

Michał Horoszewiz

"Special Issue on the Impact of the 1844 Synod of Pondicherry", "Indian Theological Studies", Bangalore, XXXIII (March-June 1995) 1-2 : [recenzja]

Collectanea Theologica 67/2, 272-279

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Special Issue on the Impact of the 1844 Synod of Pondicherry, „Indian Theological Studies”, Bangalore (St. Peter's Pontifical Institute of Theology), XXXII (March-June 1995) 1-2, ss. 188.

Założony w 1962 r. pod tytułem „Indian Ecclesiastical Studies” jako forum swobodnych dociekań teologicznych podejmowanych w Indiach lub też do tego kraju odnoszących się, po dwuletniej przerwie wznowiony w 1977 r. już pod aktualnym – bardziej sprecyzowanym – tytułem, omawiany tu kwartalnik ukazuje się w przypuszczalnie dwumilionowym Bangalore; wydawcą jest papieski Instytut Teologiczny pod Wezwaniem Św. Piotra; 12-osobowy zespół redakcyjny stanowią teologowie w połowie zakonni, również w połowie nauczający w Bangalore; redaktorem naczelnym jest ks. Venantius Fernando, przełożony Instytutu. Oszczędnie wydawane zeszyty stu-stronicowe (z paginacją ciągłą w obrębie tomu-rocznika) przynoszą 2-4 artykuły-studia, dość obszerny dział not i sprawozdań, kilka zwięzłych recenzji. Celowe wydaje się – na wstępie – scharakteryzowanie kilku znaczących pozycji z t. XXXI (1994).

Wiele tam uwagi poświęcono Gandhjemu (nry 1 i 2): idee gandhyzmu odnajdowano w myśli Nelsona Mandeli; kreślono paralele w postawach wobec śmierci tak Jezusa (m.in. przez Łk 12, 4-5. 11-12), jak Gandhiego („gdybyśmy wyzbywali się lęku przed uwięzieniem, pobiciem, utratą dobytku, śmiercią – wówczas nigdy nie pragnęlibyśmy się zabijać...”, 1922); rozważano pluralizm religijny w perspektywie Mabatmy: „dla mnie różne religie są pięknymi kwiatami tego samego ogrodu, konarami tego samego drzewa królewskiego [...] jestem przeświadczony, że wszystkie wielkie wiary świata są prawdziwe i zrządzone przez Boga...” (1937, 1934). W obszer- nym studium Peter C. Phan z Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie (nr 4) analizuje problematykę misji chrześcijańskiej w teologii współczesnej: podkreśla „własny” etnocentryzm dawnych misjonarzy („misionaryzować znaczy kolonizować”: Schmidlin 1913) – a przecież należało odróżniać ewangelizację od narzucania monokultury, zakładanie Kościołów od odtwarzania Kurii Rzymskiej na obcej glebie; wzmiankuje – bez szczegółów, ale najwyraźniej dla pierwszej połowy XVI w. – o „kościelnej ratyfikacji niewolnictwa”; za główne wyznaczniki misjonarskie uznaje przeobrażenia społeczne dla Ameryki Łacińskiej, inkulturację dla Afryki, dialog międzyreligijny dla Azji. Krytycznie rozpatrując monopolistycznie „mężczyzniani” dyskurs o Bogu w tradycji judeo-chrześcijańskiej, Mihir Upasi z Pune (nr 2) dąży do ukazania feministycznych wymiarów Trójcy Świętej – m.in. doszukuje się pewnej specyfiki niewieściej w postępowaniu Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Opierając się na różnych fragmentach ST – zwłaszcza 1 Kr1 10,22 oraz 2 Krn 3,6 – i przez subtelną analizę lingwistyczną K. Luke w Kottayam (nr 2), rozważa możliwości kontaktów Salomona z Indiami. John Manthadam z bangalorskiego Instytutu (nr 1) obrazuje złożone uwarunkowania misjonarstwa w Indiach w latach 1857-87.

