

„JESTEŚMY Z TAMTEJ STRONY WISŁY,  
Z NAPRZECIWKA; MAMY SWÓJ  
FASON I SWÓJ WŁASNY SZYK...”  
GARŚĆ UWAG O TYM,  
JAK BADAĆ HISTORIĘ  
DIECEZJI WARSZAWSKO-PRASKIEJ  
W KONTEKŚCIE PRZEMIAN  
WE WSPÓŁCZESNEJ HISTORIOGRAFII

ŁUKASZ ŻAK<sup>1</sup>

*Pontificia Università della Santa Croce, Rzym*

W 2022 roku minęło 30 lat od erygowania przez Jana Pawła II diecezji warszawsko-praskiej, obejmującej prawobrzeżną część Warszawy z przylegającymi do niej terenami rozciągającymi się między Nowym Dworem Mazowieckim, Radzyminem, Jadowem, Kałuszynem, Latowiczem i Otwockiem. Choć historia diecezji nie jest długa, to jednak powstało już kilka opracowań

---

<sup>1</sup> Łukasz Żak – doktor historii Kościoła (2022, Pontificia Università della Santa Croce, Rzym); starszy asystent w Instytucie Historii Kościoła na Pontificia Università della Santa Croce w Rzymie, wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej, prezbiter diecezji warszawsko-praskiej. ORCID: 0000-0001-7808-5495.

na temat jej początków i rozwoju<sup>2</sup>. Teksty te omawiają powstanie instytucji diecezjalnych (kuria, seminarium, Caritas, media) i struktur administracyjnych (parafie, dekanaty), przedstawiają sylwetki biskupów oraz informują o większych uroczystościach, takich jak wizyta Jana Pawła II, peregrynacje świętych wizerunków czy poświęcenie nowych miejsc kultu.

Cechą wspólną dotychczasowych opracowań poświęconych historii diecezji jest ich skoncentrowanie na ważnych osobach, instytucjach i wydarzeniach, co sprawia, że często przybierają one formę kroniki czy też wypisów ze źródeł dokumentowych lub prasowych. Tymczasem historiografia XX wieku, szczególnie ta poświęcona życiu religijnemu, pokazuje, że studia na temat dziejów diecezji czy innych instytucji kościelnych nie muszą przypominać książek typu *Who is who*, kalendariorów wydarzeń czy też, jak niestety czasem się zdarza, czołobitnych laudacji; mogą one być interesującymi i inspirującymi opracowaniami, jeśli tylko zostaną w nich

<sup>2</sup> Ostatnią publikacją na temat historii diecezji warszawsko-praskiej jest monografia: M. RADZIKOWSKI, *Diecezja warszawsko-praska w latach 1992–2017*, Pelplin 2021. Z wcześniejszych opracowań naukowych na temat historii diecezji i Kościoła na Pradze na uwagę zasługują: M. SOLARCZYK, *Diecezja warszawsko-praska*, w: *Progrediamur oportet in spe. Dwudziestolecie bulli Jana Pawła II „Totus Tuus Poloniae populus”*, red. A. MAZUREK I INNI, Warszawa 2012, 369–375; idem, *Zarys historii diecezji warszawsko-praskiej*, w: *Postawy religijno-społeczne mieszkańców diecezji warszawsko-praskiej*, red. L. ADAMCZUK, W. SADEŁOŃ, Warszawa 2011, 15–17; idem, „Praska” organizacja parafialna na tle map Warszawy, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 3 (2004), 225–240; idem, *Katolicki Ośrodek Adopcyjno-Opiekuńczy Diecezji Warszawsko-Praskiej*, w: *Ubogich zawsze macie. Materiały sympozjum naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej, 22 marca 2003 r.*, red. J. GOŁĘBIEWSKI, P. KLIMEK, Warszawa 2003, 147–160; idem, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pradze*, „Studia Loviciensia” 4 (2002), 219–231; idem, *Dziesięciolecie diecezji warszawsko-praskiej*, w: *Kamieniem węgielnym jest Chrystus (Ef 2,20). Księga pamiątkowa dla uczczenia 75. rocznicy urodzin bp. Kazimierza Romaniuka*, red. P. KLIMEK, Warszawa 2002, 197–223; idem, *Diecezja warszawsko-praska 1992–2002*, w: *Jubileuszowy informator diecezji warszawsko-praskiej*, red. R. KAMIŃSKI, W. LIPKA, Warszawa 2002, 71–88; idem, *Setna rocznica ukończenia budowy i konsekracji kościoła św. Floriana na Pradze*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 1 (2001), 107–122; idem, *Historia i rola Kościoła katolickiego na Pradze*, „Kronika Warszawy” 1–4 (1998), 95–108. Zob. także H.J. KACZMARSKI, *Rozwój sieci parafialnej na terenie dzisiejszej diecezji warszawsko-praskiej (X–XXI wiek)*, w: *Jubileuszowy informator*, 56–70 oraz wykaz prac dyplomowych na temat historii parafii i instytucji diecezjalnych, powstałych na seminarium z historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej w: RADZIKOWSKI, *Diecezja warszawsko-praska*, 308.

wykorzystane metody badania przeszłości wypracowane przez historyków w ostatnim stuleciu.

Niniejszy esej nie ma charakteru ściśle naukowego, choć opatrzony jest podstawowym aparatem krytycznym; jego celem bowiem nie jest prezentacja wyników własnych badań, opartych na analizie źródeł, ale zaproponowanie sposobu pisania o historii diecezji warszawsko-praskiej, które uwzględniłoby niektóre osiągnięcia historiografii XX wieku. Refleksja na ten temat zostanie poprzedzona bardzo ogólnym, acz obszernym szkicem obrazującym zmiany metodologiczne, które w ostatnich dwóch stuleciach naznaczyły pisarstwo historyczne poświęcone dziejom katolicyzmu<sup>3</sup>. Pragnieniem autora jest, aby poniższe uwagi stały się źródłem inspiracji dla historyków, którzy w przyszłości podejmą się pisania monografii i artykułów naukowych o historii Kościoła warszawsko-praskiego.

#### *Dziewiętnastowieczna historia „wydarzeniowa” a historiografia katolicka<sup>4</sup>*

Pierwszy ważny przełom historiograficzny, zwany niekiedy profesjonalizacją historii, dokonał się jeszcze na przełomie XVIII i XIX wieku, kiedy to historia przestała być tylko opowiadaniem o minionych dziejach, a stała się samodzielną dyscypliną akademicką posługującą się własną metodologią. W dużej mierze narzędzia, które wykorzystywali badacze przeszłości, pracujący na otwieranych wówczas powszechnie wydziałach historii, zostały wypracowane w krajach niemieckojęzycznych. Wystarczy wspomnieć słynną szkołę w Getyndze, która pod kierunkiem Johanna Christopha Gatterera (1727–1799) opracowała system nauk pomocniczych historii (niektóre z nich oczywiście istniały wcześniej, na przykład dyplomatyka, za której ojca uznaje się benedyktyńskiego mnicha Jeana Mablliona, żyjącego na przełomie XVII

---

<sup>3</sup> Umieszczenie obszernego szkicu na temat wpływu przemian metodologicznych, które zaszły w historii XIX i XX wieku, na historiografię katolicką autor uzasadnia brakiem opracowań na ten temat w literaturze polskojęzycznej (wyjątek stanowi Z. ZIELIŃSKI, *Historiografia kościelna – wiek XIX i XX*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. WALKUSZ, 993–1002). Prezentacja ta może więc posłużyć w dydaktyce (szczególnie w prowadzeniu zajęć z historii historiografii) jako wstęp do dyskusji na temat historiografii konfesyjnej.

<sup>4</sup> Pod pojęciem historiografia katolicka rozumiemy działalność naukową historyków otwarcie deklarujących się jako katolicy i zajmujących się w swoich badaniach dziejami Kościoła katolickiego.

i XVIII wieku)<sup>5</sup>, pozwalających dokonać krytyki zewnętrznej źródła, czy środowisko skupione wokół Leopolda von Rankego (1795–1886), berlińskiego historyka, który za podstawową zasadę analizy źródeł uznawał kwestię oceny ich wiarygodności przy zwróceniu szczególnej uwagi na rolę autora źródła (jego pochodzenie, wykształcenie oraz motywy, które nim kierowały przy tworzeniu źródła)<sup>6</sup>.

Podejście metodologiczne Rankego miało szczególne znaczenie dla badań nad dziejami Kościoła katolickiego, gdyż ten protestancki historyk podjął się napisania syntezy historii papieżstwa od XVI do XIX wieku<sup>7</sup>. W swoim trzypięciotomowym dziele *Die Römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, opublikowanym w latach 1834–1836, deklarował, że jego niemieckie pochodzenie i protestanckie wyznanie stanowią gwarancję obiektywizmu w przedstawieniu losów papieżstwa; obiektywizmu, na który, jego zdaniem, nigdy nie byłoby stać historyka pochodzącego np. z Włoch (a zatem obszaru, w którym wpływ władzy papieża na życie społeczne był dużo silniejszy niż w Niemczech), będącego zadeklarowanym katolikiem<sup>8</sup>.

Dzieło Rankego jest wręcz podręcznikowym przykładem XIX-wiecznej historiografii niemieckiej, zajmującej się przede wszystkim badaniem wydarzeń politycznych i losów wpływowych postaci. Historia papieżstwa Rankego to de facto historia państwa kościelnego, walki o hegemonię na Półwyspie Apenińskim oraz zmagania między ważnymi rodami Italii. Papież dla niemieckiego historyka to przywódca, który jest ważnym graczem na scenie politycznej nowożytnej Europy, rozrywanej konfliktami militarnymi na tle religijnym.

To podejście stawiające w centrum kwestie polityczne zdominowało historiografię także w innych państwach europejskich, sprawiając, że badacze tylko sporadycznie i bez pogłębionej refleksji zajmowali się dziejami kultury, gospodarki czy społeczeństwa. Studia poświęcone historii politycznej zdecy-

<sup>5</sup> Zob. M. GIERL, *Geschichte als präzisierte Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts im ganzen Umfang*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012 – tam dalsza literatura.

<sup>6</sup> Kompletnym studium poświęconym zarówno życiu, jak i metodologii badań Rankego jest dwutomowa monografia: G.J. HEINZ, *Leopold von Ranke in Geschichtsdenken und Forschung*, Berlin 2014.

<sup>7</sup> Polskie wydanie: L. RANKE, *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, t. 1–2, tłum. J. ZARAŃSKI, Z. ŻABICKI, Warszawa 1993.

<sup>8</sup> Ibidem, t. 1, 35.

dowanie przeważały w pierwszych historycznych czasopismach naukowych (których pojawienie się notabene jest kolejnym znakiem profesjonalizacji historii) takich jak „Archivio Storico Italiano” (1841), „Historische Zeitschrift” (1859) czy „R evue Historique” (1876)<sup>9</sup>. W pierwszym numerze „English Historical Review” znajdujemy wprost deklaracj , że w periodyku będą publikowane teksty badające *States and politics*<sup>10</sup>.

Także katoliccy badacze w swoich studiach nad dziejami Kościola koncentrowali się na historii „wydarzeniowej”. Najlepszym przykładem takiego podejścia jest monumentalna szesnastotomowa synteza dziejów papiestwa zatytułowana *Geschichte der P pste seit dem Ausgang des Mittelalters*, obejmująca okres od pontyfikatu Marcina V (1417–1431) do Piusa VI (1775–1799), której autorem jest niemiecki historyk Ludwig von Pastor (1854–1928)<sup>11</sup>. Dzieło to miało być katolicką odpowiedzią na opracowanie Rankego, którego wykładom Pastor za młodu si  przys uchiwa  podczas swojego pobytu naukowego w Berlinie. Pierwsze dwa tomy, opublikowane w 1886 roku, spotkały się z negatywnym przyj ciem ze strony  rodowiska naukowego ze wzg du na mało krytyczne podejście do wykorzystywanych źródeł oraz kompilacyjny i odtwórczy charakter tekstu. Jednakże trzeci tom, poświęcony pontyfikatom Innocentego VIII (1484–1492), Aleksandra VI (1492–1503) i Juliusza II (1503–1513), został zyczliwie przyjęty przez wi kszo  recenzentów, doceniających ogrom źródeł wykorzystanych przez Pastora, na które natrafi  podczas kwerendy w archiwach wąskich i niemieckich<sup>12</sup>. Wi kszo  użytych źródeł stanowiły relacje ambasadorów na dworze papieskim, które autor twórczo ze sobą konfrontowa  i krytycznie analizowa . Chociaż Pastor w przeciwieństwie do Rankego uwzgl dni  w swoim dziele zarówno kwestie kultury (np. mecenat papieży, ich projekty urbanistyczne), jak i religii (autor omawia wielokrotnie dokumenty papieskie dotyczące doktryny czy kultu), to jednak we fragmentach jego dzieła poświęconych tym kwestiom baza źródłowa jest dużo uboższa, a refleksje stanowi  zazwyczaj powtórzenie tego, co przed nim napisali inni historycy. Już na pierwszy rzut oka widać,

<sup>9</sup> P. BURKE, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929–1989*, Cambridge 1990, 7.

<sup>10</sup> *Prefatory note*, „English Historical Review” 1 (1886), 1, 1–6 (szczególnie 3).

<sup>11</sup> Dzieło Pastora nie został przetłumaczone na język polski: L. PASTOR, *Geschichte der P pste seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 1–16, Freiburg 1886–1933.

<sup>12</sup> G. MARTINA, *Storia della storiografia ecclesiastica nell’Otto e Novecento*, Roma 1990, 120–122.

że Pastor dużo swobodniej czuł się, opisując aktywność polityczną papieży niż inne aspekty ich działalności.

Należy pamiętać, że wykorzystanie metody historyczno-krytycznej przez Pastora nie było podejściem dominującym w historiografii katolickiej jego czasów. Teksty pisano nie tyle po to, aby na podstawie źródeł zrekonstruować prawdę historyczną, ale przede wszystkim w celach apologetycznych, chcąc bronić Kościoła przed atakami zarówno ze strony protestanckiej, jak i środowisk liberalnych<sup>13</sup>.

Strach przed historią opartą na badaniu źródeł pokazuje sprawa otwarcia Tajnego Archiwum Watykańskiego<sup>14</sup>. Przez większość XIX wieku papieży nie pozwalali prawie nikomu na kwerendę w ich archiwach, obawiali się bowiem, że znalezione w nich dokumenty mogą stać się bronią w rękach wrogów Kościoła. Powszechnie wykorzystywanie źródeł dokumentowych, uznawanych za najlepszy materiał do badania historii politycznej i „wydarzeniowej”, sprawiało, że środowiska naukowe, szczególnie niemieckie, naciskały na papieży, aby udostępniły historykom swoje archiwa (Rankemu odmówiono dostępu do zbiorów watykańskich)<sup>15</sup>. Chęć przebadania dokumentów przechowywanych w Watykanie była tak wielka, że nie wahano się podejmować kroków radykalnych. Do takich należała inicjatywa lorda Johna Actona, który podczas ataku na Rzym wojsk zjednoczonego państwa włoskiego (tzw. *breccia di Roma*) we wrześniu 1870 roku chciał wkraść się do Tajnego Archiwum w poszukiwaniu informacji o papieżu Honoriuszu, który miał być zwolennikiem herezji zwanej monoteletyzmem (kontekst dla tego przedsięwzięcia stanowiły debaty na temat nieomylności papieża w związku z ogłoszeniem dogmatu w tej kwestii

<sup>13</sup> Zob. P. BOUTRY, *L'Église et la civilisation moderne de Pie IX à Pie X*, w: *Le deuxième concile du Vatican (1959–1965). Actes du colloque de Rome (28–30 mai 1986)*, red. P. LEVILLAIN, Rome 1989, 47–63; B. LAURENT, *Catholicism and Liberalism: Two Ideologies in Confrontation*, „Theological Studies” 68 (2007), 808–838.

