. Obrazują one bowiem najważniejsze dla historii klasztoru dane osobowe oraz liczne informacje z zakresu jego uposażenia. Dzięki nim praca nabiera charakteru studium naukowego w klasycznym tego słowa znaczeniu. A oto one: 1. Wykaz przeorów klasztoru Karmelitów Bosych w Lublinie w latach 1610-1864; 2. Zarząd klasztoru Karmelitów Bosych w Lublinie w latach 1610-1864; 3. Wykaz nowicjuszków przyjętych do klasztoru Karmelitów Bosych w Lublinie w latach 1792-1842; 4. Dopuszczenia do święceń niższych i wyższych w klasztorze Karmelitów Bosych w Lublinie w latach 1622-1836; 5. Karmelici bosci pochowani w podziemiach kościoła pw. Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel w latach 1619-1803; 6. Osoby pochodzenia szlacheckiego pochowane w podziemiach kościoła pw. Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel w latach 1619-1803; 7. Zapisy na rzecz karmelitów bosych w latach 1616-1785; 8. Inwentarz wyposażenia kościoła pw. Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel – stan na 1797 r.; 9. Inwentarz wyposażenia kościoła pw. św. Józefa – stan na 1865 r.; 10. Kościół i klasztor karmelitów bosych ok. 1719 r. wg obrazu „Pożar miasta Lublina”; 11. Folwark pokarmelitański Czechówka Górna w 1916 r.; 12. Zabudowania pokarmelitańskie wraz z ogrodem wg planu Jakuba Hempla z 1827 r.; 13. Rzut parteru pozostałych po pożarze ruin kościoła i klasztoru oraz przekrój części budynków sporządzone przez Jakuba Hempla w 1827 r.; 14. Rzut parteru kościoła i klasztoru pw. NMP z Góry Karmel wraz z wymiarami (plan nieskalowany); 15. Rzut parteru i pierwszego piętra kościoła i klasztoru pw. św. Józefa według planów z 1865 r.; 16. Kościół Karmelitów Bosych w Lublinie po pożarze w 1803 r.; 17. Kościół i klasztor Karmelitów Bosych w Lublinie pod koniec XIX w. oraz współcześnie; 18. Siedziba karmelitów bosych w Lublinie (stan obecny).

Reasumując, można śmiało powiedzieć, że otrzymaliśmy wartościowe studium z zakresu monastycyzmu, które znacznie poszerza naszą wiedzę na temat historii Kościoła w Polsce (i nie tylko), w tym zwłaszcza dotyczącą zakonu reguły karmelitańskiej. Jest ono tym bardziej cenne, że zostało napisane

przez autora bardzo kompetentnego i cechuje je wielka rzetelność jeśli chodzi o zgromadzony i wykorzystany materiał źródłowy, zaprezentowany warsztat badawczy oraz zastosowaną metodologię. Stanowi ono wspaniałe dopełnienie wspomnianego na początku opracowania albumowego. Tamto obfitowało w fotografie i ilustracje, obecne wypełniają – jak już powiedziałem – liczne fakty historyczne i bogata treść merytoryczna (Wielka szkoda, że Autor nie dał żadnego streszczenia w jakimś (przynajmniej jednym) języku zachodnioeuropejskim, oba odłamy: i karmelici trzewickowi, i karmelici bosy były zakonami typowo europejskimi).

Elżbieta Orzechowska, *Godów. Dzieje radomskiej dzielnicy*, wyd. II, Wyd. Virgo Poligrafia, Radom 2010, ss. 224, Zusammenfassung, ilustracje, aneksy.

Po 1989 r. obserwuje się ogólnopolski trend powrotu do historii lokalnej. W PRL-u była ona całkowicie zaniedbana. Polacy niewiele wiedzieli o swoich rodzimych regionach. Na szczęście od czasu zmiany ustrojowej powstaje coraz więcej regionalnych muzeów i wystaw. Publikowane są studia i materiały z dziedziny regionalistyki, dzięki którym można się dowiedzieć, jak różne konteksty historyczne poszczególnych części Polski składają się na nasze narodowe dzieje.

Korzenie regionalizmu tkwią w okresie międzywojennym. Towarzystwo Przyjaciół Nauk (TPN) w Lublinie w swej publikacji z 1928 r. zachęcało do prowadzenia badań regionalnych. Wskazywano, że zabory podzieliły pewne tereny kraju, zasadniczo jednolite. Rozwój regionalizmu powinien zasypać raz na zawsze ślady słupów granicznych postawionych przez trzech zaborców.

„Regionalizm pragnie – tłumaczono – by poznać dzieje swej najbliższej ziemi, by poznać, jaką rolę ona spełniła w życiu narodu w przeszłości, by zrozumieć, o ile i ona przyczyniła się do dorobku ogólnego, by wydobyć jej wiekową przeszłość z zapomnienia, otoczyć pietyzmem jej historyczne pamiątki. Regionalizm pragnie poznać i zachować właściwe swej okolicy skarby przyrody, może nigdzie indziej nie spotykane, a często wskutek nieświadomości niszczone. Regionalizm pragnie poznać lud, jego zwyczaje, obyczaje, charakter, stroje, jego wyroby sztuki i te w ich najbardziej swoistych formach zachować. Regionalizm pragnie poznać bogactwa i warsztaty wszelkiej pracy, bo zrozumieć rolę własnej dzielnicy w budowie całości”¹.

W okresie międzywojennym na apel lubelskiego TPN odpowiadało wielu naukowców, a także amatorzy, którzy z zamiłowaniem szukali źródeł dotyczących ich rodzinnych okolic. Jednym z przykładów zainteresowania regionalizmem w wydaniu naukowym w naszych czasach jest praca dr Elżbiety

¹ *Regionalizm lubelski ze szczególnym uwzględnieniem zadań administracji państwowej i samorządowej*, „Biblioteka Komisji Regionalistycznej”, nr 1, Lublin 1928, s. 20.

Orzechowskiej pt. *Godów. Dzieje radomskiej dzielnicy*, wydana w 2009 r., a wznowiona w 2010 r.

Autorka jest znanym historykiem, legitymuje się okazałym dorobkiem naukowym. Książka, o której tu mowa, jest doskonałą odpowiedzią na inicjatywę członków TPN w Lublinie sprzed kilkadziesiąt lat.

Składa się z czterech rozdziałów. W rozdziale pierwszym omówione są dzieje Godowa do wybuchu drugiej wojny światowej. Wszelkierne i drobniutko ukazana jest tu społeczność miejscowości, zwłaszcza w okresie międzywojennym. Składała się z Polaków i Niemców. Koloniści niemieccy osiedlili się tu w połowie XIX w. i przez blisko sto lat uczestniczyli w życiu gospodarczym i społecznym regionu.

Rozdział drugi, zatytułowany *Mieszkańcy Godowa w czasie drugiej wojny światowej (1939-1945)*, poświęcony jest relacjom między mieszkańcami wsi – Polakami a kolonistami niemieckimi – po wybuchu wojny, prześladowaniom Polaków przez okupantów i postawie Niemców godowskich w tym czasie wobec Polaków.

Rozdział trzeci dotyczy Godowa powojennego (1945-1954) i rozwoju tej miejscowości od roku 1954, kiedy została przyłączona do Radomia, do końca 2009 r.

Na terenie Godowa znajduje się cmentarz radomskiego zboru ewangelicko-augsburskiego. Rozdział czwarty ukazuje dzieje tej obecnie nieczynnej już nekropolii.

Praca zawiera trzy ciekawe aneksy oraz dziewięć wywiadów z zasłużonymi dla radomskiej dzielnicy ludźmi.

Ród dr Elżbiety Orzechowskiej związany jest z Godowem od połowy XIX wieku. Autorka wiele zawdzięcza swemu ojcu, Edwardowi Orzechowskiemu (zm. 2011 r.), który do końca życia zachował doskonałą pamięć. Wiele wydarzeń i spraw z ostatnich dziesiętności lat znał z autopsji. Autorka odnalazła i uratowała przed zniszczeniem między innymi sporo urzędowych dokumentów, unikatowych zdjęć rodzinnych, rękopisów, nieraz jedynych świadectw przeszłości. Zamieściła je w swojej niezwyklej książce o dziejach radomskiej dzielnicy. Pierwsze wydanie rozeszło się bardzo szybko, obecne jest znacznie poszerzone, wzbogacone o nowe informacje.

Rzetelny, wierny zapis historyka, wzbogacony bogatym materiałem ilustracyjnym, sprawił, że wielu mieszkańców radomskiej dzielnicy odnajduje siebie na kartach książki. Spotkała się ona dlatego z ogromnym zainteresowaniem również tych godowian, którzy obecnie żyją z dala od swojej dawnej małej ojczyzny. Niektórzy z nich mieszkają w Stanach Zjednoczonych, Kana-

dzie i w Niemczech. Również rodziny byłych kolonistów niemieckich z zainteresowaniem sięgają po książkę o historii miejscowości, z której pochodzili ich rodzice i dziadkowie.

W *Aneksach* zostały wydrukowane wypowiedzi wielu osób. Szczególnie ciekawe są świadectwa dotyczące postawy Niemców w okresie bezpośrednio przed wybuchem drugiej wojny światowej. W Godowie, podobnie jak w wielu innych miejscowościach przedwojennej Polski, rozwinęli wtedy silną dywersyjną działalność przeciwko Polsce (s. 191).

Praca ukazuje także losy tych mieszkańców radomskiej dzielnicy, którzy przybyli do Godowa jako ekspatrianci z dawnych ziem Drugiej Rzeczypospolitej. Znaleźli tu miejsce osiedlenia po Niemcach, którzy wraz z okupantem uciekli na tereny dawnej Rzeszy. Interesująca jest wypowiedź ekspatriantki, Bogusławy Orzechowskiej, rodem ze wsi Rudniki na Wołyniu. „Sadzę, że należy wspominać przeszłość i zachować w pamięci pokolenia, które odeszły – stwierdziła. Rudniki były moją wsią rodzinną, tam się urodziłam i spędziłam dzieciństwo. Godów stał się jednak z wyboru moją drugą Ojczyzną” (s. 196).

Regionalizm w dorobku naukowym Elżbiety Orzechowskiej godny jest szczególnego docenienia, gdyż wielu badaczy waha się, czy warto podjąć trud żmudnej kwerendy dotyczącej dziejów miasta, a nawet wioski. Uważają to za stratę czasu. Nie mają racji, bo w rzeczy samej czas ten jest dobrze spożytkowany. Monografie małych jednostek administracyjnych wydobywają bowiem i utrwalają wydarzenia i ludzi nieraz wielce zasłużonych, ale szybko odchodzących w zupełną niepamięć. Bez nich lokalna historia byłaby uboga, bezpowrotnie pozbawiona ciągłości, pełna niedopowiedzeń i luk. O wielu faktach – choćby drobnych, ale ważnych w biegu wydarzeń i dla losów ludzi – w ogóle byśmy nie wiedzieli. Nie poznalibyśmy nigdy talentów, dokonań, poświęceń, a niekiedy heroizmu osób, które jak najbardziej zasługują na upamiętnienie i wdzięczność. Powinny stać się wzorem dla młodszych pokoleń. To są prawdziwi wychowawcy.

Wśród wielu wybitnych postaci ukazanych w książce Elżbiety Orzechowskiej są kapłani, katolicy i ewangelicy (np. ks. Dominik Ścisłała, ks. Józef Kuraś, ks. Ludwik Bajgrowicz, ks. Antoni Czulak, ks. Eugeniusz Klimiński, ks. Konstanty Kobiela, pastor Edmund Friszke, pastor Jan Szklorz), którzy zapisali się w pamięci swych wiernych jako charyzmatyczni duszpasterze, doskonali społecznicy czy promotorzy kultury.

Dzieje 440 lat Godowa – od pierwszej wzmianki o tej miejscowości w 1569 r. do końca 2009 r. – Autorka przedstawiła interesująco, można nawet powiedzieć, że po mistrzowsku. Przypomina ona nie tylko wydarzenia, ale

przede wszystkim ludzi, którzy sprawdzili się w trudnym okresie dziejów Polski. Takie przypominanie przeszłości jest bardzo potrzebne. Dzieje Godowa to zatem bardzo pożyteczna lektura dla młodych pokoleń, które potrzebują dobrych wzorów.

Trzeba promować pracę tych ludzi nauki, którzy odkrywają udokumentowaną prawdę i ujawniają ją w swoich publikacjach. Należy też doceniać ludzi, którzy im to ułatwiają. W związku z tym szczególne uznanie należy się proboszczowi radomskiej katedry, ks. prałatowi Edwardowi Poniewierskiemu, bo to dzięki jego wsparciu i życzliwości drugie wydanie tej wartościowej monografii mogło się ukazać drukiem.

Autorka dedykowała swą książkę „*Obecnym i dawnym mieszkańcom Godowa*”. Warto wspomnieć, że dr Elżbieta Orzechowska też jest mieszkanką Radomia i jej praca jest dowodem miłości do rodzinnego miasta i jego mieszkańców. To piękny obywatelski gest, godny naśladowania.

KS. EDWARD WALEWANDER

Elżbieta Orzechowska, *Radomscy bernardyni w dobie Powstania Styczniowego*, Wydawnictwo Instytutu Technologii Eksploatacji i Katedry Radomskiej, Radom 2008, ss. 220.

Erudycyjne studium dr Elżbiety Orzechowskiej pt. *Radomscy bernardyni w dobie Powstania Styczniowego* ograniczone jest wprawdzie do dziejów tylko jednego konwentu: bernardynów radomskich (erygowanego w 1468 r. z inicjatywy króla Kazimierza Jagiellończyka, skasowanego przez carat w 1864 r. i reaktywowanego dopiero w 1936 r.), jednak Autorka odwołuje się też do historii innych klasztorów, by móc dokonać pewnych porównań, dzięki którym mogła ukazać wyjątkową rangę badanej placówki zakonnej w czasie Powstania 1863 r.

Do ogólnej charakterystyki dzieła należy jego podstawa źródłowa. Uderza tutaj godna podziwu wnikliwość Autorki w wykorzystywaniu źródeł. Penetrowała archiwa państwowe, kościelne, biblioteczne, a nawet prywatne; bardzo bogata jest również literatura przedmiotu (s. 113-119). Podnosi to wartość merytoryczną rozprawy, sprawia, że udostępnia ona niezbrane dotychczas fakty do wiedzy o roli duchowieństwa zakonnego w prowadzonej wówczas walce narodu o wyzwolenie z niewoli. Elżbieta Orzechowska zdolała przebić się przez gąszcz materiału erudycyjnego i odkryła wiele zupełnie nowych wątków badawczych. Jej publikacja jest poważnym osiągnięciem naukowym, a zarazem bardzo ciekawą lekturą nie tylko o przeszłości Radomia i okolic.

Rozdział I ma charakter wprowadzający. Na szerszym tle dziejów Kościoła w Polsce kreśli *Rys historyczny klasztoru ojców bernardynów*. Rozdział II przedstawia zaangażowanie zakonników z konwentu radomskiego w manifestacje religijno-patriotyczne lat 1860 i 1861. Ukazana jest tu geneza wydarzeń, a także korzenie ruchu spiskowego na badanym terenie. Rozdział III to kontynuacja tematyki przedpowstańczej. Jego treścią jest działalność patriotyczna bernardynów w 1861 i 1862 r., czyli po wprowadzeniu stanu wojennego. Zawartość rozdziału II i III jest niezbędna do zrozumienia głównego, IV rozdziału dzieła. Nosi on tytuł *Konwent radomski w okresie Powstania i represji popowstaniowych (1863-1864)*.

Słusznie dr Elżbieta Orzechowska stwierdza, że zakonnicy omawianego konwentu brali aktywny udział w ruchach patriotyczno-spiskowych rodzących się w Królestwie Polskim, a przede wszystkim w różnych formach działań na rzecz Powstania. Niemal wszystkie istniejące wówczas na ziemiach polskich zakony i zgromadzenia zakonne wzięły udział w Insurekcji. Wiedziała o tym także zachodnia opinia publiczna. Austriacki dziennik „Der Botschafter” donosił 10 grudnia 1864 r.: „Niemąla jest liczba zakonników, którzy z mieczem w jednej, a z krzyżem w drugiej ręce w imię Chrystusa nawołują lud do walki, prowadząc tłumy na rzeź i błogosławiąc sztylety”. Nietrudno wyczytać w tym stwierdzeniu tendencyjne oskarżenie, właściwe ówczesnej prasie rosyjskiej, która kolportowała na Zachodzie pogląd o masowym poparciu dla Powstania ze strony zakonników. Biorąc globalnie, w taki czy inny sposób, zryw zbrojny popierało, zależnie od zgromadzenia, od 20 do 70 procent zakonników. Szczególnie ofiarnym udziałem wsławili się bernardyni, zwłaszcza ich konwenty w Warszawie i w Radomiu. Warto zatem zacytować jeszcze wiedeńską „Die Presse”, która 30 września 1863 r. pisała o „zespoleńiu chrześcijaństwa katolickiego w ogóle, a zakonników i mnichów w szczególności, z rewolucją w Polsce”.

W ramach represji za poparcie udzielane Powstaniu rząd carski nakładał na placówki zakonne coraz to nowe kontrybucje. Władze starały się systematycznie ograniczać działalność zakonów do ram budynków klasztornych, a także ingerowały wprost w wewnętrzne życie wielu domów zakonnych (por. s. 78-83). Były to wstępne zapowiedzi mającej wkrótce nastąpić likwidacji zakonów. Ten bolesny dla klasztorów cios ze strony zaborcy jest ukazany w rozdziale V. Autorka opisuje w nim drobiazgowo, jak przebiegała kasata klasztoru radomskiego w nocy z 27 na 28 listopada 1864 r. (por. s. 85-86). Wiele miejsca poświęca też grabieniu przez Rosjan mienia zakonnego. Pozytywną decyzją władz zaborczych było przekazanie bogatego księgozbioru radomskich bernardynów bibliotece Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Stało się to możliwe dzięki zabiegom biskupa sandomierskiego Józefa Michała Juszyńskiego. W ten sposób udało się ocalić często niezwykle dobra polskiej kultury.

Dzieło zamyka rozdział VI *Klasztor bernardyniński miejscem pamięci o bohaterach powstania 1863 r.* W klasztorze bernardynów znalazł się między innymi sarkofag pułkownika Dionizego Czachowskiego, jednego z bohaterskich dowódców Powstania Styczniowego.

Nawet tak krótka charakterystyka pracy potwierdza kompetencje Autorki i dowodzi, że poszerzyła ona znacznie wiedzę na temat Powstania Styczniowego w ogóle, a zwłaszcza w Radomiu i na ziemi radomskiej, oraz udziału

w nim duchowieństwa. Imponujące jest panowanie Elżbiety Orzechowskiej nad pokaźnym i wielowątkowym materiałem. Umiejętnie ukazała ona udział bernardynów radomskich w Powstaniu 1863/64 r.

W recenzowanej książce zamieszczonych jest wiele ogromnie interesujących ilustracji z epoki. Niektóre są publikowane po raz pierwszy.

Szkoda, że Wydawnictwo nie zatroszczyło się o obcojęzyczne streszczenie; dzięki niemu to wartościowe poznawczo studium mogłoby trafić do jeszcze szerszego obiegu naukowego.

Jak zaznaczono już wcześniej, praca zasługuje na pełne uznanie z wielu względów. Szczególnie ważny wydaje się jeden powód, który należy mocno podkreślić. Autorka pisała na temat, wydawałoby się, już dobrze znany, wyeksploatowany przez badaczy. Okazało się jednak, że znalazła jeszcze wiele nowego. Jest to najlepszy z możliwych argumentów, by zachęcać czytelnika do zapoznania się z tą bardzo interesującą monografią.

Doktor Elżbieta Orzechowska to wieloletni zasłużony profesor historii w szkołach średnich. Jej byli uczniowie znaczą już wiele w polskiej nauce i w życiu społecznym. Zdobywają nagrody i cieszą się uznaniem. Również praca dydaktyczno-naukowa charyzmatycznego pedagoga, jakim jest Elżbieta Orzechowska, była wielokrotnie na różny sposób doceniana zarówno przez władze lokalne Radomia i regionu, jak i przez kompetentne czynniki centralne, m.in. przez Ministerstwo Edukacji Narodowej. Jako autorka kilku książek i wielu artykułów naukowych dotyczących historii regionalnej i całej Polski kształtuje bowiem świadomość narodową Polaków, ostatnio coraz częściej celowo pozbawianych rzetelnej wiedzy historycznej, co grozi zanikiem poczucia naszej tożsamości.

Il primate di Polonia card. August Hlond di fronte ai grandi conflitti dell'epoca: la Seconda guerra mondiale e la guerra fredda/ Prymas Polski August Hlond wobec wielkich konfliktów epoki: drugiej wojny światowej i zimnej wojny, red. L. Kuk i S. Zimniak, Roma 2012, ss. 261.

W galerii arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski, w której nie brakuje pasterzy wybitnych, postać kard. Augusta Hlonda zajmuje miejsce poczesne. Hierarcha ten zaskarbił je sobie nie tyle dzięki cechom osobistym, choć i te ujmowały już osoby mu współczesne¹, co raczej dzięki dokonaniom na polu duszpasterskim i politycznym. Wystarczy przywołać czas, w którym przyszło mu pełnić posługę biskupią: okres umocnienia i stabilizacji odradzającej się polskiej państwowości, czas drugiej wojny światowej i wreszcie początkowy etap powojennego „ładu” zaprowadzonego za pomocą sowieckich bagnetów, by przekonać się, że pontyfikat prymasowski salezjańskiego kardynała obfitował w znamienne wydarzenia tak dla państwa polskiego, jak i dla funkcjonującego w nim Kościoła katolickiego. Nic więc dziwnego, że osoba i dzieło Augusta Hlonda skupiły na sobie zainteresowanie wielu badaczy. W gronie tym znaleźli się m.in.: Marian Banaszak², Stanisław Kosiński³, Tomasz Serwatka⁴, Jerzy Pietrzak⁵, czy też Stanisław Wilk⁶. Niestety, mimo ich aktywności naukowej, z przykrością należy odnotować, iż prymas

¹ I. Posadzy, *Sylwetka duchowa ks. kardynała Augusta Hlonda*, „Nasza Przeszłość” 42 (1974), s. 281.

² M. Banaszak, *Kardynał August Hlond jako arcybiskup gnieźnieński i poznański w latach 1926-1939*, w: *W służbie Kościoła poznańskiego. Księga pamiątkowa na 70-lecie urodzin arcybiskupa metropolity dr. Antoniego Baraniaka*, red. L. Bielerzewski, Poznań-Warszawa-Lublin 1974, s. 229-265.

³ S. Kosiński, *August Hlond 1926-1948*, w: *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i w II Rzeczypospolitej*, red. F. Lenort, Poznań 1982, s. 316-369.

⁴ T. Serwatka, *Koncepcje społeczno-polityczne Prymasa Polski Augusta Hlonda (1926-1948)*, Poznań 2006.

⁵ J. Pietrzak, *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*, t. 1-2, Poznań 2009.

⁶ S. Wilk, *Archidiecezja gnieźnieńska w II Rzeczypospolitej. Administracja archidiecezji pod rządami prymasów kard. Edmunda Dalbora i Augusta Hlonda*, Lublin 1987.

Hlond nie doczekał się, jak dotąd, pełnej biografii. Nie można tu wprawdzie zapomnieć o opracowaniu monograficznym Witolda Maleja⁷, ono jednak ze względu na czas powstania, jak i wykorzystaną skromną bazę źródłową nie spełnia współczesnych oczekiwań. Lukę tę pragnęli zapisać redaktorzy wydawnictw zbiorowych poświęconych salezjańskiemu kardynałowi⁸, choć i im nie udało się przygotować oczekiwanego dzieła, jednak znacznie przybliżyli czytelnikowi postać i dokonania tego wybitnego hierarchy. Wspomniane publikacje, przygotowywane najczęściej z racji obchodów kolejnych rocznic związanych z życiem i działalnością kard. Hlonda, lub też stanowiące zapis tematycznych konferencji, starały się odpowiedzieć na podstawowe pytanie: jaki był wkład drugiego prymasa Polski odrodzonej w rozwój katolicyzmu na ziemiach polskich, a jaki w normalizację stosunków między państwem a Kościołem (szczególnie po zakończeniu II wojny światowej)? Zadanie to postawiła sobie również za cel książka: *Il primate di Polonia card. August Hlond di fronte ai grandi conflitti dell'epoca: la Seconda guerra mondiale e la guerra fredda/ Prymas Polski August Hlond wobec wielkich konfliktów epoki: drugiej wojny światowej i zimnej wojny*, poświęcona schyłkowym latom działalności prymasa Augusta Hlonda.

Wspomniana publikacja, stanowiąca zapis jednodniowej międzynarodowej sesji naukowej, która odbyła się w Rzymie 14 XII 2009 r., składa się ze wstępu, sześciu referatów (artykułów), uwag końcowych i aneksu, którym jest nota biograficzna bohatera pracy przygotowana przez ks. Stanisława Zimniaka. Należy podkreślić, że każdy z przygotowanych tekstów opublikowany został w dwóch wersjach językowych: włoskiej i polskiej, a opracowanie Rudolfa Grulichy (o postrzeganiu kard. Hlonda przez Niemców) i aneks biograficzny dodatkowo zaopatrzone w tłumaczenie na język niemiecki. Dzięki temu książka stała się dostępna dla szerszego grona czytelników, którzy władają językami kongresowymi.

Pierwszy artykuł, który wyszedł spod pióra Cosimo Semeraro SDB, zatytułowany: *Pio XII e il primate August Józef Hlond dati acquisiti e orientamenti. Per ulteriori ricerche*, s. 15-31 (*Pius XII i prymas August Józef Hlond. Stan badań i postulaty badawcze*, s. 32-51), został poświęcony relacjom między kardynałami Hlondem a Pacellim (późniejszym papieżem Piusem XII).

⁷ W. Malej, *Kardynał August Hlond, prymas Polski*, Rzym 1965.

⁸ Do tej grupy publikacji można zaliczyć numer tematyczny „Naszej Przeszłości” 42 (1974), jak i książki: *Il cardinale August J. Hlond, Primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico*, red. S. Zimniak, Las-Roma 1999; *Kardynał August Hlond 1881-1948. Pasterz – nauczyciel – świadek*, red. M. Grygiel, Poznań 2010.

Autor za swój podstawowy cel przedłożył ukazanie pozycji prymasa Polski w Watykanie, a jeszcze bardziej w kręgach Kurii rzymskiej. Z tej też racji tekst został przygotowany zgodnie z kluczem tematyczno-chronologicznym, a jego poszczególne części odpowiadają następującym trzem okresom: czasowi poprzedzającemu kreację kardynalską Augusta Hlonda, czasowi od włączenia prymasa Polski do Kolegium Kardynalskiego po konklawe 1939 r., oraz czasowi obejmującemu pontyfikat Piusa XII, do śmierci kard. Hlonda (22 X 1948 r.).

Analizując tekst Cosimo Semeraro, należy stwierdzić, iż autor za wszelką cenę starał się przekonać do racji, iż między prymasem Polski a kard. Pacellim/papieżem Piusem XII nawiązała się nić sympatii, a nawet przyjaźni, której nic nie było w stanie zmącić. Sympatia niewątpliwie była, ale czy była ona bezgraniczna? Wystarczy przywołać audiencję papieską z 30 IX 1939 r., w której uczestniczył kard. Hlond, gdy prymas nie został dopuszczony do głosu, choć chciał przedstawić sytuację walczącego kraju⁹, czy też napiętą sytuację w czasie, kiedy salezjański kardynał nadużył specjalnych pełnomocnictw uzyskanych 8 VII 1945 r. i ustanowił administratorów apostolskich na tzw. Ziemiach Odzyskanych¹⁰. O tym autor milczy. Do swoich racji przekonuje cytata z encykliki *Summi pontificatus* z 20 X 1939 r. (mówiącymi m.in. o męczeństwie okupowanej Polski), czy też chronologicznym wykazem papieskich audiencji, w których uczestniczył kard. Hlond (s. 45-46). Rzetelnie jednak dodaje, że nie zna atmosfery ich przebiegu. Takie potraktowanie tematu wynika zapewne z faktu, iż autor nie wyszedł w swoich badaniach poza obiegowe publikacje (np. autorstwa Enrico dal Covolo), nie mówiąc już o skorzystaniu ze stosownych materiałów źródłowych. Temat ten, choć godny uwagi, wymaga jeszcze dopracowania.

Autorem drugiego opracowania: *Il primate di Polonia, cardinale August Hlond, in Francia (1940-1944)*, s. 52-65 (*Prymas Polski kardynał August Hlond we Francji (1940-1944)*, s. 66-80) jest Witold Zahorski. Jak już sam tytuł wskazuje, artykuł został chronologicznie osadzony w czasie II wojny światowej, a szczegółowo poświęcony pobytowi kard. Hlonda we Francji¹¹.

⁹ Z. Zieliński, *Papieże i papieża dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1983, s. 493-494.

¹⁰ J. Pietrzak, *Działalność kard. Augusta Hlonda jako wysłannika na Ziemiach Odzyskanych w 1945 r.*, „Nasza Przyszłość” 42 (1974), s. 242.

¹¹ Tematowi temu poświęcono już sporo uwagi. Zob. m.in. A. Baraniak, *Misja opatrnościowa kardynała prymasa Hlonda w okresie wojny światowej 1939-1945*, „Nasza Przyszłość” 42 (1974), s. 169-194; J. M. Roth, *Spoleczno-polityczna działalność prymasa Polski Augusta Hlonda w latach 1939-1945*, Toruń 2009.

Ażeby lepiej nakreślić ten etap życia i działalności salezjańskiego kardynała, autor pokusił się o przedstawienie tła historycznego, z uwzględnianiem losów i położenia Kościoła w okupowanej Polsce. W tym celu dokonał omówienia poszczególnych jednostek administracyjnych utworzonych na ziemiach zajętych przez okupantów: III Rzeszę i ZSRR, jak i stosowaną przez nich politykę ekstremistyczną, zastrzegając jednocześnie, że kard. Hlond od 17 IX 1939 do 20 VII 1945 r., choć utożsamiał się z cierpieniami narodu polskiego, przebywał jednak poza granicami Polski. Jako że ten okres życia prymasa nie był jednolity, stąd też zastosowana została periodyzacja, która odnosiła się do miejsc pobytu Hlonda: Rzym (IX 1939 – VI 1940), Lourdes (VI 1940 – VI 1943), opactwo Hautecombe (VI 1943 – II 1944), jak i finalnego etapu wychodźstwa: internowania przez Gestapo (II 1944 – IV 1945). Mimo że autor skupił się na okresie od czerwca 1940 do lutego 1944 r., to jednak nie brak dygresji wykraczających poza ten przedział czasu. Pragnął bowiem na podstawie wykorzystanych tekstów źródłowych (w większości pochodzących z *Acta Hlondiana*) przedstawić zaangażowanie hierarchy na wielu płaszczyznach życia religijnego i politycznego. W tym celu ukazane zostały działania prymasa zmierzające do podjęcia powszechnej ekspiacji za grzechy. Przedstawione zostały prymasowskie plany odbudowy kraju ze zniszczeń wojennych. Uwypuklone zostały również intencje salezjańskiego kardynała, ażeby zażegnać niebezpieczeństwo rozbratu między polskimi katolikami a Stolicą Apostolską (s. 71). Przeżycia wojenne Augusta Hlonda wpłynęły również na wysunięcie przez niego – co podkreśla Witold Zahorski – koncepcji przywrócenia w Polsce monarchii, gdyż jak sam prymas twierdził: „nie mieliśmy szczęścia do prezydentów” (s. 72), przy jednoczesnym restytuowaniu urzędu interreksa, który po wojnie on sam miałby piastować, ażeby przywrócić ład i porządek moralny zbudowany na katolicyzmie. Wyrazem troski o należyte podejście do spraw sacrum było również opublikowanie w 1943 r. pracy zatytułowanej *Défi (Wyznanie)*, w której Hlond zawarł obraz prześladowania religii, pisząc m.in.: „Policja przebrana w szaty liturgiczne organizowała publiczne orgie, podczas których tańczono, gwałcono młode dziewczyny, zabijano Żydów, strzelano w stronę pomników świętych, rozbijano obrazy Zbawiciela” (s. 76). Takie sytuacje wymuszały na prymasie wyrażenie kategorycznego sprzeciwu. I sprzeciw ten, co słusznie podkreśla autor artykułu, był wyrażany za pomocą ostrego, sugestywnego języka. Wielokrotnie w czasie wojny salezjański kardynał nagłaśniał akty bestialstwa dokonywane na narodzie polskim i żydowskim: masowe egzekucje, funkcjonowanie obozów koncentracyjnych, deportacje. Co więcej, mimo propozycji Niemców, nie zgodził się na współpracę, pozostając wierny ideom,

które wyznawał. Okres próby, którym był dla Hlonda czas wojennej tułaczki, odcisnął na nim piętno, gdyż jak sam po wojnie napisał – a co przytacza autor artykułu – „Przeszedłem przez osamotnienie, upokorzenie, nieczystość, depresję poniekąd śmierć, bo musiałem się zdystansować od tego co było, musiałem wiele poglądów zmienić, wielu nabyć i pogłębić, musiałem nabrać innego spojrzenia [...]. Jakżeż to było ciężko czekać i czekać, gdy w kraju dokonywały się przewroty, jedyne w jej dziejach. Ale w pokorze, cierpliwości i z wiarą trzeba było odczekać godziny bożej. To wszystko nauczyło mnie bardzo wielu rzeczy, oderwało mnie od innych, skierowało mnie na grunt realny, prawdziwy, historyczny, lecząc ze złudzeń, z pomyłek w perspektywie, z pewnej nierealności polotów. Musiałem zamilknąć, zniknąć, ustąpić ze swej roli” (s. 79). Słowa te, słusznie przez autora przywołane, odzwierciedlają nie tylko kondycję psychiczną prymasa Polski, ale również znacznej części społeczeństwa polskiego doświadczonego przez działania okupanta hitlerowskiego i stalinowskiego.

Trzeci referat, autorstwa Stanisława Zimniaka SDB, nosi tytuł: *La posizione del primate August Hlond nei confronti dei totalitarismi: nazista e sovietico*, s. 81-103 (*Stanowisko prymasa Augusta Hlonda wobec systemów totalitarnych: nazistowskiego i sowieckiego*, s. 104-127) i podejmuje tematykę związaną z kluczowym problemem, jakim były dyktatury totalitarne w dziejach dwudziestowiecznej Europy. Artykuł składa się ze wstępu, pięciu zagadnień przedstawionych w porządku chronologicznym: *Pierwsze zetknięcie się Hlonda jako salezjanina i biskupa śląskiego z ruchem socjalistycznym, komunistycznym i ideologią marksistowską; Prymasowskie nauczanie w sprawach koncepcji państwa; Jednoznaczne potępienie sowieckiego komunizmu i niemieckiego narodowego socjalizmu jako zagrożenie dla ludzkości; Kardynał Hlond jak promotor przyjaznych stosunków między narodami: priorytet Niemcy; Lublana: prorocze, niewysłuchane orędzie w przeddzień wybuchu wojny* i podsumowania. Ramy czasowe tegoż referatu obejmują lata 1907-1939, a więc pokrywają się z czasem od przybycia Augusta Hlonda do Przemyśla (latem 1907 r. przyszły prymas zetknął się w grodzie nad Sanem z pierwszymi atakami socjalistów na powstającą wówczas placówkę salezjańską) do wygłoszenia przemówienia radiowego w Rzymie po upadku walczącej Polski (28 IX 1939 r.). Bazą źródłową przy redakcji tegoż tekstu stały się drukowane wypowiedzi prymasa zamieszczane najczęściej w urzędowym organie archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej: „Miesięczniku Kościelnym Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej”, jak i pracach samoistnych (np. A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, red. O. Halecki, Nowy Jork 1951). Zasto-

sowana metoda sprawiła, że autor skupił się na powszechnie znanych tekstach: listach pasterskich (*O chrześcijańskie zasady życia państwowego* z 5 III 1932 r. i *O katolickie zasady moralne* z 29 II 1936 r.) i przemówieniu wygłoszonym w Lublanie z okazji VI Międzynarodowego Kongresu Chrystusa Króla (30 VII 1939 r.). Niemniej zaprezentowane fragmenty pism prymasa, jak i ich analiza pozwoliły autorowi zaprezentować zasadnicze poglądy salezjańskiego kardynała na tematy związane z ustrojem państwa, pozycją społeczeństwa i odniesieniem człowieka do człowieka. Wysunięte przez ks. Stanisława Zimniaka wnioski wskazują, że kard. Hlond od początku swojej duszpasterskiej działalności stawał w opozycji do wszelkiej maści ruchów socjalistycznych. Twierdził, że „państwo wywodzi się z natury ludzkiej”, a tej definicji państwa przeczyły ideologie totalitarne, które starały się podporządkować człowieka państwu. Nauczanie prymasa nie było jednak wyrazem jego osobistych przemyśleń, lecz wypływało z nauki Kościoła, którą salezjański kardynał niezachwianie zachowywał i niestrudzenie propagował. Wyrazem tego było m.in. wygłoszone w Lublanie przemówienie, w którym ostrzegał przed rosnącymi w siłę poglądami o potędze pogańskiego neopaństwa (III Rzesza, ZSRR), które w konsekwencji prowadziły do kataklizmu niszczącego światowy porządek i zaprowadzenia powszechnej anarchii. W słusznej opinii ks. Stanisława Zimniaka kard. Hlond stał się heroldem zapowiadającym niechybny koniec pewnej epoki, ale który spoglądając z wiarą w przyszłość wierzył, że uda się odbudować na świecie zatracony ład i doprowadzić ludzkość do „nowego humanizmu zasadzającego się na przesłaniu Ewangelii” (s. 125).

Kolejny, czwarty referat – *Il cardinale August Hlond l'organizzatore di vita ecclesiale nella Polonia del dopoguerra. Le facoltà specialissime papali del primate per la Polonia* (8 VII 1945), s. 128-142 (*Kard. August Hlond jako organizator życia kościelnego w Polsce po II wojnie światowej. Nadzwyczajne uprawnienia papieskie dla prymasa Polski* (8 VII 1945), s. 143-157) – przygotował ks. Stanisław Wilk. Ten salezjański historyk Kościoła, znawca problematyki związanej z życiem i działalnością kard. Hlonda, skupił się na problematyce związanej z zakresem nadzwyczajnych uprawnień, które prymas Polski otrzymał od Piusa XII 8 VII 1945 r. Zagadnienie tychże uprawnień było już w nauce podnoszone kilkakrotnie, nadal jednak budzi wiele kontrowersji i ambiwalentnych ocen¹². Niewątpliwą zasługą ks. Stanisława Wilka jest natomiast, iż swój artykuł opracował na podstawie archiwaliów przecho-

¹² J. Pietrzak, *Działalność kard. Augusta Hlonda jako wysłannika na Ziemiach Odzyskanych w 1945 r.*, „*Nasza Przyszłość*” 42 (1974), s. 248-249.

wywanych w Archivo della Sacra Congregatio pro Negotiis Ecclesiasticis Extraordinariis. Stąd też wnioski wypływające z opublikowanej rozprawy mają wyjątkowe znaczenie dla badań nad organizacją kościelną na ziemiach polskich po zakończeniu II wojny światowej, aczkolwiek przez tegoż badacza były już ogłoszone¹³. Niewątpliwym atutem tekstu jest klarowny wykład, który został podporządkowany czterem punktom: *Geneza nadzwyczajnych uprawnień, Zakres i treść nadzwyczajnych pełnomocnictw, Wykonanie dekretu przez kard. Hlonda, Stolica Apostolska wobec decyzji kard. Hlonda*. Zaznaczyć należy, że pełnomocnictwa, które otrzymał prymas Hlond były uwarunkowane trudną sytuacją geopolityczną w Europie Środkowowschodniej, tzn. na skutek porozumień jałtańskich Polska utraciła tereny położone za Bugiem, otrzymując w zamian tzw. Ziemie Odzyskane: Dolny Śląsk, Śląsk Opolski, Pomorze Zachodnie i Mazury. Zamiana ta nie tylko niwelowała przedwojenną strukturę państwa polskiego, ale również negatywnie wpływała na stosunki kościelne. Zaprzepaszczała uregulowaną w okresie międzywojennym strukturę diecezjalną. Poza nowymi granicami Polski znalazły się stolice biskupie w Wilnie, Pińsku, Łucku i we Lwowie¹⁴. Na ziemiach pozyskanych trzeba było natomiast tworzyć nową strukturę administracyjną, co w rzeczywistości rodzącego się państwa komunistycznego stanowiło trudne zadanie. Stąd też 8 VII 1945 r. Stolica Apostolska udzieliła prymasowi Polski specjalne uprawnienia, które miały mu ułatwić podejmowanie koniecznych działań¹⁵. Udzielone pełnomocnictwa były rozległe, choć wyłączały kwestie związane z udzieleniem dyspensy „od prawa celibatu, od małżeństwa niedokonanego oraz od przeszkody powinowactwa w pierwszym stopniu w linii prostej po dokonaniu małżeństwa. Z uprawnień prymasa wyłączono także prawo mianowania biskupów. W tym ostatnim przypadku jednak dekret stwierdzał, że jeżeli wakującej diecezji nie będzie można powierzyć wikariuszowi kapitulnemu, należy mianować administratora apostolskiego *ad natum Sanctae Sedis*” (s. 145-146). Istotnym problemem okazał się jednak zasięg terytorium, na którym miał obowiązywać wspomniany dekret. Enigmatyczne określenie *in tutto il territorio polacco* w ówczesnej sytuacji politycznej było mylące. Wpraw-

¹³ S. Wilk, *Il cardinale August Hlond Organizzatore della vita ecclesiastica in Polonia (Kardynał August Hlond – organizator życia kościelnego w Polsce)*, w: *Il cardinale August J. Hlond, Primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico*, red. S. Zimniak, Las-Roma 1999, s. 75-86.

¹⁴ Z. Zieliński, *Dyplomacja polska wobec Watykanu w latach 1945-1989*, w: *Historia dyplomacji polskiej*, t. 6, red. W. Materski i W. Michowicz, Warszawa 2010, s. 896.