W edytoriale (nr 1) skrytykowano zachodnioeuropejskie lekceważenie teologii azjatyckiej: wskazano, że płaszczyzny teologiczne wciąż są poprzegradzane z utrud- nioną wymianą międzykontynentalną – a przecież teologowie Trzeciego świata

pozostają gwarantami prawdziwego pluralizmu teologicznego; z kolei teologowie azjatyccy lepiej pojmują resztę świata niż ich zachodni partnerzy.

W rubryce sprawozdań zreferowano m.in. osiągnięcia konsultacji misyjnej prowadzonej w styczniu 1994 r. pod patronatem episkopatu w Pune (nr 1): według wielodiecezjalnego przebadania opinii, 66 proc. księży i 74 proc. zakonnic uważa, iż wszystkie religie są szlakami zbawienia dla szczerze nimi podążających, natomiast 58 proc. laikatu opowiada się za brakiem zbawienia poza granicami Kościoła widzialnego; zaznaczono koncentrację władzy w hierarchii i duchowieństwie na niekorzyść laikatu; ze smutkiem stwierdzono różne formy dyskryminacji kastowej wewnątrz Kościoła. Indyjskie Stowarzyszenie Teologiczne wielostronnie przebadalo problematykę fundamentalizmów (nr 2). Obszernie zreferowano Synod Biskupów dla Afryki (nr 3). Przedstawiono programy wykładów kursowych na czterech kierunkach studiów dwuletnich w Instytucie (nr 4); warto przytoczyć kilka z kierunku misjologicznego, zaświadczających o uwzględnianiu nowych orientacji: zakładanie Kościołów lokalnych – ekologia ewangelizacja – duchowość gandhiana – królestwo Boże w kontekście indyjskim – problemy zdrowia mentalnego – Koran jako słowo Boże – współczesne ruchy fundamentalistyczne hinduizmu i ich implikacje dla ewangelizacji – indyjska egzegeza – „Kościoł ubogi” w Indiach a ewangelizacja – inkulturacja przez chrześcijańskie wspólnoty podstawowe – misjologiczna antropologia.

Występuje zdecydowanie krytyczna ocena całej linii misjonarskiej Kościoła od końca XV w. po połowę XIX w.; teologia wyzwolenia cieszy się wielką estymą i uchodzi za teologię pojednania; wyraziście uwidacznia się poczucie solidarności afro-azjatyckiej.

Omawiany niżej podwójny zeszyt z pierwszej połowy 1995 r. przynosi dziewięć rozpraw, składających się na dorobek seminarium studyjnego przeprowadzonego 14-16 października 1994 r. przez wymieniony Instytut dla upamiętnienia Synodu odbytego od 18 stycznia do 13 lutego 1744 r. w Pondicherry (dawna pisownia francuska: Pondichéry), należącym do ustanowionego w 1836 r. wikariatu apostołskiego Wybrzeża Koromandelskiego; uczestniczyli profesorowie instytutów teologicznych oraz seminariorów, także absolwenci wydziałów teologicznych w Bangalore. Instytut bezpośrednio wywodzi się z seminarium prowadzonego przez Zagraniczne Misje Paryskie (*Missions Etrangères de Paris*, dalej 2 skrócie MEP), a założonego początkowo w Ayuthia w Syjamie w 1664 r., w 1771 r. przeniesionego do Virampatnam niedaleko Pondicherry i wreszcie w 1792 r. ulokowanego tam w obrębie budynków kościelnych.

Synod sprzed półtora wieku stał się źródłem inspiracji dla misjonarzy i podstawą dla dekretów Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (w zeszycie skrótkowo określonej jako „Propaganda” od jej nazwy łacińskiej) oraz dla decyzji papieskich; jego wpływu nie można pomniejszać. Redakcja dostrzegła cztery zestawy tematyczne: historyczne, misjologiczno-duszpasterski, prawny i biblijny; korzystniejsze jednak będzie ukazanie głównej osi synodalnej oraz pobocznej wytworzonej przez misjologiczny konflikt między „padroadystami” (rzecznikami portugalskiego systemu patronackiego „padroado”) a „propagandystami” (reprezentującymi struktury „Propagandy”). Pominie-

to tu rozprawę kanoniczną dotyczącą synodów diecezjalnych oraz niewiele wnoszące rozważania nad prawnymi następstwami Synodu pondicheriańskiego.

