

Schizmy, podziały i prześladowania w drodze do pełnej komunii z Rzymem. Studium historyczno-eklezjologiczne katolickich Kościołów wschodnich tradycji wschodniosyryjskiej

ks. Jakub Bogacki

Polskie Studium Józefologiczne w Kaliszu

kubabogacki95@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-5952-0957>

Opracowanie koncentruje się na złożonych i wielowątkowych dziejach katolickich Kościołów wschodnich tradycji wschodniosyryjskiej. Przedstawicielami tych wspólnot są Kościół syromalabarski oraz Kościół chaldejski. Analiza historyczna dowodzi, że ich droga do pełnej jedności ze Stolicą Apostolską nie była ani zsynchronizowana, ani jednolita, lecz naznaczona licznymi schizmami, rozłamami oraz uwarunkowaniami polityczno-kulturowymi, które nierzadko prowadziły do prześladowań i innych aktów przemocy.

W dziejach Kościoła syromalabarskiego jednym z kluczowych problemów badawczych pozostaje wielowiekowe napięcie między troską o zachowanie własnej tożsamości apostolskiej i tradycji wschodniosyryjskiej a procesami latynizacji forsowanymi przez europejskich misjonarzy, zwłaszcza w epoce kolonialnej zdominowanej przez wpływy portugalskie. Wydarzenia takie jak Synod w Diamper z 1599 roku oraz tzw. Przysięga Krzyża Coonan z 1653 roku stanowią punkty krytyczne, ujawniające charakter konfliktu, który w mniejszym stopniu dotyczył kwestii doktrynalnych, a w większym – spraw kulturowych oraz pragnienia wyznawania wiary z zachowaniem własnej tożsamości. Wobec tego istotne staje się pytanie, na ile proces przywracania i budowania jedności był rzeczywistym odnowieniem istniejącej komunii, skoncentrowanym wokół wiary w Jezusa Chrystusa, a na ile narzuceniem

obcych oraz niezrozumiałych w tamtym kontekście kulturowym i geograficznym norm kościelnych i liturgicznych.

Z kolei losy Kościoła chaldejskiego wiążą się ze schizmą z 1552 roku, której przyczyny obejmowały nadużycia władzy patriarchalnej, nepotyzm oraz skomplikowane relacje z Rzymem. Kluczową kwestią w tym przypadku jest charakter jedności z Kościołem katolickim. Należy zatem odpowiedzieć na pytanie, czy była ona owocem rzeczywistego i naturalnego procesu eklezjalnego, czy też wynikiem zewnętrznych ingerencji oraz uwarunkowań politycznych, zwłaszcza w kontekście trudnych relacji z Imperium Osmańskim i prześladowań ze strony jego struktur.

W przypadku obu Kościołów tradycji wschodniosyryjskiej centralnym problemem badawczym pozostaje napięcie między zachowaniem własnej tożsamości a uniwersalistycznym wymiarem komunii z Rzymem. W jego obrębie mieszczą się kwestie granic inkulturacji, roli władzy kościelnej, znaczenia tradycji liturgicznej oraz wpływu czynników politycznych i społecznych na organizację życia kościelnego i obsadę urzędów hierarchicznych.

1. Kościół syromalabarski

Kościół syromalabarski ukształtował się na południowo-zachodnim wybrzeżu Indii. Przedrostek „syro” wskazuje na jego związek z tradycją wschodniosyryjską i Kościołem chaldejskim. Z kolei Malabar to historyczna nazwa regionu Kerali. Wyraz ten składa się z dwóch elementów: *mala*, oznaczającego „góre” lub „krajnę górzystą”, oraz *bar*, tłumaczonego jako „krajna” albo „wybrzeże”. Współcześnie termin Malabar nie jest już stosowany na określenie całej Kerali, lecz odnosi się głównie do jej północnej części (Mundadan, 1984, s. 15).

1.1. Początki

Zgodnie z tradycją chrześcijaństwo w Indiach wywodzi się od św. Tomasza, jednego z dwunastu apostołów Jezusa Chrystusa (Koonammakal, 2012, s. 3). W związku z tym chrześcijanie z tych terenów nazywani są chrześ-

cijanami św. Tomasza. Zdaniem części badaczy św. Tomasz przybył do Indii drogą morską i dotarł do Muziris lub Cranganore w Kerali w 52 roku po Chrystusie (Hunter, 2007, s. 235–237; Thomas, 1954, s. 29). Kerala uchodzi zatem za kolebkę chrześcijaństwa indyjskiego, a św. Tomasz – za założyciela Kościoła w Indiach, ponieważ według tradycji utworzył siedem wspólnot chrześcijańskich w Kodungallur, Palayoor, Kottakkavu, Kokkamangalam, Niranam, Nilackal i Kollam, a także mniejszy Kościół w Thiruvithamcode. Po pierwszych sukcesach ewangelizacyjnych miał przenieść się na wybrzeże Coromandel, a następnie ponieść męczeńską śmierć w pobliżu niewielkiego wzgórza w Madrasie. Jego ciało przetransportowano do Mylapore i pochowano w tamtejszym sanktuarium, które powstało z jego inicjatywy (Cruz, 1922, s. 9–10). Należy jednak zaznaczyć, że choć tradycja apostołska związana ze św. Tomaszem stanowi istotny element tożsamości Kościoła syromalabarskiego, w literaturze fachowej, zwłaszcza europejskiej, występują różne stanowiska dotyczące możliwości jej historycznej weryfikacji. Część badaczy uznaje ją za wiarygodny przejaw pamięci wspólnotowej, inni natomiast podkreślają brak jednoznacznych świadectw źródłowych pozwalających na jej pełne potwierdzenie. Jako przykład można przytoczyć stanowisko Jana Żelaznego, według którego tradycja wiążąca narodziny chrześcijaństwa w Indiach ze św. Tomaszem może być „późniejszym przekazem, wyjaśniającym nie tyle początki lokalnego Kościoła, ile wpływ Asyryjskiego Kościoła Wschodu na tym obszarze oraz zależność jego hierarchii od katolikosy Seleucji-Ktezyfonu, a później od katolikosy Bagdadu. W konsekwencji należałoby ją traktować raczej jako legendę legitymizującą ówczesny stan rzeczy niż jako wierne odzwierciedlenie wydarzeń historycznych” (Żelazny, 2011, s. 167).