¹⁵ J. Pietrzak, *Działalność*, s. 197-198.

dzie prymas uzyskał zapewnienie, że jego władzy będzie podlegało terytorium Polski zarówno w granicach sprzed 1939 r., jak i to uzyskane na mocy porozumień jałtańsko-poczdamskich, jednak Stolica Apostolska oczekiwała, że salezjański kardynał będzie postępował z rozwagą, szczególnie w stosunku do ziem zachodnich (s. 146). Zalecana roztropność miała na celu powstrzymanie pochopnych działań, które zmierzałyby do ustanowienia na Ziemiach Odzyskanych zmian w dotychczasowej strukturze administracyjnej. Te mogły nastąpić za zgodą Watykanu po zawarciu trwałego pokoju i ostatecznej regulacji granic międzypaństwowych. Gdy jednak prymas Hlond wrócił do Polski, przekonał się, że w pierwszym rządzie należy unormować sprawy związane z administrowaniem spraw kościelnych na ziemiach zachodnich. Od sierpnia 1945 r. zaczął ustanawiać administratorów apostolskich: ks. Andrzeja Wronkę (dla diecezji gdańskiej i chełmińskiej), ks. Teodora Benschę (dla diecezji warmińskiej), ks. Bolesława Kominka (dla Śląska Opolskiego), ks. Karola Milika (dla Dolnego Śląska) i ks. Edmunda Nowickiego (dla Ziemi Lubuskiej, Pomorza Zachodniego i Wolnej Pałatury Pilskiej). Choć podpisane przez niego dekrety nosiły datę 15 VIII 1945 r., to jednak miały obowiązywać od 1 IX tegoż roku. Powyższe posunięcie kardynała – jak słusznie zauważa ks. Stanisław Wilk – wywołało istotny zgrzyt, gdyż ustanowieni administratorzy przejęli jurysdykcję, która przynależała do innych duchownych: na Dolnym Śląsku do ks. Ferdynanda Piontka, w Wolnej Pałaturze Pilskiej do ks. Johanna Bleske, w diecezji gdańskiej do bp. Karola Spletta, w diecezji warmińskiej do bp. Maximiliana Kallera, na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim do bp. Konrada von Preysinga. Wprawdzie Hlond rozpoczął jednoczesną akcję pozyskiwania rzeczeń. Były to jednak akty – przynajmniej w części – wymuszone, a do tego nie wszyscy prawowici rządcy o sprawie zostali właściwie zawiadomieni (np. do biskupa Preysinga w Berlinie został wysłany jedynie list zawierający stosowną prośbę). Nic więc dziwnego, że działalność prymasa na tej płaszczyźnie spotkała się z ostrą krytyką ze strony hierarchów niemieckich i czechosłowackich, a później także Stolicy Apostolskiej. Jak relacjonuje ks. Stanisław Wilk, na nic zdały się tłumaczenia salezjańskiego kardynała, że tego wymagała sytuacja i dobro duszpasterskie wiernych zamieszkujących tzw. Ziemie Odzyskane. Watykan pozostał nieugięty. Swoją dezaprobatę wobec dyspozycji Hlonda wyraził poprzez odmowę udzielenia desygnowanym administratorom apostolskim święceń biskupich. Gdy 18 II 1946 r. na konsystorzu do godności kardynalskiej został podniesiony arcybiskup metropolita krakowski Adam Sapieha, stworzyło to okazję do odwołania posiadanych przez Hlonda specjalnych pełnomocnictw, a w ich miejsce przyznania nowych dla obu kardynałów. Na

mocy wewnętrznych porozumień ustalono, że hierarcha krakowski swoją władzą obejmie prowincje krakowską i lwowską, podczas gdy pozostałe terytorium Polski podlegać będzie jurysdykcji prymasa Polski. Stan ten utrzymał się do śmierci prymasa, a więc do 22 X 1948 r. Spoglądając na działania prymasa Hlonda w dziedzinie organizacji życia religijnego na ziemiach polskich po zakończeniu wojny, słuszną wydaje się konkluzja autora artykułu, który stwierdził: „Wbrew działaniom władz polskich i oskarżeniom ze strony niemieckiej dzieło kard. Hlonda nie zostało zaprzepaszczone. Na fundamencie przezeń zbudowanym papież Paweł VI bullą *Episcoporum Poloniae coeus* z 28 czerwca 1972 r. ustanowił stałą organizację kościelną na ziemiach zachodnich i północnych. Decyzję kard. Hlonda należy z całą pewnością zaliczyć do jednych z najważniejszych w powojennych dziejach Kościoła katolickiego w Polsce” (s. 155-156). Tekst ks. Stanisława Wilka jest wyjątkowo wartościowy, aczkolwiek trzeba stwierdzić, iż autor na s. 148 popełnił błąd, mówiąc, że ks. Andrzej Wronka został administratorem „dla dwóch diecezji: gdańskiej i pelplińskiej”. Duchowny ten administrował diecezje gdańską i chełmińską. Diecezja pelplińska została ustanowiona w 1992 r. na mocy bulli Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae populus* i objęła północną część dawnej diecezji chełmińskiej.

Nowatorski charakter ma artykuł Rudolfa Grulich: *Il cardinale August Hlond visto dalla prospettiva Tedesca*, s. 158-169 (*Kardynał August Hlond widziany oczami Niemców*, s. 170-182; *Kardinal August Hlond aus Deutscher sicht*, s. 183-195). Autor tego opracowania podejmuje w swoim tekście polemikę z dotychczasowym obrazem prymasa Hlonda zakorzenionym w historiografii niemieckiej. Dla wielu Niemców postać polskiego hierarchy nadal budzi negatywne skojarzenia, gdyż wiązana jest z traumą wysiedleńców z terenów nadodrzańskich oraz z Prus Wschodnich, i choć duchowny ten nie miał nic wspólnego z decyzjami poczynionymi w Jalcie i Poczdamie, to jednak na nim w znacznej mierze spoczęło odium odpowiedzialności za te wydarzenia. Jeszcze w 1988 r., a więc 40 lat po śmierci Hlonda, Franz Scholz w książce pt. *Zwischen Staatsräson und Evangelium* obwiniał prymasa Polski o przeprowadzenie czystki etnicznej na terenach „niemieckiego Wschodu” poprzez wypędzenie z niego ponad 8 mln Niemców (!), co było nieprawdą. Jednakże wypędzeni czuli się pokrzywdzeni, tak jak i ich duchowi przewodnicy, którzy musieli z dnia na dzień opuścić swoje dotychczasowe ośrodki duszpasterskie. Znamienne jest, że od 1946 r. w Niemczech propagowano duszpasterstwo wypędzonych, na którego czele stali kolejno hierarchowie: bp Maximilian Kaller, kard. Josef Frings, bp Ferdynand Dirichs, prałat Franz Hartz, bp Julius Döpfner, bp Heinrich Janssen, bp Gerhard Pieschl, a od 2009 r. bp Reinhard Hauke.

Duszpasterstwo to podejmowało i podejmuje zadanie kultywowania tradycji wyniesionych z rodzinnych stron, a jednocześnie stoi mocno w opozycji do planów beatyfikacyjnych kard. Hlonda. Stąd też tekst autorstwa Rudolfa Grulicha zamieszczony w niniejszym opracowaniu nabiera cech szczególnych. Nie będąc apologią, rzetelnie spogląda na postać salezjańskiego kardynała poprzez pryzmat jego wielorakich dokonań, a jednocześnie próbuje przedstawić go w obiektywnym świetle, które zaciemnione zostało w Niemczech przez propagandę nienawiści. Rudolf Grulich przywołuje zaangażowanie prymasa w czasie wojny, gdy mimo trudności troszczył się m.in. o niemieckie domy salezjańskie (np. w Ensdorf). O rzetelności artykułu i bezstronności autora mogą jednak najlepiej zaświadczyć końcowe słowa wspomnianego tekstu: „Uważam za ważne zadanie przybliżenie społeczeństwu niemieckiemu postaci kardynała w całej jego wielkości. Był on nie tylko wielkim Polakiem; działał również jak prawdziwy Ślązak i Europejczyk w duchu nauczania Bosco. Było tak na terenie Austrii i Niemiec, a nawet na Węgrzech, na terenach należących obecnie do Ukrainy i w Słowenii. Dał się poznać wszędzie jako ksiądz i współbrat, prowincjał i biskup, organizator i pedagog, kaznodzieja rekolekcionista i pasterz, apostoł prasy i krzewiciel powołań kapłańskich. Ta jego działalność winna być przebadana, a wiedza o niej rozpowszechniona w stopniu wyższym niż to uczyniono dotąd. W tym dziele obiecuję wszystkim już teraz swoją pomoc” (s. 181-182).

Ostatnim artykułem zamieszczonym w recenzowanym tomie jest referat prof. Jerzego Pietrzaka zatytułowany: *Il primate August Hlond nella Polonia comunista (1945-1948). Alla luce degli studi più recenti*, s. 196-206 (*Prymas August Hlond w Polsce komunistycznej (1945-1948). Najnowszy stan badań*, s. 207-216). Ten wykład wybitnego znawcy zagadnienia ukazuje, iż w ostatnim czasie znacznie pogłębiono badania nad schyłkowym okresem życia kard. Hlonda. Znaczne zasługi na tym polu odniósł właśnie prof. Jerzy Pietrzak, który w 2009 r. opublikował nakładem Wydawnictwa Poznańskiego monumentalne i wspomniane już dzieło: *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*. Ponadto, jak sam autor zaznacza, nauka historyczna szczególnie wzbogaciła się o liczne prace o charakterze źródłowym (m.in. *Kardynał August Hlond Prymas Polski. Współcześni wspominają Sługę Bożego kard. Augusta Hlonda*, red. W. Necel, Poznań 1993; *Z notatnika Kardynała Augusta Hlonda*, red. W. Necel, Poznań 1995; *August Hlond, Dzieła. Nauczanie 1897-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń 2003). Nie oznacza to jednak, że tematyka związana z życiem i działalnością salezjańskiego kardynała została już wypełniona. Wręcz przeciwnie. Bo-

gactwo działań prymasa, zwłaszcza w okresie powojennym, nadal powinno pobudzać do podejmowania szczegółowych badań nad jego życiem i posługą pasterską. Tym bardziej, że wiele akt wytworzonych przez kancelarię prymasowską (przechowywanych w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie) nie zostało jeszcze opracowanych. Stąd też powojenny okres życia Hlonda może odkryć jeszcze wiele nieznanych kart.

Niejako zwieńczeniem omawianej książki są *Uwagi końcowe (Conclusio-ni, s. 217-221)* i *Nota biograficzna, s. 239-249 (Nota biografia, s. 228-238, Kurzbiographie, s. 250-261)*. Obie części autorstwa redaktora tomu, ks. Stanisława Zimniaka. W pierwszej z wymienionych przedstawione zostały cele przygotowania sympozjum, a następnie wydania tomu pokonferencyjnego: „1 września 2009 r. minęło siedemdziesiąt lat od najazdu hitlerowskich Niemiec na Polskę. Siedemnaście dni później stalinowski Związek Radziecki za-jął wschodnie tereny Polski. Dokonał się w ten sposób czwarty rozbiór Polski i po raz drugi w swojej historii Polska zniknęła z politycznej mapy świata. W nawiązaniu do 70-tej rocznicy tych tragicznych wydarzeń zorganizowane zostało w dniu 14 grudnia 2009 r. w rzymskiej Stacji Naukowej Polskiej Aka-demii Nauk spotkanie naukowe poświęcone stanowisku Kościoła katolickiego wobec dramatycznych wydarzeń, jakie miały miejsca w latach wojny i nie-długo po jej zakończeniu. W centrum uwagi znalazła się najważniejsza postać w zinstytucjonalizowanej katolickiej strukturze kościelnej Polski tego czasu – prymas kard. August Hlond” (s. 222). Motywy zwołania konferencji, jak i druku jej wyników są słuszne. Należy bowiem nie tylko przypominać o waż-nych dla narodu wydarzeniach, ale także dostrzegać rolę wybitnych jednostek, które złotymi zgłoskami zapisały się na kartach jego historii. Słuszny wydaje się w tym miejscu również szkic biograficzny, ujęty w 12 punktach, który ca-łościowo przybliży postać i dokonania kardynała Hlonda.

Spoglądając globalnie na recenzowaną książkę, należy stwierdzić, że otrzymaliśmy pozycję niezwykle potrzebną. Z uznaniem należy ocenić zarów-no ją, jak i redaktorskie zaangażowanie Leszka Kuka i Stanisława Zimnia-ka. Publikacja ta stanowi niejako dopełnienie pracy: *Kardynał August Hlond 1881-1948. Pasterz – nauczyciel – świadek*, którą przed kilku laty do druku przygotował ks. dr Marek Grygiel TChr, bowiem mocno wpisuje się w nurt badań nad życiem i działalnością salezjańskiego kardynała, prymasa Polski. Godny pochwały jest jej układ logiczny, gdyż nawet słabo zorientowanemu czytelnikowi ułatwia on zrozumienie dokonań Augusta Hlonda w trudnym czasie zmagania dwóch totalitaryzmów: narodowego socjalizmu i komunizmu. Nieco słabszą stroną książki jest jej korekta. Recenzowana publikacja nie

uchroniła się od drobnych literówek, a nawet błędów interpunkcyjnych i ortograficznych. Przykładem może być rzeczownik Ślązak, odnoszący się do grupy etnicznej, który na s. 181 został napisany małą literą. Książkę należy jednak ocenić pozytywnie. Wpływ na to ma zarówno fakt zamieszczenia poszczególnych artykułów w kilku językach, co niewątpliwie przybliży postać prymasa Hlonda szerszemu gronu adresatów (zwłaszcza obcokrajowcom), jak i dobór istotnych zagadnień z życia i działalności prymasa Polski, które odcisnęły się na losach państwa polskiego i zorganizowanego w nim Kościoła katolickiego.

Jerzy Pietrzak, *Pelnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*, t. 1-2, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, ss. 1008 (ilustr.)

Dwa okazałe tomy wydania z lat 1987-1988 monografii *Kardynał Ledóchowski na tle swej epoki 1822-1902* pióra Mieczysława Klimkiewicza, przez przedwcześnie zgasłego tragiczną śmiercią autora planowanej jako dzieło jeszcze obszerniejsze, przez długi czas stanowiło jedyną tak okazałą biografię hierarchy zasiadającego na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie. W ostatnim mniej więcej ćwierćwieczu sytuacja stopniowo jednak zaczęła zmieniać się na korzyść, bowiem po stosunkowo jeszcze skromnych rozmiarów książkowych biografiach arcybiskupów Teofila Wolickiego autorstwa L. Grochowskiego (1999) czy – wcześniejszej – Floriana Stablewskiego autorstwa K. Śmigła (1994), publikacji doczekały się okazałe i zarazem w sposób szczegółowy prezentujące podjętą tematykę monografie życia oraz działalności m.in. Edwarda Likowskiego pióra R. Kufla (2010) czy Edmunda Dalbora pióra Cz. Pesta (2004), nie wspominając o dziełach poświęconych drodze życiowej kardynała Stefana Wyszyńskiego, pośród których obszernością wyróżniają się wielotomowe edycje M.P. Romaniuka (1994-2002) i przede wszystkim P. Rainy (1993-2010) – żeby ograniczyć się do prymasów ze stuleci XIX i XX (z poprzednich wieków świeżej daty książkowych biografii doczekali się m.in. Henryk Kietlicz, Jan Łaski czy Michał Stefan Radziejowski, poniekąd też Ignacy Krasicki). Obfite piśmiennictwo, odnoszące się do Prymasa Tysiąclecia, pozostaje w bezpośrednim związku z toczącym się procesem beatyfikacyjnym, co w nie mniejszej mierze dotyczy bezpośredniego poprzednika tegoż na arcybiskupiej stolicy Gniezna i Warszawy, kardynała Augusta Hlonda, którego sześćdziesięciolecie śmierci przypadło w roku 2008. Trwałą pamiątką tamtej rocznicy pozostaje edycja, której zamierzamy poświęcić uwagę.

Wizualnie «bliźniacza» względem *Kardynała Ledóchowskiego na tle swej epoki* W. Klimkiewicza, wydana bowiem w dwóch okazałych rozmiarów tomach, *Pelnia prymasostwa* Jerzego Pietrzaka nie stanowi całościowej biografii bohatera publikacji, na co zresztą wskazuje sam podtytuł (*Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*). Autora losy tego hierarchy

interesują od momentu jego uwolnienia z niemieckiej niewoli (internowania) do chwili zgonu i następnie pogrzebu, a więc od kwietnia 1945 r. do października 1948 r. (zmarły 22 X tr. prymas został pochowany 26 X). Chodzi zatem o raptem 41 miesięcy z 67-letniego życia A. Hlonda, kapłanem będącego przez 43 lata, biskupem przez bez mała 23 lata, zaś kardynałem 21 lat (jako taki był uczestnikiem konklawe z roku 1939). Opisane zostały one w dziele liczącym w druku przeszło tysiąc stron w formacie B5, co nawet bez lektury pozwala się domyśleć, że nie wyłącznie o osobistych losach prymasa pisze J. Pietrzak. W rzeczy samej ukazuje on rozległą panoramę dziejów Kościoła w Polsce na nie mniej szerokim tle ówczesnych stosunków wewnątrz krajowych oraz międzynarodowych – ze szczególnym uwzględnieniem (co w zupełności rozumiałe) spraw kościelnych. Co więcej, podejmując poszczególne wątki, autor niejednokrotnie odwołuje się do wcześniejszych czasów, przywołując rozmaite fakty sprzed stanowiącej *terminus a quo* wiosny roku 1945, wspomnienie o których wydawało się nieodzowne dla odpowiedniego naświetlenia przedstawianych wydarzeń. W większości przypadków jest to rzeczywiście uzasadnione, przykładowo bowiem, rozwodząc się o purpurze kardynalskiej dla metropolity krakowskiego Adama Stefana Sapiehy (1946), trudno było nie przywołać «prehistorii» zabiegów o kardynalat dla tego pasterza Kościoła i męża stanu, sięgających jeszcze drugiej dekady minionego wieku (s. 286-290). Podobnie narracja dotycząca wypowiedzenia przez rząd powojennej Polski konkordatu z roku 1925 oraz uwięzienia biskupa gdańskiego K.M. Spletta (tudzież skazującego dlań wyroku) byłaby trudna do poprawnego zrozumienia bez przywołania faktów z okresu hitlerowskiej okupacji (s. 69-92).

Dwutomowa monografia Jerzego Pietrzaka (w obrębie obu woluminów zachowana została ciągła paginacja), poprzedzona *Przedmową* prymasa Józefa Glempa (w momencie śmierci A. Hlonda liczył on sobie 19 lat, jednak – co wprost przyznaje – osobiście nigdy nie zetknął się z nim), składa się z w sumie czterdziestu rozdziałów, z których każdy podzielony jest na co najmniej trzy podrozdziały (zwykle więcej). W obrębie całej monografii nie ma żadnych przypisów, niemniej każdy z rozdziałów został na końcu zaopatrzony w notę bibliograficzną, zawierającą wskazania na odnoszące się do danego bloku zagadnień publikacje (zwłaszcza źródłowe) i przede wszystkim archiwalia. Dzięki temu, niezależnie od zbiorczej *Bibliografii* w końcowej części tomu drugiego (s. 951-974), w której obowiązuje podział na *Archiwalia i rękopisy* (s. 951-954), *Źródła drukowane – dokumenty, korespondencja, publicystyka, wspomnienia* (s. 955-961), *Czasopisma* (s. 961-962), *Informacje ustne* (s. 963) oraz *Opracowania* (s. 963-974), czytelnik zyskuje orientację, które kolekcje

i zespoły archiwalne przynoszą zasługujące na przywołanie świadectwa, traktujące o konkretnych zagadnieniach (to samo dotyczy edycji źródłowych oraz prasy), poruszanych w książce. Nieobecność przypisów nie stanowi zatem jakiegos mankamentu w przypadku prezentowanej monografii, której w żadnym wypadku nie sposób odmawiać z owego względu miana w pełni naukowej (co warto podkreślić, jako że często można spotkać się z dość schematycznym dzieleniem publikacji historycznych na te z przypisami, jako rzekomo już z samego tego tytułu naukowe, i owe bez, zdaniem niektórych dla owej tylko przyczyny zasługujące na miano «nienaukowych», podczas gdy o wiele prędzej w taki właśnie sposób należało by określić nierzadkie wszak teksty opracowań z przypisami odsyłającymi wyłącznie do wydawnictw encyklopedyczno-słownikowych czy podręcznikowych syntez, co *de facto* trudno uznać za «aparatus naukowy»).

Kiedy mowa o świadectwach źródłowych i ich wykorzystaniu, kwestii tej autor poświęcił uwagę we *Wstępie* (s. 4-6), podkreślając tam, iż „niniejsza książka powstała przede wszystkim na podstawie źródeł niepublikowanych, [przy czym] po raz pierwszy udało się wykorzystać akta watykańskie [...] dotyczące pełnomocnictw dla kardynała Hlonda i administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych. [...] Wartość historyczna tych dokumentów jest ogromna, gdyż umożliwiają one wreszcie poznanie niuansów stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec zmian dokonanych w administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych”. W ich świetle – na co J. Pietrzak wskazuje, nie uciekając się do jakichś niedopowiedzeń – trudno dłużej utrzymywać powtarzaną w wielu wcześniejszej daty publikacjach opinię, że podjęte przez kardynała A. Hlonda decyzje odnośnie do struktur organizacji kościelnej (i ich zarządu) na tzw. Ziemiach Odzyskanych jakoby cieszyły się pełnym poparciem ze strony Stolicy Świętej i posiadały papieską akceptację, zaś obiekcje (czy wprost zarzuty) wyrażane w historiografii (i nie tylko historiografii) niemieckiej są nieuprawnione czy – tym bardziej – tendencyjnie zafałszowują prawdę o tamtych wydarzeniach. Niestety, to jednak po naszej stronie było przez dekady o wiele więcej rozmijania się z rzeczywistym stanem rzeczy w opisie owych wydarzeń, stąd próba pełniejszego naświetlenia przez J. Pietrzaka kulis tej kontrowersyjnej sprawy (s. 597-637 i zwłaszcza s. 666-701; także s. 638-665) stanowi jeden z ważniejszych «komponentów», decydujących o wadze owej monografii w dyskusji nad problematyką dziejów Kościoła katolickiego w życiu narodu i państwa polskiego w pierwszych latach po II wojnie światowej.

Zamysł specjalnych uprawnień dla kardynała Augusta Hlonda, jako spozdiewanego legata papieskiego, ustanowionego z myślą o odnowie życia

kościelnego w powojennym kraju, powstał jeszcze podczas okupacji (m.in. miał być administratorem apostolskim nieobsadzonych diecezji, jak również tych części biskupstw spoza terytorium II RP, które by zostały zajęte przez wojsko polskie – w tym z prawem nominacji członków kapituł katedralnych). W czerwcu 1945 r. prymas przedłożył w Sekretariacie Stanu Stolicy Apostolskiej kilka memoriałów w sprawie swych uprawnień po powrocie do Polski, zaś 3 VII tr. papież Pius XII zgodził się na udzielenie mu pełnomocnictw nadzwyczajnych, przy czym ich projekt zredagował były nuncjusz apostolski w Czechosłowacji, arcybiskup Saverio Ritter. Zatwierdzone przez papieża 8 VII 1945 (taką też nosiły datę), przekazane zostały A. Hlondowi dwa dni później, tuż przed jego wyjazdem do kraju (zawarte były w piśmie Kongregacji ds. Kościelnych Nadzwyczajnych, sygnowanym przez prałata Domenico Tardiniego). Podtrzymano w nich nadane w okresie okupacji uprawnienia specjalne dla ordynariuszy *loci*, jeśli tylko byli oni nadal odcięci od bieżącego kontaktu ze Stolicą Apostolską, natomiast po ewentualne dodatkowe uprawnienia mieli zwracać się właśnie do kardynała-prymasa. W najistotniejszym punkcie Stolica Apostolska zezwoliła mu na korzystanie z nadzwyczajnych pełnomocnictw (określonych ogólnie jako wszystkie łaski i dyspensy, jakich zwykła udzielać Stolica Apostolska, z kilkoma wszakże wyjątkami, w tym – co szczególnie istotne – nominacji biskupów) w przypadku braku łączności telegraficznej ze Stolicą Świętą lub «delikatności materii», wykluczającej kontakty tą drogą, podczas gdy zwłoka w podjęciu decyzji miałaby przynieść szkodę Kościołowi. Mimo wyartykułowanego zakazu desygnowania nowych biskupów, prymas miał zatroszczyć się o wakujące diecezje, ustanawiając – w przypadku niemożności sprawowania władzy przez prawnie wybranych wikariuszy kapitulnych – administratorów apostolskich *ad nutum Sanctae Sedis*, którzy mogli otrzymać uprawnienia biskupów rezydencjalnych (w tym samym duchu mógł też obsadzać prałatury w kapitułach), przy czym po nastaniu normalnej łączności wszyscy nowo mianowani mieli zwrócić się do Stolicy Apostolskiej o potwierdzenie. Zakres terytorialny tych uprawnień określono ogólnie jako «in tutto territorio polacco», a ściślej «a tutto il territorio dell'attuale Polonia, nonché alla parte della vecchia Polonia annessa ora alla Russia», nie wyłączając – wedle wyjaśnienia Sekretariatu Stanu – «il territorio ultimamente dichiarato annesso alla Polonia» (tak rzecz została przedstawiona prymasowi przez D. Tardiniego przy przekazywaniu dokumentów).

Po przybyciu do Polski dane sobie *facultates* A. Hlond wykorzystał w pierwszej kolejności w odniesieniu do prałatury pilskiej i Pomorza Zachodniego, przystępując na tzw. Ziemiach Odzyskanych – wobec panującego tam

w sferze organizacji kościelnej chaosu – do zdecydowanych działań. Z dniem 1 IX 1945 r. weszły w życie wyegzekwowane przez kardynała-prymasa rezygnacje z jurysdykcji (wszakże nie z godności) wikariusza kapitulnego Ferdynanda Piątka we Wrocławiu, biskupa Maksymiliana Kallera na Warmii, biskupa Karola Marii Spletta (wcześniej już aresztowanego) w diecezji gdańskiej oraz prałata Jana Bleske w prałaturze pilskiej, których miejsce zajęli mianowani jeszcze 15 VIII tr. administratorzy apostołscy (Dolny Śląsk – K. Milik, Opolszczyzna – B. Kominek, Prałatura Pilska – E. Nowicki, Gdańsk – A. Wronka, Pelplin – A. Wronka, Warmia – T. Bensch). Ich nominacje ogłoszone zostały 19 VIII 1945 r., zaś objęcie jurysdykcji nastąpiło pomiędzy 31 VIII a 4 IX tr. (dotyczyło to także czeskich wikariatów generalnych w Kłodzku i Branicach). W kilka miesięcy później, w związku z nominacją kardynalską Adama Stefana Sapiehy (16 II 1946), nadzwyczajne pełnomocnictwa Augusta Hlonda zostały cofnięte, a w to miejsce 4 III 1946 r. obaj polscy kardynałowie otrzymali nowe *facultates* (A.S. Sapieha dla metropolii krakowskiej i lwowskiej, A. Hlond dla pozostałych), węższe od tamtych – m.in. bez prawa ustanawiania administratorów apostołskich. W kilka miesięcy później, w swoim raporcie dla Sekretariatu Stanu z października 1946 r., prymas August Hlond napisał: „Jak to mogłem stwierdzić dopiero później, źle zrozumiałem słowa, które utwierdziły mnie w przekonaniu, że mianowanie administratorów apostołskich na obszarach niegdyś niemieckich leży w zamiarach Stolicy Świętej, a że przed wcieleniem ich w życie należy zawiadomić o tym zainteresowanych ordynariuszy. [...] W moim błędzie utwierdziło mnie zdanie, że przywilej przyznany został tak dla Polski dawnej, jak i nowej”.

Jak w wydanej w tym samym roku 2009 (i przez tę samą oficynę wydawniczą), co *Pełnia prymasostwa*, syntezie *Kościół w Polsce 1944-2007* konkluduje Zygmunt Zieliński, „mimo niezadowolenia papieża decyzje A. Hlonda utrzymano w mocy, choć instrukcja z 7 VII 1945 r. wyraźnie orzekała możliwość odwołania podobnych nominacji przez Stolicę Apostolską bez podania uzasadnienia. Taka sytuacja nigdy jednak nie zaistniała, [choć z drugiej strony] nigdzie nie ma śladu negocjacji [kardynała-prymasa] z dotychczasowymi hierarchami, co przewidywała instrukcja w przypadku nominacji administratorów apostołskich. Nigdzie też nie zachodził *casus* całkowitego braku władzy kościelnej, w istocie więc August Hlond zastąpił istniejącą kanonicznie, legalną władzę kościelną, utworzonym przez siebie prowizorium. Usprawiedliwiać ten krok mogła tylko polityka władz komunistycznych na tych terytoriach [i] gdyby nie powołanie się A. Hlonda w dobrej wierze na wolę papieża, jego działanie można by uznać za karygodną samowolę”. Poczynania ówczesnego

prymasa w stosunku do organizacji Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych, abstrahując tu od wszelkich innych uwarunkowań, wskazują na posiadanie przezeń określonej wizji, którą starał się realizować, biegnącej w tym przypadku na przekór nie tylko zastanej sytuacji, ale też rozmaitym prognozom na przyszłość, nie dającym wszak wtedy Polakom gwarancji utrzymania się przy tych nabytkach terytorialnych, uzyskanych kosztem Niemiec. Nie tylko jednak w owym pojedynczym przypadku kardynał August Hlond okazał się być wizjonerem spoglądającym ku spodziewanym przyszłym wydarzeniom w życiu Kościoła, narodu i państwa polskiego w sposób inny, aniżeli nawet jego najbliższe otoczenie, czy nawet na przekór temu, na co zdawałyby się wskazywać panujące realia.

Szczególnie wymownym przykładem na zilustrowanie powyższej konstatacji może być to, o czym J. Pietrzak pisze w podrozdziale *Dziedzic interrek-sów* (s. 284-286), gdzie mowa m.in. o wizji bohatera prezentowanej monografii na temat przyszłego ustroju Polski. Od dawna wiadomo, że w okresie II wojny światowej ówczesne konstytucyjne władze Rzeczypospolitej rozważały ewentualność powierzenia A. Hlondowi obowiązków czy to premiera rządu, od czego się wymówił, czy nawet prezydenta. Tymczasem kardynał-prymas, jakkolwiek uznając – choćby z racji czysto pragmatycznych – legalność w zastanych okolicznościach dziejowych władzy republikańskiej, na przyszłość ustrojową Polski spoglądał w zupełnie odmiennym duchu, bynajmniej nie podzielając etosu obozu rządzącego doby przedwrześniowej. Jak zauważa J. Pietrzak, „przebywając na wojennej emigracji we Francji prymas był przekonany, że nowa Polska wymaga przebudowy ustroju. [...] Marzył o Polsce sfederowanej z Litwą, Białorusią i Ukrainą, o ustroju monarchicznym – z wybieranym królem i prymasem-interreksem w czasie bezkrólewia, gdyż przed wojną – jak uważał – ustrój republikański przyczynił się do degradacji państwa. [Zresztą] nie on jeden myślał wówczas o monarchii. Podczas II wojny światowej w polskich kręgach politycznych na emigracji snuto plany powołania po wojnie na tron polski księcia Kentu Jerzego Edwarda, brata króla angielskiego Jerzego VI. Pomysł restauracji monarchii w powojennej Polsce popierał m.in. generał Władysław Sikorski. O jakim kandydacie na tron polski myślał kardynał Hlond – nie wiadomo.

Po wojnie [nadal] liczył on na odmianę losu Polski. Rozmawiając z biskupem Gawliną w Rzymie w końcu 1946 r., stwierdził, że po zakończeniu strasznych i krwawych bojów w 1950 r., według prorocтва Jana Bosco wstąpi «na trony Francji i Włoch dwóch młodych królów, jeden z lilią burbońską, drugi z krzyżem sabaudzkim. Także Polska zostanie królestwem». Wierzył,

że będzie koronatorem króla, jak niegdyś prymasi. [Dnia] 23 VI 1946 r., po spotkaniu z kobietami Warszawy na Kamionku, pytany przez ks. prof. Dąbrowskiego, jaką postawę przyjąć wobec sytuacji w Polsce, odpowiedział: «Czekać, czekać. Jestem przekonany, że zanim rok upłynie, moje ręce prymasowskie będą namaszczać króla polskiego na Wawelu». Także według przekazu o. Wawryna, pytany przez jednego z prałatów, co stanie się z Polską po spodziewanej wojnie, miał odpowiedzieć: «Książd widzi moje dłonie? Ja za kilka miesięcy włożę je na głowę pomazańca – króla polskiego»⁷. W owym kontekście warto przywołać tu zapiskę z diariuszów ostatniego z przedwojennych wiceministrów spraw zagranicznych II RP, hrabiego Jana Szembeka, jako że pod datą 4 X 1939 r. zanotował zasadnicze punkty z rozmowy odbytej z polskim ambasadorem w Londynie, hrabią Edwardem Raczyńskim (późniejszym prezydentem RP na uchodźstwie), który przedstawił mu przemyślenia nowego ministra spraw zagranicznych Augusta Zaleskiego (także w przyszłości prezydenta RP na uchodźstwie) oraz własne – dalece zbieżne z tym, o czym przemyślał A. Hlond: „Polska [nadal] jest przedmurzem cywilizacji zachodniej, [lecz] forma jej sytuacji międzynarodowej musi się zmienić. Musi nastąpić jakiś rodzaj federalizmu, jakieś bliższe związki z otaczającymi ją państwami, a więc przede wszystkim unia z Litwą, [dalej] federalizm z Czechami, Słowacją i Węgrami. [...] Forma tego ustroju byłaby monarchiczna, ze stolicą ewentualnie w Krakowie. Jako króla [ambasador] Raczyński widziałby księcia Kentu, który by się do tej roli pałił, natomiast minister [Zaleski] wymieniał arcyksięcia Ottona Habsburga” (zmarłego w wieku 99 lat w roku 2011).

Jak nietrudno wywnioskować z wcześniejszych wywodów, monografia *Pelnia prymasostwa* stanowi opracowanie doniosłej wagi, będące istotnym krokiem w opisie – z jednej strony – losów stolicy prymasowskiej w czasach najnowszych, z drugiej zaś historii narodu i państwa polskiego w objętym analizą przedziale lat 1945-1948, a więc w momencie kolejnego «zakrętu dziejowego» o doniosłych konsekwencjach dla następnych pokoleń. Waler pracy J. Pietrzaka stanowi sygnalizowana już tu «rozległość» w spojrzeniu na podjętą tematykę, idąca w parze z wyznaczeniem szerokich granic dla analizy (np. w odrębnych podrozdziałach omówiony został problem wspólnot starokatolickich i mariawitów, a w tym kontekście także sprawa powrotu do Kościoła rzymskokatolickiego «sekiarskiego biskupa» – jak go określa autor – Władysława Farena). Wraz z tym daje się dostrzec uważne spojrzenie na rozmaite kwestie szczegółowe, w przypadku jednych potraktowane uważnie, w przypadku drugich ledwie zasygnalizowane (np. wzmianka na s. 300, że w odniesieniu do lat 1945-1948 „większość nowo mianowanych biskupów

[polskich] prosiła prymasa o konsekrację; z siedemnastu mianowanych po wojnie wykonsekwrował dziesięciu biskupów”, po czym następuje wprowadzenie ich imienne wyliczenie – nawet z podaniem daty i miejsca sakry, wszakże bez jakiegokolwiek nawiązania do tematu sukcesji święceń biskupich, zasygnalizowanego w *Przedmowie* przez prymasa Józefa Glempa, który w odniesieniu do własnej osoby napisał: „Nadszedł czas, że prymas Wyszyński udzielił mi sakry biskupiej, a on święcenia biskupie otrzymał od prymasa Hlonda – tworzyło się więc jakby genetyczne dziedzictwo w porządku hierarchicznym: syn, ojciec, dziadek”).

Rzecz oczywista, że przy tak znacznych rozmiarach publikacji trudno było wyeliminować wszelkie usterki, w tym literówki (np. na s. 290 „Sanctae Mariae Nouovae”; na s. 72 dwukrotnie domknięty cudzysłów), niemniej zdumiewać musi, jak zorientowany wszak w prezentowanym przezeń okresie dziejów Kościoła w Polsce badacz może pisać – i to nie w pojedynczym miejscu – o kardynale „Sapiesz” (np. s. 45 czy 76) miast Sapieże, czego nie dostrzegła również korekta. Pewien z kolei brak konsekwencji da się dostrzec w skądinąd pożytecznym dla czytelnika zestawieniu chronologicznym na s. 943-950, zatytułowanym *Hierarchia w Polsce i na byłych Kresach Wschodnich w latach 1945-1948* (określenie „byłe Kresy Wschodnie” budzi pewne zastrzeżenia), gdzie nazwy nadawanych biskupom pomocniczym stolic tytularnych podane zostały niekiedy w brzmieniu zarówno włoskim i łacińskim, gdzie indziej zaś tylko w formie włoskiej. Wydaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że w zaprezentowanej pokrótce tu publikacji, torującej drogę ku pełnej monografii życia i działalności sługi Bożego Augusta Hlonda, plusy zdecydowanie przeważają nad mankamentami, o których wyeliminowanie zawsze można zadbać w przypadku drugiego wydania.

Bp Mariusz Leszczyński, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w granicach Polski 1944 – 1992*, Lublin 2011 [Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II], ss. 456.

Biskup Mariusz Leszczyński, mając dobre przygotowanie do prowadzenia badań historycznych (wyszedł bowiem z tzw. szkoły genetyczno-integralnej „Żywiec-Zielińskiego”), bez mała trzydzieści lat zajmuje się zgłębianiem przeszłości i publikowaniem wyników swoich badań. Już jako student seminarium duchownego, będąc w kręgu oddziaływania przemyskiego środowiska naukowego, opublikował pierwszą swoją pracę o charakterze typowo dokumentalno-informacyjnym. Dotychczas ogłosił drukiem około 300 prac, tj. pozycji samoistnych, studiów i artykułów naukowych, recenzji, oraz – co należy poczytać w kategoriach wyjątkowych umiejętności – prac popularnych, adresowanych do szerszego kręgu odbiorców. W wielkim uproszczeniu – a więc dość raczej umownie – dotychczasowy dorobek dr. hab. M. Leszczyńskiego koncentruje się wokół kilku podstawowych zagadnień (oczywiście w kontekście bogatych uwarunkowań i wzajemnych powiązań problemowych): dzieje Kościoła w archidiecezji lwowskiej oraz zamojsko-lubaczowskiej, historia i formy działania stowarzyszeń kościelnych (w tym głównie Akcja Katolicka, zarówno ta z czasów II Rzeczypospolitej, jak i doby obecnej), archiwistyka, muzealnictwo i dziedzictwo kulturowe Kościoła (interpretowane tak od strony historycznej, jak i prawnoprawnej), biografistyka, a także wszelkich odcieni przeszłość regionalna. Analizując zaś ów dorobek, dość łatwo można określić pewne jego charakterystyczne rysy, każące wysoko oceniać jego wartość merytoryczno-dokumentalną, poznawczą i formalną. Po pierwsze, w przejrzystej i klarownej narracji uderza umiejętność syntetycznej prezentacji treści, osadzonej zawsze w złożonym i wielowymiarowym kontekście przy jednocześnie zgrabnym łączeniu faktów i ich wzajemnym oddziaływaniu.

Drugą cechą charakterystyczną publikacji pomocniczego biskupa diecezji zamojsko-lubaczowskiej jest ich szeroka – chciałoby się powiedzieć – maksymalistyczna podstawa źródłowa, uwiarygodniająca i obiektywizująca główne treści i stawiane tezy. Dzięki temu autor nie tylko odtwarza przeszłość na za-

sadzie sumowania faktów, lecz próbuje odpowiedzieć dlaczego tak było, co nadaje jego opracowaniom charakter genetyczno-integralny.

Kolejnym zaś wyróżnikiem publikacji charakteryzowanego tu Autora to ich wymiar ekumeniczny. Bodaj dwa aspekty wymownie ilustrują taką optykę historyka-badacza-dokumentalisty, mianowicie popularyzacja postaci z terenu styku kultur, narodowości i konfesji, które już to swoją postawą, zaangażowaniem, a przede wszystkim dobrze pojętą ideą tolerancji, już to w myśl kontekstualnie odczytanego Dekalogu i przykazania miłości, potrafiły skutecznie integrować ludzi różnych opcji z tzw. Kresów. Właśnie fachowe popularyzowanie takich postaci przez bpa M. Leszczyńskiego jest nie tylko doniosłym procesem naukowo-badawczym, ale także świadomym budowaniem mostów pomiędzy różniącymi się społecznościami.

Swoistym, a przy tym znaczącym w historiografii współczesnej, podsumowaniem dotychczasowych badań bpa M. Leszczyńskiego jest opiniowana tu monografia pt. *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w granicach Polski 1944-1992*. Autor wszechstronnie scharakteryzował i wyczerpująco zaprezentował okoliczności powstania, sposób funkcjonowania tzw. archidiecezji w Lubaczowie z wszystkimi formami i płaszczyznami jej aktywności. Dotychczasowa archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego, stanowiąca integralną część struktur Kościoła w Rzeczypospolitej i obejmująca teren województw: lwowskiego (znaczną część), stanisławowskiego i tarnopolskiego niemal w całości – jako wynik decyzji podjętych w Teheranie i Jałcie – pozostała w granicach Związku Sowieckiego. Tylko niewielka jej część (ok. 5,5% powierzchni) znalazła się po II wojnie światowej w granicach Polski, przyjmując – w nomenklaturze PRL-owskiej – nazwę „archidiecezja w Lubaczowie”, choć nie zmieniło to w niczym dotychczasowego statusu kościelnego. Niestety, życie kościelno-religijne mogło rozwijać się tylko po stronie polskiej, aczkolwiek – jak ponad wszelką wątpliwość wiarygodnie dokumentuje i odpowiednio uzasadnia Autor – podlegało ono licznym obostrzeniom i wyszukanym nieraz utrudnieniom ze strony administracji partyjno-państwowej. Prawdą jest, że zarząd tej najmniejszej jednostki w strukturach administracji Kościoła w Polsce oraz duchowieństwo podejmowały na tym terenie wszystkie dzieła i akcje zaplanowane przez episkopat (podobne, jak w innych diecezjach) na wszystkich odcinkach życia kościelnego, niemniej – co wyraziście wybrzmiewa w wykładzie na zasadzie zupełnego *novum* – kultywowanie pewnych tradycji lwowskich musiało generować różne formy sprzeciwu i kontestacji ze strony czynników państwowych. Z takiej pozycji, traktując ową praktykę jako przysłowiową sól w oku, występowały zarówno komunistyczne

władze polskie, jak i sowieckie, usiłując za wszelką cenę doprowadzić do likwidacji archidiecezji z siedzibą w Lubaczowie. To, że do tego nie doszło, należy zawdzięczać – na co autor przytacza silne argumenty – tylko zręcznej dyplomacji Stolicy Apostolskiej, prymasa Stefana Wyszyńskiego i niesłychanej determinacji rządców diecezji.

Dotarcie do wielu nowych, dotąd trudno dostępnych, źródeł pozwoliło Autorowi wprowadzić sporo uściśleń i przekonujących konstatacji z zakresu prawnego statusu i funkcjonowania tych części diecezji kresowych (Białystok, Drohiczyn, Lubaczów), które po 1945 r. zostały w granicach Polski. Jak dotychczas nikt tak szeroko i komplementarnie nie przedstawił prób likwidacji owych jednostek administracji kościelnej (tzw. administratur apostolskich) przez czynniki partyjno-państwowe, a także konkretnych inicjatyw zgłaszanych przez odnośnych biskupów w celu zadowalającego rozwiązania tegoż w istocie skomplikowanego problemu (s. 29-39).

W takich okolicznościach, przy wyjątkowo dojrzałym i przejrzystym sytuowaniu wydarzeń w dość złożonym kontekście politycznym, społecznym, demograficznym i religijnym, kreśli bp M. Leszczyński dzieje tej części archidiecezji w latach 1944-1992, czyli od momentu jej powstania do chwili włączenia jej w 1992 r., w ramach reorganizacji Kościoła w Polsce, do nowo utworzonej diecezji zamojsko-lubaczowskiej. A dodać trzeba, że jest to obraz pełny i wyczerpujący, poczynając od genezy i powstania tej jednostki, poprzez charakterystykę centralnych instytucji, organizacji terytorialnej, duchowieństwa i wiernych, a na działalności duszpasterskiej i aktywności społeczno-religijnej kończąc. Bogaty i wszechstronnie udokumentowany obraz życia i funkcjonowania tzw. archidiecezji w Lubaczowie wydaje się najpoważniejszym osiągnięciem badawczego trudu bpa M. Leszczyńskiego. Okazuje się bowiem, że jednostka ta – choć w kontekście wielorakich i permanentnie mnożonych utrudnień ze strony administracji państwowej – miała wszystkie potrzebne do „normalnego” funkcjonowania instytucje i struktury organizacyjne (czyli: kurię, sąd biskupi, kapitułę, seminarium duchowne, sieć parafii i świątynie, duchowieństwo itp.), a przede wszystkim bezkompromisowych i oddanych Kościołowi, jak i ludowi rządców. A choć było ich w całej niemal 50-letniej historii siedmiu, każdy z nich na inny sposób przyczynił się do rozwoju życia religijno-społeczno-organizacyjnego na tym terenie (s. 41-86). I mimo iż dane w tej materii są zasadniczo wyczerpujące, wydaje się, że Autor zbyt pobieżnie i nieco na sposób zdawkowy scharakteryzował formy i zakres przedsięwzięć, tudzież płaszczyzny działania w odniesieniu do wikariusza kapitul-

nego ks. Michała Orlíńskiego (s. 56-59) i administratora apostolskiego bpa Mariana Jaworskiego (s. 79-84).