We wprowadzeniu ks. Raymond Rossignol, przełożony generalny MEP, przez 26 lat misjonarzy w Indiach, przypomniał kilka faktów: w czasie zwoływania Synodu wikariat apostolski Pondicherry (właściwie: Wybrzeża Koromandelskiego) skupiał 27 misjonarzy i 4 księży induskich dla 92 tys. katolików (dziś to obszar ponad 15 diecezji); udzielano 350-400 chrztów rocznie; prowadzono 45 szkół; w tym jedną dla dziewcząt; od 1841 r. posiadano drukarnię w języku tamilskim. Synodalne wystąpienia misjonarzy negatywnie odnosiły się do innych religii, zwłaszcza do hinduizmu, oraz do misjonarskich aktywności protestanckich; Rossignol tłumaczy: teologiczne studia misjonarzy „nie przygotowały ich do tego dialogu, jaki obecnie staramy się szerzyć” – zresztą uznaje ich „za podstawowo niezdolnych do podejmowania przydzielanych im zadań z powodu zarówno ich osobistych niedomagań, jak też trudności nieodłącznych od aktywności misjonarskich w obcym kraju, w społeczeństwie odmiennej kultury”.

Zwołanie Synodu przypadło na czas wzmożonych napięć między Stolicą Apostolską a Portugalią, dysponującą wielokrotnie potwierdzanymi przez papieżstwo przywilejami kościelnego „padroado”, teoretycznie obejmującymi wschodnie wybrzeża Afryki i całą Azję. Jak wyjaśnia John Mathandam z bangalorskiego Instytutu, w latach trzydziestych XIX w. Stolica Apostolska uznała, że zużyty system „padroado” stał się wręcz przeszkodą w dziele ewangelizacji, Portugalia zaś okazała się niezdolna do wypełniania swych uprawnień. Brewe Grzegorza XVI *Multi praeclare* z 1838 r. potwierdziło ustanawianie wikariatów apostolskich w Indiach i odbierało klerowi z grupy „padroado” jurysdykcję nad obszarami przydzielonymi wikariatom; nie przyniosło jednak oczekiwanej poprawy i doprowadziło do konfrontacji między schizmującym klerem „padroado” a „propagandystami”. Ponadto misje na Wybrzeżu Malabarskim stanowiły amalgamat wielokulturowy i wielojęzyczny, w którym jeszcze nie wygasły dawne spory wokół rytów malabarskich. Starzy misjonarze wiele tolerowali, młodszy okazywali się niecierpliwi i troszczyli się o wierność przysiędze posłuszeństwa (spór o rytę malabarskie przedstawia M. Bednarz SI w dodatku do *Gdy Europa szukała Azji* F.A. Plattnera SI, Kraków 1975, s. 299-302; teksty przysięg – misjonarskiej i biskupiej – w *Breviarium missionum*, Warszawa 1979, t. I, s. 117-8); pisywano do MEP i do „Propagandy”, która wreszcie zaleciła misjonarzom, by miast wnosić wciąż skargi do Rzymu postarali się o porozumienie między sobą oraz ze swymi zwierzchnikami. Na tle niezadawalającego stanu misji południowoindyjskich konieczne stało się przeprowadzenie uroczystego Synodu z decyzjami obowiązującymi wszystkich. Debata prowadzono w języku francuskim.