Kościół syromalabarski, funkcjonując poza Cesarstwem Rzymskim, miał ograniczony kontakt z Rzymem i innymi Kościołami położonymi na terenie tego Imperium. Nie wykluczało to jednak zachowywania komunii ze Stolicą Apostolską za pośrednictwem Kościoła perskiego, znanego później jako Kościół wschodniosyryjski, chaldejski lub babiloński. Z racji tego, że uczniowie św. Tomasza mieli rozprzestrzenić chrześcijaństwo na terenie Imperium Perskiego, chrześcijanie św. Tomasza utrzymywali kontakty ze swymi mezopotamskimi współwyznawcami

od bardzo wczesnego okresu. Hipoteza ta wydaje się prawdopodobna, zwłaszcza jeśli uwzględni się rozwinięte wówczas stosunki handlowe Indii (Tisserant, 1957, s. 14–16). Ponadto starożytne Indie okazały się terenem stosunkowo gościnnym dla uchodźców przybywających z Zachodu. W IV wieku wśród chrześcijańskich przybyszów miała znaleźć się grupa ponad czterystu syryjsko-chrześcijańskich rodzin z okolic Babilonu. Społecznością tą kierował Tomasz Kinayi, zwany także Tomaszem z Kany. Według przekazu towarzyszyli mu biskup Uruhu Mar Yusuf oraz czterej kapłani, którzy później osiedlili się na wybrzeżu malabarskim. Przybysze ci wywarli znaczący wpływ na ewangelizację południowych Indii (Schmitz, 2005, s. 160).

1.2. Kościół syromalabarski od VIII do XVI wieku

Okres od VIII do końca XVI wieku uchodzi za szczególnie trudny do rekonstrukcji, ponieważ źródła dostarczają nielicznych informacji na temat Kościoła w Indiach. Wyjątkiem jest relacja weneckiego podróżnika Marco Polo, który w 1292 roku przybył do Indii i potwierdził istnienie wspólnoty chrześcijańskiej na południu subkontynentu (Polo, 2010, s. 362–364). Wiadomo jednak, że biskupów Kościoła syromalabarskiego przysyłano z Kościoła Wschodu na podstawie nominacji patriarchy tego Kościoła (Schmitz, 2005, s. 22–24).

1.3. Okres kolonialny

Między XVII a XIX wiekiem wewnątrz Kościoła syromalabarskiego dochodziło do wielu konfliktów i rozłamów. W literaturze okres ten bywa określany jako epoka podziałów. Ich źródłem było zasadniczo dążenie syromalabarczyków do uwolnienia się spod rządów biskupów łacińskich, którzy często lekceważyli i podważali starożytny system administracji chrześcijan św. Tomasza oraz ich bogate i specyficzne dziedzictwo. Nierzadko wynikało to z przekonania części misjonarzy, że uczniowie św. Tomasza nie są katolikami, lecz nestorianami, ponieważ podlegają sukcesji apostołskiej biskupów wschodniosyryjskich, oficjalnie uważanych wtedy za nestorian. Surowość i zaangażowanie

Portugalczyków wiązały się również z nastrojem kontrreformacyjnym po Soborze Trydenckim, podczas którego zdecydowano o stanowczym postępowaniu wobec herezji. Za mianowaniem biskupów łacińskich do sprawowania władzy w Malabarze stały także interesy polityczne i handlowe Portugalczyków. Ostatni biskup z nadania Kościoła Wschodu Mar Abraham zmarł w 1597 roku (Marocci, 2018, s. 154). Wówczas Portugalczycy wzmocnili kontrolę nad Kościołem syromalabarskim i uniemożliwiali biskupom z Syrii Wschodniej wjazd do Malabaru.

20 czerwca 1599 roku łaciński arcybiskup Goa Aleixo de Menezes zwołał synod w Udayamperoor, zwanym Diamper, na terenie dzisiejszej Kerali (George, 1977, s. 34–201; John, 2019, s. 88–125; Thaliath, 1958, s. 23–66) i zmusił wiernych do zaakceptowania wielu europejskich zwyczajów, z którymi wcześniej nie byli zaznajomieni. Jednocześnie rozpowszechnił w Europie informację, że syromalabarczycy zostali „sprowadzeni do rzymskiego posłuszeństwa” oraz że dopiero podczas tego synodu przyjęli katolicyzm i uznali autorytet papieża. Było to jednak niezgodne z prawdą, ponieważ Kościół w południowych Indiach nigdy nie zaakceptował nestorianizmu i pomimo kontaktów z Kościołem Wschodu nie był zaangażowany w kontrowersje chrystologiczne. Niezależnie od tego rządy biskupów łacińskich nigdy nie zostały w pełni zaakceptowane przez syromalabarczyków (Mooken, 2013, s. 91–92). Należy dodać, że nie wszyscy badacze są zgodni co do charakteru relacji chrześcijan św. Tomasza z Kościołem Wschodu. Autorzy syromalabarscy wskazują na ciągłość tradycji apostołskiej wywodzonej od św. Tomasza oraz zaznaczają, że kontakty z Kościołem perskim miały zasadniczo charakter liturgiczny (Podipara, 1970, s. 36–73). Natomiast w literaturze europejskiej pojawiają się bardziej zróżnicowane stanowiska. Niektórzy badacze uważają, że wielowiekowa zależność Kościoła syromalabarskiego od biskupów nominowanych i wysyłanych przez patriarchów Seleucji-Ktezyfonu mogła prowadzić do silnego wpływu Kościoła Wschodu na życie kościelne chrześcijan św. Tomasza. Dotyczyło to nie tylko liturgii i administracji, lecz także koncepcji teologicznych. Nie oznacza to jednak automatycznej identyfikacji Kościoła syromalabarskiego z nestorianizmem (Brown, 1956, s. 25).