<sup>14</sup> Zob. O. CHADWICK, *Catholicism and History. The Opening of the Vatican Archives*, Cambridge–London 1987; G. MARTINA, *L'apertura dell' Archivio Segreto Vaticano: clima generale romano e problemi*, „Archivum Historiae Pontificiae” 19 (1981), 239–307; C. PIOPPI, *Gli istituti nazionali di studi storici a Roma dall'apertura dell' Archivio e della Biblioteca vaticani alla Seconda Guerra Mondiale. Un contributo della Santa Sede al. Prestigio culturale della città di Roma*, w: *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, red. L. MARTÍNEZ FERRER, Roma 2010, 385–404.

<sup>15</sup> CHADWICK, *Catholicism and History*, 61–71.

przez Sobór Watykański I w 1869 roku)<sup>16</sup>. Równie radykalne plany miały niektóre środowiska historyków niemieckich, którzy chcieli, aby rząd Rzeszy namówił władze Włoch do konfiskaty archiwum papieskiego<sup>17</sup>.

Śmierć Piusa IX (1846–1878) i wybór na Stolicę Piotrową Leona XIII (1878–1903) przyniósł zmiany w podejściu do badań historycznych w Tajnym Archiwum<sup>18</sup>. Papież wyraził zgodę, aby nieliczni uczeni mogli dokonać kwerendy (wśród nich był Ludwig von Pastor)<sup>19</sup>. Pierwsze badania przyniosły obiecujące wyniki, które pomogły papieżowi przezwyciężyć lęk przed otwarciem archiwów. Na przykład Theodor von Sickel dokonał analizy przechowywanego w Tajnym Archiwum *Privilegium Ottonis*, dokumentu Ottona I, w którym cesarz potwierdzał przywileje nadane papieżom przez Karolingów. W Kurii Rzymskiej obawiano się, że dokument ten jest falsyfikatem, podobnie jak słynna *Donatio Constantini*, badania jednak potwierdziły autentyczność dokumentu<sup>20</sup>. Odkrycie to i zachęty ze strony katolickich uczonych doprowadziły do tego, że w 1883 roku Leon XIII pozwolił na udostępnienie naukowcom zbiorów archiwalnych, dając w ten sposób początek fali badań nad relacjami między papieżstwem a różnymi krajami europejskimi<sup>21</sup>.

Historia otwarcia Tajnego Archiwum Watykańskiego pokazuje, jak powoli środowiska kościelne przezwyciężały lęk przed badaniami wykorzystującymi metodę historyczno-krytyczną. Ten strach jest o tyle zrozumiały, że metoda ta była wykorzystywana nie tylko przez historyków studiujących przeszłość, ale także przez teologów powołujących się na nią w tekstach, w których przekonywali, że Kościół odszedł od pierwotnego orędzia głoszonego przez Jezusa<sup>22</sup>. Według tych teorii, wypracowywanych zarówno przez

<sup>16</sup> MARTINA, *L'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano*, 269.

<sup>17</sup> Zob. S. PAGANO, *Leone XIII e l'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano*, w: *Leone XIII e gli studi storici. Atti del Convegno Internazionale Commemorativo, Città del Vaticano 30–31 ottobre 2003*, red. C. SEMERARO, Città del Vaticano 2004, 44–63.

<sup>18</sup> P. BOUTRY, *Léon XIII et l'histoire*, w: *Le pontificat de Léon XIII. Renaissances de Saint-Siège?*, red. P. LEVILLAIN, J.M. TICCHI, Rome 2006, 46–51.

<sup>19</sup> Zob. H. SCHMIDINGER, *Theodor von Sickel e Ludwig von Pastor quali protagonisti dell'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano*, w: idem, *Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms und Aquileias im Mittelalter*, Salzburg 1986, 437–447.

<sup>20</sup> CHADWICK, *Catholicism and History*, 96–99.

<sup>21</sup> PIOPPI, *Gli istituti nazionali di studi storici a Roma*, 390–403.

<sup>22</sup> Zob. J.W. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, Cambridge–London 2008, 66–71.

teologów protestanckich, jak i katolickich (tzw. modernistów), Chrystus był prorokiem eschatologicznym, którego nauczanie z różnych powodów zostało zdeformowane, np. wskutek hellenizacji (jak twierdził protestancki myśliciel Adolf von Harnack) lub w wyniku powstania struktur hierarchicznych (jak twierdził Alfred Loisy, katolicki teolog, autor słynnej formuły *Jezus głosił królestwo Boże, a powstał Kościół*). Spory o początki Kościoła, o relację między wiarą w niezmienną doktrynę a ulegającą nieustannym przemianom rzeczywistością historyczną, które wstrząsały katolicyzmem zachodnio-europejskim na przełomie XIX i XX wieku, sprawiały, że nawet pomimo pewnych oznak otwarcia dominowały wciąż model „oblężonej twierdzy”, nieufność wobec badań historycznych i przekonanie, że katolicycy historycy powinni całkowicie poświęcić się apologii Kościoła.

### ***Dwudziestowieczna rewolucja historiograficzna i jej wpływ na historiografię katolicką***

Kiedy na początku XX wieku historycy katolicyczerwierali szeregi, aby bronić Kościół przed kolejnymi nieortodoksyjnymi teologami i historykami, chętnie powołującymi się na stosowaną przez nich metodę historyczno-krytyczną, w niektórych środowiskach akademickich zaczęło rodzić się przekonanie, że tę metodę należy po pierwsze, zastosować do innych badań niż tylko te poświęcone polityce, ważnym postaciom i instytucjom, po drugie, ubogacić ją o doświadczenia innych nauk, szczególnie tych dynamicznie rozwijających się na przełomie XIX i XX stulecia, jak socjologia czy ekonomia<sup>23</sup>.

Jednym z głosów wzywających do zmiany metodologicznej był ten Jamesa Harveya Robinsona (1863–1936), amerykańskiego historyka, który postulował powstanie *nowej historii* (*New History*), która zajęłaby się badaniem nie tyle wydarzeń politycznych, co zmian społecznych, które miały miejsce na przestrzeni wieków<sup>24</sup>. W tym celu, zdaniem Robinsona, historycy muszą się otworzyć na inne dziedziny naukowe: *The New History will avail itself of*

<sup>23</sup> Zob. M. BENTLEY, *Modern Historiography. An Introduction*, London-New York 2005, 86-94; G. G. IGGERS, *Historiografia XX wieku: przegląd kierunków badawczych*, tłum. A. GADZAŁA, Warszawa 2010; A. F. GRABSKI, *Dzieje historiografii*, Poznań 2006, 559 nn.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 100-101. Zob. także L. HENDRICKS, *James Harvey Robinson, Teacher of History*, New York 1946.



*all those discoveries that are being made about mankind by anthropologists, economists, psychologists and sociologists*<sup>25</sup>.

Tę samą myśl, choć w bardziej obrazowy sposób, oddał badacz historii gospodarczej François Simiand (1873–1935), który w jednym ze swoich tekstów postulował obalenie trzech bożków czczonych przez plemię historyków (*idoles de la tribu des historiens*): bożka polityki, sprawiającego, że większość badań historycznych dotyczy dziejów politycznych, bożka indywidualizmu, dostrzegalnego w tendencji do studiowania tylko ważnych postaci i słynnych bohaterów, oraz bożka chronologii, każącego w nieskończoność badać genezę i początki wszystkich zjawisk, procesów i wydarzeń<sup>26</sup>.

W latach dwudziestych XX wieku postulaty te zostały w entuzjastyczny sposób podjęte przez dwóch francuskich historyków: Luciena Febvre'a (1878–1956) i Marca Blocha (1886–1944)<sup>27</sup>. Obydwaj badacze byli absolwentami elitarnej paryskiej uczelni Ecole Normale Supérieure, gdzie mieli okazję zapoznać się z najnowszymi osiągnięciami ówczesnej socjologii (szczególnie z myślą Emila Durkheima) oraz pierwszymi badaniami historycznymi o charakterze interdyscyplinarnym (które publikowane były w założonym w 1900 roku periodyku „Revue de Synthèse Historique”)<sup>28</sup>. Zainspirowani nowym podejściem do badań historycznych porzucili w swoich poszukiwaniach naukowych historię polityczną i „wydarzeniową”, poświęciwszy się całkowicie analizie zjawisk społecznych i ekonomicznych. Choć Febvre i Bloch byli absolwentami tej samej szkoły, to jednak nie

<sup>25</sup> J. H. ROBINSON, *The New History*, New York 1912, 24.

<sup>26</sup> F. SIMIAND, *Méthode historique et sciences sociales. Etude critique d'après les ouvrages récents de M. Lacombe et M. Seignobos*, „Revue de Synthèse Historique” 6 (1903), 1, 1-22; 2, 129-157 (szczególnie 154-157).

<sup>27</sup> Literatura na temat tzw. szkoły (ewentualnie ruchu) *Annales* jest ogromna. W pisaniu tego eseju szczególnie użyteczne okazały się następujące opracowania, w których można znaleźć dalszą literaturę: F. DOSSE, *L'histoire en miettes: Des "Annales" à la "nouvelle histoire"*, Paris 1987 (korzystaliśmy z tłumaczenia angielskiego: *New History in France. The Triumph of the Annales*, tłum. P. V. CONROY, Urbana-Chicago 1994); *The Annales School. Critical Assesments*, red. S. CLARK, t. 1-4, London-New York 1999; W. WRZOSEK, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995; J. TENDLER, *Opponents of the Annales School*, New York 2013; BURKE, *The French Historical Revolution*.

<sup>28</sup> Przedstawieniu obu historyków poświęcony jest czwarty tom *The Annales School. Critical Assesments*. Biografie badaczy przedstawili: P. A. THROOP, *Lucien Febvre 1878-1956*, w: *The Annales School. Critical Assesments*, t. 4, 11-25; R. R. DAVIES, *Marc Bloch*, w: *The Annales School. Critical Assesments*, t. 4, 91-109.

studiowali w tym samym czasie (Febvre był o osiem lat starszy od Blocha), poznali się dopiero na Uniwersytecie w Strasburgu, gdzie zajmowali sąsiadujące ze sobą biura. Wspólne rozmowy i podobne spojrzenie na metodologię badań historycznych sprawiły, że postanowili oni założyć nowe czasopismo „*Annales d’histoire économique et sociale*”, którego pierwszy numer został opublikowany 15 stycznia 1929 roku. Celem periodyku było promowanie badań interdyscyplinarnych nad przeszłością. To założenie znalazło wyraz w składzie komitetu redakcyjnego, w którym obok historyków byli geograf, socjolog, ekonomista i politolog.

Zerwanie z historią polityczną i „wydarzeniową” oraz otwarcie się na kategorie socjologiczne znalazło swój wyraz w badaniach Febvre’a i Blocha na temat religii. Mimo że obaj historycy byli obojętni wyznaniowo, to jednak nie stronili od zajmowania się kwestiami z zakresu historii religijności. Ich prace poświęcone tym zagadnieniom pokazują nowatorskość założeń metodologicznych.

Febvre, który był nowożytnikiem, jedną ze swoich prac poświęcił zagadnieniu niewiary w XVI wieku<sup>29</sup>. Jej celem było podjęcie polemiki z przekonaniem obecnym w ówczesnej historiografii, że francuski pisarz François Rabelais (ok. 1494–1553), autor słynnej satyry *Gargantua i Pantagruel*, w której na ostrze krytyki zostały wystawione niektóre zjawiska charakterystyczne dla późnośredniowiecznej religijności, był ateistą. Febvre, aby pokazać błędność tej interpretacji, w jego oczach anachronicznej, dokonał analizy wielu tekstów z epoki, w których padają słowa *ateista* i *ateizm*. Historyk zauważył, że pojęcia te nie były używane po to, aby zdefiniować światopogląd osób nieuznających istnienia Boga, ale jako obelga, inwektywa<sup>30</sup>. W dalszych rozdziałach swojej monografii francuski historyk poddał analizie fragmenty, w których Rabelais ironicznie, czasami wręcz na pograniczu bluźnierstwa, krytykuje niektóre elementy religijności swoich czasów. Febvre zauważył, że tego typu żarty na temat wiary w średniowieczu w kręgach kleru były nie-rzadkie; satyrycznych sformułowań Rabelais’go nie można więc traktować jako manifestu ateizmu, ale jako element pewnej konwencji powszechnej w jego czasach<sup>31</sup>. Dla francuskiego badacza Rabelais nie jest osobą niewierzą-

<sup>29</sup> L. FEBVRE, *Le problème de l’incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1947.

<sup>30</sup> Ibidem, 153-163.

<sup>31</sup> Ibidem, 168-188.

cą w Boga, ale po prostu chrześcijaninem krytycznie patrzącym na Kościół, podobnie jak współczesny mu Erazm z Rotterdamu.

Ta krótka charakterystyka dzieła Febvre'a pokazuje, jak bardzo odmienne było jego podejście do badań nad przeszłością w stosunku do tego reprezentowanego przez dziewiętnastowieczną historiografię niemiecką. Febvre nie bada ważnych instytucji czy losów sławnych postaci, ale wyobrażenia społeczne: próbuje zrozumieć, w jaki sposób postrzegana jest niewiara w XVI wieku. Nie analizuje traktatów wielkich myślicieli, ale satyrę, zestawiając ją z innymi tego typu formami literackimi; bohaterami jego rozważań nie są papieże i biskupi, ale niższe warstwy duchowieństwa, niestroniące od dwuznacznych żartów i prześmiewczych uwag<sup>32</sup>.

Podobne podejście można odnaleźć w monografii Marca Blocha *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, opublikowanej w 1924 roku<sup>33</sup>. Praca Blocha była nowatorska z co najmniej trzech powodów<sup>34</sup>. Po pierwsze, autor nie zamyka swoich rozważań w granicach tradycyjnie przyjętych epok historycznych: rozpoczyna swoją analizę od czasów średniowiecza, a kończy w późnej nowożytności. Od sztywnych periodyzacji ważniejszy jest dla niego problem, który chce przebadać. Po drugie, choć na kartach książki Blocha niejednokrotnie spotkać można imiona królów, to jednak nie oni stoją w centrum badań historyka, ale ich poddani, którzy wierzyli, że władcy mieli moc leczenia skrofułów. Bloch zatem nie bada struktur instytucjonalnych monarchii francuskiej i angielskiej, ale wierzenia ludzi, a może lepiej: ich wyobrażenia na temat nadprzyrodzonego charakteru władzy królewskiej. Historyk próbuje zrozumieć, dlaczego ludzie wierzyli w moc taumaturgiczną królów, nawet jeśli cuda się nie dokonywały (niektóre osoby wielokrotnie wracały, prosząc władców o leczące dotknięcie). Bloch stara się wyjaśnić naturę wierzeń, które nawet w obliczu niezaprzeczalnych faktów

<sup>32</sup> O podejściu Febvre'a do historii religijności zob. B.E. MANSFIELD, *Lucien Febvre and the Study of Religious History*, w: *The Annales School. Critical Assessments*, t. 4, 33-43; BURKE, *The French Historical Revolution*, 27-30.