Zaakcentowano formację kleru lokalnego: po dobrej szkole podstawowej seminarium niższe (nauczanie geografii, historii, arytmetyki, fizyki, astronomii oraz czterech języków: łaciny, angielskiego, francuskiego i lokalnego tamilskiego) oraz wyższe, wzorowane na modelu francuskim; utalentowanych misjonarzy nakłaniano do studiowania sanskrytu celem podejmowania debat z braminami. Dla wiernych misjonarz winien być ojcem (zaspokajanie potrzeb religijnych, dzielenie trosk i radości), sędzią (usuwanie drobnych sporów, wytworzenie harmonii między chrześ-

cijanami), duchowym „lekarzem”; wskazano, że niejednolita postawa misjonarzy wobec bulli *Omnium sollicitudinum* Benedykta XIV z 1744 r. (*Breviarium...*, s. 87-135) powoduje zamieszanie w umysłach chrześcijan; zalecono uszanowanie narodowych kastowości i zatrudnianie jako domowników jedynie „sudra” (niska warstwa służebników). Ewangelizację niechrześcijan mieli podejmować stosownie do tego przygotowani misjonarze. MEP uznał Synod za punkt zwrotny dla indyjskiego misjonarstwa; wikariuszem apostolskim i przełożonym misji „Propaganda” w instrukcji *Neminem profecto* (z 3 XI 1845) wskazała dekrety synodalne jako wzorzec. Aktywny podczas Synodu misjonarz Luquet opracował w Rzymie szczegółowy raport sytuacyjny i wysunął niewątpliwie prekursorską propozycję ustanowienia hierarchii w Indiach; na to wszakże nie zgodziło się zwierzchnictwo MEP.

W końcowych dziesięcioleciach XVIII w. – w następstwie usunięcia jezuitów z Portugalii i jej kolonii oraz późniejszego rozwiązania zakonu – doszło do załamania się południowindyjskich misji obrządku łacińskiego, ponadto – stwierdza Joseph Thekkedath SDB z Kristu Jyoti College w Bangalore – wikariusze apostolscy okazywali się wyraźnie nieudolni, powodowali podział wiernych, z których jedni odwoływali się do „Propagandy”, inni natomiast apelowali do papieża. Na Wybrzeżu Koromandelskim misjonarze poczynali wreszcie pojmować, że naruszenie różniczek kastowych nawet w obrębie świątynnym może doprowadzić do natychmiastowej rewolty „kastowych chrześcijan”. Musiano więc zakładać ochronki wyodrębnione dla dziewczynek „sudra” oraz dla dziewczynek „dalit” (warstwa uciemżonych), którymi zresztą nie chciały zajmować się zakonnice „kastowe”. W latach 1843-45 dokonano wymiany terytoriów między poszczególnymi rejonami „Propagandy”, która ostatecznie erygowała nowe wikariaty apostolskie – łącznie z dawniejszymi było ich 15. Podział ten założył podstawę ustanowienia hierarchii w 1886 r.

W 1844 r., na 103 lata przed niepodległością Indii, nie istniały wątpliwości co do kontynuacji panowania kolonialnego (przebłysk nowej świadomości widać dopiero w liście apostolskim Leona XIII *Ad extremas Orientis oras* z 1893 r. : *Breviarium...* s. 180), brakowało więc nacisków na Kościół, by zajmował się klerem autochtonnym. Synod z własnej woli rozwinął wizję kształtowania takiego duchowieństwa – wskazuje Raymond Ambroise, wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Służby Społecznej w Andra Pradesh – i zaufała Indusom, że mogą objąć funkcję misjonarską na równi z przybyszami z chrześcijańskiego Zachodu. Przy poprawnym odczytywaniu ducha Synodu we współczesnym Kościele indyjskim żadna grupa kastowa, etniczna czy językowa nie mogłaby uchodzić za najlepszą do kapłaństwa. Wskazania Synodu przenoszone na sytuację aktualną wymagają humanizowania ludzi odczłowieczonych oraz pobudzenia kreatywnego potencjału, by jednostka mogła pracować na własne wyzwolenie. Dziś bardziej niż uprzednio, ludzkość jest zraniona i podzielona nienawiścią oraz uprzedzeniami: „kapłan ma do odegrania wielką rolę jako Ojciec, Sędzia i Lekarz” – musi udać się ku zepchniętym na pobocze, ku uciemżonym i odczłowieczonym. Nie może przynależeć do jednej frakcji w parafii – a jeszcze gorzej, jeśli dzieli swych parafian na grupy wedle odróżnień kastowych czy klasowych. Nie może kierować się dychtomią „dusza-ciało” i pracować jedynie dla potrzeb duchowych, które nie zwisają

w powietrzu, lecz winny być osadzone w codziennych realiach połamanej ludzkości. Kościół odzyska swa witalność jedynie przez posiadanie księży, których samo życie posłuży jako główny element formacji laikatu. Po półtora wieku Synod przypomina dziś całemu Kościołowi o tym doniosłym wyznaczniku.