1.4. Przysięga Krzyża Coonan

Punktem kulminacyjnym sprzeciwu wobec Europejczyków stała się tzw. Przysięga Krzyża Coonan z 1653 roku, kiedy to przywódcy wspólnoty chrześcijan św. Tomasza zapowiedzieli, że nie będą dłużej akceptować rządów jezuickich misjonarzy, spośród których wyznaczano biskupów. Chrześcijanie św. Tomasza zgromadzeni w Mattancherry koło Fortu Kochi pod przewodnictwem archidiacona w celu przyjęcia biskupa z Persji złożyli przysięgę, dotykając krzyża, że nie będą już posłuszni jezuitom, którzy stanowili znaczną część europejskich misjonarzy posługujących wówczas w Indiach. Należy podkreślić, że Przysięga była buntem przeciwko opresyjnemu rządowi Europejczyków, a nie wobec papieża lub Stolicy Apostolskiej (Mooken, 2013, s. 92–93). Po jej złożeniu dwunastu prezbitarów za namową jednego z nich położyło ręce na głowie archidiacona i „wyświęciło” go na biskupa. Wydarzenie to zapoczątkowało podział w Kościele chrześcijan św. Tomasza. Wśród wiernych panowało napięcie, ponieważ pragnęli zachować prawdziwą wiarę, lecz nie chcieli pozostawać we wspólnocie z biskupem wyznaczonym przez portugalskich kolonizatorów. Część wiernych pozostała w schizmie, inni natomiast powrócili do posłuszeństwa biskupowi łacińskiemu. Ci, którzy trwali przy samozwańczym biskupie, przyjęli później niekatolicką tradycję liturgiczną rodziny antiocheńskiej i zaczęli podlegać zwierzchnictwu Kościołów prawosławnych. Nie zakończyło to jednak podziałów. W wyniku działalności misyjnej wspólnot protestanckich zaczęły powstawać kolejne niekatolickie wspólnoty chrześcijańskie w Indiach, zwłaszcza na terenie Kerali (John, 2017, s. 56–82).

1.5. Ku pełnej jedności

Przełom nastąpił w 1930 roku, kiedy grupa pod przewodnictwem arcybiskupa Mar Ivaniosa ponownie weszła w komunię z Kościołem katolickim, a Stolica Apostolska uznała ją za odrębny Kościół syromalankarski. Chrześcijanie indyjscy, którzy po Przysiędze Krzyża Coonan pozostali w komunii z papieżem, otrzymali natomiast miano syromalabarczyków. Termin ten został intencjonalnie zastosowany przez Stolicę Apostolską

w odniesieniu do katolickich chrześcijan św. Tomasza. Wiele wskazuje na to, że nazwa „Kościół syromalabarski” została wprowadzona w celu uniknięcia pomyłek z innymi obrządkami Kościoła katolickiego obecnymi w Indiach. Nie był to jednak koniec sporów, ponieważ także wspólnoty pozostające w komunii z Rzymem dążyły do wyświęcania biskupów wywodzących się z własnych obrządków i narodów. Stało się to możliwe dzięki utworzeniu w 1896 roku wikariatów apostolskich w Trichurze, Ernakulam i Changanacherry oraz mianowaniu trzech miejscowych prezbiterów wikariuszami apostolskimi (Kanjamała, 1997, s. 13).

W wyniku nauczania Soboru Watykańskiego II zarówno wśród biskupów Kościoła syromalabarskiego, jak i wśród wiernych, którzy wskutek emigracji zarobkowej rozproszyli się po świecie, obudziło się silne pragnienie pielęgnowania własnej tożsamości i odrębności oraz promowania swojej tradycji. Kodeks kanonów Kościołów wschodnich nakazuje, aby tradycje te były zachowywane i rozwijane. Oznacza to konieczność zapewnienia wiernym możliwości praktykowania własnej tradycji na całym świecie. Kościół syromalabarski wypracował różne sposoby zapewniania opieki duszpasterskiej swoim wiernym przebywającym na emigracji. Pierwszym z nich jest wyznaczenie kapłana w parafii łacińskiej, który będzie sprawował posługę duszpasterską wobec wiernych obrządku wschodniego. Jeśli rozwiązanie to nie zapewnia właściwej opieki, należy mianować wikariusza generalnego podlegającego miejscowemu biskupowi. Jeżeli również to okaże się niewystarczające, szczególnie wtedy, gdy liczba wiernych jest znaczna, należy utworzyć dla nich odrębną diecezję (Arapulickal, 1994, s. 57–83).

Chrześcijaństwo św. Tomasza w Indiach znajdowali się pod rządami biskupów łacińskich od 1600 do 1896 roku. W 1887 roku otrzymali dwa osobne okręgi kościelne zwane wikariatami apostolskimi w Trichur i Kottayam. W 1896 roku nastąpiła reorganizacja, w wyniku której powstały trzy wikariaty w Trichur, Ernakulam i Changanacherry, a trzech prezbiterzy syromalabarscy zostali wyświęceni na biskupów. Byli nimi John Menachery (Trichur), Aloysius Pazheparambil (Ernakulam) i Mathew Makil (Changanacherry) (Ponnumuthan, 1996, s. 102). W 1911 roku erygowano nowy wikariat w Kottayam, do którego przeniesiono biskupa Mathewa Makila. Następnie w 1923 roku wikariaty apostolskie

zostały podniesione do rangi diecezji, natomiast diecezja Ernakulam uzyskała status archidiecezji, w związku z czym jej biskup otrzymał godność arcybiskupa. W tym samym roku utworzono hierarchię syromalabarską, co miało znaczenie nie tylko administracyjne, lecz także kanoniczne i eklezjologiczne. Warto podkreślić, że po raz pierwszy od okresu portugalskiej kolonizacji i kościelnej dominacji chrześcijanom św. Tomasza powierzono możliwość sprawowania władzy kościelnej przez rodzimych biskupów, działających w ramach struktury hierarchicznej autoryzowanej przez Stolicę Apostolską. Był to przełom stanowiący istotny etap procesu odbudowy autonomii kościelnej oraz przywracania własnej tradycji liturgicznej, a w konsekwencji także odbudowy zaufania w relacjach z Rzymem.

Okres tworzenia struktur i hierarchii Kościoła syromalabarskiego prowadził również do niezamierzonych konfliktów i sporów. Przykładem jest wydarzenie z 1957 roku, kiedy to diecezja Changanacherry została wyniesiona do rangi metropolii. Było to problematyczne, ponieważ nastąpiło bez wskazania metropolii cieszącej się prymatem. Wobec tego koegzystencja dwóch arcybiskupów bez rozstrzygnięcia, który z nich ma władzę nad drugim, stała się kłopotliwym precedensem.