Na podkreślenie zasługuje także fakt, że Autor – przy wykorzystaniu i drobniawo wręcz zanalizowanych źródeł – ukazuje ową najmniejszą diecezję w Polsce na szerokim tle przeobrażeń społeczno-polityczno-demograficznych i w kontekście ogólnopolskiego programu duszpastersko-kościelnego. Tzw. administracja w Lubaczowie w niczym nie ustępowała (gdy chodzi o formy przedsięwzięć) pozostałym diecezjom. Na jej bowiem terenie realizowano wszystkie elementy regularnego duszpasterstwa, jak i inne nadzwyczajne akcje pastoralne zaplanowane przez Kościół. O ile więc wyczerpująco i dość syntetycznie przedstawił bp M. Leszczyński cały wachlarz życia sakramentalnego, służby Bożej i katechizacji (s. 257-287), o tyle znacznie więcej można się było spodziewać informacji o procesie i formach przepowiadania (kaznodziejstwa w różnych odmianach), które – w porównaniu z innymi treściami – przedstawiono raczej lakonicznie. Odnosi się to nie tylko do regularnych kazań, lecz przede wszystkim rekolekcji i tzw. misji ludowych. Zresztą na temat tych ostatnich zabrakło w ogóle jakichkolwiek danych, a przecież na tym odcinku niezwykłą aktywnością i pomysłowością wykazało się duchowieństwo, ukazane w pracy już to od strony wyjątkowej determinacji w realizowaniu swego posłannictwa, już to w kontekście uciążliwych doświadczeń martyrologiczno-eksterminacyjnych ze strony UPA, a później komunistycznej administracji. Bezsprzecznie taka optyka, udokumentowana wiarygodnymi źródłami, z jednej strony stanowi kolejny mocny punkt recenzowanej rozprawy, z drugiej zaś odsłania ogrom cierpień i upokorzeń, jakich doznawali duszpasterze lwowskiego Kościoła, przede wszystkim abp Eugeniusz Baziak oraz niektórzy kapłani i liczni wierni, broniący Kościoła, jego praw i wielowiekowej tradycji. Owe restrykcje nasilały się – jak przekonująco dowodzi Autor – podczas szczególnych uroczystości i wyjątkowych obchodów, akcentujących religijną tradycję i sakralno-kościelną przeszłość tych terenów. Tak było m. in. podczas obchodów milenijnych w Lubaczowie w 1966 r., jubileuszu 600-lecia metropolii halicko-lwowskiej w 1975 r., czy wielu innych. Komuniści bowiem w takich okolicznościach widzieli tylko rewizjonistyczne dążenia Kościoła i dlatego czynili wszystko, aby nie dopuścić do takich uroczystości, i za wszelką cenę próbowali przeszkodzić owym dążeniom. Niemniej jednak – a to już kolejna silna strona monografii – na terenie „archidiecezji w Lubaczowie” wyjątkowo uroczyscie przeżywano niecodzienne wydarzenia z życia Kościoła powszechnego i lokalnego, jak: obrady II Soboru Watykańskiego, tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce, peregrynację obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej (1971,

1982-1983), kolejne pielgrzymki Jana Pawła II do Polski, a zwłaszcza tę z czerwca 1991 r., gdy „polski” papież odwiedził Lubaczów. Bogaty program tych uroczystości (w kontekście przygotowania i duchowych skutków) realizowało duchowieństwo, wspierane przez zgromadzenia i instytuty życia konsekrowanego. A mimo iż Autor dość szczegółowo przedstawił rolę i znaczenie tych ostatnich w religijnych i cywilno-społecznych dziejach omawianego terytorium, z odwołaniem się do historii, struktur i specyficznego charyzmatu każdej rodziny zakonnej, miejscami zadowolił się ogólnikami. Tak bowiem należy odczytać fragment dotyczący franciszkanów konwentualnych w Horyńcu: „Ważną dziedziną pracy duszpasterskiej franciszkanów w Horyńcu po II wojnie światowej była opieka duchowa nad kuracjuszami przebywającymi w tamtejszym uzdrowisku” (s. 230), czy działalności Zgromadzenia Małych Sióstr Jezusa w Machnowie Starym: „Siostry niosły też pomoc duchową miejscowej ludności i realizowały dzieło apostołstwa w duchu swego założyciela bł. Karola de Foucauld” (s. 249). I tylko tyle!

Nie ulega wątpliwości, że ważną rolę w procesie kształtowania tożsamości religijnej i autentycznego ducha katolickiego wiernych pełnią sanktuaria i miejsca pielgrzymkowe z całą ich tzw. infrastrukturą. Dobrze więc się stało, że Autor odpowiednio wyeksponował ich historię, rolę i miejsce w powojennych dziejach archidiecezji lwowskiej w granicach Polski (s. 147-180). A choć ustalenia zawarte w tej części wnoszą wiele ciekawych treści, wzbogacając ogólny obraz dziejów opisywanej jednostki kościelnej, niemniej – jak się wydaje – informacje tu podane byłyby znacznie pełniejsze, gdyby wzbogacić je o specyficzne formy kultu w tych miejscach, sprawowane nabożeństwa, zwyczaje i inne wyrazy pobożności, ukształtowane przez dziesięciolecia (np. pieśni, modlitwy, obrzędy). Ponadto, w imię poprawności teologicznej (dogmatycznej) należało najpierw omówić sanktuaria chrystologiczne, a po nich maryjne.

Wskazano już, że bp M. Leszczyński, omawiając i na sposób niezwykle przystępny dokumentując dzieje tzw. archidiecezji w Lubaczowie, stara się o komplementarność ujęcia i wyczerpujący wykład. Doskonale taką troskę potwierdza ostatni rozdział, ukazujący społeczno-religijną i kulturalną działalność Kościoła na tym terenie. W takich bowiem kategoriach należy widzieć dość zróżnicowany ruch organizacyjno-stowarzyszeniowy, różnorodne inicjatywy charytatywno-pomocowe, a także przedsięwzięcia na polu religijno-kulturalnym, służące kształceniu i formacji wiernych. Tak rozumianą przestrzeń zapelniały biblioteki, Dni i Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej, przeglądy i festiwale piosenek religijnych, a także amatorski teatr „Arka Lwowska”. Szkoda

tylko, że w tym nurcie oddziaływania nie uwzględnił Autor działalności wydawniczej. Owszem, nie była ona imponująca, ale wiadomo przecież (zresztą Autor obficie korzysta z tych źródeł), że Kościół lubaczowski wydawał w latach 1946-1991 „Kurende” („Notificationes”, „Okólnik”), tzw. schematyzmy (z lat 1946-1989, w sumie 10 zeszytów) oraz inne materiały propagandowo-informacyjne.

We wstępie do recenzowanej tu pracy Autor – zupełnie świadomy złożoności przedsięwzięcia – zaznaczył, że praca *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w granicach Polski 1944-1992* „jest próbą syntetycznego i komplementarnego ujęcia jej dziejów w szerokiej perspektywie historycznej, kościelnej i świeckiej” (s. 10). Wypada więc skonstatować, że ów cel został w pełni zrealizowany, a wszystkie rozdziały i podrozdziały zostały zredagowane z ogromnym znawstwem problematyki, przedstawione komplementarnie i precyzyjnie, i na dodatek w bardzo przystępnej – od strony narracji – formie. Osiągnięcie tego celu – w istocie bardzo doniosłego dla współczesnej historiografii – było możliwe przy podziw godnym, a jednocześnie wszechstronnym wykorzystaniu wszelkich (jakie tylko były możliwe) źródeł, zdeponowanych w archiwach państwowych i kościelnych (łącznie 32 archiwa) oraz zbiorów prywatnych, nawet – co trzeba wyraźnie podkreślić – z wykorzystaniem archiwaliów dotąd trudno dostępnych, jak: Archiwum Prymasa Polski czy Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski. Ponadto Autor wykorzystał bardzo bogate zbiory źródeł drukowanych, wzbogacających i dokumentujących jego wnioski i konkluzje, często o znaczeniu uniwersalnym. A choć i w tej materii wykazuje się on niezwykle precyzją i zupełnie uzasadnionym krytycznym podejściem, zdumiewa nieco dwuznaczne potraktowanie statutów synodu lubaczowskiego z 1990 r. Przybliżając ów synod, autor w podsumowaniu zaznaczył: „Statuty synodu lubaczowskiego nie zostały jednak opublikowane, a tym samym nie weszły w życie” (s. 112). Z drugiej jednak strony bardzo często odwołuje się do jego postanowień i konkretnych statutów, podając je jako obowiązującą normę w codziennej praktyce Kościoła lubaczowskiego (np. s. 130, 210, 216, 218, 257, 258).

Podsumowując, trzeba wyraźnie stwierdzić, że dobrze się stało, iż zamknięte już dziś dzieje tej wyjątkowej i w istocie mocno doświadczonej jednostki powojennego Kościoła w Polsce, zostały komplementarnie, na wysokim poziomie profesjonalizmu i z doskonałym wyczuciem historii, zbadane i zaprezentowane w charakteryzowanej tu książce.

Opracowane i przedstawione dzieje polskiej części archidiecezji lwowskiej wyraźnie świadczą o tym, że Kościół w Polsce, który niemal przez pięć

dziesięcioleci musiał funkcjonować w totalitarnym systemie komunistycznym, mimo represji i drakońskich ograniczeń, potrafił skutecznie realizować swoją misję i egzekwować należne mu prawa. W tej zatem mierze opiniowana tu praca odpowiada w istocie na wiele pytań dotyczących Kościoła katolickiego w Polsce w ogóle, a jej Autor – choć podjął się obiektywnie niełatwego zadania – wywiązał się z niego pomyślnie, dając dowód dobrego warsztatu naukowego i dużej rzetelności badawczo-interpretacyjnej. Poczynione zaś uwagi i drobne wątpliwości, często o charakterze bardzo szczegółowym, w niczym nie umniejszają ogólnej wartości książki, lecz są bardziej formułowane z myślą sprowokowania dyskusji i podobnych badań w odniesieniu do innych terenów.

Józef Pater, *Ksiądz Infułat dr Karol Milik jako rzędca archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1951*, Wrocław 2012, Papieski Wydział Teologiczny 8° ss. 407, tabl. 16.

Organizował życie kościelne w archidiecezji wrocławskiej po 1945 r., kiedy – jak sam stwierdzał – trzeba było zaczynać od pierwszej kartki papieru i ołówka, cała bowiem infrastruktura administracyjna została zniszczona, archiwa spalone, kościoły i seminarium duchowne legły w gruzach, a kapłanów brakowało. Trwał na posterunku do 1951 r., kiedy został usunięty przez władze komunistyczne. Po powrocie z wygnania w 1956 r. został niejako „odsunięty na boczny tor”, z woli bowiem prymasa Wyszyńskiego podjął posługę w Gorzowskiej Administracji Apostolskiej, jako jedyny z mianowanych w 1951 r. administratorów apostolskich nie otrzymał sakry biskupiej i w pewnym sensie został zapomniany. Tak można najkrócej streścić powojenne życie księdza infułata Karola Milika. Do biografów też nie miał szczęścia. Po części wynikało to zrazu ze zbyt krótkiej perspektywy czasowej, po części z niedostępności lub braku akt, po części wreszcie z komunistycznej cenzury, której zależało, by pierwszy powojenny rzędca kościelny na Dolnym Śląsku został zapomniany. Dziś zdecydowanie nadszedł czas, by wrocławskiego administratora wydobyć z mroków zapomnienia i ukazać jego zasługi we właściwym oświeceniu. Roli tej podjął się ks. prof. dr hab. Józef Pater.

Autor książki nie miał łatwego zadania, choćby dlatego, że – jak sam pisze (s. 12) – najnowsze archiwalia, dotyczące kościelnego posługiwania ks. Milika w archidiecezji wrocławskiej, zostały świadomie przeznaczone do zniszczenia, by nie wpadły w ręce władz komunistycznych i tylko przypadek sprawił, że ocalały. Czy wszystkie? Z lektury książki można wysnuć wniosek, że chyba jakaś część z nich zniszczenia nie uniknęła. Tym cenniejszy okazał się pamiętnik ks. Milika, wprawdzie prowadzony w sposób mało systematyczny (luźne zapiski na kartkach, dopiero niedawno fachowo opracowane w woluminy), w części spisywany po latach, w części pisany tak, aby – gdyby trafił w ręce komunistycznych służb specjalnych – nie mógł służyć do represji przeciwko osobom trzecim, niemniej cenny jako źródło i zawierający wiele materiału faktograficznego. On też był głównym źródłem wykorzystanym przy pisaniu

omawianej rozprawy. Ale i z innych archiwów, zwłaszcza wrocławskich, Autor pozyskał obfity materiał i sumiennie go wykorzystał, wspierając źródłami drukowanymi, zwłaszcza schematyzmami archidiecezji wrocławskiej i publikacjami wspomnieniowymi, oraz opracowaniami. Tak zgromadzony zasób okazał się w zupełności wystarczający, by nakreślić dość wyczerpującą biografię wrocławskiego infulata, choć ks. prof. Pater sam przyznaje, że książka nie jest zamknięciem badań nad osobą i dokonaniami ks. Milika, lecz raczej ich otwarciem (s. 14).

Książka została podzielona na dziewięć rozdziałów, przy czym pierwszy i dziewiąty, a częściowo ósmy, wykraczają poza sformułowany w tytule temat książki, są jednak niezbędne, by zrozumieć, kim był administrator apostolski przychodzący do Wrocławia w 1945 r. oraz co robił po przymusowym opuszczeniu Wrocławia w 1951 r. Rozdział pierwszy mówi bowiem o pochodzeniu i stosunkach rodzinnych ks. Milika, rozdział drugi traktuje o nominacji na administratora apostolskiego i o związanych z tym okolicznościach, zwłaszcza o stanie archidiecezji wrocławskiej w pierwszych miesiącach powojennych. W rozdziale trzecim czytamy o podejściu ks. Milika do duchowieństwa i ludności niemieckiej, której w pierwszych latach powojennych pozostało w archidiecezji wrocławskiej nawet dość sporo. Rozdział czwarty został poświęcony obsadzie kurii metropolitalnej, sądu metropolitalnego i archiwum archidiecezjalnego, a więc pośrednio o doborze najbliższych współpracowników. Trzeba zauważyć, że administrator apostolski nie miał w tym względzie wielkiego wyboru: duchowieństwa brakowało, przybysze z innych diecezji czy zakonów prezentowali bardzo różne postawy, trzeba więc było brać tego, kto był gotów podjąć się pracy administracyjnej i miał choćby minimum przygotowania do niej. Nic dziwnego, że w 1951 r., kiedy wrocławskiego infulata władze państwowe najpierw internowały, a następnie siłą wywiozły z Wrocławia, nie wszyscy dotychczasowi współpracownicy okazali się ludźmi najtępszego charakteru. W rozdziale piątym czytamy o organizacji terytorialnej archidiecezji wrocławskiej: administratorowi apostolskiemu przypadło zreorganizować sieć dekanalną, erygować nowe parafie, a przede wszystkim zabiegać o ich obsadę duszpasterską, co w pierwszych latach powojennych wydawało się zadaniem nie do wykonania. Zmiany strukturalne były jednak podyktowane palącą wręcz koniecznością dostosowania sieci dekanalnej i parafialnej do faktu, że ludność osiedlająca się w archidiecezji po 1945 r. była w swej masie katolicka, gdy przed 1945 r. oprócz katolików terytorium to zamieszkiwali protestanci. Rozdział szósty mówi o próbie reaktywowania Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim i o utworzeniu seminarium duchownego. W roz-

dziale siódmym znajdujemy informacje o wizytacjach pasterskich prowadzonych przez ks. Milika. Rozdział ósmy został poświęcony relacjom pomiędzy administratorem apostolskim a władzami państwowymi, w tym wszelkim formom nękania ks. Milika i utrudniania mu pracy. Całość dopełniają aneksy, wśród których mamy przede wszystkim dekrety kościelne oraz pisma ks. Milika dotyczące niektórych spraw, z jakimi spotykał się w swej działalności kościelnej. Konstrukcja rozprawy nie budzi zastrzeżeń, a choć można w pierwszej chwili sądzić, że jest zbyt obszerna, jednak po lekturze trudno oprzeć się przekonaniu, że jest uzasadniona. Bardziej zwarta struktura pracy sprawiłaby, że wiele problemów ważnych i istotnych dla zrozumienia całości działań administracyjno-duszpasterskich administratora apostolskiego zniknęłoby w nawale materiału faktograficznego.

Czytając o dokonaniach ks. Milika, w gruncie rzeczy poznajemy życie religijne archidiecezji wrocławskiej po II wojnie światowej. Świadczy to, jak bardzo administrator apostolski był zrośnięty z powierzoną sobie archidiecezją, jak wiele spraw wynikało z jego inicjatywy, lub przynajmniej inspiracji, ile wreszcie włożył energii i zaangażowania w odbudowę życia religijnego w warunkach powojennych. Oczywiście nie zdołałby tego dokonać, gdyby nie kapłani, który w 1945 r. i następnych latach stanęli do pracy na tym, jakże niełatwym duszpastersko, terenie. Miejscem na pokazanie ich roli i wkładu byłoby studium poświęcone najnowszym dziejom archidiecezji wrocławskiej, w tym prozopografii duchowieństwa. Wydaje się, że na napisanie takiego studium nadszedł już czas, a książka o ks. Miliku otwiera po temu drogę.

Książka o ks. Miliku może i powinna stanowić inspirację do podobnych badań o pozostałych administratorach apostolskich powołanych przez kard. Augusta Hlonda w 1945 r. Wprawdzie ukazało się podobne studium o ks. infułacie Bolesławie Kominku jako administratorze apostolskim Śląska Opolskiego¹, ale czekają na swych biografów ks. infułat Edmund Nowicki (Gorzów), ks. infułat Andrzej Wronka (Gdańsk) i ks. infułat Teodor Bensch (Warmia). Omawiana praca przeciera szlaki do takich badań, tak w zakresie metod, jak i źródeł. Wraz z tym jawi się jeszcze jeden postulat badawczy: napisanie pełnej biografii ks. Karola Milika, uwzględniającej nie tylko jego aktywność jako administratora apostolskiego we Wrocławiu, ale ukazującej jego działalność przedwojenną, zwłaszcza w Towarzystwie Czytelni Ludowych, jak i działalność w gorzowskiej administracji apostolskiej po 1957 r. W tej ostatniej – za-

¹ A. Hanich, *Ksiądz infułat Bolesław Kominek, pierwszy administrator apostolski Śląska Opolskiego (1945-1951)*, t. 1-2, Opole 2012.

uważmy – ks. Milik udzielał sakramentu bierzmowania, przewodniczył uroczystościom kościelnym, w których miejscowi biskupi nie mogli brać udziału, zwłaszcza gdy uczestniczyli w kolejnych sesjach Soboru Watykańskiego II, był konsultorem diecezjalnym, a tym samym wywierał wpływ na podejmowanie decyzji, słowem: uczestniczył w wieloraki i odpowiedzialny sposób w życiu lokalnego Kościoła.

Książka podważa utrzymującą się tu i ówdzie tezę, jakoby władze komunistyczne początkowo były przychylne Kościołowi i szły mu na rękę, a dopiero około 1948 r. podjęły z nim walkę, zresztą nasilaną stopniowo. W wypadku ks. Milika okazuje się, że komunistyczni decydenci od początku wrocławskiego administratora traktowali niechętnie i starali się utrudniać mu życie, a jeśli nie wystąpili do walki „z podniesioną przyłbicą”, to dlatego tylko, że czekali na dogodną okazję, która nie od razu przyszła. Perypetie wokół zorganizowania Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie, trudności w zwróceniu gmachów seminarium duchownego, problemy z odbudową kościołów, utrudnienia w przeprowadzaniu wizytacji – są tego najlepszym dowodem.

Studium o ks. Miliku jest wyczerpujące i trudno byłoby wskazać jakieś kwestie pominięte czy niedopracowane. Można oczywiście mieć niedosyt, że o tej czy innej kwestii powiedziano zbyt mało, ale to rezultat po części dostępności źródeł (a raczej ich braku), po części zaś tego, że właściwym miejscem na rozwijanie szczegółowych kwestii byłyby analityczne artykuły, a nie książka, która z natury rzeczy ma charakter syntetyczny. Niemniej recenzent jest zdania, że chyba nieco więcej należałoby powiedzieć o niższych seminariach duchownych. W archidiecezji wrocławskiej istniały dwa: we Wrocławiu i Żaganiu, o czym Autor wspomina na s. 179, szkoda jednak, że tego zagadnienia nie rozwinął, choćby w kilkunastu zdaniach.

Całość znakomicie uzupełnia wybór fotografii. Jedna z nich wszakże została chyba błędnie podpisana: podpis mówi bowiem *Ruiny katedry wrocławskiej w 1945 r.* O ile zdjęcie po prawej stronie przedstawia rzeczywiście katedrę wrocławską, to zdjęcie po lewej jakąś inną świątynię. Że nie jest to katedra wrocławska, przekonuje trójbocznie zamknięte prezbiterium z dużym oknem pośrodku, wypełnionym maswerkami, podczas gdy katedra ma prezbiterium zamknięte prosto, a przede wszystkim ambit, którego na wspomnianym zdjęciu zupełnie nie widać; ściana pomiędzy ambitem a prezbiterium ma w katedrze dwa symetrycznie rozmieszczone okna.

Drobne usterki w niczym nie obniżają wartości książki, która jest pracą wartościową, napisaną ze znanstwem i stanowiącą wzór rzetelnego pisania biografii ludzi z czasów najnowszych.

Na koniec osobiste wspomnienie. Recenzentowi dane było poznać księdza infułata Karola Milika w Gorzowie Wielkopolskim. Trudno mówić o jakiejś większej znajomości pomiędzy starszym kapłanem, a nastoletnim ministrantem, zwłaszcza że mieszkaliśmy w różnych dzielnicach miasta, a do spotkań dochodziło tylko przy okazji większych uroczystości kościelnych, gromadzących w katedrze ministrantów ze wszystkich gorzowskich parafii. Niemniej Ksiądz Infułat zawsze znalazł chwilę, by po skończonych uroczystościach zamienić z nami kilka słów, pochwalić za pięknie przygotowaną i wzorowo spełnianą służbę liturgiczną (choć pewnie były to niekiedy pochwały na wyrost), czasem pożartować. Kiedyś (a interesowałem się już trochę historią i nazwisko Księdza Infułata nie było mi obce) zdobyłem się na odwagę i pozwoliłem sobie zapytać Go, czy nie zechciałby czegoś opowiedzieć o swej pracy w archidiecezji wrocławskiej. Tajemniczo się uśmiechnął i odpowiedział, że za jakiś czas będę miał okazję o tym przeczytać. Wtedy sądziłem, że zamierza opublikować jakieś wspomnienia, co zresztą kilkakrotnie uczynił. Dziś wiem, że miał na myśli swój pamiętnik.

Jan Walkusz, *Zgromadzenie Świętego Michała Archaniola w Kanadzie 1962 – 2012*, Pelplin 2012, s. 232.

Książka ks. prof. dra hab. Jana Walkusza, kapłana Diecezji Pelplińskiej, od 1984 r. nieprzerwanie związanego ze środowiskiem naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, to pokłosie kilku ostatnich wakacyjnych pobytów w Kraju Klonowego Liścia, gdzie ks. Walkusz goszczony był przez księży michalitów na prowadzonych przez nich placówkach duszpasterskich. I jak widać, patrząc na jedną z ostatnich pozycji książkowych ks. Walkusza, również czas urlopu być może owocny, zwłaszcza jeśli ktoś umiejętnie łączy w nim piękne z pożytecznym, wypoczynek z badaniami naukowymi. Istnieje jeszcze inna możliwość i ku niej bym się skłaniał w przypadku Autora omawianego dzieła, a mianowicie odpoczywać, nabierać sił, przyjemnie spędzać czas pracując, krótko mówiąc: żyć tworząc. Sam tytuł książki zdaje się podpowiadać okoliczności, które wygenerowały powstanie omawianej pozycji. To złoty jubileusz działalności księży ze Zgromadzenia św. Michała Archaniola w Kanadzie. Jednakże to nie jedyna ważna rocznica w dziejach założonego przez błogosławionego Bronisława Markiewicza zgromadzenia kleryckiego (*Congregatio Sancti Michaelis Archangeli*), przypadająca na rok 2012. To obok setnej rocznicy śmierci błogosławionego założyciela, także dziewięćdziesiąta rocznica zatwierdzenia konstytucji michalickich przez ówczesnego biskupa przemyskiego, dziś już świętego, Józefa Sebastiana Pelczara.

Zasadniczym celem, jaki nakreślił sobie Autor, było ukazanie złożonej genezy, procesu implantacji i rozwoju zgromadzenia duchowych synów błogosławionego Bronisława Markiewicza na terenie Ameryki Północnej. Niewątpliwie zamierzone zadanie udało się Autorowi zrealizować poprzez niezwykle kompetentne i trafne dotarcie do materiałów historycznych, co nie było zadaniem łatwym, ze względu na niewielką ilość, gdy chodzi o losy kanadyjskich michalitów, drobnych przyczynków oraz innych opracowań bardzo ogólnie i marginalnie traktujących zagadnienia poruszane w książce. Ks. Walkusz m.in. sięgnął do informacji zawartych w michalickim kwartalniku „Wspólnota Michael”; jeden z numerów tego czasopisma poświęcony pracy zakonników w Kanadzie zawiera bogaty zbiór ich wspomnień. Inne numery, zawierając

swego rodzaju kronikę wydarzeń i podejmowanych inicjatyw, stanowią także cenne źródło informacji o działalności tak poszczególnych duszpasterzy, jak i całych wspólnot.

Jednakże, aby satysfakcjonująco zrealizować postulat badawczy, musiał Autor sięgnąć do zróżnicowanych co do treści, wartości i proveniencji materiałów źródłowych. Dodatkową trudnością było nie tylko rozproszenie takich, ale również ich, poza małymi wyjątkami, nieuporządkowanie. Kwerendę przeprowadzono w Archiwum Generalnym oraz Archiwum Sekretariatu Kurii Generalnej Zgromadzenia św. Michała Archaniola w Markach pod Warszawą, w Archiwum Generalnym Zgromadzenia św. Michała Archaniola i Archiwum Diecezjalnym w London, Ontario, Archiwum Księży Michalitów w Melrose, Ontario, ponadto w kilku archiwach parafialnych na terenie Kanady, gdzie pracują michalici. Tak szeroko zakrojony teren badań, licznych zbiorów prywatnych nie wyłączając, pozwolił Autorowi poznać i nakreślić przebogaty kontekst związany z początkami i stopniową implantacją spadkobierców charyzmatu błogosławionego Bronisława Markiewicza na ziemi kanadyjskiej, budową i organizacją poszczególnych domów zakonnych. Poddane badaniom oku doświadczonego historyka materiały pozwoliły ponadto na komplementarne ukazanie życia i działalności księży michalitów na płaszczyźnie religijno-kościelnej i kulturalno-społecznej, realizowanych w duchu idei założyciela, wszystko to w klimacie relacji panujących między polskimi zakonnikami a miejscowym biskupem, administracją diecezjalną oraz duszpasterzami polonijnymi w Kanadzie oraz w Stanach Zjednoczonych. Tak pozyskane materiały, choć w sporej ilości i bardzo nieraz szczegółowe, nie znieczuliły wnikliwego poszukiwacza, lecz – wręcz przeciwnie – zaczęły rodzić kolejne pytania, tu i ówdzie pokazywać pewne niedopowiedzenia, co w rezultacie zmusiło autora do odwołania się do ludzkiej pamięci, uzupełniającej zaistniałe luki w dziejach michalickiej wspólnoty poprzez liczne wywiady, które ks. Walkusz przeprowadził i spisane relacje, do których dotarł. Wyjaśnienia i informacje, jakich dostarczyli zwłaszcza ks. infułat Stanisław Milewski i ks. Władysław Ziembra z Orchard Lake, ks. Julian Chmura z Detroit, ks. prałat Piotr Sanczenko z Windsor oraz wielu innych michalitów pracujących w Kanadzie wniosły wiele światła w niektóre pokryte mgłą czasu aspekty, zwłaszcza początkowych i na co dzień nierejestrowanych, okoliczności życia.

Książka ks. Walkusza składa się z pięciu rozdziałów. W skład czterech pierwszych, integralnie ze sobą połączonych o charakterze przedmiotowo-chronologicznym, wchodzi 13 podrozdziałów. Rozdział piąty jest swego rodzajem dopełnieniem wcześniejszych, klamrą spinającą całą treść, co skutkuje

ukazaniem pełnobarwnego obrazu dziejów Zgromadzenia św. Michała Archanioła w Kraju Klonowego Liścia. Trafnie dobrane tytuły rozdziałów oraz poszczególnych paragrafów są adekwatne do zawierających się w nich treści. Niewątpliwie ułatwia to czytelnikowi szybkie zorientowanie się w przedstawianych wynikach badań.

W pierwszym rozdziale autor ukazuje początki działalności księży michalitów na ziemi kanadyjskiej. By to właściwie uczynić, zarysowuje kontekst, w którym powstało Zgromadzenie św. Michała Archanioła założone przez błogosławionego ks. Bronisława Markiewicza w 1898 r., najpierw jako świecka organizacja o nazwie „Powściągliwość i Praca”, zatwierdzone w 1921 r. przez arcybiskupa Adama Sapiehę jako zgromadzenie zakonne na prawie diecezjalnym, a ostatecznie 45 lat później zaaprobowane przez papieża Pawła VI. Pojawiające się trudności wpływały na inicjowanie nowych rozwiązań, które miały doprowadzić do zamierzonych przez założyciela i jego pierwszych duchowych synów celów. Jednym z nich było szukanie możliwości studiów seminaryjnych poza granicami kraju. I tak na początku XX w. grupa młodych ludzi związanych z Towarzystwem ks. Markiewicza wyruszyła do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Wśród nich był późniejszy ksiądz, założyciel michalitów w Kanadzie, Bartłomiej Sławiński. Po zakończeniu studiów filozoficzno-teologicznych w Seminarium Duchownym św. Cyryla i Metodego w Orchard Lake pracował na różnych placówkach duszpasterskich, zawsze jednak pamiętając o sprawie mającego oficjalnie powstać Zgromadzenia. A kiedy to nastąpiło, ks. Sławiński wrócił do Polski, by po odbyciu nowicjatu złożyć w 1929 r. wieczystą profesję i przez dziesięć lat pracować w michalickich zakładach wychowawczych dla sierot i opuszczonej młodzieży. W kolejnych częściach pierwszego rozdziału autor opisuje dalsze losy ks. Bartłomieja, który w marcu 1939 r. opuścił Ojczyznę i udał się w roli kwestarza do USA, tam pomagając w pracy duszpasterskiej w różnych parafiach, jednocześnie dojrzewając do momentu, w którym mógłby założyć pierwszy michalicki dom za Oceanem. Nie widząc możliwości na realizowanie zakonnego charyzmatu w USA, wzrok skierował ku Kanadzie. Udało się to po licznych staraniach i wydatnej pomocy ks. Franciszka Pluty, proboszcza parafii Matki Boskiej Częstochowskiej w London. Po uzyskaniu zgody miejscowego biskupa Johna Christophera Cody, rozpoczęła się procedura sprowadzania michalitów z Polski. W tym samym czasie zakupiono w London posiadłość, która stała się pierwszym w Kanadzie domem zakonnym Zgromadzenia św. Michała Archanioła. Wsparciem w owych początkach działań na kanadyjskiej ziemi byli dla ks. Sławińskiego, przybyli wcześniej, podobnie jak on do USA, współpracia

ks. Piotr Śmigiel oraz ks. Stanisław Nierychlewski. W kolejnych fragmentach książki autor w niezwykle ciekawy sposób ukazuje dalsze losy kształtujących się placówek zakonnych, dość wnikliwie przedstawiając problemy i trudności związane z przybywaniem nowych duszpasterzy z Polski.

W kolejnej części książki Autor wprowadza czytelnika w dalsze losy powiększającej się wspólnoty i ukazuje jej struktury personalne. Sformułowanie „powiększającej się wspólnoty” mogłoby sugerować, że bardzo ambitne plany ks. Sławińskiego, dotyczące stworzenia w Kanadzie regularnego ośrodka michalickiej formacji stały się faktem. Jednakże brak zapotrzebowania na działalność typową dla charyzmatu Założyciela, która skądinąd tak dobrze sprawdzała się w realiach polskich, a także posoborowe wyczekiwanie na rozwój sytuacji i cedowanie wielu aktywności, dotąd będących w ręku duchownych, na świeckich, zaowocowały spadkiem powołań. Konieczne stało się wzmożenie działań mających na celu sprowadzanie księży z Polski. Poza tym, tylko regularnie pracujący kapłani mogli zapewnić zakończenie budowy nowego domu w Melrose, na rzecz którego sprzedano dwa posiadane wcześniej w Windsor i London. A dowiadujemy się, czytając kolejne strony, że wieloletnie starania mające na celu zasilenie szeregów michalickich w Kanadzie przynosiły mizerne rezultaty. Potwierdzeniem tego jest sytuacja ks. Stanisława Sołtysika i ks. Józefa Dąbrowskiego, którzy przybyli do Kanady po trwających niemal dziesięć lat staraniach. Lista ubiegających się o wyjazd była dłuższa. Tego samego roku, choć w odmienny sposób, do Kanady trafił ks. Edward Bała. W następnym roku 1967 dołączyli kolejni dwaj współbracia, ks. Edwin Mucha oraz ks. Julian Chmura. Kolejni to: ks. Franciszek Malicki, ks. Tadeusz Kowalczyk. Większość z nich miała już spore doświadczenie duszpasterskie wypracowane w ojczystym kraju. W omawianym rozdziale Autor niezwykle kompetentnie nakreślił pierwszy etap – pionierski – organizacji Zgromadzenia za Oceanem i trafnie ocenił, jako mało efektywny, co zdaje się też uświadamiali sobie michalicy przełożeni. Konsekwencją tego była swego rodzaju zmiana taktyki zasilania kanadyjskiej wspólnoty w połowie lat siedemdziesiątych, nastawiona teraz przede wszystkim na młodzież klerycką, która rozpoczynała formację w ojczystym kraju, a kończyła w Kanadzie, wgryzając się w konkretne uwarunkowania i klimat miejsc, gdzie będzie realizować swe powołanie kapłańskie. Takie podejście miało sprawić, że nowe zastępy michalitów, odpowiednio przygotowanych, wchodziły w realia diecezji londońskiej i nie tylko na zasadach partnerstwa i równorzędności. Decyzja ks. generała Aleksandra Ogrodnika, który znał kanadyjskie realia, gdyż pracował w nich w latach 1970-74, o wysłaniu pierwszych dwóch kleryków i diakona, okazała

się początkiem właściwie obranego kursu, co nie przekreślało jednoczesnego kontynuowania, choć w mniejszym stopniu, działań z wcześniejszej fazy posyłania starszych już stażem kapłanów.

Każda ludzka wspólnota do właściwego funkcjonowania w zbiorowości potrzebuje odpowiedniej organizacji i stosownego zarządu. Zasada ta dotyczy także wspólnoty zakonnej. Stąd też Autor omawianej pracy jeden z paragrafów drugiego rozdziału poświęcił temu zagadnieniu na gruncie kanadyjskiej grupy michalitów. Słusznie zauważa ks. Walkusz, że o jakichkolwiek strukturach w przypadku opisywanej grupy zakonników można mówić dopiero od chwili zakupu posiadłości w Windsor w 1962 r., kiedy to, co nie budzi zdziwienia, przełożonym został ks. Sławiński, wspierany początkowo, na ile to było możliwe, przez ks. Śmigła i ks. Nierychlewskiego. Z czasem, gdy wspólnota się powiększała, konieczna stała się zmiana dość prowizorycznego sposobu zarządu na bardziej stabilny i ściślej określony w myśl norm i zasad określonych przez ustawodawstwo zakonne. I tak w 1970 r. kanadyjska brać michalicka, odwołując się do „Dyrektorium Delegatur Zgromadzenia św. Michała Archaniola”, wybrała, zatwierdzonego przez przełożonego generalnego, ks. Stanisława Sołtysika, pełniącego ten urząd po ks. Sławińskim. Autor, przedstawiając kolejnych przełożonych: ks. Edwina Muchę, ks. Władysława Krukara, ks. Jana Burczyka, ks. Zbigniewa Rodzinkę oraz ks. Andrzeja Kowalczyka, nie szczędzi słów uznania dla ich niezwykle oddania i wkładu wniesionego w rozwój wspólnoty. Ponadto ks. Walkusz w sposób niezwykle klarowny ukazał proces zachodzących zmian w nazewnictwie kanadyjskiej jednostki zakonnej księży michalitów oraz zarysował, choć w formie bardzo ubogiej, działalność ojców duchownych i organu doradczego przełożonego, jakim była rada delegatury.

W trzecim rozdziale swojej książki ks. Walkusz skupia się na przedstawieniu dziejów siedziby delegatury Zgromadzenia św. Michała Archaniola w Melrose pod London oraz licznych i różnorodnych inicjatywach w niej podejmowanych. Czwarty już michalicki dom zakonny od podstaw wzniesiony staraniami ks. Bartłomieja Sławińskiego w latach 1968-1969 powstawał w dość specyficznych okolicznościach, nie zawsze z pełną akceptacją innych członków wspólnoty, którzy nie do końca rozumieli, skądinąd dość niejasną i chaotyczną, koncepcję ks. Sławińskiego. Autor dotarł do pisma ks. J. Chmury, ks. J. Dąbrowskiego, ks. E. Muchy i ks. S. Nierychlewskiego kierowanego do ks. dyrektora Sławińskiego, w którym nadawcy, choć pochwalają dobrą lokatę pieniędzy w nowo zakupionej 100-akrowej posiadłości w Melrose, to nie zgadzają się z pomysłem budowy tam nowego domu, argumentując swoje

stanowisko niekorzystnym położeniem, aż 14 mil od London, z dala od Windsor i Detroit, gdzie były możliwości pracy duszpasterskiej, ponadto trzeba zbyt wielu zabiegów, by zagospodarować zakupiony „dziewiczy teren”. Autor na podstawie dostępnych źródeł interesująco wyjaśnia, jakże w tych okolicznościach niezrozumiały, determinizm działań ks. Sławińskiego, niezrażającego się nieprzychylnymi opiniami współbraci. Rozpoczęta jesienią 1968 r. budowa jednopiętrowego domu zakonnego o powierzchni ok. 1500 m kwadratowych dobiegła końca, w zasadniczej wersji, już w roku następnym. Liczne trudności i wątpliwości co do zasadności zatrzymywania domu w Melrose przez kilka lat „wiszące” nad michalicką posiadłością zakończyły się definitywną decyzją o zatrzymaniu go i przekształceniu, co okazało się bardzo trafną ideą, w 1976 r. w ośrodek spotkań dla różnych grup, konferencji i działań kształceniowo-formacyjnych. Już po kilku miesiącach od zainicjowania tej nowej formy działalności przekonano się o zasadności przedsięwzięć. Kolejne lata brzemienne były także w liczne prace udoskonalające wnętrze domu, ale także mające na celu upiększenie obejścia i ogrodu. Ponadto w pobliżu zabudowań wzniesiono polowy ołtarz, przy którym sprawuje się uroczyste liturgie, zwłaszcza przy liczniejszym udziale wiernych. Coraz bardziej rozwijająca się aktywność wspólnoty w Melrose generowała potrzebę rozbudowy domu lub budowy oddzielnego budynku, głównie dla księży w podeszłym wieku, odpowiednio dla nich przystosowanego. Efekt tych planów – nowe skrzydło dobudowane do istniejącego gmachu – uwidocznił się w całej pełni za rządów obecnego przełożonego delegatury ks. Andrzeja Kowalczyka. Autor, korzystając z dostępnych materiałów, bardzo szczegółowo przedstawił również inne zmiany i modernizacje posiadłości w Melrose. W kolejnej partii dzieła ks. Walkusz nakreślił dość złożony problem związany z życiem wspólnotowym kanadyjskich michalitów w Melrose. Okazuje się, że dość oryginalny sposób pracy duszpasterskiej w „rozproszeniu” i mała liczba współbraci nie ułatwiała życia wspólnotowego i trzeba było czasu, by model takowy wypracować. Dopiero o domu w Melrose, gdzie zawsze skupiała się mniejsza lub większa grupa domowników, mógł powiedzieć po wizytacji przeprowadzonej w 1973 r. przełożony generalny ks. Władysław Moroz, że są tu odprawiane wspólne ćwiczenia zakonne. Oprócz codziennych stałych praktyk duchowych, takich jak: modlitwy poranne, rozmyślanie, Msza św., nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, czytanie duchowe, Różaniec czy modlitwy wieczorne, zaczęto coraz mocniej troszczyć się o comiesięczne dni skupienia, co nie było takie łatwe, jak zauważa Autor, ukazując cały proces kształtowania się tej praktyki duchowej w kanadyjskiej wspólnotie michalickiej. Stałym elementem for-

macyjnym i wspólnotowym są coroczne rekolekcje trwające kilka dni, niewątpliwie „cementujące” każdą wspólnotę. Dom w Melrose to oprócz siedziby wspólnoty zakonnej miejsce licznych spotkań i refleksji dla ludzi spoza braci michalickiej. Choć może nie było to zamysłem ks. Sławińskiego, który chciał tu urządzić nowicjat i dom formacyjny, tym niemniej dom w „Lasku” stał się miejscem spotkań, rekolekcji i refleksji rozmaitych grup pragnących zgłębić i odnowić swoją wiarę, rozpoznać sens własnego życia i odnaleźć drogę do Pana Boga, siebie samego i drugiego człowieka. Jedną z pierwszych grup regularnie odwiedzających dom było duchowieństwo dekanatu londonńskiego, spotykające się tutaj na swoich dorocznych dniach skupienia, pociągając tym samym za sobą kolejne grupy osób chętnie spędzających czas w michalickim „Lasku”. Od 1976 r. jedną z większych inicjatyw wprowadzonych przez duchowych synów ks. Markiewicza są uroczyste obchody odpustu ku czci głównego patrona zgromadzenia – św. Michała Archanioła w drugą niedzielę września, gromadzące od 500 do 700 pielgrzymów z niejednokrotnie bardzo odległych zakątków prowincji Ontario i ze Stanów Zjednoczonych.

Przedostatni rozdział swojej książki poświęcił ks. Walkusz ukazaniu już bardzo konkretnych form realizowania aktywności kapłańskiej i zakonnej księży ze Zgromadzenia św. Michała Archanioła. Autor sporo miejsca poświęca pracy wikariuszowskiej, nie szczędząc czytelnikowi szczegółów z bardzo trudnych początków tej pracy ks. Juliana Chmury. Sytuacja polepszyła się wraz ze zmianą taktyki wysyłania do pracy w Kanadzie już nie tylko doświadczonych kapłanów, ale także seminarzystów, którzy, kończąc studia w Kraju Klonowego Liścia, lepiej znali realia czekającej ich pracy, ale też sami lepiej bywali poznawani przez swoich przyszłych proboszczów i współpracowników. Jako neoprezbiterzy, absolwenci rodzimego seminarium w London, byli przede wszystkim kierowani do parafii kanadyjskich, co pozwalało im cieszyć się tymi samymi prawami i przywilejami, które mieli ich seminaryjni koledzy kanadyjskiego pochodzenia. Rytm wikariuszowskiej pracy wyznaczały normalne codzienne obowiązki duszpasterskie i paraduszpasterskie, wśród których sporo czasu poświęcali na katechizację, odwiedziny chorych, opiekę nad domami starców, a nade wszystko spotkania z młodzieżą w ramach mniej lub bardziej sformalizowanych ruchów i organizacji, tj. ministranci, harcerze, schole, oaza rodzin, Odnowa w Duchu Świętym, grupy inteligencji.