Synod był niezaprzeczalnym punktem zwrotnym w kształceniu księży autochtonnych, utrzymuje P.A. Sampath Kumar, z bangalorskiego Instytutu. „Propaganda” uważała, że stopniowo należy wysuwać ich na wyższe funkcje, aż po wikariusza generalnego. W kształceniu seminaryjnym musiano postępować niezwykle ostrożnie: niejednokrotnie względy kastowe utrudniały promowanie kleru autochtonnego. Autor przypomina, że seminarium w Pondicherry – choć nie najwcześniejsze w Indiach (w latach 1540-1682 powstało przypuszczalnie siedem, niektóre tylko przejściowo) – stanowiło pierwszy poniesiony wysiłek, podjęty na szczeblu Kościoła lokalnego w intencji kleru autochtonnego.

L. Legrand z MEP i bangalorskiego Instytutu rozważa zalecenie Soboru Jerozolimskiego: „...pamiętać o ubogich...” (Ga 2,10). W tym ubóstwie materialne trudności wspólnoty jerozolimskiej – miasto nie było uprzywilejowane ekonomicznie, a jako ośrodek pielgrzymkowy przyciągało żebraków – mogły zbiegać się z jej pobożnością judeo-chrześcijańską, tworząc „duchowość ubogich” (o „ubogich świętych” Rz 15,26). Pamiętanie u ubogich wymagało więcej niż filantropii: miało sens teologiczny, ustanawiało więź miłości w Chrystusie i znak jedności między Żydami a nie-Żydami. W soborowo-jerozolimskiej perspektywie troska o ubogich nie zajęła szczególnego miejsca na Synodzie pondicheriańskim: duszpasterzowi zalecono rolę „ojca” wspierającego swe dzieci w ich potrzebach duchowych i broniącego je przed niebezpieczeństwami – także „uzdrowiciela” łagodzącego cierpienia i podnoszącego bezsilnych. Misjonarzy nie należy jednak obwiniać o obojętność: tkwili głęboko pogrążeni w życiu ubogich, klimat ubóstwa był powszechny – ale rozwijali pracę społeczną: zakładali sierocińce, leprozoria i schroniska dla starców, rozwijali szpitalnictwo i szkolnictwo. Ich praktyka – utrzymuje Legrand – lepsza była od ich teorii.

Cosme Jose Costa SFX (prawdopodobnie SX – ksawerianin – według nazewnictwa *Encyklopedii katolickiej* oraz *Annuario Pontificio* 1978), z goańskiego Fr. Angelo Minor Seminary w rozprawie *Misjologiczny konflikt między „Padroado” a „Propaganda Fide” w Indiach*, przypomina o pierwszym rozdzwiku z XVII w., gdy „Stary Kościół Św. Tomasza” (wywodzony od ponoć przebywającego w Indiach Apostoła Tomasza) odmówił posłuszeństwa hierarchii portugalskiej; wskazuje na papieskie przywileje misjonarskie przydawane Portugalii od 1454 r. (w latach 1514-1605 co najmniej 16 bulli), ale dostrzega kryzys już w latach dwudziestych XVII w., spowodowany słabościami systemu „padroado”. Portugalczycy „z ich kompleksem dominatorskiej wyższości nie cierpieli krajowców” i kler autochtonny uznawali za zagrożenie dla ich posiadłości w Indiach – jednakże pod koniec XVIII w. było około 1700 księży-Indusów w metropolii Goa („Rzym indyjski”) i diecezji Kranganur. Ustanowiona w 1622 r. „Propaganda” poczęła zaprowadzać w Indiach swoje misje i wikariaty apostolskie (pierwszym biskupem-Indusem był wikariusz apostolski de Castro w 1637 r.). W latach 1642-82 trwała formalna batalia na brewe i groźby