1.6. Kościół syromalabarski po promulgowaniu Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich

Po promulgowaniu nowego prawa kanonicznego dla Kościołów wschodnich w 1990 roku taki stan rzeczy stał się nie do zaakceptowania, ponieważ prawo to przewidywało zasadniczo cztery kategorie Kościołów *sui iuris*: patriarchalną, archiepiskopalną, metropolitalną i egzarchalną (Kodeks kanonów Kościołów wschodnich, kan. 55–321). Kościół syromalabarski nie wpisywał się wówczas w sposób jednoznaczny w żadną z tych kategorii. W związku z tym 16 grudnia 1992 roku papież Jan Paweł II ogłosił Kościół syromalabarski Kościołem arcybiskupim większym, mianując kardynała Antony'ego Padiyarę, ówczesnego arcybiskupa Ernakulam, jego pierwszym arcybiskupem większym: „Zasięgnąwszy zatem rady Naszego Czcigodnego Brata Achillesa, Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego Silvestriniego, Prefekta Kongregacji dla Kościołów

Wschodnich, mocą Naszej władzy apostołskiej ustanawiamy Kościół syromalabarski Kościołem arcybiskupim większym, który ma nosić nazwę Ernakulam-Angamaly, przyznając mu wszystkie prawa i obowiązki, jakie zgodnie z normą świętych kanonów Kościołów wschodnich mu przysługują, zarządzając jednocześnie, aby jego terytorium było wyznaczone granicami prowincji kościelnych Ernakulam i Changanacherry, a stała siedziba arcybiskupa większego znajdowała się w samym mieście Ernakulam” (Jan Paweł II, 1993, s. 398–399). Gdyby nie zdecydowano się na podjęcie takiego kroku, funkcjonowanie Kościoła syromalabarskiego byłoby bardzo trudne. Postanowienie to należy do jednego z najważniejszych w historii tego Kościoła. W istocie oznaczało uznanie przez Stolicę Apostolską jego dojrzałości oraz pozycji wewnątrz rodziny katolickich Kościołów wschodnich. Decyzja Jana Pawła II pozwoliła na stosowanie względem tego Kościoła norm Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich odnoszących się do Kościołów *sui iuris*.

Biorąc pod uwagę szczególną sytuację Kościoła syromalabarskiego i zły stan zdrowia Antony’ego Padiyary, Jan Paweł II mianował delegata do pełnienia obowiązków arcybiskupa większego. Został nim arcybiskup Abraham Kattumana, który był nuncjuszem apostołskim w kilku krajach afrykańskich. Kattumana zmarł niespodziewanie podczas wizyty w Rzymie w kwietniu 1995 roku, a ponieważ jego stanowisko miało charakter tymczasowy, nikt inny nie został wyznaczony na jego miejsce.

Według wschodniego prawa kanonicznego arcybiskup większy jest głową Kościoła syromalabarskiego i podlega bezpośrednio papieżowi. Jego władza ogranicza się jednak do diecezji będących sufraganiami archidiecezji Ernakulam, czyli Changanacherry, Trichur i Tellicherry. Diecezje syromalabarskie znajdujące się w innych częściach Indii oraz za granicą również podlegają bezpośrednio papieżowi. Chociaż zgodnie z prawem kanonicznym Kościołów wschodnich arcybiskup większy tego Kościoła ma prawo mianować nowych biskupów, uprawnienie to pozostaje nadal zastrzeżone papieżowi. W listopadzie 1996 roku kardynał Padiyara złożył rezygnację z urzędu arcybiskupa większego. W jego miejsce, zamiast pozwolić synodowi na wybór nowego zwierzchnika Kościoła, papież mianował administratorem arcybiskupa Varkeya Vithayathila, należącego do Zgromadzenia Redemptorystów. W grudniu

1999 roku został on mianowany przez papieża arcybiskupem większym, natomiast w lutym 2001 roku Jan Paweł II wyniósł go do godności kardynalskiej. Arcybiskup większy Kościoła syromalabarskiego jest jednocześnie arcybiskupem archidiecezji Ernakulam-Angamaly. Pierwszym arcybiskupem większym wyłonionym w drodze elekcji był George Alencherry, który zastąpił zmarłego arcybiskupa Varkeya Vithayathila w dniu 29 maja 2011 roku.

2. Kościół chaldejski

Dzieje Kościoła chaldejskiego pozostają ściśle związane ze schizmą z 1552 roku, która wywarła istotny wpływ na dalszy rozwój i model tradycji wschodniosyryjskiej, zwanej również chaldejską. W historiografii wydarzenie to jest powszechnie uznawane za jeden z głównych czynników, które doprowadziły do ukształtowania się katolickiego Kościoła chaldejskiego (Kaim, 2001, s. 19).

2.1. Schizma

Około 1450 roku katolikos-patriarcha Szymon IV Basidi, kierując się pobudkami nepotycznymi, postanowił, że urząd patriarchalny będzie zarezerwowany wyłącznie dla członków jego rodziny. Tradycja dziedzicznej sukcesji patriarchalnej sprawiła, że jedna rodzina uzyskała znaczną władzę i prestiż, a w konsekwencji zaczęła dominować. Doprowadziło to do patologicznych sytuacji, gdyż na tron patriarchalny wybierano osoby nieprzygotowane do pełnienia tego urzędu (Baum & Winkler, 2003, s. 105–106). W 1539 roku katolikos-patriarcha Szymon VII Bar Mama został zmuszony do wyświęcenia swojego dwunastoletniego siostrzeńca na metropolitę, ponieważ wśród pozostałych członków rodziny nie było innego kandydata, który mógłby objąć wakujące stanowisko. Kilka lat później konsekrowano jego drugiego siostrzeńca, który miał piętnaście lat (Baum & Winkler, 2003, s. 106). W 1552 roku tenże katolikos-patriarcha stał się tak niepopularny, że wielu jego przeciwników, zwłaszcza z rejonu Amid i Seert, spotkało się w Mosulu

i wybrało na patriarchę Jana Sulakę, przełożonego klasztoru Rabban Hormizd. Po zaaprobowaniu jego wyboru przez papieża i otrzymaniu sakry biskupiej Sulaka powrócił do kraju (Matwiejuk, 2011, s. 175). Rzym, wierząc w zapewnienia, że Szymon Bar Mama nie żyje, podniósł Jana Sulakę do godności patriarchy Mosulu 28 kwietnia 1553 roku, czego potwierdzeniem była bulla *Divina disponente clementia*. Po powrocie przez Konstantynopol do Mezopotamii Jan Sulaka osiedlił się w Amid i rozpoczął umacnianie swojej pozycji. Wyświęcił dwóch metropolitów i trzech biskupów, a w 1553 roku uzyskał od władz osmańskich dokumenty potwierdzające jego status. Katolikos-patriarcha Szymon Bar Mama przekupił jednak paszę Husseina Beika, który zaprosił Sulakę na spotkanie, po czym uwięził go i torturował przez cztery miesiące, a ostatecznie skazał na śmierć i stracił w styczniu 1555 roku. Kościół chaldejski postrzega go jako męczennika jedności z Rzymem. Po śmierci Sulaki pięciu konsekrowanych przez niego biskupów wybrało na jego następcę Abdisho IV (1553–1570) (Wilkinson, 2007, s. 86).