<sup>33</sup> M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris-Strasbourg 1924, tłumaczenie polskie: M. BLOCH, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, tłum. J.M. KŁOCZOWSKI, Warszawa 1998.

<sup>34</sup> BURKE, *The French Historical Revolution*, 17-19.

nie słaby. W swojej rekonstrukcji badacz z upodobaniem używa terminów zapożyczonych z socjologii, takich jak mentalność (*mentalité*), wyobrażenia zbiorowe (*représentations collectives*) czy fakty społeczne (*faits sociaux*). I w końcu trzecia charakterystyka pracy Blocha stanowiąca o jej nowatorstwie to ujęcie komparatystyczne. Historyk porównuje wierzenia we Francji i Anglii, nie stroniąc także od szukania analogii w odległych kulturach, na przykład polinezyjskiej.

Założenia metodologiczne Febvre'a i Blocha, a także całego środowiska skupionego wokół czasopisma „Annales”, szybko znalazły zwolenników w historycznym środowisku naukowym. Prekursorami nowych trendów nie byli tylko ojcowie założyciele periodyku, ale także ich następcy, tacy jak Fernand Braudel (1902–1985) – przedstawiciel tzw. II pokolenia szkoły „Annales”, Jacques Le Goff (1924–2014) czy Georges Duby (1919–1996) – obaj uznawani za reprezentantów tzw. III pokolenia szkoły „Annales”<sup>35</sup>. Kolejne pokolenia annalistów nie ograniczały się do ślepego naśladowania Febvre'a i Blocha, ale twórczo rozszerzały zarówno zakres badań (studowano np. kwestie zależności między człowiekiem a środowiskiem naturalnym, w którym żyje, historię życia codziennego, np. historię strojów, zwyczajów żywieniowych, sposoby wyrażania emocji itd.), jak i stosowane narzędzia badawcze (np. historia kwantytatywna posługująca się metodami zapożyczonymi ze statystyki i demografii czy badania z pogranicza historii i antropologii kulturowej)<sup>36</sup>.

Osiągnięcia szkoły „Annales” nie pozostały bez wpływu na francuską historiografię katolicką. Pod ogromnym wpływem annalistów był Gabriel Le Bras (1981–1970), francuski historyk, który początkowo zajmował się historią prawa zarówno rzymskiego, jak i kanonicznego. Ten temat, tak charakterystyczny dla dziewiętnastowiecznej historiografii, jednak powoli ustępował miejsca nowym zainteresowaniom badawczym, szczególnie socjologii religii. Na tę ewolucję zapewne wpłynęła także

<sup>35</sup> Wkładowi Fernarda Braudela poświęcony jest trzeci tom *The Annales School. Critical Assesments*. O tzw. trzecim pokoleniu „Annales” zob. A. BURGUIERE, *The New Annales: A Redefinition of the Late 1960s*, w: *The Annales School. Critical Assesments*, t. 2, 23–34.

<sup>36</sup> Na temat rozwoju historii społecznej zob. J. ŻARNOWSKI, *Historia społeczna. Metodologia – ewolucja – perspektywy*, Warszawa 2011 – autor opisuje także badania nad historią społeczną w Polsce (135–172). Zob. także *Badania nad dziejami społecznymi XIX i XX wieku*, red. J. ŻARNOWSKI, Warszawa 2007.

znajomość z Febvre'em i Blochem, których Le Bras poznał na Uniwersytecie w Strasburgu, z którym najpierw był związany jako student teologii katolickiej, a potem jako wykładowca<sup>37</sup>.

Głównym przedmiotem badań Le Brasa był proces dechrystianizacji Francji, którego początki miały sięgać II połowy XVIII wieku<sup>38</sup>. Francuski historyk postanowił śledzić ów proces z punktu widzenia parafii wiejskich, które w przeciwieństwie do środowisk miejskich, charakteryzujących się dużą dynamiką, odznaczają się większą stabilnością i mniejszą podatnością na zmiany. Stosując postulowane przez annalistów (szczególnie z II pokolenia) metody kwantytatywne, dokonał analizy ksiąg parafialnych, które od czasów potrydenckich znajdowały się w większości francuskich parafii. Zestawiając dane dotyczące chrztów, małżeństw i praktyk religijnych (takich jak uczestnictwo w niedzielnej mszy czy przystępowanie do spowiedzi wielkanocnej), próbował on odpowiedzieć na pytania badawcze, np. jaka jest zależność między religijnością a historią i środowiskiem naturalnym poszczególnych regionów (innymi słowy, dlaczego niektóre regiony Francji są bardziej religijne niż inne); czy masowe praktyki religijne czasów *ancien régime*'u były świadectwem głębokiej, osobistej wiary czy raczej stanowiły efekt kontroli społecznej i politycznej; jaka jest dialektyka relacji władza kościelna – wierni (na ile to biskupi i księża oddziałują na wiernych, a w jakim stopniu wierni wpływają na kler).

Podejście Le Brasa stanowiło inspirację dla innych historyków, tak że wkrótce wokół uczonego uformowało się środowisko (złożone w większości z katolickich duchownych), którego wyniki badań były z entuzjazmem przyjmowane przez Luciana Febvre'a (choć sam Le Bras i jego uczniowie nie byli związani z „*Annales*”). Teksty publikowane były w czasopiśmie „*Archives de sociologie des religions*”, którego pierwszy numer wyszedł w 1956 roku i otwierał go manifest metodologiczny Le Brasa, w którym wyjaśniał najważniejsze założenia swoich badań<sup>39</sup>.

W kręgu historiografii katolickiej prace w duchu „*Annales*” były jednak niszowe. Dominowała wciąż historia „instytucjonalno-wydarzeniowa”,

<sup>37</sup> BURKE, *The French Historical Revolution*, 75.

<sup>38</sup> MARTINA, *Storia della storiografia ecclesiastica*, 272-278.

<sup>39</sup> G. LE BRAS, *Sociologie religieuse et science des religions*, „*Archives de sociologie des religions*” 1 (1956), 1, 3-17.

niejednokrotnie niepozbawiona zapachu apologetycznego. Chociaż także sami papieże rozumieli potrzebę większego otwarcia się na badania historyczne (przejawem tego było chociażby powstanie w 1954 roku Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych), to jednak początek przemianom metodologicznym w historiografii katolickiej dało wydarzenie nie naukowe, ale na wskroś religijne, a mianowicie Sobór Watykański II (1962–1965)<sup>40</sup>.

### ***Sobór Watykański II, czyli początek katolickiej „history from below”***

Sobór Watykański II bez wątpienia wpłynął na różne aspekty życia Kościoła. Badacze historiografii katolickiej są zgodni, że to przełomowe wydarzenie odcisnęło swoje piętno także na sposobie uprawiania historii Kościoła przez uczonych deklarujących się jako katolicy<sup>41</sup>. Zazwyczaj wyróżnia się trojaki wpływ soboru na badania historyczne.

Po pierwsze, sobór, podczas którego debaty eklezjologiczne zajmowały centralne miejsce, podjął się kwestii ponownego zdefiniowania rzeczywistości Kościoła<sup>42</sup>. W dokumentach końcowych, szczególnie w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*, wyraźnie zaznaczono, że nie można ograniczać rozumienia Kościoła tylko do hierarchii, przypomniano, że także osoby świeckie są równoprawnymi członkami wspólnoty ochrzczonych. W refleksji eklezjologicznej nie stawiano już w centrum wizji Kościoła jako *societas perfecta*, silnie zhierarchizowanej, na której czele stoją biskupi z nieomylnym papieżem<sup>43</sup>, ale obraz ludu Bożego, według którego duchowieństwo i świeccy, choć mają inne zadania do wykonania, to jednak wędrują

<sup>40</sup> Na temat podejścia papieży do badań historycznych w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II zob. C. SEMERARO, *Azione e incidenza dei papati contemporanei nei riguardi della „storia della Chiesa”*, w: *Venti secoli di storiografia ecclesiastica*, 147-177.

<sup>41</sup> R. AUBERT, A. WEILER, *Storia della Chiesa e rinnovamento delle scienze umane e teologiche*, „Concilium. Rivista internazionale di teologia” 6 (1970), 7, 15-17; J. ANDRÉS-GALLEGO, *Corrientes de historiografía eclesiástica desde el Concilio Vaticano II*, w: *Venti secoli di storiografia ecclesiastica*, 197-233.

<sup>42</sup> Literatura na temat eklezjologii Vaticanum II jest ogromna. O zmianach w eklezjologii zob. A. CHOROMAŃSKI, *Vaticanum: sobór eklezjologicznego przełomu*, „Studia Theologica Varsaviensa” 50 (2012), 2, 17-54.

<sup>43</sup> Zob. P. GRANFIELD, *The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I*, „Church History” 48 (1979), 4, 431-446.

razem ku zbawieniu (kluczowe dla tego obrazu jest porównanie z Izraelem zmierzającym do ziemi obiecanej)<sup>44</sup>.

Ta koncepcja Kościoła bardzo szybko znalazła swoje odzwierciedlenie w historiografii katolickiej, otwarcie deklarującej, że nowe akcenty obecne w eklezjologii soborowej stanowiły dla niej źródło inspiracji. Jeszcze w trakcie obrad soboru został opublikowany pierwszy tom podręcznika do historii Kościoła *Nouvelle histoire de l'Eglise* pod redakcją Roberta Auberta, Davida Knowlesa i Louisa Rogiera<sup>45</sup>. We wstępie znajdujemy bezpośrednie nawiązanie do obrazu Kościoła jako ludu Bożego: [...] obraz ludu Bożego, przypominając strukturalny i hierarchiczny charakter Kościoła, wskazuje również na to, że podobnie jak naród nie jest tożsamy z tymi, którzy nim rządzą, tak i Kościół nie sprowadza się do swojej hierarchii. Taka historia Kościoła, która ograniczałaby się tylko do działalności papieży i biskupów, jak to często dawniej bywało, naprawdę nie odpowiadałaby historii ludu Bożego<sup>46</sup>. Ta koncepcja eklezjologiczno-metodologiczna znalazła swój wyraz w strukturze podręcznika. Na przykład w tomie trzecim poświęconym epoce nowożytnej obok tradycyjnych tematów – takich jak dzieje papieży, reformacji i kontrreformacji w części omawiającej sytuację w Europie w przededniu powstania protestantyzmu – znajdujemy następujące podrozdziały: *Pobożność ludzi świeckich, Nowe struktury ekonomiczne czy też Miasto i wieś*.

Drugim ważnym zagadnieniem podejmowanym na soborze, który wpłynął na historiografię katolicką, było docenienie historycznego aspektu kształtowania się doktryny Kościoła. Choć Vaticanum II w żaden sposób nie podważyło przekonania o niezmienności prawd wiary, to jednak podczas obrad zwrócono uwagę, że ich rozumienie stawało się na przestrzeni wieków coraz pełniejsze i dokładniejsze<sup>47</sup>. W *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*

<sup>44</sup> Zob. S. JAŚKIEWICZ, *Eklezjologia ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. KANTOR, Kraków 2015, 7-32.

<sup>45</sup> O tymże podręczniku zob. ANDRÉS-GALLEGO, *Corrientes de historiografía eclesialística*, 218-219; J.D. DURAND, *La storiografia religiosa francese del Novecento*, w: *Venti secoli di storiografia ecclesiastica*, 179-196 (szczególnie 184); A. DAVIDS, L. GOOSEN, E. HONÉE, J. VAN LAARHOVEN, *Manuali recenti di storia della Chiesa*, „Concilium. Rivista internazionale di teologia” 6 (1970), 7, 133-149 (szczególnie 147), polskie wydanie: *Historia Kościoła*, red. L.J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, t. 1-5, tłum. M. TARNOWSKA, Warszawa 1984-1985.

<sup>46</sup> R. AUBERT, *Wprowadzenie*, w: *Historia Kościoła*, t. 1, 7.

<sup>47</sup> Zob. P. SOCHA, *Rozwój tradycji w świetle konstytucji dogmatycznej Dei verbum*, „Studia Theologica Varsaviensia” 15 (1977), 2, 3-23; M. RUSECKI, *Pojęcie Objawienia w Dei Verbum*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 1 (2006), 9-22.

*Dei Verbum* Tradycja Kościoła nie jest rozumiana już jako zamknięty wykaz prawd doktrynalnych, których sens został w pełni odkryty i zdefiniowany, ale jako proces nieustannego dialogu Boga z Kościołem, w którym wspólnota wierzących pod natchnieniem Ducha Świętego coraz głębiej rozumie depozyt wiary: *Tradycja pochodząca od Apostołów rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie zarówno przekazanych spraw jak i słów [...]. Tak właśnie w ciągu wieków Kościół nieustannie zdąża ku pełni prawdy, aż w nim samym wypełnią się słowa Bożej obietnicy*<sup>48</sup>.

Ukazywanie zarówno Objawienia, jak i Tradycji w kategoriach historycznego rozwoju inspirowanego przez Ducha Świętego zostało przyjęte entuzjastycznie przez wielu historyków katolickich<sup>49</sup>. Robert Trisco, amerykański badacz zajmujący się historią Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku, uznał wręcz, że *the Council's awareness of the historical dimension of Christianity can be said to pervade all its pronouncements*<sup>50</sup>.

Trzeci aspekt soborowych obrad, którego oddziaływanie na historiografię katolicką było znaczące, to kwestia dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego<sup>51</sup>. Sobór dał impuls do badań nad relacjami między katolikami a innymi odłamami chrześcijaństwa oraz między Kościołem a innymi religiami. Historykom nie przyświecały już cele apologetyczne i chęć zdyskredytowania „przeciwnika”, ale pragnienie obiektywnego zrekonstruowania faktów.

Już we wspomnianym podręczniku *Nouvelle histoire de l'Eglise* znajdujemy wiele aspektów ekumenicznych obecnych w doborze zarówno materiału (np. obszerną część trzeciego tomu poświęcono Kościołom pochalcedońskim), jak i członków komitetu redakcyjnego (np. współautorem drugiego tomu był Dimitri Obolensky, prawosławny badacz średniowiecznej historii Bizancjum). Zgodnie z deklaracją zawartą we wstępie w prezentacji konfliktów międzywyznaniowych dominują irenizm i obiektywizm: *chrześcijan nie zjednoczonych z Rzymem nie traktuje się już jako wysłanników szatana, tylko jako braci odłączonych*<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, 8, w: *Sobór Watykański. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. M. PRZYBYŁ, Poznań 2002, 353.

<sup>49</sup> F.M. REQUENA, *The Impact of the Second Vatican Council on United States Catholic Historiography*, „U.S. Catholic Historian” 33 (2015), 2, 103-132 (szczególnie 113).

<sup>50</sup> R. TRISCO, *The Forty-Sixth Annual Meeting of the American Catholic Historical Association*, „The Catholic Historical Review” 52 (1966), 1, 86-104 (szczególnie 99).

<sup>51</sup> ANDRÉS-GALLEGO, *Corrientes de historiografía eclesíastica*, 222-225.

<sup>52</sup> AUBERT, *Wprowadzenie*, 14.