ekskomunikacji ze strony papieskiej oraz nakazy posłuszeństwa ze strony korony luzytańskiej, która potrafiła stawiać misjonarzy „Propagandy” przed „straszną inkwizycją goańską”. Główny kryzys rozpoczęty w latach trzydziestych XIX w. zintensyfikowały nietrafnie uogólnienia rzymskich kardynałów „Propagandy” opowiadających się – na podstawie wyolbrzymionych doniesień – za ostrymi posunięciami. W latach 1833-36 ustanawiano nowe wikariaty apostolskie nie informując o tym Lizbony, a breve *Multa praeclare* nie skierowano do metropolii goańskiej i do rządów diecezji „padroado”; doszło do tego, że władze brytyjskie musiały zaręczać „padroadystom” autentyczność papieskiego pisma. Trudno przedstawić cały ciąg posunięć i kontrakcji; niemal każda parafia na południu dzieliła się na dwa rywalizujące obozy, podtrzymujące czy to księży „padroado”, czy też francuskich jezuitów z „Propagandy” (sporadycznie owe podziały na „Goańczyków” i „Francuzów” dotrwały nawet do lat trzydziestych bieżącego stulecia, jak zaświadcza misjolog St. Neill w *A History of Christian Missions*, Harmondsworth 1964, s. 402); dochodziło do wzajemnego ekskomunikowania się. Ostatecznie konkordat z 1857 r. przyniósł pełne zwycięstwo linii „padroado”, wszakże w sześć lat później „zgaśł śmiercią naturalną”: Portugalia nie była w stanie wypełniać zamorskich obowiązków z tego tytułu wynikających. Konkordat z 1886 r. ustanowił metropolię goańską patriarchatem „ad honorem”, ale anachroniczne fikcje systemowe podtrzymano: nawet na przełomie XIX-XX w. katolik umierający poza granicami diecezji „padroado”, lecz do niej przynależny, mógł otrzymać sakrament namaszczenia chorych jedynie od kapłana owej diecezji. Goa stopniowo traciła swe liczne i odległe sufraganie – dwie ostatnie w 1976 r.; zresztą w 1962 r. enklawę Goa przyłączono do Indii.

Costa rozważa: czy „padroado” – uprawnienie przedstawienia kandydatów na określone stolice diecezjalne w zamian za zakładanie kościołów i tworzenie beneficjów – był „prawem”, czy też „przywilejem”. W 1557 r. Paweł IV specyficznie obwieścił, że prawo „padroado” jest wieczyste i nie można go uszczuplić bez zgody monarchy. Jednakże konsultowani przez Grzegorza XVI teologowie uznali m.in., iż papież ma pełną władzę ograniczania, dla słusznych przyczyn, praw ustanawianych na czas nieograniczony; wskazywano, że papież – dysponujący prymatem z prawa Boskiego – może znieść dowolne ustanowienie z prawa kościelnego. Pełna władza papieska powoduje, że papież nie może czuć się związany przez swych poprzedników. Costa ma zastrzeżenia: po przebadaniu całej kwestii Pius IX doszedł do wniosku, że „padroado” to jedyny tego rodzaju przywilej, bez analogii w dziejach Kościoła (to wszakże wydaje się wymagać porównawczego rozpatrzenia także „patronatu” hiszpańskiego – co prawda, znacznie wcześniej zakończono). Costa uznamy za wystarczający tryb promulgacji różnych brewe począwszy od 1838 r., uważa, iż nie zaistniała schizma: nie zaszło odłączenie od jedności powszechnego Kościoła – ujawniła się jedynie opozycja wobec wikariuszy apostolskich. Wszakże sam przytacza breve Piusa IX *Probe notis* z 1853 r. potępiające „padroadystę” biskupa Makao za „popieranie i propagowanie niezgody oraz ustanawianie schizmy” przez księży operających się „Propagandzie”; ponadto list tegoż papieża towarzyszący ratyfikacji konkordatu z 1857 r. wskazywał, że ten akt państwowo-kościelny ma na celu przede wszystkim

położenie kresu „pożałowania godnej schizmie”. W pojmovaniu zatem Piusa IX schizma wystąpiła!