Kolejnym zagadnieniem, nad którym pochyla się Autor, jest działalność trzynastu (byłych i obecnych) michalickich proboszczów w Kraju Klonowego Liścia. Skupiając się na sześciu parafiach, obecnie zarządzanych przez michalitów (St. Mary's i Matki Boskiej Częstochowskiej w London, św. Teresy

w Toronto, Holy Angels w St. Thomas, Królowej Pokoju w Sarni i St. Patrick w Lucan), ks. Walkusz bardzo syntetycznie ukazał formy duszpasterskiej aktywności kapłanów w nich pracujących. A ta, jak przedstawia Autor, nie ogranicza się tylko do troski o kościół i inne obiekty sakralne, choć niewątpliwie niezmiennie ich absorbuje, lecz przejawia się w wielu jeszcze innych formach duszpasterskiego działania z uwzględnieniem specyfiki środowiska pracy, tradycji, wielkości wspólnoty, zróżnicowania demograficznego a w dużym także stopniu pomysłowości i zaangażowania samego proboszcza. W tym miejscu ks. Walkusz odchodzi raczej od próby wyczerpującego omawiania każdego przypadku oddzielnie, raczej próbuje, co też po mistrzowsku czyni, zarysować pewien michalicki model aktywności duszpasterskiej, z uwzględnieniem specyfiki placówki typowo polonijnej oraz różnej od niej – anglojęzycznej. W przypadku pierwszej, oczywiście z uwarunkowaniami, jakie wnosi wielkość parafii i stopień zaangażowania wiernych, kultywuje się polskie tradycje religijne, wszystkie nabożeństwa i Msze św. sprawowane są jak w Kraju nad Wisłą. Sztandarowym przykładem jest tu niewątpliwie parafia p.w. Matki Boskiej Częstochowskiej w London, największa z placówek polonijnych w diecezji London. Odprawiane tu rekolekcje adwentowe i wielkopostne, nabożeństwa majowe, czerwcowe, różańcowe, listopadowe modlitwy za zmarłych czy pierwsze piątki miesiąca, wszystkie ze sporą frekwencją wiernych, to podstawowy „pakiet” praktyk religijnych, wokół których koncentrują się liczne mniejsze grupy (Krucjata Eucharystyczna, Nadzwyczajni Szafarze, Lektorzy, Koło Ministrantów, Grupa modlitewna Miłosierdzia Bożego, Rodzina Radia Maryja, Koło Różańcowe, Oaza Rodzin, Katolicka Liga Kobiet, Koło Młodzieży, Polskie Stowarzyszenie Narodowe, Stowarzyszenie Polskich Kombatantów, Koło Przyjaciół KUL, Klub Seniora, Zespół Taneczny „Cracovia”), składające się na całość aktywności parafialnej. Nieco inna jest praktyka funkcjonowania parafii anglojęzycznych, w których również posługują michalici jako proboszczowie. W tych duszpasterstwo nie jest aż tak rozbudowane i nie zawiera takiego ładunku uczuciowo-patriotycznego, a proboszcz, mając nierzadko kilku etatowych i wyspecjalizowanych współpracowników świeckich, pełni zadanie dobrego koordynatora podejmowanych w parafii działań. Oprócz wspomnianych już aktywności, stricte duszpasterskich, kapłani ze Zgromadzenia św. Michała Archaniola nie uchylają się przed innymi zakresami działań służących już to specjalistycznym grupom, już to procesom wspomaganiania zarządu diecezjalnego. Bardzo czytelnym tego potwierdzeniem, co podkreśla Autor, jest: opieka duszpasterska w armii kanadyjskiej, praca w różnych strukturach zarządu ogólnodiecezjalnego (Diecezjalna Rada Kapłańska,

Komisja Reorganizacji Diecezji, Komisja Personalna Diecezji, Komisja Powołaniowa, Rada Kurii Biskupiej do spraw Technologii, Rada Dyrektorów Fundacji Szkolnictwa Katolickiego, Rada Komitetu Diecezjalnego, Komisja Posługi Księżom, Komisja Parafii Etnicznych, Zarząd Dyrektorów Cmentarza Katolickiego w London) oraz inicjowanie specjalistycznych akcji formacyjno-pastoralnych, np. organizacja rowerowej pielgrzymki z London (Melrose) do sanktuarium Pierwszych Męczenników Kanadyjskich w Midland, Ontario.

Rozdział piąty jakby odbiega swoją strukturą od wcześniejszych, stanowiąc swego rodzaju słownik biograficzny kanadyjskich michalitów, mający za zadanie zebranie i ukazanie podstawowych, w zamierzeniu autora – najważniejszych, danych o każdym duchowym synu błogosławionego Założyciela Zgromadzenia św. Michała Archanioła. Zakonnicy zaprezentowani zostali według chronologii przybywania do Kanady. Ta część opracowania jest swoim dopełnieniem wcześniejszych, rzucającym światło na złożoność postaw i aktywności w kontekście nowego dla polskich kapłanów, często mocno zróżnicowanego kulturowo, etnicznie, religijnie i mentalnie środowiska Kanady.

Próbując dokonać końcowej oceny książki ks. profesora Jana Walkusza, należy zaznaczyć, że jest to kolejna, z wielu już istniejących, pozycja, będąca przykładem dobrego warsztatu historycznego, umiejętnego prowadzenia badań i błyskotliwego ukazywania ich efektów. Możliwe to jest dzięki wytrwałemu docieraniu do licznych archiwów i wnikliwemu przeanalizowaniu ich zawartości. Opracowanie ks. Walkusza bez wątpienia może być wzorem do pisania podobnych dzieł traktujących o życiu i działalności innych zgromadzeń zakonnych, które realizują swoje charyzmaty w różnych zakątkach naszej planety.

Ks. Janusz Mariański. *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń 2013, ss. 385. Wydawnictwo Adam Marszałek.

Najnowsza publikacja Księdza Profesora Janusza Mariańskiego, socjologa religii, a także profesora socjologii moralności i katolickiej nauki społecznej – jak sam przyznaje – nawiązuje do wcześniej opublikowanej pracy *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana* (Kraków 2011). Miałaby więc stanowić rodzaj podjętej i prowadzonej dalej refleksji nad stanem religijności Polaków. Można więc pytać, czy nie za wcześnie na tego typu wezwanie? Jeżeli przyjrzymy się wnikliwie jego pisarstwu, to zauważymy, że podnoszona tematyka *stale* jest obecna w jego książkach i artykułach¹. Oznacza to, że pisanie o tych zagadnieniach traktuje jako *misję*, a nawet jako *obowiązek*, by informować o kondycji Kościoła i społeczeństwa: *W rzeczywistości społecznej – pisze – jest możliwe współistnienie zaangażowania religijnego w systemie wartości i norm danego Kościoła z zakwestionowaniem go jako instytucji społecznej lub niedocenieniem parafii jako ośrodka życia wspólnotowo-religijnego, lub wreszcie z krytyką osób duchownych. Katolicyzm polski na przykład charakteryzuje się względną lojalnością wobec postanowień i decyzji Kościoła powszechnego, ale równocześnie przejawia się w krytyce, niekiedy ostrej, postaw i zachowań duchowieństwa. Jest też uchwytna empirycznie pewna zbiorowość ludzi wyraźnie odwracających się od Kościoła instytucjonalnego i równocześnie deklarujących zindywidualizowaną religijność bez pośrednictwa Kościoła* (s. 10; podkr. moje: M.M.)². Jednocześnie można mówić o rozpętanej *antyklerykalnej retoryce*, która ma na celu zabicie kapitału politycznego, połączonej z ośmieszaniem Kościoła, jego nauki moralnej i działalności (s. 16), podejmowanej

¹ Tytułem przykładu wystarczy wskazać: *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*, Lublin 1998; *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004 czy *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005.

² W nawiasach przywołujemy strony, z których czerpiemy tekst dosłowny (podany w kursywie) lub przedstawiamy w miarę swobodne ujęcie myśli Autora. Skróty na podstawie: J. Warmiński, *Skróty bibliograficzne z zakresu nauk humanistycznych*, cz. 1-2, Lublin 2013.

często przez osoby i ośrodki, które w okresie wojującego ateizmu i komunizmu korzystały z instytucji Kościoła jako miejsca azylu: *Zostało także przełamane pewne tabu, jakim była publiczna profanacja krzyża na Krakowskim Przedmieściu czy ostentacyjne usuwanie krzyży z miejsc publicznych, np. na uczelniach. Ważne jest w tym kontekście pytanie, jak Polacy (w tym przede wszystkim katolicy) będą reagować na nowe fakty podważające obecność religii i Kościoła w przestrzeni życia publicznego i jaki to będzie mieć wpływ na kondycję religijną i kościelną w społeczeństwie polskim* (s. 19, 184, 186). *Nota bene* Żydzi nigdy nie pozwoliliby sobie – i słusznie – na tego typu działania władz państwowych i samorządowych.

Wstępnie zarysowana sytuacja Kościoła zwraca uwagę, że istnieje potrzeba pilnej odpowiedzi na pytania, które powstają w umysłach osób współczujących z Kościołem. Ksiądz Profesor Mariański przedstawił je następująco: *Jak powinien zmieniać się sam katolicyzm w Polsce, czy przeżył on już swoją traumę transformacyjną? W jakim sensie i zakresie procesy modernizacji społecznej zmieniają samoświadomość Kościoła? Czy z kolei Kościół katolicki ma być »kołem napędowym« przemian społecznych czy też raczej powinien izolować się i nie ingerować w problemy społeczne, polityczne, gospodarcze, a nawet niektóre problemy moralne? Jak kształtuje się religijne i społeczne zaufanie do Kościoła w pluralizującym się społeczeństwie? Czy rzeczywiście mamy do czynienia z usuwaniem religii i Kościoła z przestrzeni życia publicznego? Jak w nowych warunkach społeczno-kulturowych funkcjonują parafie katolickie?* (s. 20, 26-27). Postawmy wreszcie i to pytanie: Co to znaczy, że według styczniowego sondażu CBOS z 2013 r. w całej zbiorowości dorosłych Polaków 8,2% badanych określiło siebie jako głęboko wierzących, 85,7% – jako wierzących, 4,0% – jako raczej niewierzących i 2,1% – jako całkowicie niewierzących?

Na te pytania znajdujemy odpowiedź w tej właśnie pracy Księdza Profesora Mariańskiego³. W niniejszym tekście przyjęliśmy zasadę przedstawiania zawartych treści, dołączając do nich uwagi własne, które poczyniliśmy na marginesie książki podczas czytania.

³ Książka składa się z *Wstępu* (s. 9-29), pięciu części (Rozdz. 1: *Tożsamość kościelna Polaków przed 1989 rokiem* – s. 30-73; Rozdz. 2: *Tożsamość kościelna Polaków po 1989 roku* – s. 74-146; Rozdz. 3: *Kościół a życie społeczne* – s. 147-198; Rozdz. 4: *Kościół urzeczywistniający się w parafii* – s. 199-268; Rozdz. 5: *Kościół katolicki w Polsce i jego wierni wobec wyzwań cywilizacyjnych* – s. 269-330), *Zakończenia* (s. 331-343), *Wykazu skrótów* (s. 344), *Bibliografii* (s. 345-379), *Noty bibliograficznej* (s. 380-381) oraz streszczenia w j. angielskim (s. 382-385).

1. Przed rokiem 1989, a więc w prawie półwieczu powojennego zniewolenia Polski, Kościół prócz podstawowych funkcji, które wynikają z jego posługi zbawczej (przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, mszy świętej i posługi charytatywnej), pełnił wiele zadań pozareligijnych, które wynikały z faktu głębokiego zakorzenienia w narodzie i z tego, co dziś nazywamy polską teologią wyzwolenia⁴: *Katolicyzm polski – dzięki szczególnym okolicznościom historyczno-społecznym, ale i swojemu szczególnemu charakterowi i kierunkom aktywności – stworzył jeden zwarty system społeczno-kulturowy z kulturą narodową, a pomimo to zachował swoją niezależność od czynników politycznych i nie stał się religią państwową. Odegrał on i odgrywa ważną rolę w życiu narodu polskiego* (s. 32).

W okresie totalitaryzmu ludzie związani z aparatem partyjnym, wojskowym i milicyjnym zmierzali z całą bezwzględnością do wyeliminowania religii z życia społecznego, gospodarczego, promowali walkę klas, likwidację własności prywatnej, lansowali priorytet świadomości klasowej i interesu internacjonalistycznego kosztem świadomości narodowej i interesu narodu. Związek z Kościołem sprawiał, że *Polacy identyfikowali się z narodem, ale nie z państwem, które jawiło się w świadomości obywateli jako siła obca, a nawet wroga* (s. 32-39). Mimo to po upadku marksizmu w Europie mówi się o *ogromnym spustoszeniu duchowym spowodowanym przez lata programowego zakłamywania; mówią o ośpieniu zmysłu moralnego, co jest stratą większą i zagrożeniem nieporównywalnym z wszelkimi szkodami natury gospodarczej*⁵.

W systemie totalitarnym Kościół stanowił swoistą *grupę nacisku*⁶, *opozycję moralną*⁷, *opozycję profetyczno-krytyczną*, opartą na katolickiej

⁴ F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985; M. Marczewski, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Polska teologia wyzwolenia epoki totalitaryzmu i jej aktualne przesłanie*, „Ethos” 13(2000), nr 3, s. 126-140. Zob. J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, CS 12(1980), s. 251-268.

⁵ J. Ratzinger, *Prawda i sumienie*, „Ethos” 4(1991), nr 3-4, s. 175-176 – cyt. za: J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń 2013, s. 39. Jeśli chodzi o Polskę, to układ z Magdalenki i polityka tak zwanej grubej kreski, sprawiły, że kaci pozostali przy władzy. Nie usunięto ich z uczelni i sądów, policji. Dzięki tak zwanej prywatyzacji przejęli dobra narodowe, znaleźli swe poczesne miejsce w parlamencie lub dążą do tych miejsc w Unii Europejskiej, a procesy sądowe toczone przeciw niektórym mają znamiona skandali.

⁶ J. Rebeta, *Grupy nacisku kreatorami elit politycznych*, w: *Elity polityczne w Polsce*, red. K. Pałeck, Toruń 1992, s. 202-205 – cyt. za: Mariański, dz. cyt., s. 45.

⁷ J. Majka, *Kościół jako „opozycja moralna”*, ChS 14(1982), nr 4, s. 1-12 – cyt. za: Mariański, dz. cyt., s. 45-51.

nauce społecznej⁸, ale *wkrótce okazało się, że »normalne społeczeństwo«, nie tylko w Polsce, ale w całej Europie Wschodniej, pozostało daleko za moralnym społeczeństwem obywatelskim, jakie sobie wyobrażano wcześniej. Można było zauważyć, że nowym społeczeństwom brakuje cnót tkwiących w samej istocie społeczeństwa obywatelskiego. Już w 1992 roku Václav Havel, ówczesny prezydent Czechosłowacji, ubolewał nad nieprzewidywanymi konsekwencjami wolności, która co prawda wyswobodziła obywateli jego kraju spod komunizmu, ale równocześnie uwolniła od wszelkich moralnych ograniczeń⁹.*

Ścisły związek Polaków z Kościołem w badaniu religijności został w socjologii religii przez Księdza Profesora Władysława Piwowarskiego (1929-2001) wyróżniony jako *wiara narodu*, a więc jako fenomen, w którym *religia staje się nosicielką zadań narodowych, ale i sama zostaje przeniknięta kulturą narodową i ludową. Wartości religijne i narodowe tworzą zasadnicze zręby konsensu społecznego. Religijność narodu stanowi stałe czynniki integracji na płaszczyźnie świadomości i zachowań. Przejawiała się ona m. in. w szeroko rozumianej obrzędowości (praktyki, zwyczaje, pielgrzymki, symbole religijne) oraz w typie organizacji i funkcjonowania (dominującą rolę odgrywali duchowni, świeccy byli traktowani jako element bierny, przedmiot duszpasterstwa)* (s. 54-55). W związku z tym religijność społeczeństwa polskiego musi być rozpatrywana jako *wiara narodu i życia codziennego*. Rzeczywistość tego, co można także nazwać *Kościółem ludowym*, stanowiła dla religijności *życia codziennego* macierz, a więc środowisko wzrostu.

Niewątpliwie, jest to stały temat dyskusji między reprezentantami tradycji (obrońców Kościoła ludowego) a wiernymi, którzy podkreślają słabość tego typu katolicyzmu. Zwracają oni szczególną uwagę na *swoisty rozziew między »wiarą narodu« a religijnością codzienną* (s. 60), na fakt, że specyficzna koniunktura tego typu Kościoła posiada(ła) swe źródło w przyczynach *psychologiczno-społecznych* niż *wewnątrzkościelnych* (s. 65), co już wówczas traktowano jako poważne niebezpieczeństwo. Z jednej strony dochodziło do wzrostu społecznego i politycznego znaczenia duchowieństwa w ogóle, a z drugiej – *religia oddziaływała niewystarczająco na sferę życia prywatnego* (s. 66), pozbawiając ją nadprzyrodzonej

⁸ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 277 – cyt. za: Mariański, dz. cyt., s. 50.

⁹ G. Himmelfarb, *Jeden naród dwie kultury*, Warszawa 2007, s. 60 – cyt. za: Mariański, dz. cyt., s. 54.

religijności chrześcijańskiej. Okres tak zwanej transformacji ustrojowej¹⁰ stał się bezwzględny sprawdzianem pozbawienia troski o indywidualną tożsamość Polaków.

2. Ksiądz Profesor Mariański uważa, że w *dwadzieścia lat po upadku komunizmu proces redefinicji miejsca i roli Kościoła w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim nie jest jeszcze zakończony, a może daleki od zakończenia. Potrzebna byłaby swoista dyskusja »okrągłego stołu« dotycząca Kościoła i jego miejsca w życiu społecznym. Refleksja ta mogłaby być użyteczna zarówno dla Kościoła, jak i dla elit politycznych oraz dla całego społeczeństwa* (s. 76). I choć w Polsce procesy przemian religijności są mniej zaawansowane niż w społeczeństwach zachodnich, to przecież one się dokonują i nie napawają optymizmem. Dlatego prócz proponowanej i koniecznej dyskusji obywatelskiej należałoby podjąć – i jest to następna propozycja Profesora – dyskurs i współpracę między *teologią pastoralną i katolicką nauką społeczną a socjologią religii, [która] dotyczyłaby nie tylko wymiany informacji (aspekty opisowe), ale i aspektów teoretycznych, z normatywnymi włącznie* (s. 79). Sytuacja jest bowiem niepokojąca.

Przedstawiane statystyki wykazują, że w marcu 2012 r. 93,1% dorosłych Polaków deklarowało swą przynależność do katolicyzmu¹¹. W latach 1994-2009 wskaźnik identyfikujących się z katolicyzmem maturzystów nieznacznie się powiększył od 86,5% do 88,5%¹². W przekonaniu Autora *obligatoryjny w zasadzie model przynależności wyznaniowej i religijnej w społeczeństwie polskim nie stracił dla zdecydowanej większości dorosłych Polaków mocy obowiązującej* (s. 89). Istotną zmianą wobec niego jest to, że przynależność wyznaniowa *powoli zmienia się od przynależności kulturowo dziedziczonej, przynajmniej jako coś oczywistego i określonego tradycją, do przynależności będącej konsekwencją świadomego wyboru. Nie przeczy to innej tendencji, według której część Polaków, zwłaszcza młodych, nie do końca uświadamia sobie, co rzeczywiście oznacza wyrażenie »być katolikiem«* (tamże; podkr. moje: M. M.). Co więcej – *model religijności kościelnej jako wzorzec ściśle*

¹⁰ Jest to termin – w naszym przekonaniu – bardzo pojemny, a więc mylący. Z jego pomocą narzuca się społeczeństwu typowo (post)peerelowski styl myślenia. Do tego będziemy tu wracać.

¹¹ R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań CBOS. BS/49/2012*, Warszawa 2012, s. 2-3 – cyt. za: Mariański, dz. cyt., s. 84.

¹² J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Lublin 2011, s. 152 – cyt. za: Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego*, s. 88.

obowiązujący i nieznoszący sprzeciwu powoli traci na znaczeniu, coraz wyraźniej pojawiają się nieortodoksyjne formy religijności i duchowości (s. 90): Około połowa badanych Polaków preferuje identyfikację »jestem wierzący(a) na swój sposób«, podkreślając pewną niezależność od Kościoła i własną autonomię w sprawach wiary (s. 98, 93-94)¹³.

Zmianie uległo także zaufanie do Kościoła, o czym już nadmieniliśmy: *Zaufanie jest związane z założeniem, że jednostki zachowują się w określony sposób*, a jako postawa życiowa stanowi najważniejszą kategorię organizacji społeczeństwa i jest warunkiem jego dobrego funkcjonowania (s. 102-105). Warto przy tym pamiętać o dwóch sprawach: na poziom religijnego i społecznego zaufania do Kościoła rzutuje *niski poziom zaufania instytucjonalnego i interpersonalnego w społeczeństwie polskim* (s. 106), a następnie, że kryzys zaufania społecznego i zaufania religijnego choć są od siebie odmienne, to jednak wzajemnie na siebie oddziałują i mogą doprowadzić do kryzysu wiary, albo *kształtowania się religijności pozakościelnej, zindywidualizowanej czy sprywatyzowanej* (s. 107).

To prawda, że wskaźniki akceptacji prawd wiary dotyczących Kościoła (jeden, święty, powszechny i apostołski) są wysokie (od 80,1% do 83,1%), ale w styczniu 2012 r. sondaż CBOS przedstawił wyniki, które wskazują, że *zdecydowane i umiarkowane zaufanie do Kościoła rzymskokatolickiego zadeklarowano w 69, 2% (s. 120)*¹⁴.

Wyniki deklarowanego zaufania do Kościoła według sondażu TNS OBOP z 2010 r. (tak – 61,0% , nie – 33,0%), jeśli miałyby potwierdzić się w latach następnych, mogą wskazywać, w przekonaniu Księdza Profesora, na *sygnał zmian, jakie dokonają się w relacjach Polacy – Kościół katolicki* i może to mieć wpływ na ocenę wielu ważnych elementów jego doktryny społecznej i moralnej (s. 124). Istnieje w społeczeństwie polskim jakaś zgoda na obecność religii i Kościoła w życiu społecznym, ale z wyłączeniem jego działalności politycznej (s. 139). W ten sposób Kościół staje się zakładnikiem tego społeczeństwa.

3. Upowszechniona w społeczeństwie polskim pozytywna ocena społecznej działalności Kościoła katolickiego zaczyna się zmniejszać z chwilą przecho-

¹³ „W latach 2000-2012 odnotowuje się [u dorosłych Polaków] wyraźny spadek deklarowanej wiary zgodnie z nauką Kościoła katolickiego (od 56,7% do 45,9%) i wzrost wskaźników wierzących na swój sposób (od 39,6% do 47,3 %)”. (Marianiński, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego*, s. 94).

¹⁴ Wyższe wskaźniki uzyskały: Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy (89,2%), PCK (80,5%), parafialne zespoły Caritas (79,6%) [!], harcerstwo (79,6%) (tamże, s. 120).

denia z ogólnej płaszczyzny jego działalności na płaszczyznę spraw bardziej konkretnych, związanych z życiem codziennym (s. 147). Niewątpliwie łączy się to z charakterystycznym dla modernizacji trendem dezinstytucjonalizacji i indywidualizacji życia, dążącym do zaspokajania indywidualnych potrzeb na miarę konsumenta. Wzorcowym wręcz przykładem jest sprzeciw wobec obecności Kościoła w przestrzeni życia politycznego, mimo oczywistych stwierdzeń, że na przykład w *Stanach Zjednoczonych ludzie regularnie chodzący do kościoła częściej niż inni wstępują do organizacji i angażują się na rzecz społeczeństwa obywatelskiego* (s. 149)¹⁵, a także, że nie do przyjęcia jest odmawianie Kościołowi prawa udziału w życiu publicznym (s. 154). Charakterystyczne jest to, że opinie o dużym lub bardzo dużym oddziaływaniu Kościoła katolickiego różnicują się ze względu na poziom wykształcenia: osoby z wykształceniem podstawowym stwierdzają to w 51,0%, z wykształceniem wyższym w 80,0%¹⁶.

Przeprowadzone badania sondażu CBOS w październiku 2011 roku demontuje powyższą opinię: tylko 2,2% badanych dorosłych Polaków twierdziło, że w ich parafii księża podczas kazań bardzo często ujawniają swoje sympatie partyjne lub sugerują, które ugrupowanie polityczne należy popierać lub na kogo głosować w wyborach, przekonaniu 5,0% respondentów dość często, tak, ale tylko sporadycznie – 14,3%; 61,3% – nie, nigdy (s. 162)¹⁷. Warto zastanowić się nad stwierdzeniem Księdza Mariańskiego,

¹⁵ Podobnie jest w Polsce: *Osoby regularnie uczestniczące w praktykach religijnych istotnie częściej przyznają się do udziału w wyborach prezydenckich, samorządowych i parlamentarnych, częściej są zaangażowane w pracę społeczną na rzecz społeczności lokalnych, niż ci, którzy praktykują okazjonalnie lub w ogóle nie uczestniczą w mszach i nabożeństwach* (J. Mariański, *Sens życia – wartości – religia. Studium socjologiczne*, Lublin 2013, s. 162). Zob. R. Boguszewski, *Religia i religijność Polaków w zmieniającym się społeczeństwie*, w: *Życie po zmianie. Warunki życia i satysfakcje Polaków*, red. K. Zagórski, Warszawa 2009, s. 187-192.

¹⁶ Należałoby zapytać, kim są te osoby z wykształceniem wyższym? Na obecnym etapie scholaryzacji społeczeństwa można mieć co do tego określenia bardzo poważne wątpliwości. Trudno bowiem za osobę o wykształceniu wyższym traktować licencjatów lub bakałarzy, mimo narzuconych przez Unię rozstrzygnięć w tej materii. Często bowiem te osoby podejmują tak zwane wyższe studia zawodowe bez matury.

¹⁷ Cytowana przez Autora opinia Leszka Kołakowskiego, czołowego ideologa PRL-u, »studenta«, który przyczynił się do pozabawienia prawa wykładania Pana Profesora Władysława Tatarkiewicza na Uniwersytecie Warszawskim, jest tyle obłudna, ile podła: „W naszym świecie nie można w dobrej wierze pozostać apolitycznym, więc także Kościół – o tyle, o ile jest częścią kultury – nie powinien rezygnować ze swej politycznej odpowiedzialności lub deklarować się jako instytucja apolityczna. Aktywność polityczna nie oznacza jednak ani identyfikacji z jakąkolwiek istniejącą organizacją polityczną czy politycznym ruchem, ani też traktowania wartości i celów politycznych jako »celu ostatecznego«” (*Troska o Boga w pozornie bezbożnej Europie*, PrzPol

że antyklerykalizm współczesny w Polsce nie tyle dotyczy religii jako takiej, lecz najczęściej wiąże się z krytyką nadmiernego wpływu duchowieństwa na życie publiczne (w tym i polityczne) oraz na instytucje państwowe w naszym kraju [...]. Oprócz tego antyklerykalizmu instytucjonalnego występuje antyklerykalizm kulturowy, odnoszący się m. in. do krytyki poszczególnych księży oraz ośmieszania zachowań ludzi wierzących, związanych z praktykami religijnymi (s. 168). W związku z tym jest nieporozumieniem – jeśli chodzi o katolików – ich przychylny stosunek do osób niewierzących ubiegających się o funkcje publiczne (s. 161).

Można i trzeba pytać, gdzie zatem należy szukać źródeł uogólnionego zaufania do Kościoła? W przekonaniu naszego Autora jest ono spowodowane nie tylko procesem pluralizacji i indywidualizacji w społeczeństwie, ale i działalnością samych instytucji społeczno-politycznych, a nawet kościelnych (w tym i hierarchii kościelnej [sic!]) (s. 173 – podkr. moje: M. M.). Skutkuje ono systematycznym spadkiem akceptacji oferowanych przez Kościół odpowiedzi na moralne problemy jednostki, problemy społeczne i polityczne, a zwłaszcza problemy rodzinne [...]. W latach 1990-2008 nastąpił spadek przyznawanych Kościołowi kompetencji w sprawach moralnych i społecznych o 12,0 % (s. 175-176). To znaczy, że w świetle sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych od 46,0% do 65,2% dorosłych Polaków akceptowało kompetencje Kościoła w sprawach moralnych, duchowych i społecznych, a jeśli chodzi o młodzież to wskaźnik ten spadł poniżej 50,0%, a w niektórych środowiskach nawet poniżej 40,0% (s. 179).

Co to znaczy? Po raz pierwszy Ksiądz Profesor Mariański informuje, że w świetle zgromadzonych danych empirycznych można by mówić o tym, że początek emigracji młodych z Kościoła jest już przygotowany, a nawet już się rozpoczął (s. 179-180). Nadto – jak podkreśla za Ojcem Profesorem Leonem Dyczewskim – ideologowie i politycy modernizacji tam, gdzie tylko mogą, eliminują religię i wprowadzają zachowania wolne od jakichkolwiek motywacji i treści religijnych: *W Polsce przykładem tego są próby uznania wolnych związków na równi z małżeństwem, uznanie związków homoseksualnych, a także usuwanie symboli religijnych z miejsc publicznych* (s. 183)¹⁸.

2008, nr 88, s. 207 – cyt. za: Mariański, dz. cyt., s. 168). Ksiądz Mariański jako ten, który relacjonuje tę opinię, stwierdza, że realizacja tego postulatu – nawet jeżeli jest słuszna – jest niewątpliwie trudna (tamże).

¹⁸ L. Dyczewski, *Kultura w całościowym planie rozwoju*, Warszawa 2011.

4. Przynależność do instytucji kościelno-religijnych można rozpatrywać na płaszczyźnie identyfikacji z nimi lub powstałych z nimi więzi. W pierwszym przypadku zwraca się uwagę na deklaracje informujące o stopniu i wymiarze ich akceptacji, a w drugim – bada się zasięg udziału w działaniach wewnątrzinstytucjonalnych, podejmowanych jako grupa (wspólnota) i dla jej dobra: *W katolicyzmie podstawową jednostką religijno-kościelną jest parafia* (s. 199). I choć nie jest ona w obecnym niepewnym i sfragmentaryzowanym świecie *oazą bezpieczeństwa*, to jednak *współczesna i przyszła kondycja polskiego katolicyzmu rozgrywa się w parafiach* (s. 200). Odzwierciedla ona też w sobie obraz Kościoła, a mianowicie jego wymiar instytucjonalny (uchwytny, wpleciony w kontekst życia społeczno-kulturowego, podległy zmianom) i wspólnotowy (wewnętrzny, misteryjny, poddany Duchowi Świętemu, słowu Bożemu, rozpoznawalny w celebracji mszy św. i sakramentów oraz oddany dziełom miłości): *W niej dokonuje się proces wychowania katolików do odnalezienia, zrozumienia i zaakceptowania przez nich ich własnego miejsca w Kościele [...]. Parafia jest miejscem, w którym człowiek uczy się żyć swoją wiarą w wymiarze »my« Kościoła* (s. 201). Prócz tego parafia jest podstawowym miejscem zaangażowania apostolskiego, instytucją społeczną i społeczno-kulturową, wspólnotą eucharystyczną, zakorzenioną nie tylko w lokalnej rzeczywistości, ale i w tradycji kościelnej, mającą charakter (zazwyczaj) terytorialny, będącą *rodzajem globalnej agory, publiczną przestrzenią, w której spotyka się to, co globalne z tym, co lokalne. Wiąż z parafią jest jednym z ważnych wskaźników religijności* (s. 202).

Obecnie przemianom ulega poczucie przynależności do parafii. W sondażu CBOS z września i października 2011 r. 71,6% dorosłych Polaków czuło się związanych z parafią terytorialną, a 27,5% nie. Zdecydowana większość katolików praktykowała w swoich parafiach (69,8%), 6,6% w innej parafii, w różnych kościołach lub parafiach; 15,3% respondentów nie uczestniczyło w praktykach religijnych. Jednakże bardzo konkretne fakty, jak na przykład informacja dotycząca prac na rzecz parafii, są porażające i każą się poważnie zastanowić nad jakością tego poczucia: 66,9% ankietowanych w odpowiedzi na pytanie o dobrowolne i bezpłatne prace na rzecz kościoła parafialnego stwierdziło, że *nigdy tego nie robię* (s. 218). Bardzo niebezpiecznym faktem, który świadczy o sprzeniewierzeniu się jednej z podstawowych funkcji, dzięki której Kościół urzeczywistnia się w świecie współczesnym (przepowiadanie słowa, sprawowanie mszy św. i sakramentów, realizowanie posługi charytatywnej), jest stwierdzenie, że tylko 5,6% rodzin regionu świętokrzyskiego

z osobami niepełnosprawnymi z lat 2008-2009 mogło liczyć zawsze na pomoc ze strony księży, 13,6% – zwykle, 32,6% – rzadko, a 45,1% – nigdy (s. 217)¹⁹. Witold Janocha w podsumowaniu swoich badań socjologicznych wśród osób niepełnosprawnych stwierdza: »Osoby niepełnosprawne i ich rodziny żyją na marginesie wspólnot parafialnych [...]. Bardzo niski jest poziom zainteresowania duszpasterzy potrzebami osób niepełnosprawnych i ich rodzin, zarówno materialnymi, jak i duchowymi. Na bardzo niskim poziomie występuje aktywność parafii, wspólnot w niej działających [...]. Minimalnie częściej respondenci wskazywali na Caritas jako organizację, która przychodzi im z pomocą« (s. 217)²⁰. A co z apostołatem świeckich wobec tych osób? Gdzie są świeccy i co robią?

Przynależność do ruchów, wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich stanowi nie tylko o zaangażowaniu w apostołskie dzieło Kościoła i troskę o rozwój życia religijnego (duchowego), lecz także tworzy szczególną więź z parafią, bo właśnie ona jest miejscem realizacji charyzmatu: *W nowych ruchach i wspólnotach religijnych oraz w stowarzyszeniach katolickich wytwarza się nowy typ katolika i nowy typ wspólnoty [...]. Działalność świeckich w różnych ruchach, wspólnotach i stowarzyszeniach apostołskich jest konieczna, aby duszpasterstwo mogło być w pełni skuteczne. Poprzez udział w tych grupach religijnych ludzie wykraczają poza swoje prywatne życie i egoistyczne interesy [...]. Ruchy, wspólnoty, stowarzyszenia katolickie, rady duszpasterskie wypełniają »pustą przestrzeń«, jaka istniała pomiędzy parafianami a parafią jako strukturą społeczną* (s. 224-226). Według sondażu CBOS z września i października 2010 r. 6,8% dorosłych Polaków informowało, że należy do jakiejś wspólnoty religijnej w swojej lub innej parafii. Ksiądz Mariański uważa, że udział młodzieży jest nieco wyższy (s. 230-231). Socjologowie odnotowują w latach 2005-2010 spadek pozytywnych wskazań na istnienie różnego rodza-

¹⁹ Ojciec Święty Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est* pisze: *Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (kerygmat-martyria), sprawowanie sakramentów (leiturgia), posługa miłości (diaconia). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone. Caritas nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty* (Benedykt XVI, *Encyklika Deus Caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006, art. 25 a (s. 30); zob. także art. 22 (s. 27), art. 31-32 (s. 39-43); podkr. moje: M. M.).

²⁰ W. Janocha, *Duchowieństwo i parafia wobec niepełnosprawnych i ich rodzin*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, red. J. Baniak, Poznań 2010, s. 151.

ju mikrostruktur parafialnych, co może świadczyć albo o rzeczywistym osłabieniu działalności, albo pomniejszonym zainteresowaniu się tym, co dzieje się w życiu parafialnym (s. 231-232): *Dotychczasowy poziom uspołecznienia parafii poprzez ruchy, wspólnoty religijne i stowarzyszenia kościelne jest niezadowolający. Słabość ta przejawia się w niewystarczającym wykorzystaniu istniejących już formalnie możliwości działania i rozwoju. Ogół parafian nie zbyt orientuje się w rozwijającym się ruchu wspólnotowym i stowarzyszeniowym w parafiach* – stwierdza Ksiądz Profesor (s. 233). Interesuje mnie, jak wymierne jest poczucie wstydu (»obciachu«) wobec parafian z racji przynależności do tego rodzaju form aktywności i obecności świeckich w Kościele parafialnym?

Prócz realizacji swego apostołskiego, a tym samym i duszpasterskiego zaangażowania w parafii (więzi z parafią), w ruchach, wspólnotach religijnych i stowarzyszeniach kościelnych, *najbardziej wymownym wskaźnikiem udziału wiernych w życiu parafii jest współuczestnictwo w podejmowaniu decyzji parafialnych i poczucie wpływu na sprawy parafii lokalnej* (s. 234). Na podstawie przeprowadzonych badań trzeba podkreślić, że *około trzy czwarte katolików w Polsce ani nie ma wpływu na podejmowanie decyzji parafialnych, ani tego wpływu nie chce wywierać* (s. 237). Świadczy to o zupełnym braku zaangażowania apostołskiego wśród polskich katolików, które w konsekwencji przekłada się na ich bierność i brak obecności w społeczeństwie obywatelskim. Gdzieś tego powinni się uczyć! Jeśli do tego dodamy powszechne przekonanie o braku obecności biskupów polskich w kreowaniu polskiego życia publicznego w *obawie przed zarzutami zaangażowania politycznego* (s. 138-139; 171-172), co skrzętnie i cynicznie jest wykorzystywane przez liberalne i ateistyczne grupy politycznego nacisku, to z pewnością tu znajdujemy odpowiedź na bylejakość Kościoła i jego społecznego sprzeciwu, braku odpowiedzialności za posługę zbawczą Kościoła. Trudno bowiem, by ludzie niezaangażowani mogli wychowywać i kreować ludzi zaangażowanych. Ośmielam się mówić o dezercji Kościoła hierarchicznego. Okopy Świętej Trójcy nie wystarczą, a wręcz są miejscem niebezpiecznym w sytuacji, gdy trzeba ewangelizować.

Nową formą obecności Kościoła w świecie (wirtualnym) jest wykorzystanie nowych technologii medialnych: *Tak zwany wirtualny Kościół i wirtualne parafie rozszerzają się niezwykle dynamicznie (np. e-duszpasterstwo, cyberteologia, teologia cyberświata, digitalne msze* (s. 241). Trzeba pamiętać o trzech niebezpieczeństwach, które towarzyszą odkryciu nowych możliwości, a mianowicie: te nowe narzędzia komunikowania społecznego są narzędziem,

a celem samym w sobie; w kulturze, która karmi się zjawiskami przelotnymi, ludzie będą skłonni przypisywać większe znaczenie faktom niż wartościom: *Internet oferuje szeroki zasób wiedzy, ale nie uczy wartości*; istnieje pojęcie »wykluczenia cyfrowego«, to znaczy nierówność w dostępie do cyberprzestrzeni (s. 241-244).

Kościół jest świadom możliwości wykorzystania potencjału nowych technologii w dziele ewangelizacji *nowego »cyfrowego kontynentu«*: szerzenia Dobrej Nowiny i obrony wartości moralnych, a niektórzy mówią o *nowej religijności medialnej* (s. 247, 253), a prowadzenie stron internetowych przez parafie świadczy o nowym stylu duszpasterstwa, *pełniącym zarówno funkcje informacyjne, jak i więziotwórcze* (s. 256).

5. *Wielu socjologom zachodnim nie podoba się Polska jako obszar religijny o charakterze narodowo-katolickim* (s. 269), choć są i tacy, którzy mówią o Polsce i jej religijności jako bardzo szczególnym przypadku (s. 271). Ksiądz Profesor Mariański w przedstawionej pracy przedstawił *typologię parafian* (s. 260-262) oraz *typologię nurtów w polskim katolicyzmie* (s. 274-286), które wskazują na *znaczne zróżnicowanie i ustopniowanie*. Nie są one *statycznymi monolitami*, nie są *od siebie odseparowane*, ani nie są *niezmiennymi całościami* (s. 286). Oznacza to, że katolicyzm polski posiada rozmaite oblicza i profile. Można – zdaniem Księdza Profesora – hipotetycznie założyć, że *zmiany w religijności Polaków będą zmierzać nie tyle w kierunku sekularyzmu (ateizm, indyferentyzm), ile raczej będą się wiązać z zakwestionowaniem Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej zarazem [...]. Wiodącą tendencją tych przemian będzie więc bardziej selektywność (»miękką« lub »twardą«) niż ateizm, częściej odchodzenie od Kościoła w sensie instytucjonalnym (osłabienie praktyk religijnych) niż od religii i duchowości [...]. Dokładne scenariusze przemian religijności są trudne do określenia* (s. 287).

*

Kościół w Polsce jest chory. Wszystko na to wskazuje. Jak zatem traktować przesłanie Księdza Profesora Mariańskiego, które zamieścił w tekście *Zakończenia* swojej pracy? Czytamy tam: *Określenie obecnej sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce jako kryzysowe jest trafne i błędne zarazem. Trafne – bo wskazuje na negatywne zmiany w postawach Polaków (w tym katolików) wobec Kościoła, na zmiany, które w najbliższych latach – być*

może – będą się nasilać. Jest to jakby kryzys od wewnątrz, powodowany przez członków Kościoła i na swój rachunek. Błędne, bo jakby ex definitione wyklucza się zmianę samego Kościoła w jego wymiarach instytucjonalnych i wspólnotowych, czyli samomodernizację Kościoła. Niezależnie, w jakich terminach będziemy opisywać kondycję religijną i społeczną Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim, nie należy włączać cmentarnych dzwonów obwieszczających jego ostateczny kryzys. Kościół katolicki w Polsce nie jest tylko »ofiarą« procesów transformacji i modernizacji społecznej. Program nowej ewangelizacji, jeśli będzie realizowany, stanie się ważnym segmentem przeobrażeń religijności kościelności w społeczeństwie polskim (s. 337; podkr. moje: M. M.).

Ksiądz Mariana wskazał na program nowej ewangelizacji, jako szansę odkrycia aktualności i świeżości wiary oraz jej mocy osądzania kultury dominującej w środowisku. Takie jednak rozumienie ewangelizacji byłoby jednostronne, gdyby nie tkwiło u jego podstaw przeświadczenie, że to sam Kościół bierze swój początek z ewangelizacji, jest dla ewangelizacji, powinien być ewangelizowany i posiada powierzony sobie urząd ewangelizacji. Tym, który pierwszy winien poddać się ewangelizacji i być ewangelizowanym, jest sam Kościół, czyli *my* wszyscy ochrzczeni. Oznacza to dla niego także konieczność dokonania refleksji nad *teologią wyzwolenia* w związku z ideologią (post) modernizmu, którą – podobnie jak kiedyś marksizm – przedstawia się jako filozofię, by w ten sposób epatować człowieka, wprawiać w podziw nad sobą i swoimi możliwościami, a zarazem gorszyć go, by w ten sposób umiejętnie nad nim zapanować.

U podstaw teologii wyzwolenia leży przekonanie o jej związku z ewangelizacją: *Kościół zawsze usiłuje włączyć chrześcijańskie usiłowania wyzwolenia w powszechny plan zbawienia, jaki głosi* (Paweł VI. *Evangelii nuntiandi* art. 38). Ksiądz Franciszek Blachnicki, twórca polskiej teologii wyzwolenia, zwraca na to przesłanie uwagę, *bo jedynie Ewangelia Jezusa Chrystusa przynosi wyzwolenie człowieka i przynosi moc do stworzenia nowego człowieka. Ten nowy człowiek, który rzeczywiście narodzi się na nowo, naprawdę odnajdzie w sobie moc do życia kierowanego miłością, czyli bezinteresowną służbą, ten człowiek oczywiście nie będzie obojętny na te wszystkie problemy braci. Przede wszystkim od nowego człowieka prowadzi dopiero droga do możliwości realizowania międzyludzkiego braterstwa. I ta przemiana w odnoszeniu się do człowieka jest drugim istotnym warunkiem powodzenia wszelkiej rewolucji, bo najpierw się musi zmienić człowiek, a potem może się zmienić stosunek człowieka do człowieka [...]. Ta formuła*

*jest ścisła, bo jeżeli człowiek sam nie jest wyzwolony z egoizmu, to nie może inaczej traktować drugiego człowieka*²¹.