Nauczanie soborowe wpłynęło nie tylko na strukturę podręczników do historii Kościoła, ale także dało początek fali nowych badań poświęconych dziejom katolicyzmu<sup>53</sup>. Spośród wielu projektów badawczych zainspirowanych myślą Vaticanum II na szczególną uwagę zasługuje ten zainicjowany przez amerykańskiego historyka Jaya Dolana<sup>54</sup>. Jego zdaniem ukazanie przez Sobór Watykański II Kościoła jako ludu Bożego powinno znaleźć odzwierciedlenie w historiografii katolickiej: *A new understanding of the church (since Second Vatican Council) demands a new history of Roman Catholicism. Reinforcing this development is the current emphasis on the need for a more social history of the past*<sup>55</sup>. Dolan zatem w soborowej refleksji eklezjologicznej widział impuls dla katolickich historyków do otwarcia się na dorobek historii społecznej postulowanej m.in. przez środowisko „Annales”. Dzięki recepcji nauczania Vaticanum II w prowadzonej działalności naukowej, zdaniem Dolana, środowisko historyków katolickich może wreszcie wyjść z izolacji i wpisać się w nurty historiograficzne obecne w niekościelnych instytucjach naukowych.

Proponowana przez Dolana zmiana metodologiczna znalazła swój konkretny wyraz w jego pracy poświęconej katolickim imigrantom pochodzącym z Irlandii i Niemiec, którzy w XIX wieku przybyli do Stanów Zjednoczonych, stając się ważnymi uczestnikami życia religijnego tamtejszego Kościoła<sup>56</sup>. Dolan bada ich dzieje z perspektywy nowojorskich parafii, będących nie tylko miejscami kultu i formacji religijnej, ale także ośrodkami, w których podejmowano różne inicjatywy dobroczynne i edukacyjne. Monografia Dolana łączy w sobie zagadnienia z różnych dziedzin, takich jak historia religijności, historia mobilności społecznej czy też historia edukacji.

Skoncentrowanie się Dolana na *people's history* znalazło wielu entuzjastów wśród katolickich historyków amerykańskich; niektórzy z nich związali swą działalność z Cushwa Center for the Study of American Catholicism

---

<sup>53</sup> G. ALBERIGO, *Nuove frontiere della storia della Chiesa?*, „Concilium. Rivista internazionale di teologia” 6 (1970), 7, 82-102.

<sup>54</sup> REQUENA, *The Impact*, 118-120.

<sup>55</sup> J.P. DOLAN, *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, Garden City 1985, 10.

<sup>56</sup> Idem, *The Immigrant Church: New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*, Notre Dame 1975.

działającym przy University of Notre Dame<sup>57</sup>. Badacze związani z tą instytucją, na której czele Dolan stał przez 18 lat, zrealizowali wiele projektów z zakresu historii Kościoła, skupiając się nie na słynnych postaciach, ale na działalności zwyczajnych wspólnot parafialnych.

W czasach, kiedy wśród katolickich historyków następował zainspirowany soborem wzrost zainteresowań badaniami nad historią „zwykłych” wiernych i księży, w środowiskach naukowych niekonfesyjnych coraz silniejszy stawał się nurt badań zwany *history from below*, stawiający sobie podobne cele, wywodzący je jednak z radykalnie innych koncepcji ideologicznych<sup>58</sup>.

Choć określenie *historia oddolna* zaczęło się pojawiać w pracach historyków już w latach trzydziestych XX wieku (używa go m.in. Febvre), to jednak charakter usystematyzowany i akademicki ów sposób badań nad przeszłością uzyskał dopiero w latach sześćdziesiątych<sup>59</sup>. Szczególne znaczenie dla popularyzacji tego typu studiów miały esej Edwarda Thompsona zatytułowany *History from below*, który w 1966 roku ukazał się na łamach „The Times Literary Supplement”, oraz monografia tegoż autora poświęcona tworzeniu się angielskiej klasy robotniczej<sup>60</sup>. Thompson nie ukrywał, że jego zainteresowanie niższymi warstwami społecznymi jest związane z jego lewicowymi poglądami i fascynacją myślą Karola Marksa. Zajęcie się *people’s history* wynikało zatem z chęci zwrócenia uwagi na wykluczonych, uciskanych, pozbawionych należnych im praw, a główną grupą społeczną, której dzieje badano, byli robotnicy<sup>61</sup>.

Studia nad historią oddolną zaczęły szybko poszerzać swój zakres. Po pierwsze, podjęto próby zrekonstruowania historii niższych warstw społecznych także w epokach przedindustrialnych. Jednym z najbardziej znanych przykładów zastosowania *history from below* do średniowiecza jest monografia Emmanuela Le Roya Laduriego poświęcona okcytańskiej wiosce Montailou,

<sup>57</sup> REQUENA, *The Impact*, 120. Zob. także stronę internetową Cushwa Center for the Study of American Catholicism: <https://cushwa.nd.edu> (dostęp 23.12.2022).

<sup>58</sup> J. SHARPE, *History from Below*, w: *New Perspectives on Historical Writing*, red. P. BURKE, wyd. 2, University Park 2001, 25–42; M. GĘSIARZ, *Brakujący element świadomości? Historia oddolna w 10 lat po Apelu z Blois*, „Sensus Historiae” 36 (2019), 3, 21–33.

<sup>59</sup> GĘSIARZ, *Brakujący element świadomości*, 22.

<sup>60</sup> E.P. THOMPSON, *History from Below*, „Times Literary Supplement” 7.04.1966, 269–280; idem, *The Making of the English Working Class*, London 1963.

<sup>61</sup> SHARPE, *History from Below*, 11.

której portret społeczny został naszkicowany na podstawie zeznań złożonych przez jej mieszkańców przed sądem inkwizycyjnym w pierwszej połowie XIV wieku<sup>62</sup>. Po drugie, z upływem czasu określenia *below* zaczęto używać nie tylko w odniesieniu do warstw społecznych, ale także do innych grup spoza elit politycznych, takich jak dzieci czy nawet przestępcy<sup>63</sup>.

Wydaje się, że właśnie studia poświęcone historii oddolnej mogą być ciekawym punktem spotkania się nowych nurtów historiografii katolickiej, zainspirowanej soborowym nauczaniem na temat Kościoła jako ludu Bożego, z historiografią niekonfesyjną, która podążając w kierunku wytyczonym przez szkołę „Annales”, nie ogranicza się do badań z zakresu historii „wydarzeniowo-instytucjonalnej”, ale sięga po metody dostarczane przez inne nauki, nieustannie poszerzając pole swoich zainteresowań<sup>64</sup>.

### ***Badania nad tożsamością a początki diecezji warszawsko-praskiej***

Zmiany metodologiczne, które dokonały się w XX wieku, naznaczyły także polską historiografię katolicką. W badaniach zaczęto wykorzystywać osiągnięcia innych nauk, takich jak socjologia czy psychologia, obiektem zainteresowań stał się „zwykły” wierny czy duchowny, nie ograniczano się już tylko do analizy źródeł wyprodukowanych przez instytucje kościelne, ale zaczęto używać także te powstałe „oddolnie”. Za przykład takiego podejścia metodologicznego mogą służyć chociażby prace publikowane w ramach serii Biblioteka Historii Społeczno-Religijnej Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce, których autorzy byli związani z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Wśród nich jest np. monografia Daniela Olszewskiego na temat życia religijnego społeczeństwa polskiego w XIX wieku, w której autor poświęcił wiele miejsca nie tylko historii struktur administracyjnych,

<sup>62</sup> Zob. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, wioska heretyków 1294–1324*, tłum. E.D. ŻÓŁKIEWSKA, Warszawa 1988. Na temat tej książki i poprawności jej metodologicznych założeń zob. K. POLASIK, *Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej*, Bydgoszcz 2007; D.A. SIKORSKI, *Jak historyk potyka się o antropologię historyczną. Na marginesie książki Karoliny Polasik „Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej”*, „Kwartalnik Historyczny” 118 (2011), 3, 485-510.

<sup>63</sup> SHARPE, *History from Below*, 36.

<sup>64</sup> B. PLONGERON, *La storia della Chiesa al punto d'incontro delle scienze religiose*, „Concilium. Rivista internazionale di teologia” 6 (1970), 7, 65-81.

ale także życiu parafialnemu, pobożności ludowej czy zjawisku sekularyzacji w środowiskach miejskich<sup>65</sup>.

Bardzo rzadko, ale jednak, osiągnięcia nowoczesnej historiografii są wykorzystywane w badaniu najnowszej historii Kościoła w Polsce, szczególnie okresu po przemianach ustrojowych w 1989 roku. Zapewne jest to związane ze sporymi trudnościami metodologicznymi, na które natrafia badacz. Analiza religijności katolików polskich w latach 1989–2022 wydaje się bowiem wciąż domeną socjologów, historykom może się więc wydawać, że ich zadaniem jest jedynie opowiadać o wydarzeniach, instytucjach i datach. W naszym przekonaniu jednak istnieją zagadnienia alternatywne dla historii „instytucjonalno-wydarzeniowej”, które mogłyby stać się obiektem badań historycznych. Ograniczymy się do przedstawienia jednej propozycji.

Reorganizacja struktury kościelnej w Polsce dokonana w 1992 roku przez Jana Pawła II, w wyniku której powstała także diecezja warszawsko-praska, nie była związana tylko z utworzeniem nowych jednostek administracyjnych i instytucji niezbędnych do ich funkcjonowania (takich jak kuria, seminarium czy Caritas). Należało także wykształcić – zarówno wśród duchownych, jak i wiernych – poczucie przynależności do nowych diecezji. Ta potrzeba była szczególnie nagła w Warszawie, która została podzielona na dwie diecezje. Po prawie dwustu latach istnienia w tym mieście jednej kościelnej struktury administracyjnej, na której czele stał biskup, będący zawsze dobrze znanym i rozpoznawalnym hierarchą (wystarczy wspomnieć biskupów Warszawy po 1945 roku: August Hlond, Stefan Wyszyński, Józef Glemp), z dnia na dzień powstały dwie niezależne diecezje<sup>66</sup>. O ile ta lewobrzeżna zachowała instytucje dawnej rozległej archidiecezji warszawskiej, o tyle diecezja prawobrzeżna stanowiła całkowite novum w panoramie stołecznego Kościoła.

<sup>65</sup> D. OLSZEWSKI, *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014; idem, *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku. Analiza środowiska diecezjalnego*, Lublin 1984. Inna niezwykle wartościowa praca z tej serii to A. WITKOWSKA, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984.

<sup>66</sup> Starsze prace na temat historii diecezji i archidiecezji warszawskiej podsumował H.E. WYCZAWSKI, *Studia nad historią diecezji i archidiecezji warszawskiej prowadzone na kierunku historii Kościoła ATK*, „Studia Theologica Varsaviensa” 18 (1980), 1, 251–265. Por. także H. MAŁECKI, *Dwustulecie Kościoła warszawskiego w zarysie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 11 (1998), 11–50.

Jej pierwszy biskup Kazimierz Romaniuk, dotychczasowy sufragan archidiecezji warszawskiej, musiał zmierzyć się z zadaniem nie tylko stworzenia instytucji, ale także wykształcenia poczucia identyfikacji z nową diecezją, co stanowiło nie lada wyzwanie w mieście, w którym słowo katedra naturalnie kojarzyło się z archikatedrą św. Jana na Starym Mieście, a nie z kościołem św. Floriana na Pradze, słowo biskup zaś automatycznie łączono z kard. Józefem Glempem, a nie z dużo mniej znanym Kazimierzem Romaniukiem.

Wydaje się, że właśnie kwestia zbudowania tożsamości diecezjalnej stanowi ciekawy temat, którym mogliby zająć się historycy badający początki istnienia diecezji warszawsko-praskiej. Zagadnienie to wymaga sięgnięcia po zdobycze metodologiczne dwudziestowiecznej historiografii. Po pierwsze, niezbędne jest skorzystanie z terminologii wypracowanej przez socjologów, którzy już od wielu lat podejmują refleksję nad tożsamością, jej definicją, rodzajami i sposobami kształtowania. Po drugie, choć rola pierwszego biskupa jest kluczowa dla opisanie i zrozumienia warszawsko-praskiego *identity building*, to jednak historyk musi spróbować odpowiedzieć na pytanie, na ile podjęte przez Kazimierza Romaniuka wysiłki stworzenia poczucia przynależności do nowej diecezji były owocne; przed badaczem stoi więc zadanie ustalenia, czy i kiedy wierni i księża prawobrzeżnej Warszawy zaczęli się identyfikować z nową diecezją. Po trzecie, należy ustalić, jaka baza źródłowa jest konieczna do przeprowadzenia badań nad rodzącą się tożsamością diecezjalną. Wprowadzenia do tych trzech zagadnień podejmiemy się poniżej.

### *Tożsamość diecezjalna?*

W ostatnich latach zagadnienie tożsamości stało się przedmiotem rozlicznych studiów z zakresu socjologii. Jak słusznie zauważył Tadeusz Paleczny, *liczba publikacji na temat tożsamości wydaje się praktycznie niepoliczalna*<sup>67</sup>. Nie jest więc możliwe w tym miejscu dokładne omówienie teoretycznych podstaw tego pojęcia. Zwrócimy uwagę jedynie na niektóre rozróżnienia terminologiczne i spostrzeżenia na temat budowania tożsamości obecne w literaturze socjologicznej.

---

<sup>67</sup> T. PALECZNY, *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008, 17.

Ferdinand Tönnies wyróżnił dwie formy więzi społecznych: wspólnotową i zrzeszeniową, które odpowiadają dwom typom tożsamości<sup>68</sup>. Tożsamość typu wspólnotowego zasadza się na dziedziczeniu biologicznym i kulturowym, nierozzerwalnie łączy się z miejscem urodzenia, pochodzeniem rodziców, rasą, przynależnością etniczną, językiem i religią; opiera się ona na związkach osobistych, bardzo bliskich, czasem wręcz intymnych. Tożsamość typu zrzeszeniowego zaś łączy człowieka ze światem pozycji, funkcji, ról społecznych, przynależności do grup celowych, niebazujących na więzach krwi; wiąże się ona z wyborem, akcesem do pewnego środowiska, grupy; ma czasem charakter sformalizowany, instytucjonalny, normatywny. Tożsamość zrzeszeniowa w przeciwieństwie do tej wspólnotowej jest nabyta, przekazana w procesach socjalizacji i internalizacji norm<sup>69</sup>. Z tej racji tożsamość typu wspólnotowego jest głębsza, ważniejsza, bardziej pierwotna od tożsamości zrzeszeniowej. Tożsamość wspólnotowa odpowiada durkheimowskiej *solidarności mechanicznej* i weberowskiemu *panowaniu tradycyjnemu*; tożsamość zrzeszeniowa zaś *solidarności organicznej* i *panowaniu legalistycznemu*<sup>70</sup>.

Identyfikację ze wspólnotami religijnymi, w naszym przypadku z Kościołem katolickim, z pewnością należy uznać za przykład tożsamości zrzeszeniowej, którą człowiek nabywa w procesie socjalizacji. Poczucie przynależności do wspólnoty ochrzczonych ma jednak wiele wymiarów: w pierwszym rzędzie katolik jest częścią Kościoła powszechnego, łączącego wszystkich ludzi uznających *Credo* katolickie, niezależnie od pochodzenia etnicznego czy rasowego; następnie katolik jest członkiem diecezji i parafii, do których przynależność jest uwarunkowana miejscem zamieszkania; ponadto może się identyfikować także z niektórymi wspólnotami modlitewnymi, ruchami formacyjnymi czy zrzeszeniami o charakterze konfesyjnym. Wydaje się, że z tych wszystkich więzi najsilniejsza jest ta z Kościołem powszechnym, która kształtuje się w procesie wychowania lub/i jako konsekwencja osobistej decyzji. Dużo słabsza jest zaś więź z parafią, do której przynależność nie jest związana z wyborem, ale wynika z wewnątrzkościelnego podziału admini-

<sup>68</sup> Por. F. TÖNNIES, *Wspólnota i towarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. ŁUKASIEWICZ, Warszawa 1988.