„Propaganda prawidłowo ustanawiała wikariaty apostolskie tam, gdzie Lizbona nie potrafiła zapelnąć eklezjalnej pustki – niesłusznie natomiast tam, gdzie kler „padroado” pozostawał bardzo aktywny. Z kolei Portugalia nazbyt długo utrzymywała swe roszczenia „padroado”, niewątpliwie tym iluzorycznym sposobem kurczowo chroniąc przekaz o swym dawnym statusie mocarstwowym; gdy zaś Pius IX ostatecznie zaakceptował owe roszczenia, wówczas okazało się, że monarchia nie jest już w stanie ponosić ciężarów zobowiązań.

C o s t a nie odnotowuje faktu zastanawiającego: podpisany 21 II 1857 przez przedstawicieli obu stron, konkordat został ratyfikowany przez papieża dopiero 6 II 1860 (fakty i daty, wszakże również bez wyjaśniania, wymienia Manathadam w wyżej wzmiankowanym artykule z 1994 r., nr 1, s. 29-30). Najwyraźniej Pius IX zachował, mimo wszystko, chwalebłą podejrzliwość do owego rozwiązania: trafną, gdyż dla Stolicy Apostolskiej konkordat już w 1863 r. okazał się martwy. Wolno domniemywać, że papieska nieufność, owocująca niezwykłą trzyletnią zwłoką wynikała z bezpośredniego rozeznania w uwarunkowaniach i następstwach „patronatu” hiszpańskiego, definitywnie zakończono dla Chile wraz z proklamacją niepodległości w 1818 r.: młody ks. Mastai-Ferretti, wyświęcony w tymże roku przez Piusa VII, do 1825 r. pełnił tam służbę dyplomatyczną (Pius IX był więc do pontyfikatu Piusa XII jedynym papieżem dysponującym wcześniejszymi doświadczeniami zamorskimi).

„Padroado” trwał zatem co najmniej 450 lat; przez pierwsze swe stulecie w perspektywie papiesko-kościelnej jawił się jako sprzyjający dziełu ewangelizacji, jednakże już przed połową XVII w. stawał się obciążeniem, choć jeszcze w 1690 r. leciwy Aleksander VIII dla usatysfakcjonowania Lizbony „wyposażył” metropolię gdańską w sufraganie Pekinu (sic!) i Nankinu. Oba systemy, hiszpański „patronato” i portugalski „padroado”, wyloniły się – jak aluzyjnie wskazuje Antonio Lopes SI z Lizbony (kwartalnik „Recherches de Science Religieuse” 80 [1992] 4, s. 586) – w następstwie pontyfikalnych krótkowzroczności: „piętnasto i szesnastowieczni papieże, nadmiernie pochłonięci światowym życiem epoki renesansu, nazbyt łatwo przyznawali królom iberyjskim wszystkie te przywileje; osiemnastowieczni natomiast, bardziej zorientowani na misje poczynali uznawać owe przywileje za obciążające i szkodliwe dla autorytetu papieskiego” (zaznaczyć jednak trzeba, że pięciu kolejnych papieży z pierwszej połowy tego właśnie stulecia – od Klemensa XI do Benedykta XIV – zajmowało skrajnie jednostronne stanowiska w sporach o ryty chińskie i malabarskie, bardzo obciążając osiągnięcia misji nie tylko azjatyckich).