Współcześni badacze wyróżniają trzy najbardziej wiarygodne teorie dotyczące wybuchu tej schizmy. Są to odpowiednio: teoria Andrzeja Masiusa, wersja Abdisho IV Marona oraz teoria biskupa Ambrożego Buttigega (Frazee, 1983, s. 52–61; Wilmshurst, 2011, s. 12–45).

2.2. Rozwój i spory do wieku XVIII

Dotychczas niewiele wiadomo o dziejach katolickiego Kościoła chaldejskiego w okresie od XVI do XVIII wieku. Dużą trudność sprawia również ustalenie kolejności patriarchów oraz dokładnych dat ich pontyfikatów. Przyczynę takiego stanu rzeczy wyjaśniają Wilhelm Baum i Dietmar W. Winkler. Wskazują oni, że około 1551 roku zniknęła społeczność rytu wschodniosyryjskiego w Tabrizie, a dwa lata później w Bagdadzie. Ten sam los spotkał starożytne centrum chrześcijańskie w Nisibis w 1556 roku. W Jerozolimie, gdzie biskup liturgii wschodniosyryjskiej rezydował od 1065 roku, chaldejczykom udało się przetrwać do 1616 roku. W XVI wieku dobra klasztoru Mar Augen w Tur Abdin przeszły pod zarząd Kościoła zachodniosyryjskiego. Co istotne, zasięg terytorialny Kościoła Wschodu ograniczył się do regionu sąsiadującego z jeziorami

Van i Urmia oraz z Mosulem. Przez wieki członkowie Kościoła chaldejskiego prowadzili odosobnione życie wśród Kurdów, Persów i Turków. W efekcie katolikos stał się zwierzchnikiem o charakterze plemennym, sprawującym jurysdykcję zarówno świecką, jak i duchową (Baum & Winkler, 2003, s. 130).

Ważna, a zarazem tragiczna cezura w historii Kościoła chaldejskiego związana jest z patriarchą Szymonem XIII Dinkhą (1662–1700) z linii Jana Sulaki. Zerwał on związek z Rzymem w 1672 roku i założył nowy patriarchat tzw. górskich nestorian w klasztorze Qochanis, leżącym na zachód od jeziora Urmia w regionie Hakkari w Kurdystanie. W związku z tym, chociaż dawny patriarchat chaldejski przestał istnieć w Mosulu, funkcjonował nadal jako patriarchat „górskich nestorian” w Kurdystanie. Szymon XIII Dinkha urzędował najpierw w Chosrowa, a od 1672 roku w Qochanis (Baum & Winkler, 2003, s. 130). Rzymowi udało się jednak odzyskać część wiernych rytu chaldejskiego. Niedługo potem nastąpiły nowe negocjacje w sprawie porozumienia między biskupem Rzymu a katolikosami. Po śmierci Eliasza VIII z Rabban Hormizd jego bratanek Jan Maraugin zastąpił go, przyjmując jako katolikos imię Eliaz IX (1660–1700). W 1668 roku nawiązał kontakt z Rzymem, a 22 listopada 1669 roku napisał do papieża Klemensa IX z prośbą o zgodę na założenie w Rzymie szkoły dla księży. Mimo wielu negocjacji zgoda nigdy nie została wydana. Następcami Eliasza IX w Rabban Hormizd byli Eliaz X Maraugin (1700–1722) i Eliaz XI Dinkha (1722–1778). Warto zauważyć, że chociaż patriarchat Mosulu całkowicie utracił wpływy w regionach Amid i Mardin oraz w Hakkari, to klasztor Rabban Hormizd pozostał ośrodkiem bardzo wpływowym. Patriarchowie mosulscy byli potomkami starej linii patriarchalnej, a tym samym posiadali silną legitymację w oczach wielu wschodniosyryjczyków, której patriarchat Amid nigdy nie mógł uzyskać. Rzym popierał wprawdzie patriarchów Amid, uznając ich za katolicki przyczółek we wschodniosyryjskim Kościele, jednak celem Stolicy Apostolskiej było pozyskanie linii patriarchatu Mosulu dla komunii z Kościołem katolickim. Osiągnięto to ostatecznie na początku XIX wieku za sprawą Jana Hormizda, pochodzącego ze starej rodziny patriarchalnej (Wilmshurst, 2011, s. 130).