²¹ Blachnicki, dz. cyt., s. 69. Ksiądz Blachnicki sformułował tezy, które mają określać zaangażowanie Kościoła, to znaczy duchownych i świeckich zarazem, w sprawy życia ludzkiego, nie tylko w relacjach indywidualnych, ale również w relacji do całego porządku społecznego, gospodarczego, kulturalnego, politycznego, w jakim żyjemy razem z naszymi braćmi:

(1) *Nie będziemy w żadnym wypadku obojętni, niezaangażowani, nie będziemy tworzyli chrześcijaństwa, które wyłącza ludzi ze świata, nie będziemy sztucznie tworzyli bariery pomiędzy nowym życiem przyniesionym nam przez Chrystusa, a tym życiem, które się realizuje w historii i w porządku społecznym;*

(2) *Żadna reforma zewnętrzna, społeczna, polityczna, gospodarcza nie przemieni wnętrza człowieka, nie stworzy nowego człowieka. We wszelkim działaniu, we wszystkich programach reformy, we wszelkim zaangażowaniu musimy zawsze stawiać na plan pierwszy wychowanie nowego człowieka, jeżeli chcemy zapewnić owocność tego działania;*

(3) *Nowy człowiek zaś nie może stawać się nowym człowiekiem poza wspólnotą, bo jeżeli istotą nowego człowieka jest życie w dawaniu siebie, życie w spotkaniu, w dialogu, a potem w komunii z innymi, to nowy człowiek musi tworzyć nową wspólnotę, w której on dopiero się rozwija [...]. Kościół, jeżeli się wciela w konkretne wspólnoty, które pokazują światu, że można żyć w takich układach i systemach, gdzie ludzie wzajemnie sobie służą, a nie są nastawieni na to, żeby wzajemnie się wyzyskiwać, objawia nowy porządek, nową rzeczywistość i staje się dla ludzkości znakiem nadziei;*

(4) *Wspólnoty chrześcijańskie nie żyją tylko życiem własnym, wyizolowanym, ale one podejmują różnego rodzaju aktywność już bezpośrednio w służbie tzw. świata, w służbie ludzi, którzy ulegają jeszcze różnego rodzaju niewoli i ten program w naszym Ruchu [Światło-Życie] wyrażamy w hasle: Nowa Kultura. Podejmujemy różne akcje, żeby życie społeczne, gospodarcze, kulturalne, polityczne było takie, żeby tam człowiek był wyzwany, żeby człowiek odnajdywał swoją godność i mógł ją realizować. W tym sensie pomagamy w uzdrawianiu struktur, w uzdrawianiu systemów, różnych dziedzin życia ludzkiego. Tu zarysowuje się wielki, szeroki program działania, m. in. to działanie, które chcemy teraz podjąć pod hasłem: diakonia wyzwolenia (tamże, s. 70-73).*

III. BIBLIOGRAFIA

KS. JAN WALKUSZ, MAREK ROBERT GÓRNIAK

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA POLSKICH HISTORYKÓW KOŚCIOŁA ZA ROK 2012 Z UZUPEŁNIENIAMI ZA LATA 2000-2011

Poniższy rejestr publikacji, będący następstwem działalności naukowo-badawczej polskich historyków Kościoła z różnych ośrodków, jest kontynuacją inicjatywy z wcześniejszych lat. Obecnie wykaz zawiera publikacje oraz zestaw wypromowanych magisteriów i doktoratów – w takim samym ujęciu jak poprzednio¹ – za rok 2012 oraz uzupełnienia za lata 2000-2011.

Mając świadomość, iż tego rodzaju opracowanie z jednej strony wymaga koniecznej dyscypliny dokumentalnej, z drugiej zaś stanowi bezcenną pomoc w codziennych przedsięwzięciach badawczych, wypada nam serdecznie podziękować wszystkim autorom-historykom za entuzjazm i zdecydowaną gotowość do współpracy, a zarazem prosić – szczególnie nieuwzględnionych dotąd badaczy przeszłości kościelnej – o dalsze nadsyłanie swoich materiałów.

¹ Zob. J. Walkusz, P. Janowski, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za lata 2000-2002*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 3, Lublin 2004, s. 229-350; J. Walkusz, P. Strycharski, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2003 z uzupełnieniami za lata 2000-2002*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 4, Lublin 2005, s. 295-348; J. Walkusz, G. Teneta, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2004 z uzupełnieniami za lata 2000-2003*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 5, Lublin 2006, s. 445-503; J. Walkusz, G. Teneta, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2005 z uzupełnieniami za lata 2000-2004*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 6, Lublin 2007, s. 245-281; J. Walkusz, G. Teneta, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2006 z uzupełnieniami za lata 2000-2005*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 7, Lublin 2008, s. 309-370; J. Walkusz, G. Teneta, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2007 z uzupełnieniami za lata 2000-2006*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 8, Lublin 2009, s. 331-386; J. Walkusz, G. Teneta, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2008 z uzupełnieniami za lata 2000-2007*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 9, Lublin 2010, s. 467-533; J. Walkusz, R. Starzak, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2009 z uzupełnieniami za lata 2000-2008*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 10, Lublin 2011, s. 295-365; J. Walkusz, M.R. Górniak, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2010 z uzupełnieniami za lata 2000-2009*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 11, Lublin 2012, s. 253-312; J. Walkusz, M.R. Górniak, *Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2011 z uzupełnieniami za lata 2000-2010*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 12, Lublin 2013, s. 233-297.

WYKAZ AUTORÓW

Bednarski Damian ks.
Ceynowa Tadeusz ks.
Gliński Waldemar ks.
Gogola Zdzisław OFMConv
Górecki Piotr ks.
Guzewicz Wojciech ks.
Kapuściński Jacek ks.
Kasabuła Tadeusz ks.
Kołodziej Bernard TCh
Kopiec Jan bp
Krahel Tadeusz ks.
Krucki Łukasz ks.
Kwaśniewski Andrzej ks.
Leszczyński Mariusz bp
Mandziuk Józef ks.
Miotk Andrzej SVD
Moskal Tomasz ks.
Nabywaniec Stanisław ks.
Nadolny Anastazy ks.
Piela Michał SDS
Prejs Roland OFMCap
Szczur Piotr ks.
Szot Adam ks.
Szteinke Anzelm Janusz OFM
Tylus Stanisław SAC
Walkusz Jan ks.
Warso Albert ks.
Wąsowicz Jarosław SDB
Weiss Anzelm ks.
Wiśniewski Jan ks.

Zajac Paweł OMI

Zbudniewek Janusz OSPPE

Związek Jan ks.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAJDCz** –Archiwum Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
- AB** –Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego (nazwa funkcjonująca w latach 2000-2005, 1969-1974 Wyższa Szkoła Nauczycielska, 1974-2000 Wyższa Szkoła Pedagogiczna, a obecnie Uniwersytet Kazimierza Wielkiego – UKW)
- ABMK** –„Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”. Organ Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (Archiva, Bibliothecae et Musea Ecclesiastica), red. W.W. Żurek i in., Lublin 1959-
- ACr** –„Analecta Cracoviensia”. Studia philosophico-theologica edita a professoribus Cracoviae [Societas Theologorum Polona Cracoviae], Wyd. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, red. J. Makse-lon, K. Panuś i in., Kraków 1969-
- AK** –„Ateneum Kapłańskie”. Miesięcznik [...] Włocławskiego Seminarium Duchownego poświęcony Pismu św., teologii dogmatycznej, apologetyce, teologii moralnej i ascetycznej, prawu kanonicznemu, liturgice, filozofii, historii, naukom społecznym, pedagogice i sztuce chrześcijańskiej, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku, red. W. Karasiński i in., Włocławek 1909-1950, 1957-
- AKUL** –Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pa-wła II
- AMPoz** –„Annales Missiologici Posnanienses” (1928-1932 „Roczniki Związku Akademickich Kół Misyjnych w Polsce”, 1932-1938 „Annales Missiologicae”). Wyd. Uniwersytet im. Ada-ma Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2000-

- ASKG** – „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”. Instituts für Ost-deutsche Kirchen- und Kulturgeschichte, Sigmaringen 1986- [wcześniej: Breslau 1936-1941, Hildesheim 1950-1985]
- BHPogr** – „Biuletyn Historii Pogranicza”. Pismo Oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego w Białymstoku, red. J.J. Milewski i in., Białystok 2000-
- BKIAK** – „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce”. Wyd. Krajowy Instytut Akcji Katolickiej w Polsce, Warszawa 1999-
- BMD** – „Biuletyn Muzeum Diecezjalnego” [w Zamościu], Wyd. Muzeum Diecezjalne w Zamościu, red. M. Leszczyński, Zamość 1997-
- BPAT Kr** – Biblioteka Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytetu Jana Pawła II)
- BPWT Wwa** – Biblioteka Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie
- BRR** – *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon*, Duncker & Humbolt, red. E. Gatz, C. Brodtkorb, Berlin 2001.
- BUKSW** – Biblioteka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- CTA** – „Colloquia Theologica Adalbertina” (od 2001 roku podtytuł *Practica et Canonica*). Wyd. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza [Wydział Teologiczny], red. A. Sobczak, Poznań 2000-
- CzM** – „Czas Miłosierdzia”. Białostocki biuletyn kościelny (od 2004 roku „W Służbie Miłosierdzia”). Pismo Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Białostockiej, red. A. Skreczko, Białystok 1995-2004.
- CzStTeol** – „Częstochowskie Studia Teologiczne”, red. T. Siudy, Częstochowa [Kuria Diecezjalna] – Kraków [Polskie Towarzystwo Teologiczne] 1973-
- CzWD** – „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”. Organ urzędowy Częstochowskiej Kurii Diecezjalnej (od 1992 roku „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej”. Organ Kurii Metropolitalnej w Częstochowie), Częstochowa 1958-1992.
- DN** – „Dzieje Najnowsze”. Kwartalnik poświęcony historii XX wieku. Wyd. Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk (Łódź 1969-1971, Wrocław 1971-1991, Warszawa 1993-1996), red. T. Wolsza i in., Pułtusk 1996-

- ElcStTeol** – „Ełckie Studia Teologiczne” (wcześniej ukazywały się pod nazwą „Lux Veritatis” – 1999). Wyd. Instytut Teologiczny Diecezji Ełckiej, red. S. Strykowski, Ełk 2000-2005.
- EncBP** – *Encyklopedia „białych plam”*, Wyd. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, red. A. Winiarczyk (t. I-XVIII) i E. Gigilewicz (suplement – t. XIX-XX), Radom 2000-2006.
- EncK** – *Encyklopedia katolicka*, Wyd. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, t. VIII (2000) – red. B. Migut, E. Gigilewicz; t. IX (2002) – red. B. Migut, R. Sawa; t. X (2004), XI (2006), XII (2008) – red. E. Ziemann, R. Sawa; t. XIII (2009), XIV (2010), XV (2011), XVI (2012), XVII (2012) – E. Gigilewicz; Lublin 1973-
- EncKr** – *Encyklopedia Krakowa*, Wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN, red. D. Kalisiewicz, A.H. Stachowski, Kraków 2000.
- EncPed XXI w.** – *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Wyd. Wydawnictwo Akademickie „Żak”, red. E. Różycka (t. 1-7 oraz suplement A-Ż) i U. Śmietana (t. 4), Warszawa 2003-2010.
- FHCr** – „Folia Historica Cracoviensia”. Wyd. Wydział Historii Kościoła Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytetu Jana Pawła II), red. A. Bruzdziński, T. Gałuszka i in., Kraków 1989-
- GIOP** – „Głos Ojca Pio”. Dwumiesięcznik wydawany przez Krakowską Prowincję Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów, red. K. Czeczko i in., Kraków 2000-
- GITChr** – „Głos Towarzystwa Chrystusowego”. Miesięcznik Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej (tytuł poprzedni „Głos Seminarium Zagranicznego”; 2003-2007 dwumiesięcznik, od 2008 miesięcznik), red. E. Strycharz, Poznań 2003-
- GN** – „Gość Niedzielny”. Ogólnopolski tygodnik katolicki wydawany w Katowicach [początkowo związany z Górnym Śląskiem], Wyd. Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej, red. M. Gancarczyk, T. Jaklewicz i in., Katowice 1923-1939, 1945-
- Ignatianum** – Akademia Ignatianum w Krakowie (do września 2011 roku Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie; od 1 października 2011 roku posługuje się obecną nazwą – Akademia Ignatianum w Krakowie)

- IT Cz** – Instytut Teologiczny w Częstochowie (obecnie Wyższy Instytut Teologiczny im. NMP Stolicy Mądrości)
- KDP** – „Kronika Diecezji Przemyskiej” (1901-1962 miesięcznik, 1963-1991 dwumiesięcznik, 1992 kwartalnik; od 1993 „Kronika Archidiecezji Przemyskiej”). Od 1960 roku organ urzędowy diecezji przemyskiej (czasopismo nie ukazywało się w latach 1940-1946 i 1950-1956; numeracja roczników zachowana), Przemysł 1901-1992.
- KDS** – „Kronika Diecezji Sandomierskiej” [miesięcznik; 1982-1992 „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej”], Wyd. Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, red. J. Krasieński i in., Sandomierz 1992-
- KDWI** – „Kronika Diecezji Włocławskiej”, Wyd. Wydawnictwo Kurii Diecezjalnej we Włocławku [do 1926 roku „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, od 2006 „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej”], red. M. Morawski, Włocławek 1907-2005.
- KMWarm** – „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” [1946-1950 „Komunikaty Działu Informacji Naukowej”]. Czasopismo poświęcone przeszłości ziem Polski północno-wschodniej. Kwartalnik naukowy Towarzystwa Badań Naukowych i Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, red. W. Wrzesiński, G. Jasiński i in., Olsztyn 1957-
- KNOB** – „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” [od 1998 roku czasopismo wychodzi jako dodatek do „Niedzieli”, wydanie Szczecin – Kamień Pomorski, przejmując oznaczenie rocznika 41(1998) i numerację w obrębie roku], Wyd. Szczecińskie Wydawnictwo Diecezjalne „Ottonianum”, red. G. Wejman i in., Szczecin 1989-
- KrIns** – „Kronika Inspektorialna” [miesięcznik 2000-2004, od 2008 roku kwartalnik], Wyd. Towarzystwo Salezjańskie – Inspektoriat pod wezwaniem św. Wojciecha z siedzibą w Pile, Piła 2000-
- KrMPoz** – „Kronika Miasta Poznania”. Miesięcznik [wcześniej kwartalnik] poświęcony sprawom kulturalnym miasta Poznania. Organ Towarzystwa Miłośników Miasta Poznania, red. J. Wiesiołowski i in., Poznań 1923-
- KrRA** – „Krakowski Rocznik Archiwalny”, Wyd. Archiwum Narodowe w Krakowie, red. K. Follprecht, Kraków 1995-

- LDR** – *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945-1989*, tomy: I (2002), II (2003), III (2006), Wyd. „Verbinum” Wydawnictwo Księży Werbistów, red. J. Myrś, Warszawa 2002-2006.
- LdzStTeol** – „Łódzkie Studia Teologiczne”. Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi, Wyd. Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, red. J. Lewandowicz, R. Piwowarczyk i in., Łódź 1992-
- LWD** – „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne”. Pismo urzędowe diecezji łomżyńskiej. Wyd. Łomżyńska Kuria Diecezjalna, red. T. Śliwowski, J. Krupka, S. Gawryś, Łomża 1986-
- MK** – „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej”. Ecclesia Catholica, Wyd. Kuria Metropolitalna w Poznaniu [1947-1948 Kuria Arcybiskupia w Poznaniu], red. Cz. Meysner i in., Poznań 1946-
- MDPelp** – „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej”. Urzędowe pismo okólne Kurii Biskupiej Pelplińskiej, Wyd. Wydawnictwo Diecezjalne, red. T. Brzeziński, Pelplin 1992-
- MPPI** – „Miesięcznik Pastorski Płocki”. Organ urzędowy diecezji płockiej, Wyd. Kuria Diecezjalna Płocka, red. A. Janicki, Płock 1906-
- MSDB** – „Don Bosco”. Magazyn Salezjański. [Dwu]miesięcznik Towarzystwa Salezjańskiego Dom „Matki Bożej Wspomożenia Wiernych”. Polska edycja „Il Bollettino Zalesiano” założonego w 1877 roku, red. A. Świta, Poznań 2000-
- NA** – „Nasza Arka”. Miesięcznik rodzin katolickich, Wyd. Wydawnictwo AZ S.C., red. J. Dulińska, Kraków 2001-
- NDz** – „Nasz Dziennik”. Ogólnopolska gazeta codzienna o profilu katolicko-narodowym, Wyd. „Spes” Spółka z o.o., red. E. Sołowiej [wcześniej A. Zawisza, A. Górski, E. Nowina-Konopka], Warszawa 1998-
- NP** – „Nasza Przeszłość”. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce (Notre Passé: études sur l’histoire de l’Église et de la culture catholique en Pologne), Wyd. Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy, red. W. Umiński i in., Kraków 1946-
- NPrz** – „Niedziela Przemyska”. Tygodnik katolicki (od 1996 roku dodatek regionalny – Przemyśl), Wyd. Częstochowska Kuria Metropolitalna, red. Z. Suchy, Częstochowa 1994-

- NPW** – „Nowy Przegląd Wszechpolski”. Dwumiesięcznik Polaków w Kraju i na Obczyźnie, Wyd. Agencja Wydawniczo-Reklamowa „Promotor”, red. A. Turek, Lublin 1994-
- NZL** – „Niedziela Zamojsko-Lubaczowska” [od 1998 roku dodatek regionalny: Zamość – Lubaczów], Wyd. Częstochowska Kuria Metropolitalna, red. T. Bomba, Częstochowa 1994-
- NŻ** – „Nowe Życie”. Religia, kultura, społeczeństwo: dolnośląskie pismo katolickie, Wyd. Kuria Metropolitalna Wrocławska, red. Z. Stokłosa, Wrocław 1983-
- OBnK** – „Ostra Brama nad Kamienną”. Biuletyn niedzielny Sanktuarium Matki Bożej Ostrobramskiej [w latach 1991-1994 pismo powielano na ksero, pierwszy drukowany numer ukazał się 23. 10. 1994 roku], red. B. Piasta, Skarżysko-Kamienna 1994-
- PAT Kr** – Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
- PAT Kr ITKM** – Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy [obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; od 1973 roku Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy rozpoczął współpracę naukową z Papieskim Wydziałem Teologicznym, a od 1981 roku z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie]
- Perspectiva** – „Perspectiva”. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne [półrocznik], Wyd. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Legnickiej, red. B. Drożdż i in., Legnica 2002-
- PR WZM** – Politechnika Rzeszowska im. Ignacego Łukasiewicza. Wydział Zarządzania i Marketingu, Zakład Nauk Humanistycznych
- ZNH**
- PSB** – *Polski słownik biograficzny*. Wyd. Wydawnictwo Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności (realizowane przez Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN), tomy: XLI (2002), XLII (2003-2005), XLIII (2005-2006), XLIV (2006-2007), XLV (2008-2009), XLVI (2009-2010), XLVII (2010-2011), XLVIII – z. 196 i 197 (2012); uzupełnienia i sprostowania do tomów I-XL (2002), red. A. Romanowski, M. Czeppe, S.T. Sroka i in., Kraków 1935-
- PWT Wr** – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

- PWT Wwa** – Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
- PZH** – „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne” [czasopismo nieregularne], Wyd. Wydawnictwo „Rys”, red. A. Czabański, Poznań 2003-
- PzStTeol** – „Poznańskie Studia Teologiczne” [półrocznik]. Studia Theologica Posnaniensia, Wyd. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, red. F. Lenort, J. Szpet, Poznań 1972-
- RA BI WSP Cz** – „Res Academicæ”. Biuletyn informacyjny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie (od nr 6/2004 podtytuł Biuletyn informacyjny Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie zmiana nazwy wydawcy: Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie), red. A. Pietrzyk, A. Kulej, R. Szwed, Częstochowa 1997-
- RBL** – „Ruch Biblijny i Liturgiczny” [De Actione Biblica et Liturgica] kwartalnik poświęcony Biblii i liturgii, Wyd. Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Sekcja Biblijno-Liturgiczna, red. S. Wronka, S. Jędrzejewski i in., Kraków 1948-
- RHK** – „Roczniki Historii Kościoła” Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Annales de l’Histoire de l’Église; Annals of Church History [kontynuuje również numerację „Roczników Teologicznych”], Wyd. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, red. J. Walkusz, T. Moskal i in., Lublin 2009-
- RSal** – „Rodzina Salezjańska” Biuletyn Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile, red. I. Bryłka i in., Piła 2002-
- RoczTeol** – „Roczniki Teologiczne” Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Annales de Théologie = Annals of Theology). Wyd. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kom. red. H. Ordon, A. Tronina, Lublin 1992-2008.
- RoczWin** – „Roczniki Wincentyńskie”. Wyd. Wydawnictwo Księżych Misjonarzy św. Wincentego a Paulo [kwartalnik 1981-1993, czasopismo nie ukazywało się w latach 1994-2002,], red. S. Rospond, Kraków 1981-1993, 2003-
- RTKat** – „Rocznik Teologii Katolickiej” („Rocznik Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku”), Wyd. Uniwersytet w Białymstoku. Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej, red. A. Proniewski i in., Białystok 2002-

- RV** – „Resurrectio et Vita” (wcześniejszy tytuł „Rok Święty”). Pismo Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, red. A. Napiecek, Kraków 1933-
- RWP** – „Rocznik Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum w Krakowie” (2000-2002 jako „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej >>Ignatianum<< w Krakowie”, następnie Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie), red. W. Kubik, G. Łuszczak i in., Kraków 2003-
- SBDML** – *Słownik biograficzny duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego ofiar II wojny światowej 1939-1945*, Wyd. Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, red. J. Krętosz, M. Pawłowiczowa, Opole 2007.
- SCh** – „Saeculum Christianum”. Pismo historyczno-społeczne [półrocznik], Wyd. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Wydział Nauk Historycznych i Społecznych (do 1999 roku Akademia Teologii Katolickiej. Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych), red. J. Mandziuk i in., Warszawa 1994-
- SHCSR** – „Spicilegium Historicum Congregationis SSMI Redemptoris” [półrocznik]. Istituto storico della Congregazione del Santissimo Redentore, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Roma 1953-
- SPTK** – *Słownik polskich teologów katolickich* [t. 9: 2006; stanowi kontynuację obejmującą biogramy teologów zmarłych w latach 1994-2003]. *Lexicon theologorum catholicorum Poloniae*, Wyd. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego [wcześniej Akademia Teologii Katolickiej], red. J. Mandziuk, Warszawa 1981-
- StClar** – „Studia Claromontana” [Studia Jasnogórskie], Wyd. Wydawnictwo Zakonu Ojców Paulinów, red. J. Zbudniewek, Częstochowa 1981-
- StDRad** – „Studia Diecezji Radomskiej”, Wyd. Radomskie Wydawnictwo Diecezjalne „Ave”, red. Z.M. Niemirski, Radom 1998-
- StElb** – „Studia Elbląskie”, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej, red. S. Ewertowski, Elbląg 1999-
- StElc** – „Studia Elckie” [kwartalnik od 2013 roku, rocznik w latach 2006-2012; 1999 „Lux Veritatis”; 2000-2005 „Elckie Studia Teologiczne”], Wyd. Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”, red. A. Skowroński i in., Ełk 2006-

- StFran** – „Studia Franciszkańskie”. *Studia Franciscana*, Wyd. Ojcowie Franciszkanie, red. S.B. Tomczak, Poznań 1984-
- StPar** – „Studia Paradayskie”. *Studia Paradisensia*, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, Uniwersytet Szczeciński. Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. Edyty Stein Wydział Teologiczny – Sekcja w Paradyżu (wcześniej Gorzowskie Wyższe Seminarium Duchowne), Gościkowo-Paradyż 1985-1992, Paradyż 1993-2000, Poznań 2001-2002, red. G. Chojnacki, J. Stoś, Szczecin – Paradyż 2003-
- StPelp** – „Studia Pelplińskie”. *Rocznik Diecezji Pelplińskiej*, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Pelplińskiej, red. J. Szulist i in., Pelplin 1969-
- StPl** – „Studia Płockie”, Wyd. Płocki Instytut Wydawniczy, red. I. Mroczkowski, Płock 1973-
- StPo** – „Studia Polonijne”, Wyd. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Ośrodek Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym – Wydział Nauk Humanistycznych KUL, red. T. Panfil i in., Lublin 1976-
- StRz** – „Studia Rzeszowskie”, Wyd. Instytut Europejskich Studiów Społecznych w Rzeszowie, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, red. J. Draus, Rzeszów 1995-
- StSalet** – „Studia Saletyńskie”, Wyd. Wydawnictwo La Salette Księża Misjonarzy Saletynów, red. J. Kopciński, Kraków 2000-
- StSand** – „Studia Sandomierskie”. *Teologia, filozofia, historia*, Wyd. Wydawnictwo Diecezjalne, (1980-2003 rocznik, 2004-2010 kwartalnik, obecnie półrocznik), red. B. Stanaszek i in., Sandomierz 1980-
- StŚl** – „Studia Śląskie” (*Silesian Studies = Schlesische Studien*). Wyd. Państwowy Instytut Naukowy, Stowarzyszenie Instytut Śląski w Opolu, Stowarzyszenie Instytut Śląski, red. S. Senft, Opole 1958-
- StTeol BDL** – „Studia Teologiczne”. Białystok – Drohiczyn – Łomża [rocznik], Wyd. Kuria Metropolitalna w Białymstoku, red. A. Skreczko, W. Turowski i in., Białystok 1983-
- StTeol Op** – „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” (rocznik; poprzedni tytuł 1968-1970 „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego”). *Studia Theologica et Historica Silesiae Opoliensis*, Wyd. Uniwersytet Opolski – Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego, red. T. Dola, Opole 1973-

- StWloc** – „Studia Włocławskie”. Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Wyd. Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, red. K. Graczyk, T. Kaczmarek i in., Włocławek 1998-
- ŚlStHTeol** – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” [półrocznik naukowy], Wyd. Instytut Teologiczno-Pastoralny. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, red. J. Kempa i in., Katowice 1968-
- UAM** – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
- UG IH** – Uniwersytet Gdański, Instytut Historii
- UKSW** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- US** – Uniwersytet Szczeciński
- UŚI WNS** – Uniwersytet Śląski w Katowicach. Wydział Nauk Społecznych
- VCons** – „Via Consecrata”. Pismo życia konsekrowanego [miesięcznik]. Wyd. Wydawnictwo Zmartwychwstańców „Alleluja”, red. K. Wójtowicz, Kraków 1998-
- WACz** – „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej”. Organ Kurii Metropolitalnej w Częstochowie, Wyd. Kuria Metropolitalna w Częstochowie, red. J. Mielczarek, Częstochowa 1992-
- WAKa** – „Wiadomości Archidiecezjalne” [Katowice]. Organ urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach (1925-1992 „Wiadomości Diecezjalne”), red. J. Smolec, Z. Kocoń, A. Sekściński, Katowice 1992-
- WALb** – „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” (1918-1992 „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, od 1997 roku podtytuł „Dicta et facta memoranda”), Wyd. Kuria Metropolitalna w Lublinie, red. Z. Wójtowicz, Lublin 1992-
- WAŁdz** – „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” (1921-1992 „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”), Wyd. Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, red. R. Leśniczak, Łódź 1992-
- WarmWA** – „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne” (dwumiesięcznik, 1948-1992 „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne”), Wyd. Kuria Metropolitalna Archidiecezji Warmińskiej, red. T. Pacałujko, P. Rabczyński, Olsztyn 1992-
- WH UWM** – Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych
- IHSM**
- WHDK PAT Kr** – Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II)

- WKAB** – „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” (poprzedni tytuł 1991-1992 „Wiadomości Kościelne Diecezji Białostockiej”), Wyd. Kuria Metropolitalna w Białymstoku, red. S. Hołodok, Białystok 1992-
- WlocSB** – *Włocławski słownik biograficzny* [t. I (2004), II (2005), III (2005), IV (2006), V (2008), VI (2011)], Wyd. Włocławskie Towarzystwo Naukowe, red. S. Kunikowski, Włocławek 2004-2011.
- WNS StWol IP** – Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Stalowej Woli, Instytut Pedagogiki
- WNS StWol IS** – Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Stalowej Woli, Instytut Socjologii
- WNSS UWM
INP** – Wydział Nauk Społecznych i Sztuki Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Instytut Nauk Politycznych
- WrPTeol** – „Wrocławski Przegląd Teologiczny”. Wyd. Papieski Wydział Teologiczny, red. S. Stasiak i in., Wrocław 1993-
- WSD ACz** – Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej w Częstochowie
- WSIM** – „W Służbie Miłosierdzia” [1998-2003 „Czas Miłosierdzia”]. Pismo Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Białostockiej, red. R. Balunowski, Białystok 2004-2010.
- WSzP Cz** – Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Częstochowie (od 1. 10. 2004 roku Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie)
- WT KUL** – Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
- WT UAM** – Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
- WT UKSW** – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- WT UMK** – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu
- WT UOp** – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
- WT US** – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
- WT UŚI** – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego
- WT UWM** – Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

- ZCz** – „Ziemia Częstochowska”, Wyd. Częstochowskie Towarzystwo Naukowe, red. M. Antoniewicz, Częstochowa 1934-
- ZHKKat KI** – „Zeszyty Historyczne Kościoła Katolickiego w Kluczborku” (Ordo Crucigerorum de Stella Rosa), Wyd. Drukarnia Antykwa, cz. 1-14 [red. M. Kogut], Kluczbork 1996-2004.
- ZID** – „Zamojski Informator Diecezjalny” [kwartalnik], Wyd. Wydawnictwo Kurii Diecezjalnej w Zamościu, red. Z. Antosz, T. Czuk, A. Firosz, Zamość 1992-
- ZNKUL** – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” [kwartalnik], Wyd. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, red. K. Klauza, R. Kryński i in. Lublin 1958-

01. Bednarski Damian ks.

B. Artykuły:

Ks. Leonard Swoboda (1928-2011), „Zeszyty Chorzowskie” 9(2012), s. 215-221.

Likwidacja Prywatnego Liceum Ogólnokształcącego Sióstr Urszulanek w Rybniku w 1953 roku, w: *Represje wobec żeńskich zgromadzeń zakonnych w PRL. Zagadnienia wybrane*, red. J. Myszor i A. Dziurok, Katowice 2012, s. 95-108.

Tradycje lwowskiego duszpasterstwa w Katowicach. Ksiądz Michał Rękas i ksiądz Jan Szurlej, w: *Niezwykła więź Kresów Wschodnich i Zachodnich. Wpływ lwowian na rozwój nauki i kultury na Górnym Śląsku po 1945 roku*, red. K. Heska-Kwaśniewicz, A. Ratuszna, E. Żurawska, Katowice 2012, s. 34-54.

02. Ceynowa Tadeusz ks.

A. Publikacje książkowe:

40-lecie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej 1972-2012, Radom 2012 [red.].

Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Środkowym w latach 1945-1989, Szczecin 2011 [współred. P. Knap].

Listy pasterskie biskupów diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, Radom 2012 [red.].

Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945-1989, Szczecin 2010 [współred. P. Knap].

B. Artykuły:

Aktywność Kościoła koszalińsko-kołobrzeskiego na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat, w: *Dziesięć lat województwa zachodniopomorskiego (1999-2008)*, red. L. Bobolewski, K. Kozłowski, Szczecin 2010, s. 144-152.

Aparat bezpieczeństwa wobec biskupa Ignacego Jeża w początkach jego działalności w Koszalinie, w: *Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Środkowym w latach 1945-1989*, Szczecin 2011, s. 165-178 [współred. P. Knap].

Archiwum diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, w: *40-lecie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej 1972-2012*, Radom 2012, s. 135-147 [red.].

- Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej*, „Fides – Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 15(2009), nr 1-2, s. 116-129 [współaut.].
- Diecezja koszalińsko-kołobrzescza*, w: *Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II Totus Tuus Poloniae populus. Księga jubileuszowa dedykowana Jego Ekszelencji arcybiskupowi Józefowi Kowalczykowi metropolicie gnieźnieńskiemu prymasowi Polski z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa*, red. A. Mazurek, Warszawa 2012, s. 326-332.
- Duszpasterz i naukowiec – 50-lecie kapłaństwa ks. prof. zw. dr hab. Lecha Bończa-Bystrzyckiego*, w: *Historia, religia, kultura. Z problematyki przemian tożsamości europejskiej. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Lechowi Bończa-Bystrzyckiemu*, red. Z. Danielewicz, Koszalin 2012, s. 11-30.
- Kościół*, w: *Koszalin 1950-1976. Historia na nowo odkryta. Informator do wystawy*, Koszalin 2011, s. 23-25.
- Nakielno*, EncK XIII, kol. 676-677.
- Panecki Wiktor*, EncK XIV, kol. 1209.
- Przygotowania do likwidacji Niższego Seminarium Duchownego w Słupsku*, w: *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945-1989*, Szczecin 2010, s. 145-156 [współred. P. Knap].
- Przygotowania i przebieg wizyty Jana Pawła II w Koszalinie 1-2 czerwca 1991*, w: *Studia i rozprawy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego* – nr 18, red. K. Guzikowski, R. Misiak, Szczecin 2008, s. 51-79.
- Ważniejsze wydarzenia z dziejów diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 1972-2012*, w: *40-lecie diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 1972-2012*, Radom 2012, s. 171-200 [red.].
- Wprowadzenie*, w: *Listy pasterskie biskupów diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej*, Radom 2012, s. 13-14 [red.].
- Wstęp*, w: *40-lecie diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 1972-2012*, Radom 2012, s. 11-12 [red.].
- Źródła archiwalne do dziejów dekanatu waleckiego w latach 1821-1920 w zasobie Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu*, w: *Historia Ecclesiae in Pomerania. Księga jubileuszowa poświęcona ks. prof. zw. dr hab. Lechowi Bończa-Bystrzyckiemu*, red. Z. Lec, G. Wejman, Szczecin 2008, s. 247-265.
- D. Przeprowadzone magisteria [wszystkie WT US w Szczecinie]:
Banaś Ł., *Dzieje parafii pw. św. Antoniego w Sławnie w latach 1945-2010*, Szczecin 2011.

- Bukowska M., *Dzieje parafii pw. Chrystusa Króla w Korzystnie w latach [1965]-1980-2009*, Szczecin 2010.
- Cuch P., *Polscy klerycy w KL Dachau*, Szczecin 2011.
- Derdziński D., *Dzieje parafii rzymskokatolickiej pw. Najświętszego Zbawiciela w Ustce w latach 1945-[1951]-2006*, Szczecin 2008.
- Działowski A., *Dzieje Parafii Rzymskokatolickiej pw. św. Ottona w Słupsku w latach 1945-1992*, Szczecin 2009.
- Grabowski R., *Dzieje Parafii Rzymskokatolickiej w Lipiu w latach [1945]-1951-1995*, Szczecin 2009.
- Grzejszczak M., *Działalność biskupa Ignacego Jeża na rzecz Komitetu Księżych Polaków byłych więźniów obozów koncentracyjnych*, Szczecin 2010.
- Jóźwik P., *Powstanie i rozwój Zgromadzenia Sióstr Kanoniczek Ducha Świętego de Saxia w Ustce w latach 1957-2010*, Szczecin 2012.
- Klimaszewska B., *Klasztor pw. Maryi Matki Pojednania Mniszek Bosych Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel w Bornem Sulinowie w latach 1993-2010*, Szczecin 2012.
- Kmiecik S., *Niższe Seminarium Duchowne w Słupsku w latach 1947-1960*, Szczecin 2009.
- Kolarz W., *Działalność Zgromadzenia Sióstr Misjonek Apostolstwa Katolickiego na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w latach 1958-2008*, Szczecin 2008.
- Kośka K., *Dzieje parafii pw. św. Piotra i Pawła w Sławsku w latach [1963]-1986-2011*, Szczecin 2012.
- Kowalewska I., *Dzieje parafii pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Dobiesławiu w latach 1951-2011*, Szczecin 2012.
- Kubicki K., *Życie i działalność księdza Tadeusza Załuszkowskiego w Kościele gorzowskim w latach 1946-1952*, Szczecin 2010.
- Kulaszewicz T., *Karmelici Bosi we Lwowie w latach 1930-1946*, Szczecin 2008.
- Liwiński P., *Dzieje parafii rzymskokatolickiej pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Kwakowie w latach [1958]-1974-2007*, Szczecin 2008.
- Lyczywek J., *Szabat i jego nowe aspekty w ujęciu kapłańskich autorów Pięcioksięgu*, Szczecin 2012.
- Pyrek M., *Dzieje parafii rzymskokatolickiej pw. Świętego Antoniego w Pile w latach [1945]-1951-2006*, Szczecin 2008.
- Sobczyk P., *Dzieje Parafii Rzymskokatolickiej pw. Matki Bożej Różańcowej w Kępicach w latach [1963]-1971-2009*, Szczecin 2010.
- Stanisławski Z., *Archeologiczne znaleziska średniowiecznych plakiet pielgrzymich na Pomorzu Zachodnim*, Szczecin 2012.

- Staszczak W., *Dzieje parafii pw. Matki Bożej Bolesnej w Mielęcinie w latach [1945]-1971-2003*, Szczecin 2008.
- Szary K., *Realizacja charyzmatu Filipa Neri na przykładzie działalności księży filipinów w Bytowie w latach 1947-2007*, Szczecin 2009.
- Toporkiewicz G., *Dzieje Zakonu Sióstr Klarysek od Wieczystej Adoracji w Słupsku w latach 1947-2007*, Szczecin 2009.
- Wiechowski S.J., *Kształtowanie się kultu zmarłych na przykładzie katakumb św. Kaliksta w Rzymie*, Szczecin 2009.
- Wieczorkowska M., *Rola ksiąg metrykalnych w działalności instytucji kościelnych na przykładzie parafii w Skrzatuszu*, Szczecin 2009.
- Woźniak J., *Dzieje parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Piławie w latach [1983]-1984-2009*, Szczecin 2010.

03. Gliński Waldemar ks.

B. Artykuły:

Centralne uczelnie teologiczne Królestwa Polskiego w XIX wieku, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 113-128.

C. Recenzja:

J. Walkusz, *Minister Ecclesiae et hominum*, czyli ks. Wawrzyniec Wnuk, jego życie i dzieło, Pelplin 2010, w: *ŁdzStTeol* 21(2012), s. 282-283.

04. Gogola Zdzisław OFMConv

A. Publikacje książkowe:

Dzieje ruchu hippisowskiego, Kraków 2012.

Kronika parafii OO. Franciszkanów w Czystkach 1821-1936, Kraków 2012 [oprac. wspólnie z J. Małochą, B. Frontczakiem].

Pałaszewski R., *Bracia Mniejsi Konwentualni w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1972*, oprac. Z. Gogola, Kraków 2012.

B. Artykuły:

Dzieje obrazu Matki Boskiej Rychwałdzkiej, w: *Limen expectationis. Księga ku czci śp. ks. prof. dr hab. Zdzisława Klisia*, red. J. Urban, A. Witko, Kraków 2012, s. 121-129.

C. Recenzja:

Nauczycielowi – uczniowie. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Mandziukowi z okazji 70. rocznicy urodzin, red. W. Kret, Z. Pałka, K. Szopa, Rzeszów 2011, „Prace Historyczno-Archiwalne” 24(2012), s. 276-282.

05. Górecki Piotr ks.**A. Publikacje książkowe:**

Bp G. Kusz, *Królestwo Boże w świecie „bezkrólewia”*. Wybrane homilie i kazania. Księga wydana z okazji 50. rocznicy święceń kapłańskich, Gliwice 2012 [red.].

Cysterskie dziedzictwo rudzkiego sanktuarium. Zarys działalności cystersów w Rudach i krótki przewodnik po sanktuarium [wydane i zaktualizowane staraniem R. Wyleżoła], Gliwice-Rudy 2012².

Rocznik diecezji gliwickiej 2012, Gliwice 2012 [red.].

Święci są wśród nas. Wybrane biografie niekanonizowanych zabrzańskich świętych, Zabrze 2012 [red.].

B. Artykuły:

Bibliografia publikacji biskupa Gerarda Kusza [współ z J. Kochelem], w: Bp G. Kusz, *Królestwo Boże w świecie „bezkrólewia”*. Wybrane homilie i kazania. Księga wydana z okazji 50. rocznicy święceń kapłańskich, Gliwice 2012, s. 19-24 [red.].

Diecezja gliwicka [współ z J. Bonczolem i J. Wieczorkiem], w: *Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II Totus Tuus Poloniae populus. Księga jubileuszowa dedykowana Jego Ekscelencji abpowi Józefowi Kowalczykowi metropolicie gnieźnieńskiemu prymasowi Polski z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa*, red. A. Mazurek, Warszawa 2012, s. 213-220.

Dokument biskupa Przecława z Pogorzeli z 1354 roku dla parafii św. Andrzeja w Zabrzu, „Kroniki Miasta Zabrza” 21(2012), nr 4, s. 161-180.

Józef Bonczol – mały-wielki sługa Kościoła, „Wiadomości Diecezji Gliwickiej” 21(2012), nr 4(83), s. 365-369.

Listy wojenne do młodych ks. Jana Jarczyka, ŚlStHTeol 45(2012), z. 1, s. 177-194.

Osoba i pasterska posługa biskupa Gerarda Kusza, w: Bp G. Kusz, *Królestwo Boże w świecie „bezkrólewia”*, s. 7-18.

Początki parafii Wszystkich Świętych w Gliwicach (1250-1409), w: *Kościół na Śląsku. Z dziejów kultury i życia religijnego. Księga pamiątkowa dedyko-*

wana ks. bpowi Janowi Kopcowi z okazji 65-lecia urodzin, 40-lecia prezbiteratu, 20-lecia sakry biskupiej i 30-lecia pracy naukowej, red. F. Wolnik, Opole 2012, s. 289-303.

Pracował do ostatniego dnia, GN 89(2012), nr 46, s. 6.

Śp. ks. Henryk Mokros (1951-2012), „Wiadomości Diecezji Gliwickiej” 21(2012), nr 4(83), s. 369-370.

Śp. ks. Stanisław Pielesz, tamże, nr 2(81), s. 168-170.

Śp. ks. Konstanty Adler, s. 170.

„Wielki – Mały człowiek”. Ks. Heinrich Neumann (1844-1909), „Kroniki Miasta Zabrze” 21(2012), nr 4, s. 131-160.

Wielkopostne dni modlitw o uświęcenie kapłanów, „Wiadomości Diecezji Gliwickiej” 21(2012), nr 1(80), s. 100-101.

C. Recenzja:

Michalczyk A., *Heimat, Kirche und Nation. Deutsche und polnische Nationalisierungsprozesse im geteilten Oberschlesien (1922-1939)*, Köln 2010, w: STHSO 32(2012), s. 367-371.

06. Guzewicz Wojciech ks.

A. Publikacje książkowe:

Diecezja elcka w zarysie (1992-2012), Elk 2012.

Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach, Elk 2012 [współ z Ł. Moćkunem].

Prasa diecezjalna w Polsce północno-wschodniej jako źródło wiedzy o społecznej nauce Kościoła (1989-2009), Elk 2012.

Przeszłość i teraźniejszość kościołów i parafii dekanatu pw. św. Antoniego Padewskiego w Białej Piskiej, Elk 2012.

„Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”. 20. rocznica powstania diecezji elckiej, Elk 2012 [red.].

W tle Cudownego Medalika, Warszawa – Elk 2012³ [współ z B. Lisowską].

B. Artykuły:

Diecezja elcka – 20 lat w służbie Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie, w: „Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”. 20. rocznica powstania diecezji elckiej, Elk 2012, s. 19-29 [red.].

Drodzy Czytelnicy!, w: B. Lisowska, W. Guzewicz, *W tle Cudownego Medalika*, Warszawa – Elk 2012³, s. 7-10.

Dwudziestolecie diecezji elckiej (1992-2012), „Rocznik Elcki” 9(2012), s. 99-107.

- Koncepcja człowieka jako osoby ludzkiej w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej po 1989 roku*, StTeolBDŁ 30(2012), s. 293-309.
- Kwestia udziału katolików w życiu społeczno-politycznym na łamach prasy diecezjalnej Polski północno-wschodniej w latach 1989-2009*, StElc 14(2012), s. 335-350.
- „Martyria” jako organ prasowy Kościoła elckiego w latach 1990/1992-2012*, w: *„Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”*. 20. rocznica powstania diecezji elckiej, Elk 2012, s. 341-352 [red.].
- O Bożym Narodzeniu*, „Elk i my” 17(2012), nr 1(138), s. 3.
- Obraz rodziny w świetle prasy diecezjalnej Polski północno-wschodniej po 1989 roku*, w: *„Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”*. 20. rocznica powstania diecezji elckiej, Elk 2012, s. 353-369 [red.].
- Od redakcji*, w: *„Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”*. 20. rocznica powstania diecezji elckiej, Elk 2012, s. 9-10 [red.].
- Patron trudnych czasów*, „Elk i my” 17(2012), nr 3(140), s. 3.
- Piotr Skarga (1536-1612)*, w: *IV Międzynarodowy Festiwal Muzyki Organowej i Kameralnej. Rożyńsk Wielki 2012*, red. M. Waluś, Rożyńsk Wielki 2012, s. 20-25.
- Przekop Edmund*, EncK XVI, kol. 637.
- Puńsk*, EncK XVI, kol. 921-922.
- Rajgród*, EncK XVI, kol. 1175-1176.
- Rozwój organizacyjny diecezji elckiej w latach 1992-2012*, w: *Dwudziestolecie archidiecezji i metropolii warmińskiej. Wierność tradycji – służba współczesności*, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2012, s. 185-200.
- Samsel Edward Eugeniusz*, EncK XVII, kol. 996.
- Sanktuarium Krzyża Świętego w Olecku*, „Elk i my” 17(2012), nr 4(141), s. 15.
- Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Elku*, „Elk i my” 17(2012), nr 3(140), s. 15.
- Sanktuarium św. Brunona w Giżycku (cz. 1)*, „Elk i my” 17(2012), nr 1(138), s. 15.
- Sanktuarium św. Brunona w Giżycku (cz. 2)*, „Elk i my” 17(2012), nr 2(139), s. 15.
- Słowo do Czytelnika*, w: W. Guzewicz, Ł. Moćkun, *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Elk 2012, s. 7-9.
- Słowo od redakcji*, w: *„Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”*. 20. rocznica powstania diecezji elckiej, Elk 2012, s. 9-10 [red.].
- Spotkanie historyków Kościoła w Wigrach*, „Martyria” 23(2012), nr 5(252), s. 13.
- Święty Krzysztof*, „Elk i my” 17(2012), nr 4(141), s. 15.