Studia zebrane w omawianym tu zeszycie – będącym ujmującym wyrazem pamięci „induskich synów” o ich „europejskich ojcach” – pozwalają należycie ocenić prekursorskie linie Synodu pondicheriańskiego w zakresie formowania kleru autochtonnego, wymogów stawianych duszpasterskiej tożsamości misjonarzy, promowania rozwoju osobowości ludzkiej; widać daleko posuniętą troskę o należyte nauczanie podstawowe i seminaryjne, o zapewnienie elementów oświaty dziewczętom. Wyraźnie rysują się głębokie uwikłania Stolicy Apostolskiej oraz indyjskiego Kościoła „Propa-

gandy” a matni systemu „padroado”; skądinąd wydaje się, że otaczanie szczególnymi względami Portugalii przez papiestwo stawało się bezzasadne co najmniej od schyłku XVII w. i szło pod prąd z realnie pojmowanymi potrzebami katolicyzmu indyjskiego oraz po części azjatyckiego. Zróżnicowana tematyka i wysoki poziom rozpraw oraz innych tekstów w „Indian Theological Studies” wystawiają dobre świadectwo przemyślanej i skutecznej pracy misjonarskiej sprzed półtora wieku, ustanawiającej podwaliny dzisiejszej społeczności teologicznej w Bangalore.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Mary GREY, *The Silence of God in the Face of Evil – A Reflection on the Irish Famine*, „Doctrine and Life”, Dublin (Dominican Publications), 46 (II, III 1996), nry 2 i 3, ss. 89-96, 151-155.

Teologiczno-religijne rozważania judaistyczne i chrześcijańskie nad Holocaustem-Szoah są już bardzo obfite, choć zbyt często pomija się równoległe unicestwienie Cyganów-Romów (o tym ks. Waldemar Chrostowski, *Zapomniany Holocaust – rzecz o zagładzie Cyganów*, PP 1993, nr 4-860, 74-90); nurt teologiczny natomiast odnoszący się do niezwykle złożonej strefy Gułagu czy Kołymy – drugiego głównego ludobójstwa XX w. – dopiero poczyną kształtować się (o tym również ks. Waldemar Chrostowski *Filozofia i religia po Kołymie*, PP 1992, nr 4-848, s. 153-156; „po Auschwitz i Kołymie trzeba nowym głosem mówić o grzechu, wołać o stawanie się człowiekiem w etycznym i duchowym tego słowa znaczeniu”). Praktycznie nie zrodziła się refleksja teologiczna dotycząca pierwszego w naszym stuleciu ludobójstwa: zagłady Ormian w 1915 r. (artykuł Vigena G u r o i a n a *La foi et le génocide arménien*, ConcF 247 [1993] 93-105, sygnalizował niżej podpisany: TP 16 VII 1995, s. 6). Szczególnie musi zastanawiać teologiczne przemilczenie Wielkiego Głodu w Irlandii w latach 1845-51, wyraźnie uwypuklone w omawianym niżej studium, jakie ukazało się w dublińskim miesięczniku dominikańskim „Doctrine and Life”.

Linia przewodnią pisma jest katolicyzm głęboko osadzony w konkretności życia, nie tak rzadko dystansujący się od struktur rzymskich; obszarami zainteresowania się: Kościół irlandzki i Kościół powszechny, wiara i ekumenizm, sprawy społeczno-polityczne; teksty, silnie przepełnione perspektywą teologiczną, pozostają na ogół przystępne i zwięzłe. W latach 1994-95 rozpatrywano m.in. następujące problemy: skrucha i nadzieja w wizji pokoju w Irlandii; irlandzka teologia w perspektywie św. Patryka stanowiącego część tożsamości Irlandii, a w szczególności tożsamości irlandzkich chrześcijan; przemoc polityczna w Irlandii Północnej – rebelia etyczna czy rebeliancka etyka?; irlandzkie wyzwanie ekumeniczne; stosunki katolicko-prawosławne. Z wielką życzliwością oceniono katolickie nauczenie społeczne przez ostatnie encykliki oraz jeden dokument „własnego” episkopatu. Europa praktycznie nie zaistniała (tyle że dwukrotnie przywołano wypędzonego z ojczyzny polskiego