2.3. Zbliżenie ze Stolicą Apostolską

Pod koniec XVIII wieku pod wpływem patriarchatu Amid oraz dzięki działalności kapucynów i dominikanów niemal wszyscy syryjscy chrześcijanie z regionu Mosulu pozostawali w komunii z Kościołem katolickim. Katolikos-patriarcha Elias XII Dinkha (1722–1778) w Rabban Hormizd zdał sobie sprawę z rosnącej siły ruchu katolickiego i napisał kilka listów do Rzymu, wyrażając pragnienie zjednoczenia. Na skutek interwencji Józefa III, patriarchy Amid, plan ten nie został zrealizowany. Kiedy bratanek katolikosa objął urząd jako Elias XIII Ishoyahb (1778–1804), jego kuzyn Jan Hormizd, metropolita Mosulu, gwałtownie mu się sprzeciwił. Hormizd uważał się za katolika od 1778 roku, jednak Kościół katolicki nie uznał go jeszcze za patriarchę, zatwierdzając jedynie jego funkcję metropolity Mosulu i administratora patriarchalnego. Powodem były wątpliwości co do szczerości jego nawrócenia oraz sprzeciw patriarchalnej linii Amid pod panowaniem Augustyna Hindi. W 1804 roku zmarł patriarcha Elias XIII Ishoyahb, niepokodzony z Hormizdem i nieposiadający siostrzeńca ani bratanka, który mógłby go zastąpić. Sprzeciw wobec Jana Hormizda został jednak zainicjowany przez mnichów z Rabban Hormizd oraz z nowo utworzonego seminarium kierowanego przez Gabriela Dambo. Chociaż zaakceptowali oni Augustyna Hindi jako patriarchę Amid, misjonarze łacińscy zaczęli zgłaszać niepokojące informacje dotyczące wykonywania obowiązków patriarchy przez Hormizda. Niepewne relacje z Watykanem doprowadziły do jego zawieszenia w 1812 roku. Ponadto Augustyn Hindi został mianowany delegatem apostolskim „Patriarchatu Babilonu”. Zawieszenie Hormizda trwało sześć lat i zostało odnowione w 1818 roku (Wilmschurst, 2011, s. 32). Podczas spotkania, które odbyło się 20 lutego 1818 roku w Alqosh, Jan Hormizd doszedł do porozumienia ze swoimi oponentami, jednak Stolica Apostolska zignorowała tę zgodę i 24 maja 1818 roku przedłużyła jego zawieszenie. Jan Hormizd nie pogodził się z decyzją Rzymu i ponownie zaczął samowolnie sprawować obowiązki metropolity. Jego sytuacja zmieniła się dopiero w 1828 roku, kiedy wikariuszem apostolskim został Pierre-Alexandre Coupperie, który był życzliwie do niego nastawiony. Jeszcze bardziej przychylny okazał

się kolejny wikariusz apostolski Laurent Trioche. Ostatecznie dzięki jego pozytywnym opiniom Jan Hormizd został oficjalnie zatwierdzony przez papieża jako patriarcha. Nastąpiło to 5 lipca 1830 roku, czyli pięćdziesiąt lat po jego nominacji. Konflikt zakończył się dopiero po śmierci Józefa V Hindi (Murre-van den Berg, 1999, s. 249). W ten sposób zjednoczyły się patriarchaty Amid i Mosulu. Od tego czasu stara linia patriarchalna Kościoła Wschodu pozostaje w komunii z Kościołem rzymskokatolickim (Mooken, 2003, s. 39).

Aby zapobiec próbom zachowania sukcesji patriarchalnej przez rodzinę Jana Hormizda Rzym wyznaczył metropolitę Salmas Mikołaja I (1838–1848) na jego koadiutora z prawem sukcesji (Wilmshurst, 2011, s. 32). W 1844 roku Mikołaj I uzyskał uznanie ze strony władz osmańskich, które potraktowały go jako patriarchę chaldejczyków. W ten sposób członkowie Kościoła chaldejskiego zostali prawnie uznani za odrębną wspólnotę. Następcą Mikołaja został Józef VI Audo. Był on jednym z najbardziej znaczących i energicznych patriarchów chaldejskich w XIX wieku, a jego intensywny okres urzędowania trwał od 1846 do 1878 roku. Józef VI Audo był zdecydowanym obrońcą praw patriarchów wschodnich podczas I Soboru Watykańskiego. Podejmował również próby dochodzenia chaldejskiego prawa do wysyłania biskupów do chrześcijan malabarskich. Była to sprawa o dużym znaczeniu, ponieważ Józef VI Audo, jako patriarcha Mosulu, uważał się za upoważnionego do obsadzania syromalabarskich stolic biskupich. Na podstawie prośby złożonej przez syromalabarczyków w 1860 roku wysławił na biskupa Basry Tomasza Rokosa. Wydarzenie to skłoniło Stolicę Apostolską do natychmiastowej reakcji, w wyniku której Józef VI Audo musiał tłumaczyć się przed papieżem, a Tomasz Rokos został ekskomunikowany (Angold, 2006, s. 518–530). Audo położył podwaliny pod dynamiczny rozwój Kościoła chaldejskiego w dekadach poprzedzających pierwszą wojnę światową.

Józef VI Audo był przekonany, że Kościół chaldejski potrzebuje wykształconych księży i biskupów, dlatego w 1866 roku założył Chaldejskie Patriarchalne Seminarium św. Piotra w Mosulu. Wspierał także działalność mnichów z Notre Dame des Semences niedaleko Alqosh. Ponadto w 1878 roku otworzył Seminarium Syrochaldejskie św. Jana w Mosulu.

Pełen energii pontyfikat Józefa VI Audo oraz urzędowanie jego następców doprowadziły do tego, że pod koniec długich rządów patriarchy Emanuela II Tomasza (1900–1947) większość wschodniosyryjskich chrześcijan przynależała do Kościoła chaldejskiego. Było to również wynikiem intensywnej pracy misyjnej wśród rodzin, zwłaszcza na terenach wiejskich (Angold, 2006, s. 532).

2.4. Tragiczny wiek XX

Tragiczna w skutkach dla Kościoła chaldejskiego okazała się pierwsza wojna światowa. W jej wyniku patriarchat Qudshanis stracił około jednej trzeciej populacji. Także tysiące Chaldeczyków z okolic Seert, Diyarbakır, Jezireh, Mardin i jeziora Van padło ofiarą masakr dokonanych przez wojska osmańskie. Doprowadziło to do upadku chaldejskich diecezji: Seert, Jezireh, Diyarbakır i Van. Wśród ofiar był wybitny przedstawiciel Kościoła chaldejskiego metropolita Seert Addai Scher. Trzeba dodać, że nie wszystkie terytoria zamieszkane przez chaldejskich katolików ucierpiały w takim samym stopniu. Region Mosulu i inne tereny chaldejskie nie zostały dotknięte prześladowaniami w podobnej skali dzięki staraniom patriarchy Emmanuela II. W 1947 roku Józef VII Ghanima (1947–1958) przeniósł patriarchat do Bagdadu, stolicy Królestwa Haszymidzkiego, aby – zdaniem kardynała Filoniego – być bliżej kluczowych urzędów i swoich wiernych, których było tam ponad pięćdziesiąt tysięcy (Filoni, 2017, s. 151). Ta wysoka liczba członków wspólnoty wynikała z tego, że wiele rodzin opuściło wioski i przeprowadziło się do Bagdadu w poszukiwaniu pracy, bezpieczeństwa oraz możliwości edukacji dzieci na uniwersytetach.