Titanic, „Ełk i my” 17(2012), nr 2(139), s. 3.

W służbie miłosierdzia. Periodyki archidiecezji białostockiej w latach 1993-2012, w: *Kapłan i Rektor UKSW – Ks. Stanisław Dziekoński (20 lat kapłaństwa)*, red. J. Sokołowski, „Episteme” 106(2012), s. 209-222.

Zmiany organizacyjne Kościoła na Północnym Mazowszu w XIX i XX wieku, w: *Mazowsze Północne – w poszukiwaniu tożsamości narodowej, społecznej i religijnej*, red. J. Gołota, M. Truszczyński, Ostrołęka 2012, s. 13-18.

C. Recenzja:

Grzesiak K., *Diecezja lubelska wobec prawosławia w latach 1918-1939*, Lublin 2010, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 191-194.

D. Przeprowadzone magisteria [wszystkie WH UWM]:

Czuryło P., „*To my kibice!*” (2001-2012). *Monografia miesięcznika*, Olsztyn 2012.

Dobkowska K., *Zagadnienie aborcji w świetle tygodników opinii w Polsce w latach 2006-2010*, Olsztyn 2012.

Goljasz A., „*Tygodnik Działdowski*” (2004-2010). *Monografia tygodnika*, Olsztyn 2012.

Kotowska P., *Sprawa arcybiskupa Stanisława Wielgusa na łamach prasy codziennej w Polsce w latach 2006-2007*, Olsztyn 2012.

Leśniewska K., *Lidzbarski ośrodek prasowy w latach 1989-2010*, Olsztyn 2012.

Naumczyk J., *Wizerunek Warszawskiej Fabryki Motocykli na łamach prasy branżowej w latach 1951-1965*, Olsztyn 2012.

Piątkowska A., *Problem pedofilii w świetle tygodników opinii w Polsce w latach 2005-2010*, Olsztyn 2012.

Pniewski J., *Struktura i organizacja diecezji ełckiej w świetle „Martyrii” w latach 1992-2010*, Olsztyn 2012.

Siudak J., „*Zadra*” (2006-2011). *Monografia kwartalnika*, Olsztyn 2012.

Wiloch M., *Kwestia organizmów genetycznie modyfikowanych (GMO) na łamach „Gazety Wyborczej” oraz „Naszego Dziennika” w latach 2007-2010*, Olsztyn 2012.

E. Przeprowadzony doktorat [WH UWM]:

Radziłowicz M., *Ełcki samorząd miejski w latach 1990-2010*, Olsztyn 2012.

07. Kapuściński Jacek ks.

A. Publikacja książkowa:

Wspomnienia wojenne księży diecezji częstochowskiej 1939-1945, Częstochowa 2012 [współred. J. Związek].

B. Artykuły:

Bibliografia, w: *Wspomnienia wojenne księży diecezji częstochowskiej 1939-1945*, Częstochowa 2012, s. 317-328 [współred. J. Związek].

Bibliografia prac historycznych w „Częstochowskich Studiach Teologicznych”, CzStTeol 40(2012), s. 133-146.

Bibliografia prac historycznych w „Wiadomościach Diecezjalnych” i „Częstochowskich Wiadomościach Diecezjalnych” w latach 1926-1992, WACz 86(2012), nr 1, s. 150-169.

Człowiek wielkiego taktu i porządku. Bp Miłosław Kołodziejczyk (1928-1994), „Niedziela Częstochowska” 55(2012), nr 10, s. 4-5.

Człowiek wielkiej kultury. Bp Zdzisław Goliński (1908-1963), „Niedziela Częstochowska” 55(2012), nr 27, s. 4-5.

Działalność piśmiennicza duchowieństwa diecezji częstochowskiej w latach 1925-1939, RHK 59(2012), nr 4, s. 113-144.

Formacja kapłańska w Częstochowskim Seminarium Duchownym w Krakowie w okresie II Rzeczypospolitej, „Rocznik Seminaryjny” 14(2012), s. 56-89.

Męczeństwo kapłanów podczas II wojny światowej, „Niedziela Częstochowska” 55(2012), nr 18, s. 4-5.

Niezapomniany proboszcz parafii św. Lamberta, „Gazeta Radomszczańska” 19(2012), nr 7, s. 8-9.

Ogólnopolski Zjazd Historyków Kościoła w 2012 roku, NDz 55(2012), nr 23, s. 27.

Piąty rektor seminarium duchownego diecezji częstochowskiej. Ks. dr Władysław Kasprzak (1909-1969), „Niedziela Częstochowska” 55(2012), nr 37, s. 4-5.

Pierwszy rektor seminarium. Ks. dr Karol Makowski (1884-1936), „Niedziela Częstochowska” 55(2012), nr 50, s. 5.

Poczet biskupów częstochowskich. Rozmowa z ks. dr Jackiem Kapuścińskim [wywiad D. Steinhagen], „Gazeta Wyborcza – Częstochowa” 23(2012), nr 27, s. 4.

Problematyka historyczna na łamach „Wiadomości Diecezjalnych” i „Częstochowskich Wiadomości Diecezjalnych”, „Częstochowskie Teki Historyczne” 3(2012), s. 217-240.

Proboszczowie parafii św. Lamberta w Radomsku w XX wieku, „Zeszyty Radomszczańskie” 6(2012), s. 31-44.

- Radomsko*, EncK XVI, kol. 1100-1102.
- Rys biograficzny ks. Piotra Skargi SJ (1536-1612)*, w: *Ks. Piotr Skarga – obrońca wiary i nauczyciel miłości ojczyzny*, red. K. Rak, M. Szczerba, Częstochowa 2012, s. 7-16.
- Streszczenie*, w: *Wspomnienia wojenne księży diecezji częstochowskiej 1939-1945*, Częstochowa 2012, s. 351-352 [współred. J. Związek].
- Szkice z dziejów wsi w Radomszczańskim (XIX-XX wiek). Wydobycie torfu w Woźnikach*, „Zeszyty Wiejskie” 17(2012), s. 225-239.
- Tygodnik katolicki „Niedziela” w latach 1926-1939*, „Niedziela Częstochowska” 55(2012), nr 46, s. 4-5.
- Wstęp*, w: *Wspomnienia wojenne księży diecezji częstochowskiej 1939-1945*, Częstochowa 2012, s. 11-15 [współred. J. Związek].
- Wspomnienia ks. Jana Brodzińskiego (1904-1975) z pobytu w obozach koncentracyjnych w Sosnowcu, Gusen i Dachau*, w: *Wspomnienia wojenne księży diecezji częstochowskiej 1939-1945*, Częstochowa 2012, s. 45-58 [współred. J. Związek].
- Wspomnienia ks. Macieja Namysł (1892-1979) z pobytu w obozach koncentracyjnych w Konstantynowie i Dachau spisane przez ks. Stanisława Ufniarskiego*, w: *Wspomnienia wojenne księży diecezji częstochowskiej 1939-1945*, Częstochowa 2012, s. 193-221 [współred. J. Związek].
- Wspomnienia ks. Serafina Opalki (1911-1986) z czasów drugiej wojny światowej*, w: *Wspomnienia wojenne księży diecezji częstochowskiej 1939-1945*, Częstochowa 2012, s. 223-278 [współred. J. Związek].
- Wspomnienie zaduszkowe o ks. pralacie Mirosławie Suchoszu (1935-2006)*, *CzStTeol* 40(2012), s. 253-255.
- Wywiad z ks. dr Jackiem Kapuścińskim o poezji i historii*, w: *Mała gmina, wielcy ludzie*, red. R. Gajda i in., Lgota Wielka 2012, s. 29-34.
- Zakończenie*, w: *Wspomnienia wojenne księży diecezji częstochowskiej 1939-1945*, Częstochowa 2012, s. 315-316 [współred. J. Związek].
- Zasłużony kapłan diecezji częstochowskiej ks. infułat Alojzy Jatowtt (1894-1972)*, „Niedziela Częstochowska” 55(2012), nr 3, s. 4-5.
- Zusammenfassung*, w: *Wspomnienia wojenne księży diecezji częstochowskiej 1939-1945*, Częstochowa 2012, s. 353-354 [współred. J. Związek].

08. Kasabula Tadeusz ks.

B. A r t y k u ł y:

Puzyna Józef Dominik, EncK XVI, kol. 953.

Puzyna Nikodem, EncK XVI, kol. 953-954.

Schmelling Melchior, EncK XVII, kol. 1249-1250.

Z dziejów Kapituły Katedralnej Wileńskiej i Białostockiej Kapituły Metropolitalnej, w: *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*, red. M. R. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 951-964.

D. Przeprowadzone magisteria:

Jokimaitytė D., *Życie codzienne nowicjatu ojców Jezuitów w Wilnie (1604-1773)*, Warszawa 2012 [PWT Wwa].

Kiercel T., *Rozwój sieci parafialnej w archidiecezji w Białymstoku (1945-1991)*, Warszawa 2012 [WT UKSW Wwa].

09. Kołodziej Bernard TCh

B. Artykuły:

Duchowieństwo jako przywódcy polskich grup etnicznych, w: *Przywództwo polityczne a przywództwo polonijne, między teorią a praktyką*, red. J. Knopek, Koszalin 2011, s. 83-90.

Kardynał August Hlond. Twórca centrum opieki nad emigrantami w Poznaniu, w: *Kościół w Poznaniu. Czasy biskupa Jordana i kardynała Augusta Hlonda*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2011, s. 85-108.

Ks. proboszcz Edward Wowra TChr w świetle pisanej przez niego >Kroniki parafialnej< oraz akt osobowych Archiwum Towarzystwa Chrystusowego, w: *Marianowo, opowieści sąsiadów*, Marianowo 2012, s. 99-110.

Problem bezrobocia w polskim środowisku emigracyjnym, „Społeczeństwo i Kościół” [Rok 1989 – konsekwencje, bezrobocie: zjawisko i przeciwdziałanie] 8(2011), s. 167-176.

Śp. br. Mieczysław Chmiel TChr, GłTChr 9(2011), nr 3, s. 5-6.

Śp. ks. Franciszek Feruga TChr, GłTChr 10(2012), nr 10, s. 2-4.

Śp. ks. Janusz Andrzej Duczkowski TChr, GłTChr 10(2012), nr 9, s. 3-6.

Śp. ks. Józef Bakalarz TChr, GłTChr 9(2011), nr 2, s. 3-4.

Śp. ks. Józef Kubicki TChr, GłTChr 9(2011), nr 6-7, s. 2-4.

Śp. ks. Karol Kopacz TChr, GłTChr 10(2012), nr 10, s. 5-7.

Śp. ks. Konrad Urbanowski TChr, GłTChr 10(2012), nr 7-8, s. 3-5.

Śp. ks. Paweł Piotrowski TChr, GłTChr 9(2011), nr 12, s. 3-5.

Śp. ks. Piotr Kasperczyk TChr, GłTChr 9(2011), nr 5, s. 3-5.

Śp. ks. Tadeusz Cechowski TChr, GłTChr 10(2012), nr 6, s. 4-6.

Śp. ks. Tadeusz Perlik TChr, GłTChr 9(2011), nr 3, s. 3-5.

Śp. ks. Wiktor Szczęsny TChr, GłTChr 9(2011), nr 6-7, s. 4-7.

- Śp. ks. Władysław Szyngiera *TChr*, *GiTChr* 10(2012), nr 1-2, s. 3-5.
- Troska Prymasów Polski o naszych emigrantów oraz ich uprawnienia*, „*Studia Prymasowskie*” 5(2011), s. 43-55.
- Władze wobec Towarzystwa Chrystusowego w latach siedemdziesiątych, w: Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1980-1989*, red. K. Białecki, Poznań 2011, s. 69-75.
- Zatroskanie kard. Augusta Hlonda o kapłanów w powierzonych diecezjach, w: Kapłaństwo w posłudze i nauczaniu kard. Augusta Hlonda*, red. J. Kubiński, Poznań 2011, s. 43-50.
- D. Przeprowadzone magisteria:
- Bartoszek R., *Dzieje parafii pw. św. Jadwigi Śląskiej w Gleśnie w latach 1945-2004*, Poznań 2012 [WT UAM].
- Drzewiecki S., *70 lat parafii pw. Ducha Świętego w Poznaniu – Antoninku 1938-2008*, Poznań 2012 [WT UAM].
- Gajewski M., *Arcybiskupia Delegatura w Tucznie, Administratura Arcybiskupia w Tucznie i Pile i Wolna Pralatura Piłska w latach 1920-1945*, Poznań 2012 [WT UAM].
- Górny T., *Dzieje parafii pw. św. Bonawentury w Pakości w latach 1939-1975*, Poznań 2011 [WT UAM].
- Jeleń J., *Polacy w Finlandii do 1939 roku (studium historyczno-religijne). Poles in Finland for 1939 year (study historically-religious)*, Warszawa – Poznań 2011 [PWT Wwa].
- Molendowska B., *Powstanie i rozwój Stowarzyszenia Apostołów Bożego Miłosierdzia Faustinum w latach 1996-2009*, Poznań 2012 [WT UAM].
- Nowak B., *Dzieje polskiej parafii pw. św. Stanisława Kostki w Coventry i Rugby (Wielka Brytania) 1949-2009*, Poznań 2011 [WT UAM].
- Tylicki A., *Parafia pod wezwaniem Ducha Świętego w Bydgoszczy w latach 1946-2003*, Poznań 2012 [WT UAM].

10. Kopiec Jan bp

A. Publikacje książkowe:

- Oblicza miłosierdzia w duchowości Europy. Bł. Maria Luiza Merkert – kontynuatorka dzieła św. Elżbiety w posłudze miłości miłosiernej*, Opole 2012 [red.].
- Opolskie przepowiadanie*, Opole 2012.

B. Artykuły:

- Aby człowiek został dobrem umocniony...*, w: B. Pospiszyl, *Bp Joseph Martin Natan. Fundacja w Branicach w latach 1904-1949*, Branice 2012, s. 6-7.

- Badania nad nuncjaturą polską na tle innych krajów*, w: *Nuncjatura Apostolska w Rzeczypospolitej*, red. T. Chynczewska-Hennel, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 59-65.
- Biskup Joseph Martin Nathan – jako kapłan i humanista*, w: *W sercu [centrum] szlaku ks. biskupa Josepha Martina Nathana. Konferencja historyczna, Branice, 11 czerwca 2012 roku*, Branice 2012, s. 7-14.
- Diecezja opolska*, w: *Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II Totus Tuus Poloniae populus. Księga jubileuszowa dedykowana Jego Eksceleencji arcybiskupowi Józefowi Kowalczykowi, metropolicie gnieźnieńskiemu, prymasowi Polski z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa*, red.: W. Polak, P. Podeszwa, E. Bońkowska, A. Wieczorek, Warszawa 2012, s. 221-225.
- Toż, *Diecezja opolska*, Opole 2012 [broşura].
- Geneza i utworzenie Zgromadzenia na tle sytuacji polityczno-społecznej na Śląsku*, w: *Oblicza miłosierdzia w duchowości Europy. Bł. Maria Luiza Merkert – kontynuatorka dzieła św. Elżbiety w posłudze miłości miłosiernej*, Opole 2012, s. 65-74 [red.].
- Hospicjum i kościół św. Stanisława w Rzymie – dom i miejsce posługi arcybiskupa Szczepana Wesolego*, w: *W nieustannej trosce o polską diasporę. Studia historyczne i politologiczne*, red. R. Nir, M. Szczerbiński, K. Wasilewski, Gorzów Wielkopolski 2012, s. 189-200.
- Miejsce kapituły katedralnej w relacjach „ad limina Apostolorum”*, AK 158(2012), z. 2(618), s. 222-229
- Nuncjusz Giuseppe Garampi i utworzenie diecezji tarnowskiej*, w: *Dzieje diecezji tarnowskiej II. Instytucje i wydarzenia*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2012, s. 83-91.
- Opis uroczystego wjazdu Augusta II do Krakowa we wrześniu 1697 roku*, w: *Sic erat in fatis. Studia i szkice historyczne dedykowane profesorowi Bogdanowi Rokowi*, red. E. Kościk, R. Żerelik, F. Wolański, Toruń 2012, s. 250-254.
- Pielgrzymowanie ze Śląska do Rzymu w 1895 roku*, w: *Podróże i migracje w Europie Środkowej*, red. A. Barciak, Katowice – Zabrze 2012, s. 332-339.
- Pierwsze spotkanie nuncjusza Nicola Spinoli z królem Augustem II w 1710 roku*, w: *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*, red. M.R. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 563-571
- Possevino Antonio*, EncK XVI, kol. 60-61.
- Postawa dialogu w praktyce dyplomatów papieskich*, w: *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Alfonsowi Nossu-*

- lowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, red. Z. Glaeser, Opole 2012, s. 645-651.
- Prężyna*, EncK XVI, kol. 398.
- Protekcja papieska*, EncK XVI, kol. 521-522.
- Prudnik*, EncK XVI, kol. 557-558.
- Prusinowice*, EncK XVI, kol. 563-564.
- Prymas*, EncK XVI, kol. 577-579.
- Przemysł I Noszak*, EncK XVI, kol. 681.
- Przemysł II*, EncK XVI, kol. 683.
- Racibórz*, EncK XVI, kol. 1034-1036.
- Radzikowice*, EncK XVI, kol. 1121.
- Reforma katolicka*, EncK XVI, kol. 1299-1300.
- Reformacja*, EncK XVI, kol. 1300-1304.
- Restauracja katolicka*, EncK XVII, kol. 24-25.
- Rogów Opolski*, EncK XVII, kol. 223.
- Rudnik*, EncK XVII, kol. 549-550.
- Rudziczka*, EncK XVII, kol. 559-560.
- Rudziniec*, EncK XVII, kol. 560.
- Salerno Giovanni Battista*, EncK XVII, kol. 917.
- Znaczenie trydenckiego dekretu z 1563 roku o obowiązku tworzenia seminariów duchownych*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walakus, Lublin 2012, s. 47-55.

D. Przeprowadzone magisteria [WT UOp]:

- Plewnia K., *Kościół filialny pw. Dobrego Pasterza w Świerklańcu, jako spuścizna kulturowa rodu Donnersmarcków*, Opole 2012.
- Poznalski M., *Życie katolików polskich w Niemczech w świetle >Memoriału dotyczącego spraw kościelnych polskiej mniejszości narodowej w Niemczech< z 1929 roku*, Opole 2012.

11. Krahel Tadeusz ks.

B. Artykuły:

- Błogosławieni męczennicy z Berezwecza*, „Tygodnik Wileńszczyzny” 10(2012), nr 31 – dodatek „Rota” nr 711, s. 6.
- Był dobrym kaznodzieją. W 70. Rocznicę męczeńskiej śmierci (1942-1012)*, „Tygodnik Wileńszczyzny” 10(2012), nr 32 – dodatek „Rota” nr 712, s. 19.
- Diecezja wileńska w badaniach księdza profesora Damiana Wojtyśki*, w: *Nuncjatura Apostolska w Rzeczypospolitej*, red. T. Chynczewska-Hennel, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 477-482.

- „Ginę za nauczanie religii”. W 70-tą rocznicę śmierci Błogosławionych Męczenników z Berezwecza, „Drogi Miłosierdzia” 3(2012), nr 3, s. 28-29.
- Ks. Aleksander Chodyko (1880-1905-1946), w: *Na chwałę Niebios. Słownik biograficzny duchownych i osób konsekrowanych spoczywających na cmentarzu farnym w Białymstoku*, red. A. Szot, Białystok 2012, s. 29-32.
- Ks. Wilhelm Szwarc (1837-1861-1915), tamże, s. 110-112.
- Ksiądz Kazimierz Doroszkiewicz, „Drogi Miłosierdzia” 3(2012), nr 9, s. 28.
- Księża archidiecezji wileńskiej wśród „Sprawiedliwych...”, WKAB 40(2012), nr 4, s. 161-166.
- Marzec 1942 roku w Wilnie, „Tygodnik Wileńszczyzny” 10(2012), nr 12 – dodatek „Rota” nr 692, s. 6.
- Pukianiec Leonard, EncK XVI, kol. 913.
- Reinys Mecislovas, EncK XVI, kol. 1351-1352.
- Różanystok, EncK XVII, kol. 486-487.
- 70 lat od uwięzienia profesorów i kleryków Seminarium Duchownego w Wilnie, „Drogi Miłosierdzia” 3(2012), nr 4, s. 28-29.
- „Sprawiedliwy...” ze Słonima, „Tygodnik Wileńszczyzny” 10(2012), nr 32 – dodatek „Rota” nr 712, s. 19.

12. Krucki Łukasz ks.

B. A r t y k u ł y:

- Kalendarium*, w: M. Kosman, *Poczet arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Kraków 2012, s. 13-421 (passim).
- Od „Cum adolescentium aetas” (15 VII 1563 roku) do „Pastores dabo vobis” (25 III 1992 roku). Ewolucja ustawodawstwa kościelnego o formacji seminarystycznej, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 57-69.
- Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie (1953-1992)*, RHK 4(2012), s. 173-178.
- Raport ks. Michała Sopoćki o stanie Kościoła katolickiego na Litwie i Zachodniej Białorusi po zakończeniu II wojny światowej, ABMK 98(2012), s. 273-283.

C. R e c e n z j a:

- Kardynał August Hlond 1881-1948. *Pasterz – nauczyciel – świadek*, red. M. Grygiel, Poznań 2010, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 185-189.

13. Kwaśniewski Andrzej ks.

B. Artykuły:

Diecezja kielecka [1989-2011], w: *Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II „Totus tuus Poloniae populus”*. Księga jubileuszowa dedykowana Jego Ekscelencji arcybiskupowi Józefowi Kowalczykowi, metropolicie gnieźnieńskiemu, prymasowi Polski z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa, Warszawa 2012, s. 250-256.

Katalog rubrycel i schematyzmów polskich cystersów, znajdujących się w księgozbiorze podręcznym Archiwum Diecezjalnego w Kielcach (1788-1816), „Hereditas Monasteriorum” 1(2012), s. 189-205.

Księgozbiór kapituły kieleckiej w świetle inwentarza z 1598 roku, ABMK 99(2013), s. 43-92.

Księgozbiór kanonika kieleckiego Wojciecha Strzemeskiego (zm. 1602) w świetle inwentarza z 1650 roku, „Rocznik Kolbuszowski” 12(2012), s. 87-107.

Księgozbiory parafialne w prepozyturze kieleckiej w XVIII wieku, RHK 3(2011), s. 231-235.

Księgozbiory prywatne zachowane w Bibliotece Kapituły Kieleckiej (XV-XVIII wiek), „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 87(2011), s. 703-711.

Księgozbiory prywatne zachowane w Bibliotece Kapituły Kieleckiej (XV-XVIII wiek), „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 62(2012), s. 69-95.

Przemówienie do kapłanów rezydujących w Domu Księży Emerytów Diecezji Kieleckiej w sprawie przewidywanego procesu beatyfikacyjnego ks. Mariana Łuczyka (1912-1955), „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 88(2012), s. 127-129.

Siedemnastowieczny mszał z supereklibrisem księdza Stanisława Rozdrażewskiego proboszcza parafii w Ilży, „Rocznik Oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego w Skarżysku-Kamiennej. Z dziejów regionu i miasta” 3(2012), s. 139-144.

14. Leszczyński Mariusz bp

A. Publikacja książkowa:

Archidiecezja łwowska obrządku łacińskiego w granicach Polski 1944-1992, Lublin 2012.

B. Artykuły:

Akcja Katolicka świadkiem Chrystusa w epoce sekularyzacji, „Polonia Sacra” 16(2012), nr 29, s. 195-206.

- Akcja Katolicka wobec nowych wyzwań w dobie sekularyzacji* [referat wygłoszony podczas XXXVII Wrocławskich Dni Duszpasterskich, 28 VIII 2007], w: *Apostolat świeckich*, red. W. Irek, Wrocław 2010, s. 106-124.
- Bogu dziękujcie, Ducha nie gości! 20-lecie wizyty Jana Pawła II w Lubaczowie, 2-3 czerwca 1991 roku*, w: *W drodze na Kresy. 20. rocznica wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Lubaczowie*, red. A. Stopyra, S.P. Makara, B. Woch, J. Mazur, Lubaczów 2011, s. 18-27.
- Działacz Akcji Katolickiej i pielgrzym jasnogórski błogosławiony Stanisław Starowieyski*, w: *Z Maryją Królową Polski bądźmy świadkami miłości. Dziś i jutro. Ogólnopolskie sympozjum mariologiczno-maryjne, Jasna Góra, 23-24 kwietnia 2010*, red. Z.S. Jabłoński, Jasna Góra-Częstochowa 2010, s. 529-536.
- Jan Paweł II a integracja Polski z Unią Europejską*, w: *Jan Paweł II – pytania o Polskę w Unii Europejskiej*, red. D. Błahuta, Zamość 2010, s. 6-15.
- Metody walki ideologicznej władz PRL-u z Kościołem rzymskokatolickim na przykładzie obchodów 600-lecia metropolii lwowskiej*, w: *Veritatem et caritate. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin księdza biskupa profesora Jana Śrutwy*, red. W. Depo, M. Leszczyński, T. Guz, P. Marzec, Lublin 2011, s. 619-634.
- Nowicki Jan bp*, EncK XIV, kol. 56-57.
- Ochrona zabytków sztuki kościelnej*, EncK XIV, kol. 277-280.
- Oleszyce*, EncK XIV, kol. 507.
- Papieska Komisja do spraw Dóbr Kulturowych Kościoła*, EncK XIV, kol. 1287-1288.
- Płoski Eugeniusz Stanisław*, EncK XV, kol. 865-866.
- Rachanie*, EncK XVI, kol. 1025.
- Radzięcín*, EncK XVI, kol. 1120.
- Rydułski Dominik Jan*, EncK XVII, kol. 661.
- Rzeplin*, EncK XVII, kol. 734.
- Sprawozdanie z działalności Muzeum Diecezjalnego w Zamościu za lata 2005-2011*, ZID 21(2012), nr 1, s. 99-101.
- Wizytacje kanoniczne i dziekańskie w archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego do 1939 roku*, ABMK 97(2012), s. 111-119.
- Wizyty Karola Wojtyły – błogosławionego Jana Pawła II w Lubaczowie w latach 1958-1991*, w: *Jan Paweł II w Lubaczowie. Materiały z sympozjum naukowego zorganizowanego w dniu 3 czerwca 2011 roku w 20. rocznicę wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Lubaczowie*, red. S.P. Makara, B. Woch, J. Mazur, Lubaczów 2011, s. 10-37.

15. Mandziuk Józef ks.

A. Publikacje książkowe:

Historia Kościoła katolickiego na Śląsku, t. 3: *Czasy nowożytne*, cz. 1: *od 1741 do 1845*, Warszawa 2012².

Pakaszewski R., *Bracia Mniejsi Konwentualni w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1972*, Kraków 2012 [opr.; współwyd. Z. Gogola].

„Saeculum Christianum”. Pismo historyczno-społeczne 19(2012), nr 1 [red.].

„Saeculum Christianum”. Pismo historyczno-społeczne 20(2012), nr 2 [red.].

B. Artykuły:

Artykuły z serii: *Postacie Kościoła śląskiego w czasach nowożytnych*, „Nadwiosłocze” 10(2012), nr 1: *Biskup Henryk Marx – obrońca języka polskiego w duszpasterstwie górnośląskim*, s. 48; *Posługa pasterska biskupa Karola Augustyna, sufragana wrocławskiego*, s. 48-49; *Ks. Jan Chrzyszcz – założyciel konwiktów dla chłopców w Gliwicach*, s. 49; *Kanonik August Herbig – pierwszy rektor Georgianum*, s. 49; nr 2: *Infułat Ferdynand Sperl – rektor Alumnatu we Wrocławiu*, s. 49; *Kanonik Adolf Franz – wielki zwolennik partii Centrum*, s. 49-50; *Ks. Paweł Brandys – polski poseł do sejmiku pruskiego*, s. 50; *Ks. Józef Wawrzyniec Wick – wielki społecznik wrocławski*, s. 50-51; *Kanonik Franciszek Lorinser – wybitny publicysta i redaktor wrocławski*, s. 51; nr 3: *Ziemianin Karol Herold von Loevelinkloe – prezydent 56. Katholikentage we Wrocławiu*, s. 38; *Ks. Jan Heyne – przedstawiciel śląskich historyków Kościoła*, s. 38-39; *Ks. Jan Dzierżoń – śląski uczony o znaczeniu światowym*, s. 39; *Ks. Robert Bonczyk – znany epik śląski*, s. 39; nr 4: *Ks. Konstanty Augustyn Damroth – wybitny śląski liryk*, s. 34.

Artykuły z serii: *Postacie Kościoła śląskiego w czasach nowożytnych*, SCH 19(2011), nr 1: *Ks. Karol Kastner – kapelan wrocławskich urszulanek*, s. 17-18; *M. Emanuela Nickel – przełożona wrocławskich konwentów elżbietanek czarnych*, s. 18-19; *M. Celsa Milewska – obrończyni klasztoru boromeuszek i bazyliki św. Jadwigi w Trzebnicy*, s. 19-21; *Gabriela Klaus – założycielka siostr Bożego Serca Jezusa*, s. 21-23; *M. Sigrid Negwer – przełożona śląskiej prowincji Zgromadzenia Ubogich Sióstr Szkolnych de Notre Dame*, s. 23-24; *S. Paschalis Jach – jedna męczennic elżbietańskich*, s. 24-26; *M. Klotylda Marta Mende – długoletnia przełożona generalna siostr marianek*, s. 26-27; *Biskup Józef Marcin Natan – twórca „miasteczka miłosierdzia” w Branicach*, s. 28-29; *M. Małgorzata Fleischer – przełożona generalna jadowizanek*, s. 29-31; *Ks. Jan Kuboth – budowniczy kościoła w Bytomiu-Miechowicach*, s. 31-32; *Ks. Jan Dietrich – ofiara bombardowa-*

- nia Ostrowia Tumskiego, s. 32-34; Ks. Stanisław Stephan – pionier odnowionego ruchu liturgicznego na Śląsku, s. 34-35; Ks. Józef Kubis – bojownik o język polski w duszpasterstwie parafialnym, s. 35-37; Ks. Alojzy Siegmund – katecheta nyski, s. 37-38; Ks. Ernest Dubowy – kierownik kurialnego wydziału d/s rekolekcji zamkniętych, s. 38-40; Ks. Henryk Grzondziel – duszpasterz polskich robotników sezonowych, s. 40-41; Ks. Józef Wittig – tragiczna postać w gronie wrocławskich teologów, s. 41-42; Ks. Jan Stelzenberger – wrocławski teolog-moralista w służbie nazizmu, s. 42-44; Erik Klausener – prezes Akcji Katolickiej w archidiecezji wrocławskiej, s. 44-45; Ks. Bernard Strehler – założyciel śląskiego ruchu młodzieżowego Quicborn, s. 45-46; O. Fabian Gielnik – autor Małego Brewiarzyka dla tercjarzy, s. 46-48; Ks. Ernest Lange – dyrektor Caritas archidiecezji wrocławskiej, s. 48-49; Dietrich Bonhoeffer – wrocławski działacz ekumeniczny, s. 49-51; O. Teodor Richardt – jezuicki obrońca Żydów we Wrocławiu, s. 51-53; Św. Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża – męczennica karmelitańska, s. 53-54; Bł. Bernard Lichtenberg – męczennik nazizmu, s. 54-56; Świętobliwy Teodor Christoph – Śląski Jan Vianney, s. 56-57.
- Benedyktyni na Śląsku, w: *Kapłan i rektor UKSW* Ks. Stanisław Dziekoński, red. J. Sokołowski, Warszawa – Łomża 2012, s. 237-256.
- Biskupie księstwo nysko-otmuchowskie, *SChr* 19(2012), nr 2, s. 24-65.
- Przedmowa, w: Z. Mikołajczyk, *Życie religijne Twierdzy Modlin*, Warszawa 2012, s. 9-10.
- Przykłady dawnych szpitali w Małopolsce, *SChr* 19(2012), nr 1, s. 7-15.
- Rothkirch und Panthen Antoni Ferdynand, *EncK XVII*, kol. 394-395.
- Schaffgotsch Filip Gotthard, *EncK XVII*, kol. 1196.
- Schimonsky Emanuei, *EncK XVII*, kol. 1231-1232.
- Schubert Józef, *EncK XVII*, kol. 1287.
- Scultetus Jerzy, *EncK XVII*, kol. 1317-1318.
- Sedlnicki Leopold, *EncK XVII*, kol. 1341-1342.

C. Recenzja:

- Pakaszewski R., *Bracia Mniejsi Konwentualni w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1972*, Kraków 2012, w: *SChr* 19(2012), nr 2, s. 326-331.

D. Przeprowadzone magisteria [PR WMZ ZNH] i licencjaty [UKSW WNHS]:

- Jagoda A., *Rozwój zasobów ludzkich w kontekście szkoleń pracowników na przykładzie sektora małych i średnich przedsiębiorstw*, Rzeszów 2012.
- Kilarecka M., *Zarządzanie gospodarstwem agroturystycznym na przykładzie gminy Baligród*, Rzeszów 2012.

- Piliński G, *Reklama jako narzędzie wspomagające sprzedaż – na przykładzie Hipermarketu REAL*, Rzeszów 2012.
- Banowska A., *Charakterystyka postaci Kleopatry VII, królowej Egiptu (69-30 przed Chrystusem)*, Warszawa 2012.
- Celińska U.A., *Zamek czerski za panowania Janusza I Starszego*, Warszawa 2012.
- Czestkowska E., *Kozaczyzna zaporoska wobec prawosławia w latach 1596-1632*, Warszawa 2012.
- Gładziński M., *Obyczaje związane z narodzinami, zaślubinami i pogrzebami w XVI-wiecznej Polsce*, Warszawa 2012.
- Grabowski M., *Droga cesarza Napoleona III do władzy w latach 1836-1852*, Warszawa 2012.
- Koprowski B., *Charakterystyka husarii w Koronie i na Litwie w latach 1500-1795*, Warszawa 2012.
- Kordowski A.J., *Ekspansja turecka na Wyspę Rodos w latach 1480-1623*, Warszawa 2012.
- Kowska P., *Stosunki japońsko-chińskie na przełomie XVI i XVII wieku*, Warszawa 2012.
- Leszek A., *Egipt za rządów Muhammada Alego Paszy (1806-1849)*, Warszawa 2012.
- Przychodzeń Ł., *Źródła absolutyzmu oświeconego*, Warszawa 2012.
- Siegel B., *Polska przełomu XVI i XVII wieku w opisie Marcina Kromera, Jana Krasińskiego i Szymona Starowieyskiego*, Warszawa 2012.
- Szydłowska E., *„Kaziuki” jako przejaw kultu św. Kazimierza*, Warszawa 2012.
- Walczak J.M., *Przyczyny wybuchu pierwszego powstania śląskiego*, Warszawa 2012.
- Warowna J., *Związki Stanisława Poniatowskiego, kasztelana krakowskiego, z Rykami*, Warszawa 2012.
- E. Przeprowadzone doktoraty [UKSW WNHS]:
- Kindziuk M., *Kreowanie wizerunku medialnego ks. Jerzego Popiełuszki w polskiej prasie w latach 1980-1984*, Warszawa 2012.
- Ujazda M., *Nekropolie Twierdzy Modlin*, Warszawa 2012.

16. Miotk Andrzej SVD

A. Publikacje książkowe:

- Program chrystianizacji Afryki w XIX wieku (na przykładzie Ojców Białych)*, Olsztyn 2009.
- Z moji Tatczëznë. Dzieje Miotków z Olszowego Błota*, Olsztyn 2009.

B. A r t y k u ł y:

A bird's eye view of the I-XVI General Chapters from 1884-2006, „Arnoldus Nota Selections” 1(2012), nr 4, s. 2-9.

Burzliwy rozwój kombonianów 1867-1923 – Misjonarzy Afryki Centralnej, „Nurt SVD” 44(2012), nr 1, s. 117-145.

Dylematy katolickich imigrantów w USA (1820-1924), w: *Ludzie w drodze. Nauki teologiczne o migracjach i migrantach*, red. D. Cichy, Warszawa 2012, s. 27-46.

Losy misji chińskiej biskupa Theodora Shu (1952-1959), „Nurt SVD” 44(2010), nr 2, s. 125-141.

Męczennik w służbie najuboższych Afryki. Melchior de Marion Bréssilac (1813-1859), „Nurt SVD” 43(2009), nr 2, s. 155-175.

Misja werbistów w Chinach 1879-1949, „Chiny Dzisiaj” 7(2012), nr 2, s. 37-47.

Misjonarze dla Afryki. Zgromadzenia Ducha Świętego – specyfika i etapy rozwoju (1703-1914), StElb 10(2009), s. 179-203.

Plan Zbawienia Afryki przez Afrykę: Daniel Comboni (1831-1881), „Nurt SVD” 43(2009), nr 2, s. 131-153.

Rozwój Stowarzyszenia Misji Afrykańskich (1856-1914), WrPTeol 17(2009), nr 1, s. 189-218.

The SVD General Chapters. From the Historical Point of View (Part I), „Verbum SVD” 53(2012), nr 1, s. 9-30.

The SVD General Chapters. From the Historical Point of View (Part II), „Verbum SVD” 53(2012), nr 2, s. 131-180.

The SVD General Chapters. From the Historical Point of View (Part III), „Verbum SVD” 53(2012), nr 3-4, s. 311-396.

W cieniu krzyża. Pasyjny wymiar życia i dzieła misyjnego Arnolda Janssena, „Słowo Krzyża” 3(2009), s. 186-198.

C. R e c e n z j a:

Rivinius K. J., *Im Spannungsfeld von Mission und Politik: Johann Baptist Anzer (1851-1903) Bischof von Süd-Shandong*, [Studia Instituti Missiologici SVD – nr 93], Nettetal 2010, w: *Johann Baptist Anzer: SVD Bishop between Mission and Politics (1851-1903)*, „Verbum SVD” 52(2011), nr 1-2, s. 123-154.

17. Moskal Tomasz ks.

B. A r t y k u ł y:

Bulla Jana Pawła II Totus Tuus poloniae populus z 1992 roku, „Powołanie” 67(2012), s. 12-15.

- Potok Wielki*, EncK XVI, kol. 117.
Raków, EncK XVI, kol. 1189-1190.
Raniżów, EncK XVI, kol. 1206-1207.
Księgozbiór parafii w Potoku Wielkim w świetle wizytacji generalnej z 1748 roku [przedruk z ABMK 92(2009), s. 177-189], „Korzenie Janowskie” 5(2012), nr 18, s. 4-8.
Rudnik nad Sanem, EncK XVII, kol. 550.
Rytwiany, EncK XVII, kol. 719-720.
Stan i perspektywy publikacji kościelnych akt wizytacyjnych z okresu staropolskiego, ABMK 98(2012), s. 461-468.
Zgoda sandomierska. Zgoda panów – zgoda braci, Katalog wystawy, Sandomierz 2012 [współ z T. Giergielem, U. Stępień].

D. Przeprowadzone magisterium:

- Gielarowski T., *Jedność Kościoła w ujęciu Sługi Bożego bpa Piotra Gołębiowskiego*, Sandomierz 2012 [Instytut Teologiczny w Sandomierzu].

18. Nabywaniec Stanisław ks.

A. Publikacje książkowe:

- Pastoralne aspekty działalności kościołów lokalnych na ziemiach polskich od Vaticanum I do Vaticanum II*, Rzeszów 2012 [współred. A. Podolski].
Szkice do dziejów wsi (1361-2011) i parafii farnej (1482-2012). Dydnia*, Rzeszów – Dydnia 2012.

B. Artykuły:

- Ich za Polskę męczył kat ... Wspomnienia Sybiraczki z Jarosławia – Zofii Garczyńskiej*, Jarosław 2012 [opr.].
Kościelny ruch unijny w Europie Środkowej i Wschodniej jako dziedzictwo unii brzeskiej, w: *Dziedzictwo unii brzeskiej*, red. R. Dobrowolski, M. Zemlo, Lublin – Supraśl 2012, s. 375-389.
Nad Sanem i ... Sjanom. Działania nacjonalistów ukraińskich w powiecie brzozowskim w latach 1944-1945, w: *Przed i po akcji „Wisła”*, red. A. Chabasińska, P.A. Leszczyński, B.A. Orłowska, M. Pecuch, Gorzów Wielkopolski 2012, s. 19-38.
Nie lubi tego władza, „Kościołek” 11(2012), nr 84, s. 3-4.
Religijno-pastoralny aspekt pielgrzymowania, w: *Pastoralne aspekty działalności kościołów lokalnych na ziemiach polskich od Vaticanum I do Vaticanum II*, Rzeszów 2012, s. 106-138 [współred. A. Podolski].

- Stan diecezji rzeszowskiej w świetle materiałów do pierwszego rocznika diecezjalnego*, w: *Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Anzelma Weissa*, red. W. Bielak, J. Marczewski, T. Moskal, Lublin 2011, s. 205-221.
- Święto Niepodległości Polski*, „W Cieniu Kolegiaty” 8(2012), nr 7(64), s. 18-21.
- Turystyczno – rekreacyjno – rehabilitacyjny i kulturowy aspekt pielgrzymek*, w: *Pastoralne aspekty działalności kościołów lokalnych na ziemiach polskich od Vaticanum I do Vaticanum II*, Rzeszów 2012, s. 139-199 [współred. A. Podolski].
- Urzędy metrykalne w Galicji w świetle kancelarii parafialnej ks. Alojzego Jougana*, w: *Archiwa i kancelarie w służbie Kościoła i nauki*, red. W. Zawitkowska, W.P. Włażlak, Rzeszów 2012, s. 43-56.
- Wstęp*, w: *Pastoralne aspekty działalności kościołów lokalnych na ziemiach polskich od Vaticanum I do Vaticanum II*, Rzeszów 2012, s. 7-11 [współred. A. Podolski].
- Źródła do badania struktury organizacyjnej – dekanalnej i parafialnej – w eparchii lwowskiej w XVIII wieku* [Джерела до організаційної структури – деканальної та парафіальної – у Львівській єпархії в XVIII століття], w: *Archiwa i kancelarie w służbie Kościoła i nauki*, red. W. Zawitkowska, W.P. Włażlak, Rzeszów 2012, 65-72.
- D. Przeprowadzone magisteria i licencjaty [PR WMZ ZNH]:
- Kiniorska P., *Przestępczość w ziemi sanockiej w XVI-XVIII wieku*, Rzeszów 2012.
- Kłapkowski D., *Tradycje wojskowe rodu Sobieskich*, Rzeszów 2012.
- Koperwas D., *Funkcja marszałka Trybunału Koronnego Lubelskiego w latach 1601-1793*, Rzeszów 2012.
- Król A., *Sejmik generalny w Sądowej Wiszni w latach 1572-1648*, Rzeszów 2012.
- Kwasizur P., *Unie kościelne w Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich w XVI i XVII wieku*, Rzeszów 2012.
- Kwiecień J., *Życie zakonne w średniowiecznej Europie w świetle czterech pierwszych soborów laterańskich*, Rzeszów 2012.
- Małek B., *Polityka władz komunistycznych wobec Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej*, Rzeszów 2012.
- Papiernik P., *Polska flota wojenna w okresie panowania Wazów. Miejsce Polski na Bałtyku i Morzu Czarnym*, Rzeszów 2012.
- Walus A., *Parafia Przemienienia Pańskiego w Sanoku w okresie proboszczowania ks. Adama Sudola (1967-1995)*, Rzeszów 2012.