<sup>69</sup> PAŁECCZYŃSKI, *Socjologia tożsamości*, 44.

<sup>70</sup> E. DURKHEIM, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. ZADROŻYŃSKA, Warszawa 1990; M. WEBER, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. LA-CHOWSKA, Warszawa 2002.

stracyjnego<sup>71</sup>. Wydaje się, że identyfikacja z diecezją jest jeszcze mniejsza niż ta z parafią, gdyż o ile osoby praktykujące mają częsty kontakt z instytucjami parafialnymi (kult, sprawy kancelaryjne, wizyta duszpasterska), o tyle z instytucjami diecezjalnymi znikomy lub żaden. Wykształcenie zatem poczucia przynależności do diecezji jest zadaniem bardzo trudnym.

Zbigniew Bokszański zwrócił uwagę na kilka czynników niezbędnych w procesie budowania tożsamości kolektywnej<sup>72</sup>. Kluczowa dla *identity building* jest rola „rzecznika” tożsamości zbiorowej, tzn. osoby (lub osób), która jest niekwestionowanym członkiem zbiorowości i ustala, w jaki sposób będzie się manifestować tożsamość grupy; „rzecznik” zatem, korzystając z określonych zasobów symbolicznych, będących w posiadaniu grupy, podejmuje działania i rytuały autoafirmacyjne oraz komunikuje wartości uznawane za podstawowe czy konstytutywne dla grupy. W procesie budowania tożsamości kolektywnej niezwykle istotne jest zdefiniowanie i podtrzymywanie „granic”, które oddzielają zbiorowość od „obcych”. Identyfikacja „nie naszych” i prezentacja ich jako wrogów pomaga umocnić tożsamość własnej grupy i ją jeszcze bardziej zintegrować<sup>73</sup>. Jak zobaczymy, te uwagi Bokszańskiego okażą się bardzo przydatne w opisie niektórych inicjatyw podjętych w pierwszych latach istnienia diecezji warszawsko-praskiej.

### ***Biskupi warszawsko-prascy jako konstruktorzy tożsamości diecezjalnej***<sup>74</sup>

Zaraz po powstaniu diecezji warszawsko-praskiej jej pierwszy biskup Kazimierz Romaniuk przystąpił do tworzenia struktur niezbędnych do jej działania, takich jak kuria czy Caritas. O ile troska o zorganizowanie tych instytucji była naturalną konsekwencją erygowania nowej diecezji, o tyle

<sup>71</sup> Pokazują to badania na temat związku z parafią przeprowadzone wśród wiernych zarówno archidiecezji warszawskiej, jak i diecezji warszawsko-praskiej zob. E. FIRLIT, *Warszawskie parafie rzymskokatolickie – wybrane fakty i postawy*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. ZDANIEWICZ, S. ZARĘBA, T. ZEMBRZUSKI, Warszawa 2007, 15-31; eadem, *Identyfikacje i więzi wspólnotowe*, w: *Postawy religijno-społeczne*, 155-178.

<sup>72</sup> Z. BOKSZAŃSKI, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2008, 64-66.

<sup>73</sup> Por. G. BABIŃSKI, *Tożsamości na pograniczach*, w: *Tożsamość bez granic*, red. E. BUDAKOWSKA, Warszawa 2005, 99-117.

<sup>74</sup> O roli konstruktorów tożsamości zbiorowej por. K. WARMIŃSKA, *Pamięć społeczna w walce o uznanie w społeczeństwie wielokulturowym*, w: *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. GOLEMO, T. PAŁEczNY, E. WIĄCEK, Kraków 2006, 205-214.

niektóre zabiegi biskupa Romaniuka, niekonieczne z punktu widzenia kanonicznego, mogą być interpretowane jako działania mające na celu podkreślenie odrębności nowej diecezji<sup>75</sup>.

Jedną z takich inicjatyw było powstanie diecezjalnego seminarium duchownego<sup>76</sup>. Do momentu jego erygowania w 2000 roku klerycy warszawsko-prascy studiowali wraz z seminarzystami archidiecezji warszawskiej. Mimo że w Polsce znane były przykłady studiowania w jednym seminarium kleryków z różnych diecezji (np. w seminarium w Krakowie obok przyszłych księży archidiecezji krakowskiej przygotowują się do święceń klerycy diecezji bielsko-żywieckiej) i pomimo że obie diecezje łączyło to samo miasto, biskup Romaniuk dość szybko podjął działania w celu wzniesienia budynku diecezjalnego seminarium (na jego lokalizację wybrano teren na Tarchominie przy ulicy Mehoffera 2) oraz stworzenia niezależnego grona wychowawców i wykładowców. Zapewne jego decyzję przyspieszył fakt, że wśród przełożonych seminarium warszawskiego nie było żadnego księdza z diecezji praskiej; wszyscy moderatorzy byli prezbiterami archidiecezji. Oznacza to, że w kręgu osób decydujących o udzieleniu święceń (lub nie) przysłemu księdzu warszawsko-praskiemu nie było nikogo (oprócz samego biskupa) należącego do duchowieństwa tejże diecezji.

Sam Kazimierz Romaniuk, wspominając początki tarchomińskiego seminarium, przyznał, że jego powstanie wydawało mu się niezbędnym do pełnego ukształtowania się diecezji jako autonomicznej kościelnej jednostki administracyjnej: *Mówi się czasem, że nowo powstająca parafia jest pełna, normalna nie wtedy, kiedy wierni danej wspólnoty posiadają własny kościół – nawet z dzwonami i organami – oczywiście samodzielnego proboszcza, dom parafialny i cmentarz, ale dopiero wtedy, kiedy może się poszczycić miejscowymi powołaniami kapłańskimi lub zakonnymi. Otóż rzecz ma się podobnie z diecezjami: nie są do końca pełne, choćby już były niezłe zorganizowane w różnych dykasteriach kurialnych, choćby miały kilku biskupów, własny trybunał, całą sieć placówek świadczących chrześcijańskie miłosierdzie. Na miano do końca zorganizowanej, prawdziwie pełnej zasługuje die-*

<sup>75</sup> Uznanie poniżej przedstawionych inicjatyw biskupów warszawsko-praskich jako „zabiegów tożsamościowych” ma charakter hipotezy i naturalnie powinno być zweryfikowane źródłowo. Interpretacja „tożsamościowa” bowiem nie jest jedyną możliwą.

<sup>76</sup> RADZIKOWSKI, *Diecezja warszawsko-praska*, 187-198.



cezia wtedy, kiedy posiada także własne wyższe seminarium duchowne<sup>77</sup>. W opinii biskupa zatem erygowanie seminarium czyniło diecezję w pełni samodzielną; jednakże z pewnością nie chodziło tylko o autonomię instytucjonalną, ale także o kwestię tożsamości diecezjalnej przyszłego kleru. Stworzenie własnego seminarium i jego całkowite oddzielenie od seminarium archidiecezjalnego, jak zobaczymy, było kluczowym krokiem w procesie *identity building* prezbiterium warszawsko-praskiego.

Inną podjętą przez biskupa Romaniuka „inicjatywą tożsamościową” była kwestia opracowania podręczników do religii dla diecezji warszawsko-praskiej. Jeszcze przed ukazaniem się *Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce* w 2001 roku, które dało początek reformie programowej katechezy, w diecezji warszawsko-praskiej zaczęto opracowywać podręczniki przeznaczone do użytku w szkole podstawowej (w 1998 roku zostały wydane podręczniki do wszystkich klas szkoły podstawowej autorstwa Roberta Szewczyka, Bernarda Czerwińskiego, Krzysztofa Cylińskiego i Piotra Tomasika). Pod wpływem reformy systemu oświaty zapoczątkowanej w 1999 roku, w której efekcie m.in. powstały trzyletnie gimnazja, w diecezji opracowano propozycję programu nauczania dla gimnazjum wraz z podręcznikami, co było swego rodzaju ewenementem w skali kraju (oprócz diecezji warszawsko-praskiej tego typu projekty zrealizowano tylko w ośrodkach krakowskim i poznańskim)<sup>78</sup>. Po 2001 roku dodatkowo zaś napisano podręczniki dla wszystkich klas szkoły podstawowej i liceum według programów powstałych na bazie nowej *Podstawy programowej katechezy*. W ten sposób diecezja warszawsko-praska jako jedna z niewielu diecezji w Polsce dysponowała własnymi podręcznikami do religii na prawie wszystkich etapach edukacyjnych.

To dążenie do posiadania warszawsko-praskich podręczników do religii może być interpretowane jako ważny zabieg mający na celu budowanie tożsamości diecezjalnej. W obliczu pluralizmu programów i pomocy dydaktycznych biskup Romaniuk mógł wykorzystać te opracowane przez

<sup>77</sup> K. ROMANIUK, *Pierwsze Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Warszawsko-Praskiej*, Warszawa 2001, 3-4.

<sup>78</sup> Por. P. TOMASIK, *Polskie podręczniki katechetyczne po roku 2002: blaski i cienie*, w: *Poszukiwania optymalnego podręcznika do katechezy*, red. P. MAKOŚA, Lublin 2009, 35-56 – tam dalsza literatura.

inne ośrodki, mające za sobą długą tradycję studiów katechetycznych; chciał jednak, aby powstały podręczniki napisane przez środowisko nowej diecezji, oraz nakazał ich używanie w szkołach znajdujących się na jej terytorium<sup>79</sup>. Ta decyzja miała na celu m.in. wykształcenie związku z nową diecezją wśród nauczycieli religii pracujących na jej terenie. Wytworzenie poczucia więzi właśnie tej grupy z Kościołem warszawsko-praskim miało szczególne znaczenie w procesie *identity building*, gdyż to przede wszystkim nauczyciele religii i katecheci są odpowiedzialni za kształtowanie świadomości eklezjalnej wśród dzieci i młodzieży<sup>80</sup>; sami czując się członkami nowej społeczności diecezjalnej, mogli to poczucie przekazywać uczniom i wychowankom.

Ważnym czynnikiem w budowaniu tożsamości są elementy symboliczno-wizualne. Także tego typu nośników przekazu używał Kazimierz Romaniuk, aby upowszechnić nazwę nowej diecezji, uczynić ją bardziej obecną w przestrzeni publicznej, a przez to w świadomości wiernych. W 1997 roku biskup Romaniuk, z wykształcenia biblista, zakończył pracę nad swoim przekładem Starego i Nowego Testamentu. Wcześniej był już zaangażowany w inne ważne projekty tłumaczeń, takie jak Biblia Tysiąclecia (w której przetłumaczył Listy św. Pawła do Koryntian) czy przekład ekumeniczny<sup>81</sup>. Jednakże przez lata pracował on nad swoim tłumaczeniem, które miało charakteryzować się dużą komunikatywnością języka. Sfinalizować przekład udało mu się, gdy był już biskupem prawobrzeżnej diecezji stołecznej, zdecydował się więc opublikować swoje tłumaczenie pod tytułem Biblia warszawsko-praska<sup>82</sup>. Umieszczenie w tytule nazwy diecezji spotykało się w kręgach duchowieństwa z ironią lub nawet obiekcjami natury teologicznej (Biblia jest tekstem uniwersalnym, stanowi podstawę wiary całego Kościoła, a nie tylko jednej diecezji). Jednakże dzięki temu zabiegowi do rąk wielu

<sup>79</sup> Na temat zadań biskupa w kwestii organizacji katechezy w diecezji w świetle obecnie obowiązującego prawa kanonicznego zob. J. ADAMCZYK, *Organizacja katechezy w diecezji*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2015), 7-28.

<sup>80</sup> O roli katechezy w kształtowaniu świadomości eklezjalnej zob. A. KOCIOŁEK, *Kościół istotną treścią katechezy*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 11-12 (2002-2003), 263-273.

<sup>81</sup> Zob. R. PIETKIEWICZ, *Nieznane początki Biblii Tysiąclecia*, „Collectanea Theologica” 83 (2013), 1, 5-56 (szczególnie 19); J. BANAK, *Początki i krótka historia ekumenicznego przekładu Biblii*, w: *Kamieniem węgielnym jest Chrystus*, 16-27.

<sup>82</sup> J. WARZECHA, *Uwagi i refleksje na marginesie przekładu Starego Testamentu w Biblii warszawsko-praskiej*, „Collectanea Theologica” 69 (1999), 1, 21-32.

wiernych trafił tom, na którego okładce była wyeksponowana nazwa diecezji. Założywszy, że część katolików korzystała właśnie z tego przekładu, można przypuszczać, że w ten sposób „obywali się” oni z nazwą diecezji, która w ich świadomości stawała się odrębnym bytem, na tyle samodzielnym, że był w stanie stworzyć własne tłumaczenie Biblii.

Inną inicjatywą mającą na celu upowszechnienie nazwy diecezji było umieszczenie okazałego napisu na Domu Słowa Bożego<sup>83</sup>. Ów budynek, znajdujący się przy ulicy Grochowskiej 194/196, został wzniesiony w latach trzydziestych według projektu Stefana Szyllera z przeznaczeniem na zakład wychowawczy braci albertynów. Zakonnicy stworzyli tu szkołę z internatem, w której młodzież męska pochodząca z nizin społecznych miała nauczyć się zawodu i poznać system wartości chrześcijańskich. Działalność szkoły przerwała II wojna światowa, po której budynek był wykorzystywany zarówno w celach edukacyjno-społecznych, jak i religijno-katechetycznych (przez duszpasterzy Parafii Nawrócenia Świętego Pawła, powstałej w 1948 roku). Od lat osiemdziesiątych mieszkały w nim zakonnice ze Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Miłości, założonego przez Matkę Teresę z Kalkuty, które prowadziły działalność na rzecz ubogich (m.in. stołówkę). Biskup Romaniuk widząc, że budynek jest w złej kondycji, nakazał jego gruntowny remont. Choć projekt nawiązywał do pierwowzoru Szyllera, to jednak w trakcie prac dodano pewien ważny element: w tympanonie umieszczono duży napis: „Dom Słowa Bożego im. Kazimierza Romaniuka, pierwszego biskupa diecezji warszawsko-praskiej”. Przy ważnym węźle komunikacyjnym, jakim bez wątpienia było i jest rondo Wiatraczna, pojawiła się więc w eksponowanym miejscu nazwa diecezji. Stosunkowo rzadko zdarza się, że w napisie dedykacyjnym wyróżnione jest stanowisko zajmowane przez patrona miejsca, nawet jeśli był on postacią stosunkowo mało znaną. W tym przypadku jednak jest inaczej; dzięki temu osoby przejeżdżające przez rondo dowiadują się o istnieniu diecezji warszawsko-praskiej, a jej nazwa utrwała się w ich pamięci.

---

<sup>83</sup> J. POLIŃSKI, *Organizacje i instytucje społeczne, oświatowe, gospodarcze, przemysłowe i handlowe dzielnicy grochowskiej*, w: idem, *Grochów. Przedmurze Warszawy w dawniejszej i niedawnej przeszłości*, Warszawa 2004 (reprint książki z 1938 roku), VIII; RADZIKOWSKI, *Diecezja warszawsko-praska*, 227-228.