Jego następca Paweł II Cheikho (1958–1989) został wybrany patriarchą w okresie wstrząsów politycznych w Iraku. Podczas prawie trzydziestoletniego urzędowania musiał przeprowadzić Kościół chaldejski przez trzy rewolucje (1958, 1963, 1968), trzy reżimy, powstanie kurdyjskie oraz długą wojnę iracko-irańską (1980–1988). Podczas trwających do 1975 roku konfliktów między Kurdami a armią iracką wiele wiosek chrześcijańskich zostało spalonych, a kościoły zniszczone. W 1969 roku klasztor Rabban Hormizd został splądrowany. W tym okresie można

zaobserwować również nasilającą się migrację chrześcijan z północnego Iraku do dużych miast na południu kraju. Patriarcha Paweł Cheikho wybudował w Bagdadzie ponad dwadzieścia kościołów, aby zaspokoić potrzeby wspólnoty chaldejskiej, a także przyczynił się do powstania licznych przedszkoli, szkół oraz schronisk dla bezdomnych (Filoni, 2017, s. 154–156).

2.5. Kościół chaldejski współcześnie

Liczba Chaldeczyków w północnym Iraku zmniejszyła się w latach 1961–1995 z około miliona do około 150 tys. (Hunter, 2007, s. 321–338). W 1989 roku Synod chaldejski wybrał Rafaela I Bidawida (1989–2003) na patriarchę. Objął on zwierzchnictwo nad Kościołem po wyczerpującej wojnie iracko-irańskiej. Okres jego patriarchatu obejmował także iracką inwazję na Kuwejt, klęskę Iraku w pierwszej wojnie w Zatoce Perskiej, reżim Saddama Husseina, pogorszenie sytuacji ekonomicznej związane z embargiem oraz drugą wojnę w Zatoce Perskiej w 2003 roku. Od czasów patriarchy Bidawida diaspora stanowi znaczną część Kościoła chaldejskiego. Utworzono chaldejskie biskupstwa przeznaczone dla uchodźców na Bliskim Wschodzie oraz dla emigrantów w Australii, Nowej Zelandii, Europie i Ameryce Północnej. Rafael I Bidawid był zdecydowanym rzecznikiem dążenia do jedności utraconej w 1552 roku. Efektem jego ekumenicznego zaangażowania była wspólna deklaracja chrystologiczna podpisana przez patriarchę Asyryjskiego Kościoła Wschodu Dinkhę IV Chananyę i papieża Jana Pawła II 11 listopada 1994 roku. Doprowadziło to do powstania podstaw dwustronnych relacji między Kościołem chaldejskim i Asyryjskim Kościołem Wschodu. Dinkha IV i Rafael I w 1996 roku podpisali oświadczenie, które zainicjowało proces dialogu i współpracy. W październiku 2001 roku Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan opublikowała *Wytyczne w sprawie dopuszczenia do Eucharystii między Kościołem chaldejskim a Asyryjskim Kościołem Wschodu* w odpowiedzi na konieczność duszpasterską spowodowaną emigracją (Girling, 2018, s. 159–165).

W grudniu 2003 roku Emmanuel-Karim Delly został wybrany patriarchą dla około 750 tys. chrześcijan chaldejskich rozproszonych po

świecie. Większość z nich nadal mieszka w Iraku, z czego trzy czwarte w Bagdadzie. W Iraku stanowią trzecią co do wielkości grupę po Arabach i Kurdach. Wielu z nich pracuje w oświacie, a także prowadzi własne przedsiębiorstwa. Chociaż są niewielką grupą, ich obecność pozostaje społecznie zauważalna. Potwierdza to konstytucja Iraku z 15 października 2005 roku. W art. 2 ustanawia ona islam religią państwową, jednak w ust. 2 tego samego artykułu gwarantuje wolność religijną różnym wyznaniom, spośród których chrześcijaństwo wymienione są jako pierwsi. Ponadto w art. 125 chaldejczycy zostali uznani za mniejszość narodową, której przysługują prawa polityczne i edukacyjne (Hanoosh, 2019, s. 124). Kościół chaldejski ma w Iraku dwie archidiecezje, w tym stolicę patriarchalną w Bagdadzie i metropolię w Kirkuku, oraz sześć diecezji w Basrze, Mosulu, Erbilu, Zakho, Alqosh i Amadiyi. Ponadto dwie diecezje znajdują się w Iranie (Teheran i Urmia), po jednej w Libanie, Syrii, Egipcie i Turcji, a także dwie w Stanach Zjednoczonych (San Diego i Detroit), jedna w Kanadzie oraz jedna w Australii.

Zakończenie

Przeprowadzone badanie o charakterze historyczno-eklezjologicznym potwierdza, że droga katolickich Kościołów wschodnich tradycji wschodniosyryjskiej do pełnej jedności ze Stolicą Apostolską była naznaczona licznymi schizmami, rozłamami, prześladowaniami oraz cierpieniem wywołanym przymusową migracją. Pierwszym wnioskiem jest stwierdzenie, że jedność tych Kościołów z Rzymem nie miała charakteru wyłącznie deklaratywnego ani nie była wydarzeniem jednorazowym. Należy ją postrzegać jako długotrwały proces, pełen wzajemnego dystansu i nieufności, który generował napięcia między pragnieniem wierności własnej tradycji, kulturze i językowi a otwarciem się na uniwersalny wymiar katolicyzmu, często interpretowany w kategoriach łańcuchów.

Losy Kościoła syromalabarskiego i Kościoła chaldejskiego dowodzą, że autentyczna jedność eklezjalna nie powinna być budowana na przymusowym wezwaniu do porzucenia własnej tożsamości religijnej,

kulturowej i narodowej, lecz powinna ją respektować oraz – na gruncie właściwie rozumianej inkulturacji – umiejętnie rozwijać to, co nie pozostaje w sprzeczności z doktryną katolicką. Doświadczenia obu Kościołów potwierdzają, że próby siłowego zjednoczenia, latynizacji czy dominacji jednej tradycji nad drugą prowadziły raczej do podziałów niż do komunii. Stan ten wynikał z kilku czynników, które nie zawsze były właściwie uwzględniane przez Stolicę Apostolską. Wśród nich należy wyróżnić kontekst geograficzny i odległość siedzib obu Kościołów od Rzymu, utrudniony przepływ informacji oraz związane z nim manipulacje, niedostateczne uwzględnianie tożsamości kulturowej i narodowej wyznawców obu Kościołów, a także liczne prześladowania ze strony władz państwowych, na które nieustannie byli narażeni syromalabarczycy i chaldejczycy. Dopiero stopniowe uznawanie wartości i autonomii tradycji wschodnich, szczególnie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, przygotowało warunki do dojrzałego i bardziej eklezyjalnego rozumienia jedności.