Wilk B., *Odbudowa Warszawy w latach 1945-1970 w świetle „Nowin Rzeszowskich”*, Rzeszów 2012.

Czeluśniak R. *Andegawenowie na tronie polskim*, Rzeszów 2012.

Obrzut Ł., *Nienaturalne zgony Piastów polskich w dobie rozbitcia dzielnicowego (1138-1320)*, Rzeszów 2012.

Sacała K.J., *Ród Korniaktów*, Rzeszów 2012.

E. Przeprowadzone doktoraty [UKSW WNHS]:

Homa K., *Arnobiusz z Sicca. Afrykański orator, filozof, teolog i apologeta z przełomu III i IV wieku*, Rzeszów 2012.

Hovhera V., *Деканати і парафії та їх уряд у Львівській єпархії в XVIII століття*, Lublin 2012.

Malec A., *Polskie dwory ziemiańskie w XIX w. jako ośrodki kultury, nauki oraz patriotycznego i religijnego wychowania w świetle dziewiętnastowiecznej literatury pamiątkarskiej*, Rzeszów 2012.

Trzemzałski B., *Stanisław Jan Jabłonowski (1634-1702)*, Rzeszów 2012.

Zagórowski J., *Święty Grzegorz z Tours – zapomniany obywatel Europy*, Rzeszów 2011.

19. Nadolny Anastazy ks.

B. Artykuły:

Ciecholewski Roman (1933-2001), historyk sztuki sakralnej, profesor Seminarium Duchownego w Pelplinie, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego – suplement 3*, red. Z. Nowak, J. Borzyszkowski, Gdańsk 2012, s. 54-55.

Diecezja pelplińska, w: *Ingres księdza biskupa Ryszarda Kasyny biskupa pelplińskiego do bazyliki katedralnej w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP, Pelplin – 8 grudnia 2012*, Pelplin 2012, s. 11-23.

Dwadzieścia lat diecezji pelplińskiej, „Pielgrzym” 23(2012) – nr specjalny (z 16 grudnia), s. 14-15.

Gdy Polska będzie..., „Pielgrzym” 23(2012), nr 23(599), s. 16-17.

Jastak Hilary, pseud. Abraham (1914-2000), proboszcz parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa, działacz społeczny w Gdyni, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego – suplement 3*, red. Z. Nowak, J. Borzyszkowski, Gdańsk 2012, s. 99-101.

Kossak-Główniewicz Wojciech (1904-1975), kapelan „Daru Pomorza”, więzień obozów koncentracyjnych, proboszcz w Jastarni, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego – suplement 3*, red. Z. Nowak, J. Borzyszkowski, Gdańsk 2012, s. 133-124.

Ks. Bernard Sychta – duszpasterz, pisarz, uczony, w: R. Szwoch, Ks. dr Bernard Sychta (1907-1982). *Wdzięczność i pamięć*, Starogard Gdański 2012, s. 21-25.

Pelplińska nekropolia w kościele katedralnym, „Pielgrzym” 23(2012), nr 22(598), s. 14-15.

Rajkowy, EncK XVI, kol. 1177-1178.

Rajnhard z Sayn, EncK XVI, kol. 1183.

Rakowski Jan, EncK XVI, kol. 1187.

Rembowski I Leonard, EncK XVI, kol. 1431.

Rembowski II Leonard, EncK XVI, kol. 1431.

Rybiński Jacek, EncK XVII, kol. 642.

Rytel, EncK XVII, kol. 705-706.

Sedlag Anastazy, EncK XVII, kol. 1337-1338.

D. Przeprowadzone magisteria [WT UMK]:

Badaczewska I., *Parafia Miłosierdzia Bożego i św. Faustyny w Toruniu 1990-2010*, Toruń 2012.

Kopczyński L., *Millennium Chrztu Polski w diecezji chełmińskiej 1966 roku*, Toruń 2012.

20. Piela Michał SDS

B. Artykuły:

Myślenice w okresie staropolskim (do 1772 roku), w: *Myślenice – monografia miasta*, red. T. Gąsowski, Myślenice – Kraków 2012, s. 135-314.

Tożsamość salwatorianina w świetle publikacji o. Bonawentury Lütthena (1846-1911), „Studia Salvatoriana Polonica” 6(2012), s. 151-177.

Uwarunkowania kościelno-polityczne posługi biskupiej A. Bertrama w Wrocławiu w okresie pierwszej wojny światowej (1914-1918), WrPTeol 20(2012), nr 2, s. 131-146.

21. Prejs Roland OFMCap

A. Publikacje książkowe:

Administracja diecezjalna w Królestwie Polskim w latach 1864-1918. Studium prozopograficzne, Lublin 2012.

Desperacja kobieca czy radykalizm duchowy? 800-lecie powołania św. Klary z Asyżu, Lublin 2012 [współred. T. Paszkowska].

B. A r t y k u ł y:

Archiwum kościelne. Rola i znaczenie jako miejsca przechowywania dokumentów przeszłości, ABMK 97(2012), s. 209-216.

Florian Jerzy Duchniewski OFMCap (1932-2011), w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 377-407.

Florian Jerzy Duchniewski OFMCap (1932-2011). Życie i dorobek naukowy, StFran 22(2012), s. 255-304.

Kobieta w średniowieczu i powołanie Klary, w: *Desperacja kobieca czy radykalizm duchowy? 800-lecie powołania św. Klary z Asyżu*, Lublin 2012, s. 23-31 [współred. T. Paszkowska].

Ksiądz German Grabowski (1835-1911). Zapomniany pisarz religijny z przełomu XIX i XX wieku, w: *Kultura, historia, książka. Zbiór studiów*, red. A. Dymmel, B. Rejakowa, Lublin 2012, s. 111-116.

Modlitewniki z kręgu siostr posłanniczych, RHK 4(2012), s. 101-111.

Pryska, EncK XVI, kol. 599.

Pudes, EncK XVI, kol. 900-901.

Quix Eugène, EncK XVI, kol. 1001.

Rady ewangeliczne, EncK XVI, kol. 1110-1111.

Rekoletki, rekolektanki, rekolektynki, EncK XVI, kol. 1376-1377.

Remaklus, Remaclus z Maastricht, EncK XVI, kol. 1429-1430 [współ. z A. Szewczyk].

Rembiszewski Stefan, EncK XVI, kol. 1430-1432.

Reparata, EncK XVI, kol. 1451-1452 [współ. z A. Szewczyk].

Robert Bellarmin, EncK XVII, kol. 132-135.

Robert z Arbrissel, EncK XVII, kol. 132.

Robert z Cambrai, EncK XVII, kol. 138.

Robert z Newminster, EncK XVII, kol. 135-136.

„Rodzina Seraficka”, EncK XVII, kol. 206-207.

Rogacjoniści, EncK XVII, kol. 211.

Roman, Roman Opat, Roman Jurajski, EncK XVII, kol. 256.

Romanowicz Roch, EncK XVII, kol. 266.

Romanowski Trankwilin, EncK XVII, kol. 267.

Romuald z Camaldoli, EncK XVII, kol. 281-283 [współ. z J. Patyrą].

Rösch Konstantin, EncK XVII, kol. 299-300.

Rosset Józef Maria, EncK XVII, kol. 350-351.

Rossini Felice, EncK XVII, kol. 357.

Rozdrażewski, Rozrażewski, Franciszek, EncK XVII, kol. 424-425.

Rudolf z Biberach, EncK XVII, kol. 554-555.

Rudolf, Rudolf z Gubbio, EncK XVII, kol. 551.

Rudolf z Turenne, EncK XVII, kol. 552.

- Rumak Jerzy*, EncK XVII, kol. 573-574.
Rupert z Bingen, EncK XVII, kol. 595.
Ryba Hieronim, EncK XVII, kol. 639.
Rymarz Stanisław, EncK XVII, kol. 679.
Rytel Wiator, *Wiator z Mojówki*, EncK XVII, kol. 707.
Rytel Witold, EncK XVII, kol. 707.
Rzeszutek Zdzisław, EncK XVII, kol. 743.
Sabadel Pius, EncK XVII, kol. 808.
Sabina, Christeta i Wincenty, EncK XVII, kol. 814.
Sacchini Gabriel, EncK XVII, kol. 817-818.
Sadowski Feliks, EncK XVII, kol. 848.
Schulte-Eickhoff Jan Chryzostom, EncK XVII, kol. 1289.
Segala Alexis, EncK XVII, kol. 1345-1346.
Serafickie Dzieło Mszy św., EncK XVII, kol. 1437.
Serafin z Montegranaro, EncK XVII, kol. 1438.
Wpływ Reguły św. Klary na kształtowanie duchowości franciszkańskiej. Wybrane przejawy, w: „*Forma sororum*”. *Święta Klara z Asyżu. 800-lecie powstania Zakonu Świętej Klary. Materiały z sympozjum naukowego, Warszawa – 16 maja 2012 roku*, red. Z. Styś, M. Sykuła, G. Filipiuk, J. Wojas, Warszawa – Kraków 2012, s. 259-266.

C. Recenzja:

- Mazurek M.H., *Powstanie i rozwój ukrytych zgromadzeń bł. Honorata Koźmińskiego w latach 1874-1908*, oprac. i przygot. do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2009, StFran 22(2012), s. 503-505.

22. Szczur Piotr ks.

A. Publikacja książkowa:

- Ortodoksja, herezja, schizma w kościele starożytnym*, Lublin 2012 [współred. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, M. Wysocki, M. Ziółkowska].

B. Artykuły:

- Chrześcijanin wobec bogactwa w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego*, ABMK 98(2012), s. 393-406.
Królestwo Boże i Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zarys problematyki, w: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2012, s. 31-64.
Miejsce i rola wiary w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego, „Teologia Patrystyczna” 9(2012), s. 41-55.

Przygotowanie do kapłaństwa w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 21-46.

Rabula, EncK XVI, kol. 1023-1024.

Rabuli Ewangeliarz, EncK XVI, kol. 1024-1025.

Recja, EncK XVI, kol. 1271-1272.

Retycjusz, EncK XVII, kol. 37-38.

Rufin z Akwilei, EncK XVII, kol. 564-565.

Rurycjusz, EncK XVII, kol. 599.

Rustyk Diakon, EncK XVII, kol. 616-617.

D. Przeprowadzone magisteria [WT KUL]:

Antoniuk O., *Kreatologiczny oraz eschatologiczny aspekt nauczania św. Jana Chryzostoma o człowieku*, Lublin – Gródek Podolski 2012.

Garber N., *Nauczanie św. Jana Chryzostoma o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu dzieci*, Lublin – Gródek Podolski 2012.

Magier A., *Dekanat Turobin w latach 1919-2000*, Lublin 2012.

Makara M., *Jana Chryzostoma nauka o jałmużnie w świetle jego Homilii na Ewangelię według św. Mateusza*, Lublin 2012.

Trzciniński L.K., *Dekanat bychawski w latach 1948-2000*, Lublin 2012.

Zborowski M., *Chryzologia Orygenes w świetle Komentarzy i Homilii do Ewangelii Synoptycznych*, Lublin 2012.

23. Szot Adam ks.

B. Artykuły:

Biogramy księży – autorów i adresatów listów, w: „Śmierci się z nas nikt nie boi”. *Listy kapłanów archidiecezji wileńskiej z ZSRS. Wybór źródeł*, Białystok 2012, s. 33-95. [współred. W.F. Wilczewski].

Kościół św. Wojciecha – naszym domem, „Drogi Miłosierdzia” 3(2012), nr 10, s. 32.

Ks. Jan Siemaszkiewicz (1883-1907-1956) – Janka Bylina, „Studia Teologica Grodnensia” 6(2012), s. 291-297.

Maryjne zwycięstwo. Kazanie wygłoszone w katedrze białostockiej podczas Mszy św. za Ojczyznę 15. 08. 2012 roku, WKAB 21(2012), nr 3(166), s. 139-142.

Na chwałę Niebios. Słownik biograficzny duchownych osób konsekrowanych spoczywających na cmentarzu farnym w Białymstoku, Białystok 2012 [red.]. W ramach słownika hasła autorskie: *Ks. Jerzy Andrukonis (1885-1908-1960)*,

s. 21-24; Ks. Eugeniusz Bida (1930-1957-2010), s. 25-26; Ks. Kazimierz Bor-
żym (1891-1913-1977), s. 27-28; Ks. Jan Cholewiński (1928-1957-2007),
s. 33; Ks. Antoni Cichoński (1888-1912-1975), s. 34-35; Ks. Marian Antoni
Cierpiak (1925-1949-2000), s. 36-37; Ks. Stanisław Czyżewski (1891-1915-
1972), s. 38-41; Ks. Tomasz Dobrówko (1983-2009-2009), s. 42; Ks. Józef
Dziemian (1900-1931-1966), s. 43-44; Ks. Kazimierz Klemens Gieczys [Ge-
cys] (1900-1925-1986), s. 45-47; Ks. Antoni Hermanowski (1904-1932-1985),
s. 48-50; Ks. Marian Jacewicz (1908-1939-1985), s. 51-52; Ks. Jan Kras-
sowski (1895-1920-1951), s. 55; Ks. Mieczysław Łapiński (1916-1942-1993),
s. 56; Ks. Rene Macault (1866-1930), s. 57; Ks. Lucjan Namiot (1921-1951-
2003), s. 61-62; Ks. Michał Ignacy Ozdowski (1932-1957-2010), s. 63-64; Ks.
Jan Pankiewicz (1920-1950-1999), s. 65-66; Ks. Tadeusz Kazimierz Paprocki
(1927-1952-1989), s. 67-68; Ks. Mieczysław Paszkiewicz (1900-1931-1987),
s. 69-70; Ks. Leon Piotrowski (1910-1946-2001), s. 71-72; Ks. Konrad Euze-
biusz Pochodowicz (1936-1960-1980), s. 73-74; Ks. Cezary Potocki (1935-
1959-1990), s. 77-78; Ks. Jerzy Raczkowski (1942-1975-2010), s. 79-80;
Ks. Władysław Rusznicki (1902-1925-1971), s. 89-90; Ks. Paweł Sargiewicz
(1902-1927-1967), s. 95-96; Ks. Stanisław Sieluk (1904-1928-1960), s. 97-98;
Ks. Stefan Stajek (1914-1941-1986), s. 102-103; Ks. Mieczysław Józef Stop-
czyński (1914-1946-1992), s. 104-105; Ks. Aleksander Syczewski (1895-1919-
1976), s. 106-108; Ks. Henryk Szlegier (1930-1956-1995), s. 109; Ks. Adolf
Śnieżko-Błocki (1868-1894-1957), s. 113-115; Ks. Leonard Tołłoczko (1907-
1936-1984), s. 116-118; Ks. Stanisław Urban (1909-1935-1981), s. 119-120;
Ks. Walenty Urmanowicz (1898-1921-1969), s. 121-122; Ks. Alojzy Wieczorek
(1904-1934-1980), s. 123-124; Ks. Stanisław Więckiewicz (1898-1924-1984),
s. 125-126; Ks. Jan Jerzy Zabański (1914-1945-1963), s. 127-128; Ks. Antoni
Zabielski (1905-1933-2003), s. 129-130; Ks. Antoni Zalewski (1894-1917-
1971), s. 131-134; Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo
SM – szarytki, s. 137; S. Adela Bilińska (1866-1897-1930), s. 139; Zgroma-
dzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny MSF – misjonarki, s. 141; Zgroma-
dzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej SNNMP – służki,
s. 149; Zgromadzenie Sióstr Służebnic Matki Dobrego Pasterza SMDP – pa-
sterzanki, s. 157; Zgromadzenie Braci Sług Maryi Niepokalanej SMI służcy
Maryi – „braciszkowicze”, s. 213; Stanisław Belczyk (1878-1916-1943) – br.
Franciszek, s. 215; Antoni Chodała (1891-1929-1943) – br. Edmund, s. 216;
Franciszek Cibor (1872-1905-1936) – br. Cyprian, s. 217; Jan Dąbek (1887-
1919-1969) – br. Feliks, s. 218; Antoni Gfijerda (1888-1929-1941) – br. Jan,
s. 219; Józef Gniedziejko (1867-1909-1949) – br. Dominik, s. 220; Antoni Jo-
del (1869-1912-1937) – br. Kazimierz, s. 221; Egidiusz Józwiuk (1877-1916-
1938) – br. Łukasz, s. 222; Stanisław Kaczmarek (1884-1911-1937) – br. Dy-

- dak*, s. 223; *Franciszek Kądziera* (1886-1916-1961) – *br. Antoni*, s. 224; *Jerzy Kocki* (1882-1912-1950) – *br. Ludwik*, s. 225; *Andrzej Kosmacki* [Kosmowski] (1883-1931-1940) – *br. Jakub*, s. 226; *Józef Kulma* (1869-1907-1931) – *br. Franciszek*, s. 227; *Franciszek Michalczyzna* (1874-1911-1937) – *br. Feliks*, s. 228; *Karol Pilich* (1881-1918-1936) – *br. Antoni*, s. 229; *Józefat Stawecki* (1867-1911-1950) – *br. Benedykt*, s. 230; *Władysław Tołoczko* (1923-1955-2011) – *br. Błażej*, s. 231; *Antoni Wąsuszko* (1910-1938-1984) – *br. Feliks*, s. 232; *Zakon Braci Mniejszych Kapucynów OFM Cap – kapucyni*, s. 233; *Stowarzyszenie Pracownic św. Franciszka w Białymstoku – serafitki*, s. 237-238.
- O tych, co odeszli...*, „Drogi Miłosierdzia” 3(2012), nr 11(27), s. 31.
- O walce z krzyżem słów kilka*, „Drogi Miłosierdzia” 3(2012), nr 11(27), s. 34.
- „Solidarność” Ziemi Sokólskiej 1980-1981, w: *Tam też była „Solidarność”*. Male ośrodki ruchu związkowego i ich rola w latach 1980-1990, red. A. Pyżewska i M. Zwolski, Białystok 2012, s. 35-41.
- Sprawozdanie konferencji naukowej „Ochrona zasobu archiwów kościelnych”*. Pułtusk 22-24 listopada 2011 roku, StTeolBDŁ 30(2012), s. 429-433.
- 100 lat kościoła św. Wojciecha (dawniej św. Jana)*, „Bóg wśród nas. Informacje z życia parafii Świętego Wojciecha w Białymstoku” 4(2012), nr 4, s. 6.
- „Śmierci się z nas nikt nie boi”. *Listy kapłanów archidiecezji wileńskiej z ZSRS. Wybór źródeł*, Białystok 2012 [współred. W.F. Wilczewski].
- W mocy Ducha Świętego*, w: K. Pogorzelski, *Parafia Rzymskokatolicka pw. Ducha Świętego w Białymstoku*, Białystok 2012, s. 7-8.
- Wstęp*, w: *Na chwałę Niebios. Słownik biograficzny duchownych i osób konsekrowanych spoczywających na cmentarzu farnym w Białymstoku*, Białystok 2012, s. 9-18 [red.].
- Wstęp*, w: „Śmierci się z nas nikt nie boi”. *Listy kapłanów archidiecezji wileńskiej z ZSRS. Wybór źródeł*, Białystok 2012, s. 19-31 [współred. W.F. Wilczewski].

D. Przeprowadzona praca dyplomowa [BPWTwW]:
 Lewandowska I.E., *Siostry od Aniołów w sowieckich więzieniach i łagrach 1950-1956*, Warszawa – Wilno 2012.

24. Szteinke Anzelm Janusz OFM

B. Artykuły:

Adam Chodkowski OFM (1829-1886) i *Wincenty Jankowski OFM* (1824-1886) – *dobrze zapisani na Mazowszu i w ziemi kieleckiej*, w: *Sic erat in fatis. Studia i szkice historyczne dedykowane profesorowi Bogdanowi*

- Rokowi* – t. 1, red. E. Kościk, R. Żerelik, P. Badya, F. Wolański, Toruń 2012, s. 399-407.
- Historia modlitwy „Anioł Pański”, „Franciszkańskie Źródło”* 11(2012), nr 3, s. [...].
- Klasztor w Woźnikach – jeden z domów Wielkopolskiej Prowincji Reformatorów pw. św. Antoniego z Padwy*, w: *Klasztor Franciszkanów w Woźnikach. Dzieje – ludzie – budowle*, red. P. Klint, A. Pańczak, Woźniki 2011, s. 29-39.
- Krzyż na Giewoncie*, „Franciszkańskie Źródło” 11(2012), nr 2, s. 22-23.
- Krzyż na mogile Obrońców Westerplatte*, „Franciszkańskie Źródło” 11(2012), nr 3, s. 22-23.
- Związki ks. Władysława Szafrąńskiego (1908-1996) z klasztorem franciszkańskim we Włocławku*, *StWłoc* 14(2012), s. 631-639.
- Życie i dzieło o. Ksawerego Sforskiego OFM (1826-1911) na tle sytuacji religijno-społecznej we Włocławku na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Charyzmat i zadanie. Stulecie utworzenia Stowarzyszenia Kobiet Wspólnej Pracy 1911-2011*, Włocławek 2012, s. 30-46.

25. Tylus Stanisław SAC

A. Publikacje książkowe:

- „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 97(2012) [red].
- „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 98(2012) [red].
- EncK XVI (2012) [red].
- EncK XVII (2012) [red].

B. Artykuły:

- Duszpasterze Modliborzyc w latach 1756-1836 (w świetle materiałów metrykalnych)*, „Janowskie Korzenie” 5(2012), nr 18, 9-14.
- Posybilizm*, EncK XVI, kol. 85.
- Prochaska Antoni*, EncK XVI, kol. 435-436.
- Prochownik Leonard*, EncK XVI, kol. 437.
- Przybyszewski Bolesław*, EncK XVI, kol. 740-741.
- Przysięga antymodernistyczna*, EncK XVI, kol. 794-795.
- Raczkowicz Wacław*, EncK XVI, kol. 1052.
- Radoszewski Bogusław bp*, EncK XVI, kol. 1105.
- Rechrystianizacja*, EncK XVI, kol. 1269-1270.
- Roth Jan bp*, EncK XVII, kol. 392.
- „*Rycerzyk. Le Croisé*”, EncK XVII, kol. 653.

- Ryn, EncK XVII, kol. 681.
Sadzik Józef, EncK XVII, kol. 851-852.
Sandomierska zgoda, EncK XVII, kol. 1034-1035.
Sankcja pragmatyczna, EncK XVII, kol. 1052-1053.
Szczaniecki Paweł, EncK XVII, kol. 1320.

26. Walkusz Jan ks.

A. Publikacje książkowe:

- Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, Lublin 2012 [red.].
Zgromadzenie Świętego Michała Archaniola w Kanadzie 1962-2012, Pelplin – Lublin 2012.

Rec.: K. Adamiak, *Złoty jubileusz księży michalitów*, „Skaner” [London, Ont.] 18(2012), nr 9, s. 1-3; *Złote liście klonu, czyli książka o 50-latach obecności michalitów w Kanadzie*, „Biuletyn Tygodniowy CIZ [Centrum Informacyjnego Zakonów]” 4(2012), nr 39, s. 9; A. Chodubski, *Jan Walkusz, Zgromadzenie św. Michała Archaniola w Kanadzie 1962-2012*, „Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2012, ss. 227+nlb, „Cywilizacja i Polityka” 10(2012), nr 10, s. 427-430; J. Flaga, *Michalici w Kanadzie*, „Przegląd Uniwersytecki” 24(2012), nr 6, s. 23-25.

B. Artykuły:

- Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2010 z uzupełnieniami za lata 2000-2009*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 255-312 [współ z M.R. Górniakiem].
Biskup Józef Sebastian Pelczar i geneza Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie w kontekście dziejów Europy przełomu XIX i XX wieku, w: *Jubileuszowe dziedzictwo. Dokumentacja jubileuszu 100-lecia Papieskiego Instytutu Kościelnego Polskiego w Rzymie 17-19 stycznia 2011 roku*, red. B. Kośmider, Rzym 2011 [druk: 2012], s. 65-77.
Borcz Tadeusz (1929-2002), w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego. Suplement III*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk 2012, s. 36-37.
„Ja, trzy dolary i Bóg mogą wiele dokonać”, czyli jak ks. Bartłomiej Sławiński tworzył wspólnotę michalicką w Kanadzie, „Mi-cha-el CSMA” 2012, nr 18, s. 131-143.
Kolduński Alojzy (1904-1977), w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego – suplement 3*, red. Z. Nowak, J. Borzyszkowski, Gdańsk 2012, s. 107-108.

- Miłośnik historii i uniwersyteckiej codzienności*, „Przegląd Uniwersytecki” 24(2012), nr 1, s. 10-13.
- Redner Leon bp*, EncK XVI, kol. 1287.
- Ricci Scipione de*, EncK XVII, kol. 84-85.
- Rogaczewski Franciszek*, EncK XVII, kol. 211-212.
- Rosentreter Augustyn*, EncK XVII, kol. 307-308.
- Schulz Alfons*, EncK XVII, kol. 1290.
- Słowo wstępne*, w: M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne w diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2011 [druk: 2012], s. 5-7.
- Z dziejów przygotowania do kapłaństwa w Kościele katolickim*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, Lublin 2012, s. 5-18 [red.].
- Żyć, aby pomagać. Ks. Wawrzyniec Wnuk i formy jego aktywności dobroczynnej*, w: *Artem historicam aliis tradere*, red. W. Bielak i in., Lublin 2011 [druk: 2012], s. 367-387.

C. Recenzje:

- Sztylc K.Ż., *Prowincja toruńska Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety w latach 1946-2006*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, „Zapiski Historyczne” 76(2011) [druk: 2012], z. 3, s. 155-159.
- Zajac P., *Św. Eugeniusz de Mazenod*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, „Oblatio. Revue de Vie Oblate” 1(2012), nr 2, s. 298-299.

D. Przeprowadzone magisteria:

- Haase M., *Dzieje parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Różańca Świętego w Rytlu*, Toruń 2012 [WT UMK].
- Jabletska O., *Działalność pokojowa oraz humanitarna papieża Benedykta XV w latach 1914-1921*, Lublin – Gródek Podolski 2012 [AKUL].
- Stefaniak Ł., *Parafia Świętego Ignacego Loyoli w Niemcach w latach 1945-1993*, Lublin 2012 [AKUL].
- Vivcharyk O., *Błogosławiony Ignacy Kłopotowski – duszpasterstwo i apostołstwo słowa drukowanego oraz jego aktualność w obecnych czasach*, Lublin – Gródek Podolski 2012 [AKUL].
- Wojtaś J., *Obraz Kościoła w Indiach na przełomie XIX i XX wieku w pamiętnikach księdza Michała Zaleskiego*, Lublin 2012 [AKUL].

E. Przeprowadzone doktoraty [AKUL]:

- Gmurezyk Z., *Kościół włocławski w rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951-1968)*, Lublin 2012.
- Kapłon M., *Diecezja przemyska w latach 1944-1964*, Lublin 2012.

Romański P., *Biskup warmiński Józef Ambroży Geritz (1783-1867). Życie i działalność*, Lublin 2012.

27. Warso Albert ks.

A. Publikacje książkowe:

Matce Miłosierdzia Skarżysko-Kamienną zawierzam. Więzi bł. papieża Jana Pawła II ze Skarżyskiem-Kamienną, Skarżysko-Kamienna 2011.

B. Artykuły:

Bp Stefan Siczek, w: S. Siczek, *Życ Ewangelią. Wybór konferencji i homilii wygłoszonych w Zgromadzeniu Sióstr Służek NMPN w latach 1986-2011*, opr. S. Latek, H. I. Szumił, Mariówka 2011, s. 13-104.

Biskup Edward Materski (1923-2012), „Głos Mariacki” 4(2012), nr 1, s. 6-31.

Błogosławiony jesteś Janie Pawle II!, OBnK 22(2012), nr 3, s. 1.

Chrystus wypowiedział jego imię..., „Głos Mariacki” 3(2011), nr 1, s. 14-15.

Dar i zadanie, „Różaniec” 61(2011), nr 6, s. 11.

Diecezja radomska, w: Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II „Totus Tuus Poloniae populus”. Księga jubileuszowa dedykowana Jego Ekscelencji arcybiskupowi Józefowi Kowalczykowi, metropolicie gnieźnieńskiemu, prymasowi Polski z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa, red. A. Mazurek, Warszawa 2012, s. 146-158.

20 lat temu następca św. Piotra wędrował radomskimi drogami, „Głos Mariacki” 3(2011), nr 2, s. s. 3-4.

Kalendarium życia abp. Zygmunta Zimowskiego, w: Z. Zimowski, *Troska i odpowiedzialność. Listy Pasterskie*, Radom 2011, s. 341-344.

Ks. Paweł Kubicki jako regens seminarium sandomierskiego, w: *Veritatem in Caritate. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin księdza biskupa profesora Jana Śrutwy*, red. W. Depo, M. Leszczyński, T. Guz, P. Marzec, Lublin 2011, s. 1181-1194.

La vita e il pontificato di Karol Wojtyła, grande dono alla nostra generazione, „Voce del Logudoro” 60(2011), nr 16, s. 4.

Na marginesie „Listu do młodych”. *Uprzywilejowany temat*, „Czeka Nas Droga. Miesięcznik Ruchu Światło-Życie Diecezji Radomskiej” 1(2011), nr 4, s. 5-6.

Na marginesie „Tryptyku Rzymskiego”, tamże 1(2011), nr 3, s. 6-7.

Otwierał na oścież drzwi Chrystusowi, „Różaniec” 61(2011), nr 4, s. 18-19.

- Papieski Instytut Polski rzymską rezydencją kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski*, „*Studia Prymasowskie*” 5(2011), s. 297-340.
- Pasterz w cierniowej mitrze*, w: *Pan daje dobrych pasterzy. Świadcstwa o kapłanach czytelników „Różańca”*, red. J. Chodorska, Warszawa 2011, s. 330-342.
- Per Mariam – Soli Deo. Aresztowanie Prymasa*, OBnK 21(2011), nr 26, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Biskup lubelski*, OBnK 21(2011), nr 17, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Burzliwa obrona doktoratu z... „dokumentem z rękawa”*, OBnK 21(2011), nr 1, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Cezar siedzący na ołtarzu i piąty wariant Prymasa*, OBnK 21(2011), nr 25, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Gorąco było w Kozłowie, ale jeszcze bardziej w Zakopanem*, OBnK 21(2011), nr 9, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Gdy Prymasowi Polski dane było dla Chrystusa cierpieć*, OBnK 21(2011), nr 27, s. 8.
- Per Mariam – Soli Deo. Gdy trzeba było wszystko odbudowywać...*, OBnK 21(2011), nr 13, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Ingres do Gniezna i Warszawy*, OBnK 21(2011), nr 21, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Ingres do katedry lubelskiej*, OBnK 21(2011), nr 16, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Jan Paweł II darem Matki Bożej Częstochowskiej*, OBnK 21(2011), nr 45, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Kapelusze kardynalski i radość z pobłogosławionego Obrazu*, OBnK 21(2011), nr 32, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Legat papieski na Tysiąclecie Chrztu*, OBnK 21(2011), nr 37, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Lekcja soborowa Kościoła w Polsce*, OBnK 21(2011), nr 33, s. 4.
- Per Mariam – Soli Deo. Maryjne zwycięstwo Prymasa*, OBnK 21(2011), nr 35, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Matka Boża była programem jego życia*, OBnK 21(2011), nr 52, s. 8.
- Per Mariam – Soli Deo. Między ogniem i wodą...*, OBnK 21(2011), nr 7, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Miłość Prymasa była silniejsza*, OBnK 21(2011), nr 29, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. „Musiał objechać ileś tam krajów, żeby trafić do Przedcza”*, OBnK 21(2011), nr 3, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Nadeszła nominacja na prymasa*, OBnK 21(2011), nr 19, s. 6.

- Per Mariam – Soli Deo. Nominacja kardynalska prymasa*, OBnK 21(2011), nr 24, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Nominacja na biskupstwo lubelskie*, OBnK 21(2011), nr 14, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. O błogosławieństwie w ostatnim dniu Roku Milenijnego*, OBnK 21(2011), nr 38, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. O kamieniu, który spadł z serca*, OBnK 21(2011), nr 28, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. O ojcu Prymasa i ojcu Maksymilianie*, OBnK 21(2011), nr 41, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. O ojcu Prymasa i ojcu Maksymilianie*, OBnK 21(2011), nr 46, s. 8.
- Per Mariam – Soli Deo. Obok papieża, który pielgrzymował po Polsce*, OBnK 21(2011), nr 48, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Obrazy ukryte we wspomnieniach*, OBnK 21(2011), nr 12, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Ostatnie spotkania z Pawłem VI*, OBnK 21(2011), nr 44, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Papież odwiedził kiedyś Prymasa w jego rzymskiej rezydencji*, OBnK 21(2011), nr 50, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Papież powiedział Prymasowi po prostu co myśli*, OBnK 21(2011), nr 47, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Pierwsza konsekracja biskupa w powojennej Polsce*, OBnK 21(2011), nr 15, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Podróż naukowa po Europie*, OBnK 21(2011), nr 2, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Poufny list i śmierć Prymasa*, OBnK 21(2011), nr 18, s. 4.
- Per Mariam – Soli Deo. Powrót do Warszawy i na Jasną Górę*, OBnK 21(2011), nr 30, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Prymas na swej Drodze Krzyżowej*, OBnK 21(2011), nr 51, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Prymas szukający porozumienia*, OBnK 21(2011), nr 22, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Prymas Tysiąclecia wędrował naszymi drogami*, OBnK 21(2011), nr 49, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Prymasowskie jubileusze*, OBnK 21(2011), nr 43, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Przyjaciel „Przyjaciela Boga i ludzi”*, OBnK 21(2011), nr 34, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Przypadała wówczas uroczystość Wniebowstąpienia...*, OBnK 22(2012), nr 1, s. 5.

- Per Mariam – Soli Deo. Rozpoczyna się współpraca z prymasem Hlondem*, OBnK 21(2011), nr 6, s. 5, 9.
- Per Mariam – Soli Deo. Trudna droga do Gniezna*, OBnK 21(2011), nr 20, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Uwieńczone zostały długoletnie starania Prymasa*, OBnK 21(2011), nr 42, s. 7.
- Per Mariam – Soli Deo. We Włocławku – w katedrze, wśród księzek i wobec planów*, OBnK 21(2011), nr 5, s. 9.
- Per Mariam – Soli Deo. Wielki maryjny program Prymasa*, OBnK 21(2011), nr 31, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Wojenna rzeczywistość i tęsknota za posługą kapłańską*, OBnK 21(2011), nr 8, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Wojenne życie w ukryciu*, OBnK 21(2011), nr 10, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Wóz ojczystego Kościoła i dwaj kardynałowie Polski*, OBnK 21(2011), nr 40, s. 5.
- Per Mariam – Soli Deo. Wyciągnięte ręce w geście pojednania*, OBnK 21(2011), nr 36, s. 6.
- Per Mariam – Soli Deo. Z odwagą spełniał uczynki miłosierdzia*, OBnK 21(2011), nr 11, s. 5.
- Prymas Stefan Wyszyński i biskup Piotr Gołębiowski – wzajemne relacje i wspólna troska o Kościół w Polsce*, w: *Człowiek – Naród – Kościół. Prymas Tysiąclecia odczytany dziś. IV Tydzień Społeczny, Nowenna w intencji beatyfikacji prymasa Wyszyńskiego*, red. A. Jędrzejewski, Radom 2012, s. 175-198.
- Sandomierz*, EncK XVII, kol. 1035-1038.
- Scarampi Pier Francesco*, EncK XVII, kol. 1187.
- Scupoli Lorenzo*, EncK XVII, kol. 1318.
- Sługa Boży Biskup Piotr Gołębiowski (1902-1980)*, w: *Święci są wśród nas*, red. G. Bartoszewski, Warszawa 2012, s. 41-52.
- Śmierć i uroczystości pogrzebowe śp. Edwarda Materskiego, pierwszego biskupa radomskiego*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 21(2012), nr 2, s. 198-221.
- Śp. bp dr Edward Materski (1923-2012)*, tamże, s. 159-197.
- Śp. biskup Stefan Siczek (1937-2012)*, „Głos Mariacki” 4(2012), nr 4, s. 2-24.
- Ważniejsze wydarzenia i inicjatywy duszpasterskie w diecezji radomskiej w latach pasterskiej posługi bp. Zygmunta Zimowskiego – trzeciego biskupa radomskiego*, w: *Z. Zimowski, Troska i odpowiedzialność. Listy Pasterskie*, Radom 2011, s. 345-351.
- Widok ojczyznej ziemi*, „Różaniec” 61(2011), nr 5, s. 18-19.

- Wierny sługa jedności Kościoła. O biskupie Piotrze Gołębiowskim*, „L'Osservatore Romano” [wydanie polskie] 32(2011), nr 3, s. 56-57.
- Wierzę w Jezusa Chrystusa – który był umęczon pod Ponckim Pilatem. Historyczność wydarzenia Jezusa Chrystusa*, w: *Skład Apostolski na Rok Wiary. Czytanki październikowe*, red. Z. Niemirski, Radom 2012, s. 55-57.
- Wierzę w Jezusa Chrystusa – który był ukrzyżowan. Cierpienie jako narzędzie zbawienia*, w: *Skład Apostolski na Rok Wiary. Czytanki październikowe*, red. Z. Niemirski, Radom 2012, s. 58-60.
- Wierzę w święty Kościół powszechny*, w: *Skład Apostolski na Rok Wiary. Czytanki październikowe*, red. Z. Niemirski, Radom 2012, s. 80-82.
- Współpraca w służbie Kościołowi – bp Marian Ryx i bp Paweł Kubicki*, „Zeszyty Sandomierskie” 17(2011), nr 31, s. 27-39.
- Wykaz publikacji biskupa Stefana Siczka*, w: S. Siczek, *Życ Ewangelią. Wybór konferencji i homilii wygłoszonych w Zgromadzeniu Sióstr Służek NMPN w latach 1986-2011*, opr. S. Latek, H. I. Szumił, Mariówka 2011, s. 105-128 [współ z M. Fituch].
- Wypełniło się „adwentowe” pragnienie serca Pasterza*, „Czeka Nas Droga. Miesięcznik Ruchu Światło-Życie Diecezji Radomskiej” 1(2012), nr 4, s. 39-43.

C. Recenzja:

- Kowalik Sz., Kutkowski A., Kutkowski J., „...byłem z tymi ludźmi”. *Życie i działalność księdza Romana Kotlarza*, Radom 2007, RHK 3(2011), s. 277-282.

28. Wąsowicz Jarosław SDB

A. Publikacje książkowe:

- Niezależny ruch młodzieżowy w Gdańsku w latach 1981-1989*, Gdańsk 2012.
- Wierni do końca. Studia i materiały źródłowe o „Poznańskiej Piątce” męczenników II wojny światowej* (Studia i Materiały Poznańskiego IPN – t. 21), Poznań 2012 [współred. R. Sierchuła].
- Zakład Salezjański w Rumi 1937-1960* (Seria: Studia i materiały źródłowe pod patronatem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej – t. 3), Piła – Rumia 2012.
- Zniszczyć Kościół. Prawdziwa opowieść o czasach wojny*, Kraków 2012 [współ z T. Frasikiem i J. Szarkiem].

B. Artykuły:

- Adaptacja pomieszczeń na potrzeby archiwum kościelnego*, w: *Ochrona zasobu archiwów kościelnych*, red. A. Laszuk, Warszawa 2012, s. 39-45.

- Bibliografia Piątki Błogosławionych Oratorianów z Poznania: Czesława Józwiaka, Edwarda Kaźmierskiego, Franciszka Kęsego, Edwarda Klinika, Jarogniewa Wojciechowskiego*, w: *Wierni do końca. Studia i materiały źródłowe o „Poznańskiej Piątce” męczenników II wojny światowej*, (Studia i Materiały Poznańskiego IPN – t. 21), Poznań 2012, s. 143-153 [współred. R. Sierchuła].
- Duchowość „Poznańskiej Piątki”*, KrIns 13(2012), nr 19, s. 148-158.
- Działalność Kościoła rzymsko-katolickiego wśród młodzieży na terenie województwa gdańskiego w latach 80. XX wieku w świetle dokumentów KW PZPR*, „Seminare” 31(2012), s. 293-308.
- Futbol i polityka. Przypadek kibiców „Lechii” Gdańsk*, w: *Nieczysta gra. Tajne służby a piłka nożna*, red. S. Ligarski, G. Majchrzak, Chorzów 2012, s. 130-150.
- Jarosław Gruszkowski (1955-2010) – redaktor „Solidarności Pilskiej”, „Kronika Wielkopolski”* 40(2012), nr 2, s. 87-91.
- Kazanie biskupa Stanisława Wojciecha Okoniewskiego podczas obchodów „Święta Morza” w Gdyni 29 czerwca 1935 roku*, „Zeszyty Gdyńskie” 7(2012), s. 67-79.
- Kibicowanie jako wartość – perspektywa społeczna i religijna*, w: *Euro 2012 – w poszukiwaniu wartości*, red. J. Kostorz, Opole 2012, s. 135-143.
- Kiedy kibicowanie jest grzechem?*, w: *Poradnik małego grzesznika*, red. S. Morynia, Warszawa 2012, s. 155-157.
- Kościół w Gdańsku wobec niezależnych środowisk młodzieżowych w latach 80-tych XX wieku*, „Studia Gdańskie” 31(2012), s. 177-194.
- Marian Jarecki (1932-2002) – regionalista, pasjonat historii, wychowawca młodzieży (wspomnienie w dziesiątą rocznicę śmierci)*, „Koniński Kurier Oświatowy” 20(2012), nr 3-4, s. 18-19.
- Męczennik „Solidarności”, „Nowe Państwo – Niezależna Gazeta Polska”* 4(2012), nr 9, s. 62-63.
- Modlitwy Katedr Polskich. Błogosławieni z Poznania – Piątka z Wronieckiej: Czesław Józwiak, Edward Kaźmierski, Franciszek Kęsy, Edward Klinik, Jarogniew Wojciechowski (fragmenty listów więziennych). Sto trzydziesta trzecia prezentacja Verba Sacra, Bazylika archidiecezjalna w Poznaniu 18 listopada 2012 roku*, KrIns 13(2012), nr 20, s. 142-144.
- Niezależna prasa młodzieżowa w latach 1977-1990. Wybrane zagadnienia*, „Seminare” 32(2012), s. 211-226.
- Niezależne inicjatywy młodzieży Trójmiasta w pierwszych miesiącach stanu wojennego*, w: *Stan wojenny na Pomorzu Nadwiślańskim (1981-1983). Szkice historyczne*, red. P. Brzeziński, Gdańsk 2012, s. 39-64.
- Niezależny ruch młodzieżowy w Gdańsku w latach 1981-1989*, DN 17(2012), nr 2, s. 157-164.