W podobnym kluczu można interpretować napis umieszczony na siedzibie kurii diecezji warszawsko-praskiej, znajdującej się u zbiegu ulic Floriańskiej i Jagiellońskiej. Budynek został wzniesiony pod koniec XIX wieku i na przestrzeni 100 lat pełnił różne funkcje, m.in. mieszkania dla wdów po poległych żołnierzach rosyjskich czy też domu weterana<sup>84</sup>. Diecezja kupiła go z polecenia Sławoja Leszka Głódzia, biskupa warszawsko-praskiego w latach 2004–2008. Wykonano generalny remont i przeznaczono budynek na siedzibę kurii. W trakcie prac pod tympanonem wykonano napis „Kuria warszawsko-praska”. Umieszczenie tej okazałej inskrypcji na frontonie jest zabiegiem wyjątkowym w skali kraju, zazwyczaj bowiem na budynkach kurii biskupich znajduje się tylko tabliczka informacyjna (w metropolii warszawskiej napis na frontonie, choć dużo mniejszy, jest jeszcze tylko na budynku kurii diecezji płockiej). Umieszczenie w przestrzeni dzielnicy dobrze widocznego napisu w pobliżu najbardziej ruchliwych ulic Pragi (Targowa i al. Solidarności), naprzeciwko odwiedzanego przez wielu mieszkańców Urzędu Skarbowego, może zatem być interpretowane jako kolejna próba utrwalenia w świadomości mieszkańców prawobrzeżnej Warszawy faktu istnienia odrębnej diecezji.

W procesie budowania tożsamości diecezjalnej pewną rolę odegrały także diecezjalne media<sup>85</sup>. Po podziale Warszawy na dwie diecezje w mieście działały dwie rozgłośnie katolickie: Radio Warszawa z siedzibą w budynku Parafii Matki Bożej Dobrej Rady w Miedzeszynie (diecezja warszawsko-praska), utworzone w 1991 roku, a zatem jeszcze przed reorganizacją kościelnych struktur administracyjnych, oraz Radio Józef, powstałe w 1994 roku z inicjatywy kardynała Józefa Glempa (archidiecezja warszawska). W 1996 roku Kazimierz Romaniuk podjął decyzję o przeniesieniu siedziby Radia Warszawa z Miedzeszyna na Pragę do ówczesnej siedziby kurii warszawsko-praskiej; przy okazji zmieniono nazwę – na Radio Warszawa Praga, co nawiązuje do nazwy diecezji, a przez to utrwała świadomość jej istnienia; ponadto w ramówce stacji były obecne audycje informujące o wydarzeniach z życia Kościoła lokalnego.

W 2005 roku powstało kolejne medium diecezjalne, tym razem tygodnik, o nazwie „Idziemy”, która stanowiła nawiązanie do książki Jana Pawła II

<sup>84</sup> RADZIKOWSKI, *Diecezja warszawsko-praska*, 167.

<sup>85</sup> Ibidem, 252-262.

*Wstańcie, chodźmy* i homilii wygłoszonej podczas ingresu do katedry warszawsko-praskiej przez drugiego biskupa diecezji Sławoja Leszka Głódzia, inicjatora wydawania gazety. Na okładce obok tytułu był obecny podtytuł nawiązujący do nazwy diecezji: „Tygodnik warszawsko-praski”, informacje z życia diecezji stanowiły zaś dużą część zawartości.

Wydaje się, że wpływ mediów diecezjalnych na kształtowanie się tożsamości diecezjalnej nie był duży. Przez pierwsze lata istnienia znajdowały się one w cieniu innych mediów katolickich; w przypadku Radia Warszawa Praga głównym konkurentem było Radio Józef, cieszące się w stolicy znacznie większą słuchalnością oraz toruńskie Radio Maryja; osoby zaś czytające prasę katolicką sięgały raczej po częstochowską „Niedzielę” czy katowickiego „Gościa Niedzielnego” niż po tygodnik „Idziemy”. W następnych latach zarówno radio, jak i tygodnik zaczęły kierować swoje działania promocyjne także ku słuchaczom i czytelnikom spoza diecezji: i tak rozgłośnia wróciła do pierwotnej nazwy Radio Warszawa, a z okładki gazety zniknął podtytuł „Tygodnik warszawsko-praski”.

### **„Tożsamość warszawsko-praska” wiernych**

Trudno jest ustalić, na ile wyżej wymienione inicjatywy pierwszych biskupów warszawsko-praskich realnie przyczyniły się do utrwalenia w świadomości katolików prawobrzeżnej Warszawy poczucia przynależności do nowego Kościoła lokalnego. Działania ordynariuszy miały na celu w pierwszym rzędzie dotarcie do jak najszerszej społeczności z informacją o powstaniu nowej diecezji oraz wpisanie jej na stałe w kościelną panoramę miasta, dopiero w drugiej kolejności chodziło o wykształcenie więzi z nią, co naturalnie było zadaniem dużo trudniejszym. Z pewnością sprzyjały temu pewne stałe elementy życia kościelnego, takie jak wymienianie podczas każdej mszy imienia biskupa w modlitwie eucharystycznej, wizytacje biskupie, załatwianie spraw kancelaryjnych i sygnalizowanie problemów w kurii diecezjalnej, listy pasterskie biskupa czy wspomnianie o nim przy różnego rodzaju rozmowach duszpasterskich. W przypadku diecezji warszawsko-praskiej wydaje się, że nie bez znaczenia było objęcie w niej rządów przez arcybiskupa Henryka Hosera, postaci medialnej, powszechnie rozpoznawalnej i budzącej duże kontrowersje.

W 2008 roku arcybiskup Hoser, pallotyn, dotychczasowy sekretarz watykańskiej Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, został mianowany

ordynariuszem prawobrzeżnej diecezji stołecznej<sup>86</sup>. Sam początek jego pontyfikatu nie zapowiadał sporów, jakie miały wstrząsać 12-letnim okresem jego rządów w diecezji. Mało znany w rodzinnym kraju był misjonarz w Rwandzie, z wykształcenia lekarz, znający kilka języków obcych, wydawał się wielu obserwatorom osobą, która wniesie do Kościoła polskiego ducha nowoczesności, którego przejawem miała być większa liberalizacja nauczania Kościoła, zwłaszcza w sprawach etyki małżeńskiej i seksualnej. Bardzo szybko okazało się jednak, że arcybiskup Hoser, który w 2008 roku stanął na czele Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski, stał się główną twarzą polskiej hierarchii kościelnej w ogólnospołecznych dyskusjach światopoglądowych<sup>87</sup>. Zdecydowanie wypowiadał się przeciw zapłodnieniu *in vitro*, aborcji czy związkom partnerskim. W ten sposób w zachowawczej części społeczeństwa polskiego zyskał sobie miano odważnego obrońcy wartości chrześcijańskich, wśród osób o liberalnych poglądach zaś – bezkompromisowego fanatyka.

Postać arcybiskupa Hosera nie pojawiała się w środkach masowego przekazu tylko w kontekście dyskusji światopoglądowych, ale także w związku z jego sposobem zarządzania diecezją. Najbardziej medialny okazał się spór biskupa z księdzem Wojciechem Lemańskim, proboszczem w Jasienicy, którego Henryk Hoser chciał odwołać z zajmowanej funkcji wbrew woli części mieszkańców wsi. Kilka tygodni sprawa konfliktu biskupa i podległego mu duchownego gościła w najważniejszych mediach polskich, z których jedne przedstawiały ów spór jako starcie oziębłego, wyniosłego hierarchy z dobrodusznym i otwartym na potrzeby wiernych duszpasterzem<sup>88</sup>, inne zaś jako słuszną próbę przywołania do porządku przez odważnego pasterza krnąbrnego księdza przypominającego bardziej lewicującego działacza społecznego niż katolickiego duchownego<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Ibidem, 131.

<sup>87</sup> *Przemiana arcybiskupa Hosera. Od liberała do konserwatysty*, online: <https://tvn24.pl/programy/przemiana-arcybiskupa-hosera-od-liberala-do-konserwatysty-ra466976-3410725> (dostęp: 12.01.2023).

<sup>88</sup> A. PAWLICKA, *Abp Hoser kontra ks. Lemański*, online: <https://www.newsweek.pl/opinie/ks-wojciech-lemanski-abp-henryk-hoser-parafia-w-jasienicy-kosciol-katolicki-wiara/knhm2mq> (dostęp: 23.01.2023).

<sup>89</sup> W. WYBRANOWSKI, *Nie wierzą w ks. Lemańskiego*, online: <https://dorzeczy.pl/kraj/3097/news-do-rzeczy-nie-wierza-wks-lemanskiego.html> (dostęp: 23.01.2023).

Te ciągnące się kilka lat dyskusje na temat arcybiskupa Hosera sprawiły, że w mediach stawała się coraz bardziej obecna diecezja warszawsko-praska. W przekazie zaczęto niejednokrotnie kontrastować obie warszawskie diecezje. W niektórych gazetach i programach telewizyjnych archidiecezja warszawska, ukazywana jako zarządzana przez konserwatywnego, ale pokojowego, nastawionego na dialog kardynała Kazimierza Nycza była przeciwstawiana diecezji warszawsko-praskiej, na której czele stał przedstawiany jako skrajnie konserwatywny, zamknięty na potrzeby współczesnego człowieka arcybiskup Henryk Hoser. Kościół lewobrzeżnej Warszawy miał być tym otwartym światopoglądowo, naśladowującym duszpasterską wrażliwość papieża Franciszka, ten prawobrzeżny zaś „oblężoną twierdzą” nawet na krok nieodstępującą od bezdusznej doktryny i niezdolną do jakiegokolwiek empatii wobec wykluczonych i pogardzanych<sup>90</sup>.

Podkreślanie różnic między diecezjami nie ograniczało się jednak tylko do kwestii światopoglądowo-duszpasterskich; zaczęto w mediach mówić także o zakresie władzy jurysdykcyjnej obu warszawskich biskupów. Na przykład wiosną 2014 roku szeroko komentowano fakt udzielenia przez kardynała Nycza dyspensy od pokarmów mięsnych w piątek wypadający w długi weekend majowy i jej nieudzielenia przez arcybiskupa Hosera. Portal internetowy gazety „Fakt” donosił: *Jesteś wierzący i chcesz zjeść kielbasę z grilla w piątkową majówkę w Warszawie? Musisz jechać na lewy brzeg Wisły. Dlaczego? Kardynał Kazimierz Nycz udzielił wiernym przebywającym w jego archidiecezji mięsnej dyspensy. Niestety, rządzący diecezją warszawsko-praską arcybiskup Henryk Hoser dyspensy wiernym nie przyznał. Kielbasa podzieliła warszawskich hierarchów i samą Warszawę na dwie części*<sup>91</sup>. To, że decyzje obu biskupów warszawskich nie mają mocy wiążącej po przeciwnej stronie Wisły, pokazała także sprawa księdza Lemańskiego. W maju 2015 roku TVP Info donosiło, że ów duchowny koncelebrował mszę pogrzebową Władysława Bartoszewskiego pomimo zakazu wykonywania czynności kapłańskich, nałożonego na niego przez arcybiskupa Hosera. Portal internetowy kanału wówczas donosił:

<sup>90</sup> A. PAWLICKA, *Kard. Nycz czy abp Hoser? Pojedynek biskupów*, online: <https://www.newsweek.pl/polska/kto-bedzie-nowym-szefem-episkopatu-na-newsweekpl/zkcn3hb> (dostęp: 12.01.2023).

<sup>91</sup> ER, *Kielbasa poróżniła kardynała z arcybiskupem. Czy pościć w majówkę?*, online: <https://www.fakt.pl/polityka/arcybiskup-hoser-nie-pozwolil-jesc-kielbasy/vp9328g> (dostęp: 12.01.2023).

*Ksiądz Wojciech Lemański nie może wykonywać czynności kapłańskich tylko po prawej stronie Wisły? Biskup warszawsko-praski zalecił, aby na terenie jego diecezji ksiądz powstrzymał się od celebracji i koncelebr publicznych. Na inne diecezje abp Henryk Hoser nie ma jednak wpływu [...]. W poniedziałek ksiądz Lemański pojawił się wśród kapłanów koncelebrujących mszę pogrzebową Władysława Bartoszewskiego. Uroczystości odbyły się w bazylice archikatedralnej św. Jana Chrzciciela w Warszawie. Biskupem diecezjalnym archidiecezji warszawskiej jest kard. Kazimierz Nycz<sup>92</sup>.*

Pytanie o to, na ile obecność w mediach arcybiskupa Hosera i zarządzanej przez niego diecezji warszawsko-praskiej utrwaliła świadomość tego, że w Warszawie istnieją dwie absolutnie niezależne od siebie diecezje, jest ciekawym zagadnieniem badawczym. Ponadto warto byłoby spróbować ocenić, na ile postać arcybiskupa wpłynęła na sposób postrzegania diecezji praskiej wśród wiernych. Konflikty bowiem, w których jest wyraźnie zarysowana granica między „nami” a „innymi”, sprzyjają, jak zauważa wspomniany wyżej Bokszański, kształtowaniu się tożsamości zbiorowej. Kontrowersje, których bohaterem był arcybiskup, mogły zatem sprawić, że w niektórych wiernych umocniło się poczucie więzi z diecezją zarządzaną przez odważnego i bezkompromisowego pasterza; inni zaś mogli oddalić się od niej, postrzegając ją jako synonim zacofania i fanatyzmu.

Wydaje się, że przy ocenie, na ile podejmowane przez biskupów warszawsko-praskich działania mające na celu większe utożsamienie się wiernych z diecezją, przynosiły wymierne rezultaty, należy pamiętać także o specyfice dużych miast, szczególnie tak dynamicznie rozwijających się jak Warszawa<sup>93</sup>. Część mieszkańców stolicy, zwłaszcza młodszych, stosunkowo często zmienia miejsce zamieszkania, niejednokrotnie przenosząc się z jednej strony Wisły na drugą. Naturalne jest, że takim osobom, nawet jeśli deklarują się jako głęboko wierzące i zaangażowane w życie religijne, jest dużo trudniej utożsamić się z którąś ze stołecznych diecezji. Duże miasta ponadto sprzyjają zjawisku churchingu, czyli uczestnictwa w praktykach religijnych poza swoim kościołem parafialnym, co w przypadku Warszawy może oznaczać

<sup>92</sup> ADOM, PSZL, Ks. *Lemański koncelebrował mszę na pogrzebie Bartoszewskiego*. „Nie ma zakazu poza swoją diecezją”, <https://www.tvp.info/19935085/ksiazd-lemanski-na-pogrzebie-bartoszewskiego> (dostęp: 12.01.2023).

<sup>93</sup> O religijności w miastach zob. S. ZARĘBA, *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym*, Warszawa–Rzeszów 2012, 19–70 – tam dalsza literatura.



także poza swoją diecezją. Wydaje się, że w Warszawie zachodzą zjawiska podobne do tych opisanych przez Krzysztofa Rosenkiewicza na przykładzie Poznania, a mianowicie swoista popularność wśród wiernych świątyń znajdujących się w obszarze staromiejskim<sup>94</sup>. W przypadku stolicy regularne praktykowanie w kościołach Starówki oznacza dla mieszkańców diecezji warszawsko-praskiej nie tylko rozluźnienie więzi z parafią, ale także z diecezją; nie oznacza to jednak konieczności wytworzenia się związku z archidiecezją warszawską, gdyż, jak pokazują to badania Rosenkiewicza, wierni w obszarze staromiejskim wybierają raczej parafie zakonne niż diecezjalne (w Poznaniu wyjątek stanowi katedra, w przypadku Warszawy takim wyjątkiem może być popularny wśród wiernych kościół św. Anny, w którym duszpasterstwem zajmują się księża diecezjalni)<sup>95</sup>.