- Od kapliczki do sanktuarium. Kalendarium rozwoju kultu NMP Wspomożenia Wiernych w Rumi w l. 1937-2012*, KrIns 13(2012), nr 20, s. 183-190.
- Podziemne struktury NSZZ „Solidarność” Oświaty i Wychowania w Gdańsku wobec niezależnych organizacji młodzieżowych (13 XII 1981 – 17 VI 1989)*, w: *Szkice z dziejów NSZZ „Solidarność” na Pomorzu Nadwiślańskim i Kujawach (1980-1990)*, red. I. Hałagida, Gdańsk 2012, s. 104-114.
- Propaganda prasowa wobec zaangażowania młodzieży w Gdańsku w niezależne inicjatywy po wprowadzeniu stanu wojennego*, w: *Stan wojenny. Analizy, hipotezy, komentarze*, red. M. Żukowski, Koszalin 2012, s. 165-178.
- S. Anna Jędrocha CMW (1925 -2012)*, KrIns 13(2012), nr 17, s. 164-166.
- Salezjanie w Polsce w systemach totalitarnych – zarys problematyki*, w: *Kościół chrześcijański w systemach totalitarnych*, red. W.J. Kłaczek, W. Rozynekowski, Toruń 2012, s. 567-583.
- Sława męczeństwa i kult „Poznańskiej Piątki” w latach 1945-2012*, w: *Wierni do końca. Studia i materiały źródłowe o „Poznańskiej Piątce” męczenników II wojny światowej* (Studia i materiały poznańskiego IPN – t. 21), Poznań 2012, s. 121-135 [współred. R. Sierchuła].
- Sprawozdanie z otwarcia stałej ekspozycji muzealnej „Osądzeni. Aresztowani. Straceni. Sądownictwo polityczne w Dreźnie 1933-1945 / 1945-1957”. Miejsce pamięci przy Münchner Platz, Drezno 10 grudnia 2012 roku*, KrIns 13(2012), nr 20, s. 148-150.
- Sprawozdanie z VIII Walnego Zgromadzenia Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych, Warszawa 17 grudnia 2012 roku*, KrIns 13(2012), nr 20, s. 151-154.
- Śp. ks. Kazimierz Machnikowski SDB (1933-2012)*, KrIns 13(2012), nr 18, s. 165-167.
- Śp. ks. Lechosław Głuchowski (1951-2012)*, KrIns 13(2012), nr 17, s. 166-167.
- Śp. ks. Stanisław Politowicz (1934-2012)*, KrIns 13(2012), nr 18, s. 164-165.
- Śp. ks. Zdzisław Toll SDB (1953-2012)*, KrIns 13(2012), nr 18, s. 167-168.
- Środowisko kibiców piłkarskich a proces socjalizacji (na przykładzie działalności Stowarzyszenia Kibiców Lechii Gdańsk „Lwy Północy”)*, w: *Kultura fizyczna a socjalizacja*, red. Z. Dziubiński, K.W. Jankowski, Warszawa 2012, s. 203-212.
- „Ta co nie zginęła”. Scenariusz szkolnej akademii z okazji Święta Niepodległości*, „Koniński Kurier Oświatowy” 20(2012), nr 3-4, s. 32-33.
- Walka na odcinku światopoglądowym. Związek Młodzieży Polskiej w powiecie chojnickim wobec Kościoła katolickiego – wybrane przykłady*, „Słowo Młodych”. Biuletyn Stowarzyszenia Arcana Historii 1(2011) – 4(2012), s. 173-182.

- Wigilia w celach internowanych*, „Biuletyn Informacyjny”. Miesięcznik Świątowego Związku Żołnierzy Armii Krajowej 22(2012), nr 12, s. 73-77.
- Wstęp*, w: *Wierni do końca. Studia i materiały źródłowe o „Poznańskiej Piątce” męczenników II wojny światowej* (Studia i materiały poznańskiego IPN – t. 21), Poznań 2012, s. 7-11 [współred. R. Sierchuła].
- Wybrana dokumentacja dotycząca męczeństwa „Poznańskiej Piątki”*, w: *Wierni do końca. Studia i materiały źródłowe o „Poznańskiej Piątce” męczenników II wojny światowej* (Studia i materiały poznańskiego IPN – t. 21), Poznań 2012, s. 157-183 [współred. R. Sierchuła].
- Wystawa Lux in Arcana. L'archivio Segreto Vaticano si Reivela*, Muzeum Kapitołińskie w Rzymie, 29 lutego – 9 września 2012 roku, „Archiwa – Kancelarie – Zbiory” 5(2012), nr 3, s. 236-238.
- Biogramy z bibliografią przedmiotową, w: *Słownik biograficzny nauczycieli Wielkopolski Wschodniej – t. 1*, red. P. Gołdyna, Konin 2012 [*Chomiuk Stanisław*, s. 26-28; *Domino Jan*, s. 49-50; *Heintzel Józef*, s. 66-68; *Liszka Paweł*, s. 149-150; *Malorny Franciszek*, s. 166-167; *Miśka Franciszek*, s. 194-198; *Romanowicz Jan*, s. 217-219; *Wiertelak Piotr*, s. 275-276; *Woś Jan*, s. 277-279; *Wybraniec Józef*, s. 282-283].
- Hasła i biogramy w: *Encyklopedia Solidarności. Opozycja w PRL 1976-1989 – t. 2*, red. G. Waligóra i in., Warszawa 2012 [hasła i biogramy w: *Biuletyn NSZZ „Solidarność” Pracowników Oświaty i Wychowania*, s. 44; *Michałowski Stanisław*, s. 264; *Oskierko Stanisław*, s. 309; *Przybył Stanisław*, s. 351; *Region Województwo Piłskie NSZZ „Solidarność”*, s. 376-378; *„Robotnicy”. Pismo RKW „S” Piła*, s. 384; *„SIZ”. Serwis Informacji Związkowej*, s. 412; *„Solidarność Polamowska”*, s. 424; *ks. Styrna Stanisław*, s. 437-438; *„Tu i Teraz”*, s. 467; *„Wiatr od Morza”*, s. 480; *Wysocki Czesław*, s. 502].
- Ponad 60 artykułów, wywiadów i felietonów m.in. w: „Gazecie Polskiej”, „Gazecie Polskiej Codziennej”, „Idziemy”, „Magazynie Salezjańskim Don Bosco”, „Nowym Państwie – Niezależnej Gazecie Polskiej”, „Przewodniku Katolickim”, „Rodzinie Salezjańskiej” oraz czasopismach polonijnych na Litwie i w Rumunii, ponadto na portalach: fronda.pl; niezalezna.pl; pila.salezjanie.pl; braciawasowicz.blogspot.com.

C. R e c e n z j e:

- Józef Obrebski kapłan według Serca Bożego. Księga pamiątkowa dedykowana w roku kapłańskim księdzu prałatowi Józefowi Obrebskiemu*, red. D. Dzikiewicz, J. Witkowski [Wielcy Ludzie Wileńszczyzny – t. 1, Wilno 2010], „Actum” 3-4 (2011-2012), s. 201-207.

- Nagórski P., *Współczesne społeczne wychowanie dzieci i młodzieży w duchu księdza Markiewicza. Markiewiczowski przewodnik dla wychowawców*, [Marki] 2012, KrIns 13(2012), nr 20, s. 159-163.
- Odnowienie duszpasterstwa grekokatolickiego w Polsce 1956-1957 (dokumenty)*, oprac. I. Hałagida [„Bazylikańskie Studia Historyczne” 1(2011), ss. 374], „Seminare” 31(2012), s. 329-331.
- Polak W., *Patriotyzm dnia dzisiejszego*, Gdańsk 2012, w: *Jak żyć w Polsce nasyconej kłamstwem*, „Gazeta Polska” 19(2012), nr 30(990), s. 28.
- Scuole professionali dell’ Istituto Salesiano di s. Giacinto in Oświęcim – Galizia (Polonia). Szkoły zawodowe salezjańskiego instytutu św. Jacka w Oświęcimiu – Galicja (Polska)*, wydał W. Żurek, Kraków 2011, KrIns 13(2012), nr 17, s. 138-140.
- Šventoji Kazimiero gerbimas Lietuvoje*, sudarytojos N. Markauskaitė, S. Maslauskaitė, Vilnius 2009 [Kult św. Kazimierza na Litwie, oprac. N. Markauskaitė, S. Maslauskaitė], „Actum” 3-4(2011-2012), s. 209-212.

29. Weiss Anzelm ks.

B. A r t y k u ł y:

Poznańska diecezja, EncK XVI, kol. 170-187.

Zarys historii parafii farnej w Wolsztynie, w: *Parafia Wolsztyn*, red. S. Majchrzak, Wolsztyn 2012, s. 13-25.

30. Wiśniewski Jan ks.

B. A r t y k u ł y:

Ks. prof. Alojzy Szorc – badacz historii Warmii, wykładowca i promotor, w: *Prodesse ausis. Warmińscy Księża Profesorowie*, Olsztyn 2010, s. 93-103.

Organizacja i funkcjonowanie kancelarii biskupiej Marcina Kromera, KMWarm 56(2012), nr 3, s. 585-595.

Symbolika i znaczenie zamku krzyżackiego w Malborku, StElb 13(2012), s. 7-25.

The worship of Saint Joseph in the Diocese of Elbląg, w: *Mary and Joseph at the origins of Christian culture*, Olsztyn 2012, s. 35-55.

D. Przeprowadzone magisteria [WT UWM]:

Detmer K., *Duszpasterstwo w parafii w Żulawce Sztumskiej po 1945 roku*, Olsztyn 2012.

Dęby D., *Parafia Janowo po II wojnie światowej*, Olsztyn 2012.

Grankowski M., *Zakon Ubogich Rycerzy Chrystusa Świątyni Salomona w latach 1118-1313*, Olsztyn 2012.

Rzosiński P., *Struktura duszpasterstwa wojskowego w trakcie przygotowań i wybuchu Powstania Warszawskiego (1944)*, Olsztyn 2012.

31. Zając Paweł OMI

A. Publikacje książkowe:

Following Matteo Ricci, Humanistic and Interdisciplinary Research Group AMU, Poznań 2012 [współred. M. Miazek-Męczyńska, A.W. Mikołajczak].

Kościół katolicki za Kolem Polarnym. Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej w centralnej Arktyce kanadyjskiej, 1912-2012, Kraków 2012.

Od rewolucji francuskiej do nowej ewangelizacji. Wokół osoby i charyzmatu św. Eugeniusza de Mazenoda (1782-1861) w 150 rocznicę śmierci, Poznań 2012 [red].

Tomasz Antici, rewolucja i cierpienia Kościoła w korespondencji kardynała Franciszka Herzana z lat 1798-1799, w: *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*, red. M.R. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 807-833.

B. Artykuły:

Developments of the concept of the 'Catholic Mission' from Benedict XIV to Benedict XVI. A historical perspective and implications in Chinese context, w: *Following Matteo Ricci*, Poznań 2012, s. 118-129 [współred. M. Miazek-Męczyńska, A.W. Mikołajczak].

Dorobek kulturalny cystersów obrzańskich przy końcu XVIII wieku oraz cysterskie archiwalia, rękopisy i druki zachowane w klasztorze w Obrze, „Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski” 7(2012), s. 83-104.

Oblate Direction of Major Diocesan and Interdiocesan Seminaries: An Outline History, „Oblatio. Review of Oblate Life” 1(2012), nr 2, s. 187-217.

Polska i Polacy w korespondencji nuncjusza Jana Andrzeja Archettiego (1775-1784), w: *Nuncjatura Apostolska w Rzeczypospolitej*, red. T. Chynczewska-Hennel, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 415-437.

Rafał Ludwik Rafiringa, EncK XVI, kol. 1152.

Ramazzotti Angelo, EncK XVI, kol. 1196-1197.

Ratisbonne Alphonse Marie, EncK XVI, kol. 1128-1129.

Ratisbonne Théodore Marie, EncK XVI, kol. 1229.

- Rauzan Jean Baptiste*, EncK XVI, kol. 1236-1237.
Robidoux Omer, EncK XVII, kol. 141-142.
Roussèliere Guy Mary, EncK XVII, kol. 408-409.
Rouvière Jean-Baptiste, EncK XVII, kol. 410.
Rubio Luciano, EncK XVII, kol. 511-512.
Sajewicz Jan, EncK XVII, kol. 888-889.
Schulte Paul, EncK XVII, kol. 1288-1289.
Semeria Stephane, EncK XVII, kol. 1392.
„Wobec wielkich potrzeb naszego wychodźstwa...”. *Polscy Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej w perspektywie kapituły generalnej 1926 roku*, StPo 33(2012), s. 117-140.
Wspomnienie rewolucji francuskiej w pismach Eugeniusza de Mazenoda, w: *Od rewolucji francuskiej do nowej ewangelizacji*, Poznań 2012, s. 13-41.

32. Zbudniewek Janusz OSPPE

A. Publikacja książkowa:

„*Studia Claromontana*” 30(2012) [red.].

B. Artykuły:

- Bartkowicz Jan Adrian (1601-1656)*, w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, red. Z. Szczerbik, Z. Włodarczyk, Wieluń 2012, s. 25.
Bolesławski Bartłomiej (1596-1638), tamże, s. 33.
Chełstowski Andrian Dionizy (1670-1719), tamże, s. 35-36.
Gruszkowicz Marcin (1600-1636), tamże, s. 47-48.
Kłaczynski Jan Romuald (1907-1942), tamże, s. 62-64.
Królik Mikołaj (1585-1648), tamże, s. 68-69.
Luboujenski Franciszek Chryzostom (1722-1788), tamże, s. 76-77.
Mecenat artystyczny o. Ksawerego Rottera (1708-1784) w polskiej prowincji paulinów, w: *Sic erat in fatis. Studia i szkice dedykowane profesorowi Bogdanowi Rokowi* – t. 1. red. R. Żerelik, B. Kościk, Toruń 2012, s. 158-177.
Na tropach autora Graduału Paulinów z 1596 roku, StClar 30(2012), s. 259-278.
Nie bądźcie zgorszeniem ani dla żydów ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego [kazanie w dniu modlitw Krucjaty Różańcowej w intencji Ojczyzny – Warszawa, kościół pod wezwaniem Ducha Świętego, 12. 02. 2012], „*Gazeta Warszawska*” 21(2012), nr 7, s. 12 [przedruk w: „*Bibuła – Pismo Niezależne*” 32(2012) – Baltimore-Washington].
Toż, „*Nasza Polska*” 18(2012), nr 8, s. 16.

- Nieznany bibliografom Excytarz Viatora Chrześcijańskiego o. Hieronima Cieszkiewicza dedykowany księżnej Elżbiecie Sieniawskiej*, StClar 30(2012), s. 305-330.
- Nowakowski Antoni Warzyniec Agapit (1682-1729)*, w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 93-94.
- Nowy atak „Tygodnika Powszechnego” na Jasną Górę*, StClar 30(2012), s. 679-685.
- O. Hieronim Cieszkiewicz (1672-1731). Człowiek trudnych i niedocenionych zadań*, w: *Ex Voto. Studia dedykowane ojcu Janowi Golonce OSPPE w 75. rocznicę urodzin i w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. P. Mrozowski, J. Żmudziński, Częstochowa 2012, s. 329-353.
- Paprocki Jan Dominik (1667-1729)*, w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 97-98.
- „Prawo Pańskie jest doskonałe i pokrzepia duszę”* [homilia w ramach modlitw Krucjaty Różańcowej w intencji Ojczyzny, w kościele pod wezwaniem Ducha Świętego 11. 03. 2012], „Gazeta Warszawska” 21(2012), nr 11, s. 14-15.
- Raczyński Kajetan*, EncK XVI, kol. 1057-1058.
- Rejman Euzebiusz*, EncK XVI, kol. 1360-1361.
- Rejman Jan Gwalbert (1856-1927)*, w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 109-111.
- Rotter Augustyn Ksawery*, EncK XVII, kol. 398.
- Sawicki Polikarp*, EncK XVII, kol. 1165-1166.
- Słowo od wydawcy* [J. Mozga], *Felicián Gondán: Węgierski zakon paulinów i jego językowe zabytki w średniowieczu* (Kodeks Festeticha i Kodeks Czecha), StClar 30(2012), s. 127-130.
- Szotarewicz Bartłomiej (1647-1713)*, w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 121-122.
- Szotarewicz Mikołaj (1648-1706)*, tamże, s. 122.
- Uwagi wydawcy do: Eustachy Hawelski, Cathalogus Patrum ac Fratrum Ordinis s. Pauli Primi Eremitae in Polonia (Ask 100)*, StClar 30(2012), s. 385-389.
- Uwagi wydawcy do: Błażej Pustelnik Pauliński, Zbawienne zachęty o Matce Bożej i św. Pawle Pierwszym Pustelniku (1536, 1542)*, StClar 30(2012), s. 21-24.
- W jedności z węgierskim Narodem*, StClar 30(2012), s. 5-12.
- Wojenny exodus archiwaliów warszawskich na Jasną Górę*, „Miscellanea Historico-Archivistica” 18(2011), s. 245-365 [współ z J. Bańborem].
- [*Wprowadzenie*], w: P. Przezdziecki, *Wybrane notatki o uchodźcach polskich na Węgrzech na tle działalności węgierskich i polskich paulinów w latach 1939-1940*, StClar 30(2012), s. 331-335.

33. Związek Jan ks.

A. Publikacja książkowa:

Wspomnienia wojenne 1939-1945 księży diecezji częstochowskiej, Częstochowa 2012 [współred. J. Kapuściński].

B. Artykuły:

Bajorek Kazimierz (1910-1978), w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie. Przewodnik biograficzny*, red. J. Sętowski, Częstochowa 2012, s. 21.

Banaszkiewicz Edward (1907-1989), w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, red. Z. Szczerbik, Z. Włodarczyk, Wieluń 2012, s. 20-22.

Barczyk Józef (1903-1984), w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 23-24.

Bartyzel Stanisław (1908-1976), w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 23.

Bibliografia Ziemi Częstochowskiej 1-37: 1934-2011, ZCz 38(2012), s. 79-178.

Binkiewicz Maksymilian (1908-1942), w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 29-30.

Diecezja częstochowska w latach okupacji hitlerowskiej (1939-1945), w: *Wspomnienia wojenne 1939-1945 księży diecezji częstochowskiej*, Częstochowa 2012, s. 17-44 [współred. J. Kapuściński].

Długosz Jan (1415-1480), w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 40-43.

Dominiak Stefan (1884-1970), w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 57.

Gogola Stefan (1911-1978), tamże, s. 74-75.

Jarzębiński Stefan (1883-1942), w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 51-52.

Kietliński Antoni (1887-1964), w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 152.

Klasztor jasnogórski i parafia częstochowska w relacji Jana Długosza, „Zeszyty Długoszowskie” 10(2011), s. 35-47.

Kowalczyk Wincenty Fabian (1912-2001), w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 66-67.

Kowalski Stefan (1914-1974), w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 108-109.

Koźlicki Wojciech (1890-1944), tamże, s. 111-112.

Kubica Józef (1911-1952), w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 72-74.

Łabędowicz Fidelis Stanisław (1913-1982), w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 133 [współ. z B. Popiołek].

Łosoś Marian (1910-1978), tamże, s. 135-136.

Łosoś Marian (1910-1978), w: *Wieluński słownik biograficzny* – t. 1, s. 78-79

Łukaszewski Józef (1918-1981), tamże, s. 82-83.

- Magott Brunon (1907-1987)*, tamże, s. 83-85.
- Misiara Stanisław (1941-1979)*, w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 155.
- Nassalski Marian (1860-1942)*, tamże, s. 16-162.
- Nowakowski Franciszek (1885-1974)*, tamże, s. 164.
- Opieka nad bezdomnymi dziećmi i resocjalizacja dzieci przebywających w zakładach karnych według ks. Bolesława Wróblewskiego*, w: *Edukacja w turbulentnym otoczeniu. Księga pamiątkowa dedykowana Stanisławowi Gawlikowi*, red. A. Siedlaczek-Szwed, Częstochowa 2012, s. 39-52.
- Pazera Wojciech Jan (1945-2007)*, w: *Wieluński słownik biograficzny – t. 1*, s. 99-100.
- Piega Mieczysław (1911-1981)*, tamże, s. 100-101.
- Popczyk Teodor (1910-1943)*, w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 186-187.
- Praszka*, EncK XVII, kol. 271-272.
- Przedmowa*, w: P. Kostrzewski, *Dzieje miasta i parafii Krzepice w okresie okupacji hitlerowskiej (1039-1945)*, Borowianka 2012, s. 5-9.
- Przedmowa*, w: *Villa Maluschyn 1412-2012. 600 lat parafii św. Mikołaja w Maluszynie. Księga jubileuszowa*, red. A.J. Zakrzewski, Ł. Kopera, Częstochowa 2012, s. 9-13.
- Przedmowa*, w: W. Telega, *Działalność oświatowo-wychowawcza Braci Szkolnych w Niższym Seminarium Duchownym w Częstochowie*, Kopiec 2012, s. 7-9.
- Przeszłość kościelna parafii rzymskokatolickich na terenie gminy Osjaków*, w: *Monografia gminy Osjaków*, red. J. Książek, s. 105-142.
- Przybyńów*, EncK XVI, kol. 738-739.
- Ruda*, EncK XVII, kol. 540-541.
- Skrzypiec Adam Eugeniusz (1916-1984)*, w: *Wieluński słownik biograficzny – t. 1*, s. 115-117.
- Ślaboś-Ślaboszewski Michał (1896-1964)*, w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 206-207 [współ z S. Rybickim].
- Sokół Bolesław (1907-1981)*, tamże, s. 209.
- Spisy tabelaryczne jako źródło historyczne*, „Częstochowskie Teki Historyczne” 2(2011), s. 87-105.
- Stępówna Teresa (1882-1972)*, w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 214-215.
- Śliwiński Wincenty (1900-1976)*, tamże, s. 227.
- Stradowski Bolesław (1896-1940)*, w: *Wieluński słownik biograficzny – t. 1*, s. 118.
- Szyca Jan (1895-1984)*, tamże, s. 122-124.

Tomaszewski Jan (1888-1966), w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 232.

Udział duchowieństwa parafialnego w szkolnictwie parafialnym w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim (1807-1831), w: *Pamięć, kultura, edukacja*, red. A.P. Bień, M. Chrost i B. Topij-Stępińska, Kraków 2011, s. 387-401.

Wspomnienia ks. Aleksandra Konopki (1912-1994) z obozu koncentracyjnego w Dachau, w: *Wspomnienia wojenne*, s. 59-121.

Wspomnienia ks. Antoniego Kietlińskiego (1877-1959) z pobytu w obozach koncentracyjnych w Auschwitz, Gusen i Dachau, w: tamże, s. 157-191.

Wspomnienia ks. Józefa Kubicy (1911-1952) o pracy duszpasterskiej w powiecie wieluńskim w okresie okupacji hitlerowskiej, w: tamże, s. 123-155.

Wspomnienia ks. Józefa Pruchnickiego (1894-1963) o pracy duszpasterskiej w powiecie wieluńskim w okresie okupacji hitlerowskiej, tamże, s. 279-313.

Z przeszłości kościelnej Maluszyna i okolicy, w: *Villa Maluschyn 1412-2012. 600 lat parafii św. Mikołaja w Maluszynie. Księga jubileuszowa*, red. A.J. Zakrzewski i Ł. Kopera, Częstochowa 2012, s. 17-98.

Zawadzki Józef (1907-1975), w: *Cmentarz św. Rocha w Częstochowie*, s. 262.

Zawadzki Zygmunt (1876-1944), tamże, 263-264.

Zimniak Antoni Jacek (1878-1943), tamże, s. 266-267.

C. Recenzja:

Urbanowicz B., *Problematyka gospodarcza w nauczaniu historii w polskim szkolnictwie podstawowym w latach 1944-1989*, Częstochowa 2011, „Częstochowskie Teki Historyczne” 2(2011), s. 309-317.

D. Przeprowadzone magisteria [AACz]:

Jachymczak K., *Dzieje parafii i miejscowości Łaznów (do 2010 roku)*, Częstochowa 2012.

Kałuża G., *Dzieje parafii św. Józefa w Wieluniu (1957-2002)*, Częstochowa 2012.

Tokarz K., *Dzieje miejscowości i parafii Biała Szlachecka (1980-2010)*, Częstochowa 2012.

IV. KRONIKA NAUKOWA

DZIESIĘĆ LAT ARCHIWUM DIECEZJALNEGO W ZIELONEJ GÓRZE

Wprawdzie może się wydawać, że dziesięć lat to niezbyt długi okres działalności, zwłaszcza że mamy w Polsce archiwa, które mogą poszczycić się kilkusetletnią historią, niemniej Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze jest placówką naukową, która dzięki wzorowemu zorganizowaniu stanowi znaczącą placówkę naukową. Można się było o tym przekonać podczas jednodniowej konferencji naukowej, która miała miejsce 23 października 2013 r.

Spotkanie rozpoczęło się Mszą świętą, odprawioną w kaplicy Matki Boskiej Rokitniańskiej przy kościele Św. Ducha w Zielonej Górze. Liturgii przewodniczył bp Stefan Regmunt, ordynariusz zielonogórsko-gorzowski, a Słowo Boże wygłosił bp Paweł Socha. Część naukowa odbywała się w sali domu parafialnego. Po powitaniu przez dyrektora Archiwum, ks. dra hab. Roberta Kufela i słowie wprowadzającym bpa Regmunta, wygłoszono następujące referaty: Ks. dr Tadeusz Ceynowa (Archiwum Diecezjalne w Koszalinie), *Dzieje zasobu i organizacja Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, ks. dr Robert Masalski (Archiwum Archidiecezjalne w Szczecinie), *Archiwum Archidiecezjalne w Szczecinie*, dr Hanna Krajewska (Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie), *Muzeum Polskie w Rapperswil*, ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB (Archiwum Salezjańskie w Pile), *Materiały do dziejów diecezji gorzowskiej w Archiwum salezjańskim Inspektorii Piłskiej*, dr Tadeusz Dzwonkowski (Archiwum Państwowe w Zielonej Górze), *Materiały do dziejów Kościoła przechowywane w Archiwum Państwowym w Zielonej Górze*. Dobór prelegentów podyktowany był tym, że prezentowane archiwa, to archiwa diecezji powstałych w 1972 r. w wyniku podziału Administracji Apostolskiej w Gorzowie – jedynie referat dr Krajewskiej odbiegał od tej tematyki, a referat ks. dra Wąsowicza ukazywał, jakie materiały do dziejów diecezjalnych mogą znajdować się w archiwum zakonnym u salezjanów. Wielu pracowało i pracuje w duszpasterstwie parafialnym zarówno diecezji gorzowskiej, jak i archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej oraz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Dzieje tych archiwów kształtowały się podobnie: wszystkie powstały w tym samym

czasie (w Koszalinie w 2003 r., w Szczecinie w 2004 r.), wszystkie mają podobny zasób aktowy, który stanowią przede wszystkim dokumenty wytworzone w toku działalności urzędowej odnośnych kurii diecezjalnych (do 1972 r. kurii biskupiej w Gorzowie), następnie archiwalia przejęte z poszczególnych parafii, wreszcie akta kościołów i wspólnot ewangelickich, przed 1945 r. bardzo licznie reprezentowanych na tym terenie.

Wprawdzie – o czym wspomniał w swym wystąpieniu ks. dr Ceynowa – już w 1974 r. ks. Władysław Szulist dokonał z polecenia bpa Ignacego Jeża, ówczesnego ordynariusza koszalińsko-kołobrzeskiego, pierwszego rozpoznania i rejestracji akt znajdujących się w poszczególnych parafiach, co znamionowało przygotowania do powołania archiwum, ale była to próba, która z różnych powodów nie została uwieńczona sukcesem. Wszystkie wspomniane diecezje miały pilniejsze zadania, jak odbudowa kościołów, zorganizowanie centralnych instytucji diecezjalnych, uzyskanie niezbędnej bazy lokalowej i trudno było w tych warunkach myśleć o tworzeniu archiwów. Niemniej w Kołobrzegu, w wieży kolegiaty powstała składnica akt, jako zaczątek przyszłego archiwum. W lepszej sytuacji był Gorzów: długoletni kanclerz kurii biskupiej, ks. infułat Mieczysław Marszałik, dbał z ogromną pieczołowitością o akta kurialne i choć nie było formalnego archiwum, dokumenty przechowywane w registraturze kurialnej, wzorowo uporządkowane, były udostępniane badaczom. Piszący te słowa przekonał się o tym osobiście, kiedy w l. 1978-1981 zbierał materiały do pracy magisterskiej.

Archiwum Salezjanów Inspektorii Piłskiej powstało w 2004 r. Sama inspektoria ma nieco dłuższy żywot, powstała bowiem w 1979 r. Warto zwrócić uwagę na przechowywane w tym archiwum wspomnienia księży, zwłaszcza pracujących na Ziemiach Zachodnich i Północnych w pierwszych latach powojennych, obfite materiały dotyczące ks. Stanisława Styry, długoletniego i aktywnego proboszcza w Pile, wreszcie obfite zbiory fotograficzne, dokumentujące różne wydarzenia w parafiach salezjańskich. Archiwum to stanowi więc ważne uzupełnienie zbiorów diecezjalnych i musi je zauważyć każdy, piszący o powojennych dziejach Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych. To samo – *mutatis mutandis* – trzeba z pewnością powiedzieć o innych archiwach zakonnych.

Referat dra Dzwonkowskiego ukazywał archiwalia kościelne zgromadzone po 1945 r., a wytworzone przed II wojną światową. W wielu wypadkach były to zbiory porzucone, co zresztą znajduje swoje wyjaśnienie w powojennym chaosie, nieuregulowanych stosunkach własnościowych, braku stosownego nadzoru. W szczególności dotyczy to kościelnych akt Głogowa – miasta, które w 1945 r. stanowiło jedną wielką ruinę. Nowsze dokumenty, to archiwa-

lia wytworzone przez urzędy i instytucje państwowe, zajmujące się zagadnieniami wyznaniowymi, jak Wydział do spraw Wyznań.

We wszystkich wspomnianych archiwach (oprócz salezjańskiego) pewną część zbiorów zajmują księgi metrykalne. One też najczęściej są przedmiotem zainteresowania kwerendzystów prowadzących poszukiwania genealogiczne, zwłaszcza w odniesieniu do własnej rodziny.

W dyskusji po referatach sporo miejsca zajęła kwestia digitalizacji zbiorów. Choć jest to rzecz nie podlegająca dyskusji, rozbija się w wielu wypadkach o brak funduszy. O przeznaczeniu do digitalizacji w pierwszej kolejności decydują takie czynniki, jak stopień zniszczenia akt, ich waga dla poznania przeszłości, częstotliwość wykorzystywania.

Konferencję zakończyło wręczenie dyplomów honorowych osobom szczególnie zasłużonym dla pracy w archiwum, w tym pewnej grupie wolontariuszy. Dobry to znak, że archiwum potrafi skupić wokół siebie grono pasjonatów przeszłości, gotowych ofiarować na ten cel swój wolny czas.

Uczestnik konferencji może mieć jeden niedosyt. Szkoda, że spotkaniu nie towarzyszyła wystawa przynajmniej niektórych dokumentów ze zbiorów archiwum. Wprawdzie zrozumiałe, że mogło to być połączone z pewnymi trudnościami organizacyjnymi – konferencja wszak odbywała się w obiektach parafialnych, położonych dość daleko od archiwum, niemniej wydaje się, że wystawa taka ubogaciłaby całość spotkania z pożytkiem dla uczestników.

„PASTERZ NIEZŁOMNY” – ABP IGNACY TOKARCZUK

W ramach cyklicznie organizowanych przez Katedrę Historii Kościoła XIX i XX w. tzw. seminariów dyskusyjnych, dnia 27 listopada 2013 r. w murach Collegium Joannis Pauli II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, miał miejsce wykład dra Mariusza Krzysztofińskiego, poświęcony osobie abp. diecezji przemyskiej, zatytułowany *Pasterz niezłomny. Śp. abp Ignacy Tokarczuk*. Okazją do tego spotkania była także promocja książki *Nie można zdradzić Ewangelii. Rozmowy z abp. Ignacym Tokarczukiem*, wydanej przez Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Rzeszowie i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.

Publikacja ta to wywiad-rzeka, owoc półtorarocznych spotkań Autora z Arcybiskupem, będąca komplementarnym świadectwem życia oraz kapłańskiej i biskupiej posługi jednej z najznamienitszych postaci w historii Kościoła katolickiego w Polsce minionego wieku.

Spotkanie rozpoczął główny organizator, a zarazem kierownik Katedry Historii Kościoła XIX i XX w. KUL, ks. prof. dr hab. Jan Walkusz, przedstawiając prelegenta i przybliżając płaszczyzny jego działania. M. Krzysztofiński jest bowiem na co dzień kierownikiem Referatu Badań Naukowych Oddziałowego Biura Edukacji Publicznej Instytutu Pamięci Narodowej – Oddział w Rzeszowie. Specjalizuje się w najnowszych dziejach Polski i funkcjonowania Kościoła katolickiego w dobie reżimu PRL-owskiego.

Po podziękowaniach dla organizatorów oraz powitaniu audytorium, dr M. Krzysztofiński przedstawił schemat swego wystąpienia, które składało się z trzech części, czyli przybliżenia ogólnego życiorysu abpa I. Tokarczuka, ukazania jego działalności w służbie Kościoła i wspieranie opozycji demokratycznej oraz wyakcentowanie tych wartości w życiu arcybiskupa z Przemyśla, które określają jego wyrazistą tożsamość.

Ignacy Tokarczuk (ur. 1918 r.) dzieciństwo spędził w Łubiankach Wyżnych, gdzie jego rodzice prowadzili niewielkie gospodarstwo. Zaangażowany był w życie parafii, gdzie przez wiele lat posługiwał jako ministrant. Ukończył

szkołę powszechną, średnią i seminarium duchowne we Lwowie, gdzie zastała go II wojna światowa. W czasie wojny, w obawie o własne życie, ukrywał się w rodzinnych Łubiankach Wyżnych. Studia teologiczne i formację kapłańską kontynuował w tajnym seminarium duchownym, a w 1942 r. przyjął święcenia kapłańskie. Dwa lata później udał się do Katowic, a do Lwowa już nigdy nie wrócił. Został natomiast skierowany na studia doktoranckie na Wydziale Filozofii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie później pracował jako adiunkt. W czasie wakacyjnych urlopów ks. I. Tokarczuk angażował się w pomoc duszpasterską w Nowej Wsi Lęborskiej, gdzie też przebywała jego rodzina.

Przełomowym momentem w życiu ks. I. Tokarczuka, jak zaznaczył prelegent, była jego nominacja biskupia na ordynariusza diecezji przemyskiej i objęcie jej rządów 6 lutego 1966 r. Metropolita przemyskim został mianowany w 1991 r., zaś dwa lata później przeszedł na emeryturę.

W drugiej części wykładu dr M. Krzysztofiński wskazał na formy zaangażowania bp'a Tokarczuka, które miały znaczący wpływ dla Kościoła partykularnego i w Polsce oraz dla opozycjonistów. Przede wszystkim, zaraz po objęciu diecezji, biskup nakreślił nowy program duszpasterski, który potem konsekwentnie realizował. Dzięki jego staraniom i mimo wyraźnych sprzeciwów i prób blokowania ze strony władz, udało się mu wybudować w diecezji ponad 400 kaplic i kościołów. W starania te zaangażował także episkopat, duchownych i ludzi świeckich. Swoją pomocą materialną wspierał też seminarium duchowne w Przemyślu, przyczynił się także w znacznym stopniu do utworzenia w Stalowej Woli filii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Prelegent dodał, że bp Tokarczuk wspierał działalność opozycjonistów, bowiem przemyska Kuria Biskupia była miejscem, gdzie spotykali się przedstawiciele m. in. Komitetu Obrony Robotników, Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela, Komitetu Samoobrony Chłopskiej czy Konfederacji Polski Niepodległej. Wspomagał, także finansowo, nowo powstający wtedy związek „Solidarność”, zaś w czasie stanu wojennego pomagał rodzinom internowanych. Znał i spotykał się z czołowymi przedstawicielami opozycji, a także z wielkimi ludźmi Kościoła, którzy podobnie jak on, angażowali się w działania na rzecz prawdy i pokoju: Prymasem Stefanem Wyszyńskim, kardynałem Karolem Wojtyłą i ks. Jerzym Popiełuszką.

W ostatniej części wystąpienia dr M. Krzysztofiński wyeksponował cechy osobowości abp. I. Tokarczuka, które wskazują i podkreślają jego nieprzeciętność. Od najmłodszych lat wykazywał się dojrzałością, powagą, pracowitością, skromnością i erudycją. W czasie pracy na KUL ceniony był jako dobry wykładowca. W posłudze biskupiej wyróżniała go otwartość na drugiego człowieka, zawsze był blisko swoich wiernych, dla których miał czas na

rozmowę. Wspierał wiele osób duchowo i materialnie, lecz zawsze w cichości i skromności, nie stawiając siebie na piedestale, solidaryzował się z duchowieństwem diecezjalnym, umiał zjednoczyć ze sobą kapłanów. W stosunku do komunizmu, jak podkreślił prelegent, bp I. Tokarczuk zawsze był nieprzejednany i stanowczy, żywiąc przekonanie, że jedynie Ewangelia zawiera zasady życia społecznego, uczy prawdy oraz sprawiedliwości. Wyrazem tej postawy były głoszone przez niego kazania i rekolekcje, ale przede wszystkim działania, które mimo grożącego mu nieustannie niebezpieczeństwa, podejmował na rzecz Kościoła i Polski. Był on bowiem szikanowany, inwigilowany, próbowano nadszarpnąć jego autorytet w oczach Watykanu, episkopatu i wiernych, a mimo to pozostał „pasterzem niezłomnym”. Referent dodał, że biskup, prócz pamięci i wdzięczności wiernych, za te starania doceniony został licznymi wyróżnieniami i nagrodami, a mianowicie otrzymał honorowe obywatelstwo miast: Przemyśla, Rzeszowa, Stalowej Woli, Łańcuta i gminy Dudnia. Został także honorowym członkiem NSZZ „Solidarność”, zaś 3 maja 2006 r. prezydent Lech Kaczyński odznaczył go Orderem Orła Białego.

Prelekcji towarzyszył pokaz fotografii, przedstawiających wydarzenia z życia bp. I. Tokarczuka, m. in. jako ucznia, wikarego w parafii we Lwowie, pracownika naukowego KUL, ordynariusza diecezji. W prezentacji znalazły się też zdjęcia obrazujące dokumenty, takie jak świadectwa i telegramy.

W dyskusji zabierali głos profesorowie, adiunkci i doktoranci, mobilizując prelegenta do uszczegółowienia niektórych kwestii. M. in. dr Lidia Fiejdasz, adiunkt przy Katedrze Prawa Kanonizacyjnego KUL, pragnęła dowiedzieć się, jaki był stosunek bpa I. Tokarczuka do tzw. księży patriotów. Okazuje się, że biskup rozmawiał z takimi duchownymi (choć w diecezji było ich niewiele), nakłaniał do zmiany stanowiska, ewentualnie wyciągał konsekwencje dyscyplinarne. L. Fiejdasz spytała również, dlaczego ówczesne władze nie sprzeciwiły się nominacji ks. Tokarczuka na biskupa. Prelegent odparł, że są dwie teorie, z których pierwsza głosi, że komuniści nie zdążyli tego zrobić w przewidzianym czasie, druga zaś, mniej prawdopodobna, że I. Tokarczuk jako człowiek o zdecydowanej postawie i mający swoje zdanie będzie mógł być wykorzystany do poróżnienia w gronie episkopatu. W sukurs tej odpowiedzi przyszedł O. prof. Roland Prejs OFM Cap, kierownik Katedry Dziejów Teologii KUL, który wskazał na przesłanki świadczące za pierwszą hipotezą, których potwierdzeniem są chociażby protokoły biura politycznego KC PZPR.

Następnie ks. mgr Alek Zielonka, doktorant Instytutu Historii i Patrologii KUL, spytał o podejście bpa I. Tokarczuka do Kościoła prawosławnego, również mocno prześladowanego przez komunistów. P. Krzysztofiński odparł, że na ile mógł, biskup wspierał go, ratował cerkwie przed zniszczeniem (np. w miejscowości Równe w Bieszczadach). Pozwalał także duchownym

Kościół wschodniego na odprawianie w katolickich świątyniach nabożeństw, przez co władze oskarżały go o to, że bardziej dbał o Cerkiew niż o swoją diecezję.

W dopowiedzeniu ks. prof. J. Walkusz wskazał na niesłyszany autorytet abp. I. Tokarczuka i sympatię, jaką się cieszył wśród wiernych i duchowieństwa. Potwierdza to m. in. opinia mieszkańców Nowej Wsi Lęborskiej, gdzie mieszkali brat i matka arcybiskupa. Odwiedzając ich, hierarcha celebrował w miejscowym kościele (wtedy filia parafii MB Królowej Korony Polskiej w Lęborku) Msze Święte, spotykał się z wiernymi, interesując się ich codziennymi problemami, a także pomagał w pracach polowych. Znana też – dodał ks. prof. J. Walkusz – była praktyka kolportowania wśród duchowieństwa także spoza diecezji przemyskiej kazań abp. I. Tokarczuka, zwłaszcza tych, które dotyczyły zagadnień sprawiedliwości społecznej, poszanowania praw człowieka i fundamentalnych zasad życia społecznego.

Na koniec w imieniu organizatorów i słuchaczy ks. mgr Marcin Nabożny, doktorant Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL, złożył prelegentowi gratulacje i wyraził podziękowania.

SPIS TREŚCI

I. ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Ks. Jan Walkusz, <i>Misyjne drogi Kościoła – specyfika, geografia, charakterystyka</i>	7
Janusz Brzozowski SVD, <i>Znaczenie trzech pierwszych synodów limskich dla ewangelizacji misyjnej Indian w ich języku i kulturze</i>	21
Ks. Łukasz Krucki, <i>Misje katolickie w Japonii. Historia i współczesność</i>	43
Paweł Zając OMI, <i>XVIII-wieczne obrazy misji katolickich w Ameryce Północnej – między tradycyjną pobożnością a oświeceniową krytyką</i>	67
Ks. Andrzej Miotk SVD, <i>Kontekstualny wymiar pisarstwa historycznego inspirowany misją werbistów w Chinach</i>	87
Ks. Jan Walkusz, <i>Od Kościoła europejskiego do Kościoła rodzimego. Misyjne nauczanie papieskie XX wieku</i>	113
Ks. Franciszek Behrendt, <i>Trudne punkty inkulturacji na przykładzie małżeństwa afrykańskiego</i>	129
Zdzisław Gogola OFMConv, <i>Misja Braci Mniejszych Konwentualnych w Paragwaju 1986 – 2013</i>	143
Marek Grygiel Schr, <i>Wpływ misji kalifornijskich na postać kultury amerykańskiej</i>	197
Ks. Stanisław Nabywaniec, <i>Misyjne drogi Kościołów wschodnich</i>	209

II. RECENZJE I OMÓWIENIA

<i>Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej. Miscellanea</i> , „Vox Patrum” 31:2011, t. 56. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, Lublin 2012, ss. 1014, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Marek Marczewski)	227
--	-----

Marceli Kosman, <i>Poczet arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2012, ss. 442 (Krzysztof R. Prokop)	233
Arkadiusz Smagacz OCD, <i>Karmelici bosi w Lublinie w latach 1610 – 1864</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. 478 (Jerzy Flaga)	243
Elżbieta Orzechowska, <i>Godów. Dzieje radomskiej dzielnicy</i> , wyd. II, Radom 2010, ss. 224 (Ks. Edward Walewander)	249
Elżbieta Orzechowska, <i>Radomscy bernardyni w dobie Powstania Styczniowego</i> , Radom 2008, ss. 220 (Ks. Edward Walewander)	253
<i>Il primate di Polonia card. August Hlond di fronte ai grandi conflitti dell'epoca: la Secunda guerra mondiale e la guerra fredda / Prymas Polski August Hlond wobec wszelkich konfliktów epoki: drugiej wojny światowej i zimnej wojny</i> , red. L. Kuk i S. Zimniak, Roma 2012, ss. 261 (Ks. Łukasz Krucki)	257
Jerzy Pietrzak, <i>Pelnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945 – 1948</i> , t. 1-2, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, ss. 1008 (Krzysztof R. Prokop)	269
Bp Mariusz Leszczyński, <i>Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w granicach Polski 1944 – 1992</i> , Lublin 2011 [Towarzystwo Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II], ss. 456 (Ks. Jan Walkusz)	277
Józef Pater, <i>Ksiądz Infułat dr Karol Milik jako rządcą archidiecezji wrocławskiej w latach 1945 – 1951</i> , Wrocław 2012, Papieski Wydział Teologiczny, ss. 407 (Roland Prejs OFMCap)	285
Jan Walkusz, <i>Zgromadzenie Świętego Michała Archaniola w Kanadzie 1962 – 2012</i> , Pelplin 2012, ss. 232 (Ks. Krzysztof Koch)	291
Ks. Janusz Mariański, <i>Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne</i> , Toruń 2013, ss. 385 (Marek Marczewski)	301

III . BIBLIOGRAFIA

Ks. Jan Walkusz, Marek R. Górniak, <i>Bibliografia podmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2012 z uzupełnieniami za lata 2000 – 2011</i>	317
<i>Wykaz autorów</i>	319
<i>Wykaz skrótów</i>	321
<i>[Bibliografia podmiotowa]</i>	333

IV. KRONIKA NAUKOWA

Roland Prejs OFMCap, <i>Dziesięć lat Archiwum Diecezjalnego</i> w Zielonej Górze	383
Magdalena Oleksiewicz, „Pasterz niezłomny” – arcybiskup Ignacy Tokarczuk	387