Wymienione powyżej czynniki, które mogły wpłynąć pozytywnie lub negatywnie na proces budowania poczucia przynależności do diecezji warszawsko-praskiej, to oczywiście tylko wybrane przykłady, które powinny być uzupełnione przez historyków mogących podjąć się badań na ten temat na podstawie szerokiej bazy źródłowej.

### **„Tożsamość warszawsko-praska” kleru**

Jak już wspominaliśmy, biskup Romaniuk podjął działania mające na celu wykształcenie poczucia związku z nową diecezją nie tylko wśród wiernych, ale także w szeregach kleru. Przy reorganizacji struktury administracyjnej Kościoła w Polsce w 1992 roku zastosowano zasadę, że do nowej diecezji byli automatycznie inkardynowani księża pracujący na jej terenie w momencie jej powstania. Nie stawiano jednak przeszkód, gdy ktoś w pierwszych latach próbował przenieść się do sąsiedniej diecezji np. ze względu na to, że pochodził z jej terenów. Związki między duchownymi obu warszawskich diecezji pozostawały więc silne; wzmacniały je więzi przyjaźni i koleżeństwa powstałe podczas studiów w jednym seminarium oraz podczas wspólnej pracy duszpasterskiej w okresie przed podziałem. Niektórzy duchowni wręcz

---

<sup>94</sup> K. ROSENKIEWICZ, *Śródmiejskie wędrówki wiernych (churching) jako nowa perspektywa badań życia miasta*, „Biuletyn Komitetu Przestrzennego Zagospodarowania Kraju Polskiej Akademii Nauk” 271 (2018), 125-150.

<sup>95</sup> Ibidem, 148.

krytykowali powstanie w jednym mieście dwóch diecezji, oceniając je jako rozbijające jedność warszawskiego kleru. W obliczu sytuacji, w której stopień utożsamienia się z nową diecezją był niski, kwestia powstania odrębnego seminarium stawała się kluczowa.

W 2006 roku został wyświęcony pierwszy rocznik księży, którzy całą sześćioletnią formację odbyli na Tarchominie. Od tego czasu aż do powstania wspólnego seminarium propedeutycznego w Urlach w 2010 roku kontakty między klerykami obu diecezji były sporadyczne. Jednakże nie tylko rozluźnienie więzi wpływało na to, że seminarzyści warszawscy i warszawsko-prascy nie czuli się już częścią jednego Kościoła stołecznego, ale wyłącznie swoich diecezji. Ważnym czynnikiem było pojawiające się poczucie rywalizacji bądź wyższości demonstrowane przy wspólnych kontaktach. Aby zilustrować to zjawisko, posłużymy się tzw. obserwacją uczestniczącą, czyli takim typem obserwacji, w trakcie której badacz-obszernator wchodzi w rolę członka grupy obserwowanej, staje się kimś „swoim”<sup>96</sup>; autor tekstu dokonał jej w latach, kiedy sam był klerykiem seminarium warszawsko-praskiego.

W czerwcu 2005 roku w Warszawie odbył się III Krajowy Kongres Eucharystyczny połączony z beatyfikacją m.in. Ignacego Kłopotowskiego, księdza za życia związanego z warszawską Pragą. W przebieg celebracji liturgicznych towarzyszących temu wydarzeniu zaangażowani byli klerycy obu stołecznych diecezji. W trakcie kontaktów, w większości przyjacielskich i życzliwych, objawiał się jednak czasem duch rywalizacji. Przed nieszporemami eucharystycznymi, które miały miejsce na placu Piłsudskiego, jeden z kleryków archidiecezji zapytał kąśliwie diakona warszawsko-praskiego, który miał asystować podczas liturgii kard. Józefowi Glempowi: „A wy na Tarchominie, to potraficie robić wystawienie Najświętszego Sakramentu?”; po mszy beatyfikacyjnej zaś jeden z kleryków praskich, opowiadając kolegom wrażenia z liturgii, skomentował: „My zrobiliśmy wszystko dobrze, tylko hrabiowie z archidiecezji zawalili”. Te wypowiedzi mogą być traktowane jako młodzieńcze przekomarzania się, jednakże z punktu widzenia procesu budowania tożsamości nie są bez znaczenia; otóż przebija przez nie chęć zarysowania granicy między „nami” a „nimi”. W przypadku kleryków warszawskich ów podział można zdefiniować: my z centrum Warszawy,

<sup>96</sup> Zob. *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych. Zbiór studiów*, red. B. WAGNER, T. WIŚLICZ, Zabrze 2008.

z seminarium o długoletniej tradycji kontra oni z peryferii, z mało prestiżowego seminarium; w przypadku zaś kleryków warszawsko-praskich: my normalni, skromni, solidni kontra oni zarozumiali, wywyższający się, a przy tym mało kompetentni. Podział na „nas” i „innych”, jak widzieliśmy, stanowi ważny element procesu budowania tożsamości grupowej, w którym tworzy się obraz „innego”, często negatywny i niepoparty empirycznie (przytoczone „polaryzujące” komentarze dominowały wśród seminarzystów, którzy praktycznie się nie znali), aby zbudować własne poczucie wartości i zamaniifestować swoją odrębność.

Choć epizod 10-letniego istnienia wspólnego seminarium propedeutycznego w Urlach z pewnością wpłynie na wykształcenie się pewnego poczucia solidarności między młodymi księżmi obu diecezji, którzy poznali się podczas wstępnego etapu formacji, to jednak proces „oddalania się” prezbiteriów obu diecezji jest nieunikniony. Wydaje się, że większość duchownych wyświęconych po 2006 roku nie czuje już żadnego związku z archidiecezją warszawską, za swoje naturalne środowisko eklezjalne uznaje diecezję praską, ta zaś z drugiej strony Wisły wydaje się tak samo obca, jak każda inna diecezja w Polsce. Ilustracją dla tej konstatacji niech będzie jeszcze jedna obserwacja uczestnicząca. Pewnego roku do seminarium na Tarchominie miało przyjechać kilku kleryków archidiecezji; za ich przyjęcie byli odpowiedzialni niektórzy seminarzyści warszawsko-prascy; jeden z nich wówczas podzielił się uwagą niezwykle ciekawą z punktu widzenia procesu *identity building*: „Nie rozumiem sensu spotkań z klerykami z archidiecezji, przecież nas z nimi nic nie łączy”.

### ***Źródła do badań nad identyfikacją z diecezją***

Ostatnie zagadnienie, które wymaga pewnych uwag wstępnych, to kwestia bazy źródłowej. W dotychczasowych opracowaniach na temat historii diecezji warszawsko-praskiej posługiwano się zazwyczaj oficjalnymi dokumentami wydawanymi przez biskupów lub kurię (np. akty erekcyjne, komunikaty oficjalne, listy pasterskie, informacje zamieszczone na stronie diecezji itp.), artykułami prasowymi, szczególnie tymi z gazet katolickich, takich jak wspomniane „Idziemy” czy „Niedziela” (przed powstaniem tygodnika „Idziemy” informacje na temat diecezji można było przeczytać w dodatku jej poświęconym dołączanym do „Niedzieli”) czy też tekstami

napisanymi przez osoby zaangażowane w powstanie ważnych diecezjalnych instytucji (szczególnie cenne są teksty zostawione przez biskupa Kazimierza Romaniuka).

Niemniej jeśli w pisaniu na temat początków Kościoła warszawsko-praskiego badacze będą chcieli zwiększyć zakres analizowanych zagadnień i nie ograniczać się tylko do historii „wydarzeniowo-instytucjonalnej”, niezbędne jest poszerzenie bazy źródłowej. Po pierwsze, cennym materiałem do badania diecezjalnej historii oddolnej są dokumenty życia społecznego tworzone przez parafie, organizacje katolickie czy fundacje o charakterze konfesyjnym działające na terenie diecezji. Należą do nich m.in.: foldery na temat życia parafii (przygotowywane z racji kolejnych rocznic ich powstania lub przy okazji wizyty duszpasterskiej w celu poinformowania wiernych o inicjatywach duszpasterskich), plakaty i ulotki zawiadamiające o wydarzeniach organizowanych w pomieszczeniach parafialnych, gazetki parafialne (często zawierają one ogłoszenia parafialne, które są źródłem praktycznie niewykorzystywanym, a zawierającym bardzo wiele ciekawych informacji), kroniki parafialne, oficjalna korespondencja z parafią itp. W dobie, w której historycy nie wahają się wykorzystywać jako źródeł ogłoszeń drobnych, anonsów matrymonialnych czy reklam<sup>97</sup>, dokumenty życia społecznego wytworzone przez instytucje kościelne powinny stać się materiałem do badań nad historią diecezji czy też życia religijnego w ogóle.

Po drugie, ważnym źródłem informacji są badania socjologiczne przeprowadzane wśród mieszkańców diecezji. Szczególnie istotne są te dokonane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, który w 2011 roku opublikował podsumowanie wyników badań na temat religijności mieszkańców diecezji warszawsko-praskiej, w których uwzględniono m.in. kwestie poczucia przynależności do parafii, praktyk sakramentalnych, wiedzy religijnej czy zaangażowania w ruchy formacyjne. Informacje te uzupełniają dane zbierane przy okazji corocznego liczenia wiernych.

<sup>97</sup> Zob. przykłady tego typu badań: A. JANIĄK-JASIŃSKA, *Zmagania historyka z reklamą. Artykuły spożywcze w ogłoszeniach reklamowych początku XX wieku*, „Przegląd Historyczny” 102 (2011), 4, 839–854; eadem, *O jakim mężu myślę? Oferta małżeńska kobiet i ich oczekiwania wobec małżeństwa w świetle anonsów matrymonialnych z początku XX w.*, w: *Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, red. A. ŻARNOWSKA, A. SZWARC, Warszawa 2004, 159–200; S. LIGARSKI, *W zwierciadle ogłoszeń drobnych. Życie codzienne na Śląsku w latach 1945–1949*, Wrocław 2007.

Po trzecie, dużo materiału do badań mogą dostarczyć ankiety uzupełniane przez wiernych przy okazji dwóch ostatnich synodów, które miały miejsce w diecezji warszawsko-praskiej: Synodu Młodych, który odbył się w latach 2019–2021 jako odpowiedź na 25. Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów w Rzymie poświęcone duszpasterstwu młodych i rozeznawaniu powołania (3–28 października 2018), oraz etapu parafialnego i diecezjalnego synodu o synodalności, który rozpoczął się w 2021 roku i w który zaangażowany jest cały Kościół powszechny. Przy okazji obu tych wydarzeń wierni byli zaproszeni do uzupełnienia ankiet na temat ich doświadczenia Kościoła; mogą one posłużyć historykom do dotarcia do problemów „zwykłych” wiernych i poznać ich punkt widzenia.

W końcu wydaje się, że rozwój współczesnej historiografii pokazuje, iż należy podjąć wysiłki w celu stworzenia nowych źródeł, które uzupełniłyby wiedzę o historii diecezji, na przykład przez stworzenie archiwum historii mówionej. Polska historiografia już od wielu lat wykorzystuje relacje świadków, opracowując takie zagadnienia, jak okres II wojny światowej i trauma wojenna, pierwsze lata powojenne i czasy stalinowskie, historia rodziny, życia prywatnego, społecznego czy codziennego w PRL-u<sup>98</sup>. W historiografii anglosaskiej *oral history* jest wykorzystywana także w badaniach na temat religijności, np. aby wyjaśnić zjawisko radykalnego spadku zainteresowania praktykami religijnymi w Europie Zachodniej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku<sup>99</sup>. Dla historyków diecezji warszawsko-praskiej stworzenie archiwum historii mówionej mogłoby być źródłem niezwykle ciekawych informacji nie tylko o początkach instytucji diecezjalnych, ale także o zasygnalizowanych w eseju problemach stworzenia poczucia więzi z diecezją.

★ ★ ★

Nieodłącznym elementem zawodu historyka jest namysł metodologiczny nad wykonywaną pracą. Badacz przeszłości nie tylko stara się profesjonalnie

<sup>98</sup> Zob. I. LEWANDOWSKA, „*Oral history*” we współczesnej Polsce: badania, projekty, stowarzyszenia, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej” 1 (2011), 81–103.

<sup>99</sup> Zob. C. BROWN, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, wyd. 2, London–New York 2009.

i kompetentnie analizować źródła, ale także spogląda na to, jak zmienia się uprawiana przez niego nauka, aby w ten sposób doskonalić swój warsztat. Niniejszy esej jest właśnie owocem refleksji nad drogą, jaką w ostatnich dwóch stuleciach przeszła historia Kościoła, i nad sposobem, w jaki wypracowane w tym okresie narzędzia można wykorzystać do badania historii konkretnego Kościoła lokalnego. Przejście od historii historyzującej, politycznej, zdarzeniowej, instytucjonalnej do historii społecznej, antropologicznej, oddolnej, mentalnościowej, które dokonało się w historiografii, także katolickiej, nie może pozostać bez wpływu na to, w jaki sposób uprawiana jest dzisiaj historia Kościoła, również ta najnowsza. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby wypracowane przez historyków narzędzia zastosować do badania także stosunkowo młodych struktur, takich jak diecezja warszawsko-praska. Zaproponowany kierunek badań nad działaniami zmierzającymi do wytworzenia się poczucia związku z nową diecezją, nad „tożsamością warszawsko-praską” nie jest naturalnie jedynym możliwym. Szeroka gama metod i bogata baza źródłowa sprawiają, że historia diecezji może być opowiedziana na wiele sposobów. Nie zostaje nam więc nic innego, jak tylko czekać, aż powstanie monografia o dziejach diecezji, która w metodologicznie oryginalny sposób scharakteryzuje warszawsko-praski „szyk” i „fason”<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Zacytowane w tytule eseju zdanie pochodzi ze słynnej praskiej piosenki *Chodź na Pragę* autorstwa Staśka Wielanka i Kapeli Czerniakowskiej.

**„Jesteśmy z tamtej strony Wisły, z naprzeciwka;  
mamy swój fason i swój własny szyk...”**

**Garść uwag o tym, jak badać historię  
diecezji warszawsko-praskiej w kontekście  
przemian we współczesnej historiografii**

*“We are from the other side of the Vistula, across the river,  
we have our fashion and our style...”*

*A few remarks on how to study the history of the Diocese of Warsaw-Praga  
in the context of changes in the contemporary historiography*

*“Siamo dall'altra parte della Vistola, lì di fronte, abbiamo il nostro taglio  
e il proprio stile...” Alcune osservazioni su come studiare storia della diocesi  
di Varsavia-Praga nel contesto dei cambiamenti nella storiografia contemporanea*

**Streszczenie:** Celem eseju jest pokazanie, w jaki sposób można badać historię diecezji warszawsko-praskiej, wykorzystując osiągnięcia współczesnej historiografii. W pierwszej części autor opisuje zmiany, jakie zaszły w ostatnich dwóch stuleciach w historiografii, także tej katolickiej, koncentrując się szczególnie na przejściu od historii politycznej, wydarzeniowej, instytucjonalnej do historii społecznej, mentalnościowej, oddolnej. W drugiej części zaś została przedstawiona propozycja wykorzystania socjologicznej teorii budowania tożsamości zbiorowej w celu opowiedzenia o początkach istnienia diecezji warszawsko-praskiej. Autor sugeruje konieczność przeprowadzenia badań, których celem byłoby ustalenie, w jaki sposób i z jakim skutkiem kształtowało się poczucie przynależności do nowej warszawskiej diecezji wśród kleru i świeckich.

**Słowa kluczowe:** diecezja warszawsko-praska, historiografia katolicka, tożsamość zbiorowa, Kazimierz Romaniuk, Henryk Hoser

**Abstract:** The purpose of the essay is to show how the history of the Warsaw-Praga diocese can be studied in the context of changes in the contemporary historiography. In the first part the author describes the transformations that have taken place in the last two centuries in the Catholic historiography, in particular the shift from political, event and institutional history to social, cultural history from below. In the second part the author puts forward an idea to use the collective identity building theory in order to recount the beginnings of the Warsaw-Praga diocese. The author suggests carrying out research on how and with what effect it has been created a sense of belonging to the new Warsaw-Praga diocese among clergy and laity.

**Key words:** Warsaw-Praga diocese, Catholic historiography, collective identity building, Kazimierz Romaniuk, Henryk Hoser



## Bibliografia

ADAMCZYK Jerzy, *Organizacja katechezy w diecezji*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2015), 7-28.

ALBERIGO Giuseppe, *Nuove frontiere della storia della Chiesa?*, „Concilium. Rivista internazionale di teologia” 6 (1970), 7, 82-102.

AUBERT Roger, WEILER Anton, *Storia della Chiesa e rinnovamento delle scienze umane e teologiche*, „Concilium. Rivista internazionale di teologia” 6 (1970), 7, 15-17.

*The Annales School. Critical Assesments*, red. Stuart CLARK, t. 1-4, London–New York 1999.

BABIŃSKI Grzegorz, *Tożsamości na pograniczach*, w: *Tożsamość bez granic*, red. Elżbieta BUDAKOWSKA, Warszawa 2005, 99-117.

*Badania nad dziejami społecznymi XIX i XX wieku*, red. Janusz ŻARNOWSKI, Warszawa 2007.

BANAŁ Jerzy, *Początki i krótka historia ekumenicznego przekładu Biblii*, w: *Kamieniem węgielnym jest Chrystus (Ef 2,20). Księga pamiątkowa dla uczczenia 75. rocznicy urodzin bp. Kazimierza Romaniuka*, red. Piotr KLIMEK, Warszawa 2002, 16-27.

BENTLEY Michael, *Modern Historiography. An Introduction*, London–New York 2005.

BLOCH Marc, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris–Strasbourg 1924 (tłumaczenie polskie: *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, tłum. Jan Maria KŁOCZOWSKI, Warszawa 1998).

BOKSZAŃSKI Zbigniew, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2008.

BOUTRY Philippe, *L'Église et la civilisation moderne de Pie IX à Pie X*, w: *Le deuxième concile du Vatican (1959–1965). Actes du colloque de Rome (28–30 mai 1986)*, red. Philippe LEVILLAIN, Rome 1989, 47-63.

BOUTRY Philippe, *Léon XIII et l'histoire*, w: *Le pontificat de Léon XIII. Renaiissances de Saint-Siège?*, red. Philippe LEVILLAIN, Jean Marc TICCHI, Rome 2006, 46-51.

BROWN Callum, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, wyd. 2, London–New York 2009

BURKE Peter, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929–1989*, Cambridge 1990.

CHADWICK Owen, *Catholicism and History. The Opening of the Vatican Archives*, Cambridge–London 1987.

CHOROMAŃSKI Andrzej, *Vaticanum: sobór eklezjologicznego przełomu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 50 (2012), 2, 17-54.

DAVIDS Albert, GOOSEN Louis, HONÉE Eugène, VAN LAARHOVEN Jan, *Manuali recenti di storia della Chiesa*, „Concilium. Rivista internazionale di teologia” 6 (1970), 7, 133-149.

DOLAN Jay P., *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, Garden City 1985.

DOLAN Jay P., *The Immigrant Church: New York’s Irish and German Catholics, 1815–1865*, Notre Dame 1975.

DOSSE François, *L’histoire en miettes: Des „Annales” à la „nouvelle histoire”*, Paris 1987.

DURKHEIM Émile, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. Anna ZADROŻYŃSKA, Warszawa 1990.

FEBVRE Lucien, *Le problème de l’incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1947.

FIRLIT Elżbieta, *Warszawskie parafie rzymskokatolickie – wybrane fakty i postawy*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. Witold ZDANIEWICZ, Sławomir ZARĘBA, Tadeusz ZEMBRZUSKI, Warszawa 2007.

GĘSIARZ Michał, *Brakujący element świadomości? Historia oddolna w 10 lat po Apelu z Blois*, „Sensus Historiae” 36 (2019), 3, 21-33.

GIERL Martin, *Geschichte als präzisierete Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts im ganzen Umfang*, Stuttgart–Bad Cannstatt 2012.

GRABSKI Andrzej Feliks, *Dzieje historiografii*, Poznań 2006.

GRANFIELD Patrick, *The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I*, „Church History” 48 (1979), 4, 431-446.

HEINZ Günter Johannes, *Leopold von Ranke in Geschichtsdanken und Forschung*, Berlin 2014.

HENDRICKS Luther, *James Harvey Robinson, Teacher of History*, New York 1946.

*Historia Kościoła*, red. Ludovicus Jacobus ROGIER, Roger AUBERT, Michael David KNOWLES, t. 1-5, tłum. Maria TARNOWSKA, Warszawa 1984–1985.

IGGERS Georg G., *Historiografia XX wieku: przegląd kierunków badawczych*, tłum. Agnieszka GADZAŁA, Warszawa 2010.

JANIAK-JASIŃSKA Agnieszka, *O jakim mężu myślę? Oferta małżeńska kobiet i ich oczekiwania wobec małżeństwa w świetle anonsów matrymonialnych z początku XX w.*, w: *Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, red. Anna ŻARNOWSKA, Andrzej SZWARC, Warszawa 2004, 159-200.

JANIAK-JASIŃSKA Agnieszka, *Zmagania historyka z reklamą. Artykuły spożywcze w ogłoszeniach reklamowych początku XX wieku*, „Przegląd Historyczny” 102 (2011), 4, 839-854.

JAŚKIEWICZ Sylwester, *Eklezjologia ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. Robert KANTOR, Kraków 2015, 7-32.

KACZMARSKI Hubert Jerzy, *Rozwój sieci parafialnej na terenie dzisiejszej diecezji warszawsko-praskiej (X-XXI wiek)*, w: *Jubileuszowy informator diecezji warszawsko-praskiej*, red. Romuald KAMIŃSKI, Wojciech LIPKA, Warszawa 2002, 56-70.

KOCIOŁEK Andrzej, *Kościół istotną treścią katechezy*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 11-12 (2002-2003), 263-273.

LAURENT Bernard, *Catholicism and Liberalism: Two Ideologies in Confrontation*, „Theological Studies” 68 (2007), 808-838.

LE BRAS Gabriel, *Sociologie religieuse et science des religions*, „Archives de sociologie des religions” 1 (1956), 1, 3-17.

LE ROY LADURIE Emmanuel, *Montaillou, wioska heretyków 1294-1324*, tłum. E.D. ŻÓŁKIEWSKA, Warszawa 1988.

LEWANDOWSKA Izabella, „*Oral history*” *we współczesnej Polsce: badania, projekty, stowarzyszenia*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej” 1 (2011), 81-103.

LIGARSKI Sebastian, *W zwierciadle ogłoszeń drobnych. Życie codzienne na Śląsku w latach 1945-1949*, Wrocław 2007.

MAŁECKI Henryk, *Dwustulecie Kościoła warszawskiego w zarysie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 11 (1998), 11-50.

MARTINA Giacomo, *L'apertura dell' Archivio Segreto Vaticano: clima generale romano e problemi*, „Archivum Historiae Pontificiae” 19 (1981), 239-307.

MARTINA Giacomo, *Storia della storiografia ecclesiastica nell' Otto e Novecento*, Roma 1990.

*Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych. Zbiór studiów*, red. Barbara WAGNER, Tomasz WIŚLICZ, Zabrze 2008.

OLSZEWSKI Daniel, *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014.

OLSZEWSKI Daniel, *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku. Analiza środowiska diecezjalnego*, Lublin 1984.

O'MALLEY John William, *What happened at Vatican II*, Cambridge–London 2008.

PAGANO Sergio, *Leone XIII e l'apertura dell' Archivio Segreto Vaticano*, w: *Leone XIII e gli studi storici. Atti del Convegno Internazionale Commemorativo, Città del Vaticano 30–31 ottobre 2003*, red. Cosimo SEMERARO, Città del Vaticano 2004, 44–63.

PALECZNY Tadeusz, *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008.

PASTOR LUDWIG, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 1–16, Freiburg 1886–1933.

PIETKIEWICZ Rajmund, *Nieznane początki Biblii Tysiąclecia*, „Collectanea Theologica” 83 (2013), 1, 5–56

PLONGERON Bernard, *La storia della Chiesa al punto d'incontro delle scienze religiose*, „Concilium. Rivista internazionale di teologia” 6 (1970), 7, 65–81.

POLASIK Karolina, *Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej*, Bydgoszcz 2007.

POLIŃSKI Józef, *Grochów. Przedmurze Warszawy w dawniejszej i niedawnej przeszłości*, Warszawa 2004 (reprint książki z 1938 roku).

RADZIKOWSKI Maciej, *Diecezja warszawsko-praska w latach 1992–2017*, Pelplin 2021.

RANKE Leopold, *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, t. 1–2, tłum. Jan ZARAŃSKI, Zbigniew ŻABICKI, Warszawa 1993.

REQUENA Federico M., *The Impact of the Second Vatican Council on United States Catholic Historiography*, „U.S. Catholic Historian” 33 (2015), 2, 103–132.

ROBINSON James Harvey, *The New History*, New York 1912.

ROMANIUK Kazimierz, *Pierwsze Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Warszawsko-Praskiej*, Warszawa 2001.

ROSENKIEWICZ Krzysztof, *Śródmijskie wędrówki wiernych (churching) jako nowa perspektywa badań życia miasta*, „Biuletyn Komitetu Przestrzennego Zagospodarowania Kraju Polskiej Akademii Nauk” 271 (2018), 125–150.

RUSECKI Marian, *Pojęcie Objawienia w Dei Verbum*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 1 (2006), 9–22.

SCHMIDINGER Heinrich, *Theodor von Sichel e Ludwig von Pastor quali protagonisti dell'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano*, w: idem, *Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms und Aquileias im Mittelalter*, Salzburg 1986, 437-447.

SHARPE Jim, *History from Below*, w: *New Perspectives on Historical Writing*, red. Peter BURKE, wyd. 2, University Park 2001, 25-42.

SIKORSKI Dariusz A., *Jak historyk potyka się o antropologię historyczną. Na marginesie książki Karoliny Polasik „Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej”*, „Kwartalnik Historyczny” 118 (2011), 3, 485-510.

SIMIAND François, *Méthode historique et sciences sociales. Etude critique d'après les ouvrages récents de M. Lacombe et M. Seignobos*, „Revue de Synthèse Historique” 6 (1903), 1, 1-22; 2, 129-157.

*Sobór Watykański. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. Maria PRZYBYŁ, Poznań 2002.

SOCHA Paweł, *Rozwój tradycji w świetle konstytucji dogmatycznej „Dei verbum”*, „Studia Theologica Varsaviensa” 15 (1977), 2, 3-23.

SOLARCZYK Marek, *Diecezja warszawsko-praska 1992–2002*, w: *Jubileuszowy informator diecezji warszawsko-praskiej*, red. Romuald KAMIŃSKI, Wojciech LIPKA, Warszawa 2002, 71-88.

SOLARCZYK Marek, *Diecezja warszawsko-praska*, w: *Progrediamur oportet in spe. Dwudziestolecie bulli Jana Pawła II „Totus Tuus Poloniae populus”*, red. Adam MAZUREK I INNI, Warszawa 2012, 369-375.

SOLARCZYK Marek, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pradze*, „Studia Loviciensia” 4 (2002), 219-231.

SOLARCZYK Marek, *Dziesięciolecie diecezji warszawsko-praskiej*, w: *Kamieniem węgielnym jest Chrystus (Ef 2,20). Księga pamiątkowa dla uczczenia 75. rocznicy urodzin bp. Kazimierza Romaniuka*, red. Piotr KLIMEK, Warszawa 2002, 197-223.

SOLARCZYK Marek, *Historia i rola Kościoła katolickiego na Pradze*, „Kronika Warszawy” 1-4 (1998), 95-108.

SOLARCZYK Marek, *Katolicki Ośrodek Adopcyjno-Opiekuńczy Diecezji Warszawsko-Praskiej*, w: *Ubogich zawsze macie. Materiały sympozjum naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej, 22 marca 2003 r.*, red. Jerzy GOŁĘBIEWSKI, Piotr KLIMEK, Warszawa 2003, 147-160.

SOLARCZYK Marek, *„Praska” organizacja parafialna na tle map Warszawy*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 3 (2004), 225-240.

SOLARCZYK Marek, *Setna rocznica ukończenia budowy i konsekracji kościoła św. Floriana na Pradze*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 1 (2001), 107-122.

SOLARCZYK Marek, *Zarys historii diecezji warszawsko-praskiej*, w: *Postawy religijno-społeczne mieszkańców diecezji warszawsko-praskiej*, red. Lucjan ADAMCZUK, Wojciech SADŁOŃ, Warszawa 2011, 15-17.

TENDLER Joseph, *Opponents of the Annales School*, New York 2013.

TOMASIK Piotr, *Polskie podręczniki katechetyczne po roku 2002: blaski i cienie*, w: *Poszukiwania optymalnego podręcznika do katechezy*, red. Paweł MAKOSA, Lublin 2009, 35-56.

THOMPSON Edward Palmer, *The Making of the English Working Class*, London 1963.

TÖNNIES Ferdinand, *Wspólnota i towarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. Małgorzata ŁUKASIEWICZ, Warszawa 1988.

TRISCO Robert, *The Forty-Sixth Annual Meeting of the American Catholic Historical Association*, „The Catholic Historical Review” 52 (1966), 1, 86-104.

*Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, red. Luis MARTÍNEZ FERRER, Roma 2010.

WARMIŃSKA Katarzyna, *Pamięć społeczna w walce o uznanie w społeczeństwie wielokulturowym*, w: *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. Karolina GOLEMO, Tadeusz PALECZNY, Elżbieta WIĄCEK, Kraków 2006, 205-214.

WARZECHA Julian, *Uwagi i refleksje na marginesie przekładu Starego Testamentu w Biblii warszawsko-praskiej*, „Collectanea Theologica” 69 (1999), 1, 21-32.

WEBER Max, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. Dorota LACHOWSKA, Warszawa 2002.

WITKOWSKA Aleksandra, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984.

WRZOSEK Wojciech, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.

WYCZAWSKI Hieronim Eugeniusz, *Studia nad historią diecezji i archidiecezji warszawskiej prowadzone na kierunku historii Kościoła ATK*, „Studia Theologica Varsaviensa” 18 (1980), 1, 251-265.

ZACZYŃSKI Władysław, *O obserwacji uczestniczącej w badaniach środowiskowych*, w: *Badania empiryczne w socjologii. Wybór tekstów*, t. II, red. Marian MALIKOWSKI, Marian NIEZGODA, Tyczyn 1997.

ZARĘBA Sławomir, *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym*, Warszawa–Rzeszów 2012.

ZIELIŃSKI Zbigniew, *Historiografia kościelna – wiek XIX i XX*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. Jan WALKUSZ, 993–1002.

ŻARNOWSKI Janusz, *Historia społeczna. Metodologia – ewolucja – perspektywy*, Warszawa 2011.