W świetle przeprowadzonych analiz można postawić tezę, że burzliwe losy Kościołów tradycji wschodniosyryjskiej nie są jedynie historią schizm, rozłamów i konfliktów, lecz przede wszystkim świadectwem ich żywotności oraz zdolności do odnowy przy zachowaniu silnej i specyficznej tożsamości narodowej, kulturowej, językowej i liturgicznej. Doświadczenie obu wspólnot dowodzi, że jedność Kościoła, choć trudna i wymagająca, pozostaje możliwa, o ile opiera się na cierpliwości, wzajemnym szacunku, dialogu, prawdzie, uznaniu bogactwa różnorodności oraz gotowości do ustąpienia w sprawach, które nie naruszają integralności doktryny katolickiej.

Abstrakt

Schizmy, podziały i prześladowania w drodze do pełnej komunii z Rzymem. Studium historyczno-eklezyjologiczne katolickich Kościołów wschodnich tradycji wschodniosyryjskiej

Artykuł przedstawia analizę historyczno-eklezyjologiczną dziejów katolickich Kościołów wschodnich tradycji wschodniosyryjskiej, ze szczególnym uwzględnieniem

Kościoła syromalabarskiego i Kościoła chaldejskiego. Ukazuje złożony proces dochodzenia tych wspólnot do pełnej komunii ze Stolicą Apostolską, naznaczony schizmami, podziałami oraz prześladowaniami. W centrum rozważań znajduje się napięcie między zachowaniem własnej tożsamości liturgicznej i eklezjalnej a wpływami zewnętrznymi, zwłaszcza procesami latynizacji. Analiza prowadzi do wniosku, że jedność z Rzymem była procesem długotrwałym i dynamicznym, a jej trwałość zależy od poszanowania własnej tradycji oraz właściwie rozumianej inkulturacji.

Słowa kluczowe: Kościoły wschodnie, tradycja wschodniosyryjska, Kościół syromalabarski, Kościół chaldejski, schizma, jedność Kościoła, inkulturacja

Abstract

Schisms, Divisions, and Persecutions on the Path to Full Communion with Rome. A Historical-Ecclesiological Study of the Eastern Catholic Churches of the East Syriac Tradition

This article provides a historical-ecclesiological analysis of the Eastern Catholic Churches of the East Syriac tradition, with particular attention to the Syro-Malabar Church and the Chaldean Church. It examines their complex path toward full communion with Rome, marked by schisms, divisions, and persecutions. The study highlights the tension between the preservation of ecclesial and liturgical identity and external influences, particularly processes of Latinization. It concludes that communion with Rome was a gradual and dynamic process whose stability depends on respect for proper tradition and authentic inculturation.

Keywords: Eastern Churches, East Syriac tradition, Syro-Malabar Church, Chaldean Church, schism, Church unity, inculturation

References

- Angold, M. (Ed.). (2006). *The Cambridge history of Christianity: Vol. 5. Eastern Christianity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521811132>
- Arapulickal, J. (1994). *The pastoral care of the Syro-Malabar Catholic migrants*. India Publications.
- Baum, W., & Winkler, D. W. (2003). *The Church of the East: A concise history*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203423097>
- Brown, L. W. (1956). *The Indian Christians of St. Thomas: An account of the ancient Syrian Church of Malabar*. Cambridge University Press.

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus.* (1990). *Acta Apostolicae Sedis*, 82, 1045–1363. <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-82-1990-ocr.pdf>
- Cruz, F. (1922). *Saint Thomas in India: An investigation based on latest researches in connection with the time-honoured tradition regarding the martyrdom of St. Thomas in Southern India*. Examiner Press.
- Filoni, F. (2017). *The Church in Iraq*. The Catholic University of America Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1rfzz3m>
- Frazer, C. A. (1983). *Catholics and sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511562617>
- George, V. (1977). *The Church in India before and after the Synod of Diamper*. Prakasam Publications.
- Girling, K. (2018). *The Chaldean Catholic Church: Modern history, ecclesiology and church-state relations*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315175430>
- Hanoosh, Y. (2019). *The Chaldeans: Politics and identity in Iraq and the American diaspora*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781788316675>
- Hunter, W. W. (2007). *The Indian Empire: Its people, history and products*. Routledge. (Original work published 1886)
- John Paul II. (1993). Quae maiori. *Acta Apostolicae Sedis*, 85, 398–399. <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-85-1993-ocr.pdf>
- John, J. (2017). *Coonan Cross Oath: Re-affirmation of the Thomas Christian identity*. OTS.
- John, K. (2019). *The triumph and tragedy of the Synod of Diamper: The story of Christianity in Malabar*. Notion Press.
- Kaim, A. (2001). *Kościół chaldejski: Dziedzic objawienia i źródło charyzmatu*. Pallottinum.
- Kanjama, A. (1997). *Paths of mission in India today*. St Paul's.
- Koonammakkal, T. (2012). *Elements of Syro-Malabar history*. Beth Aprem Nazzarani Dayra. https://malankaralibrary.com/book/details/1086/Elements_of_Syro_Malabar_History_
- Marcocci, G. (2018). Rites and inquisition: Ethnographies of error in Portuguese India (1560–1625). In I. G. Županov & P.-A. Fabre (Eds.), *The rites controversies in the early modern world* (pp. 145–164). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004366299_008
- Matwiejuk, K. (2011). Tradycja eucharystyczna w Kościele chaldejskim. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 24(1), 173–183.
- Mooken, A. (2003). *The history of the Assyrian Church of the East in the twentieth century*. Baker Hill.
- Mooken, A. (2013). The Assyrian Church of the East throughout history. In C. Giraudo (Ed.), *The anaphoral genesis of the institution narrative in light of the Anaphora of Addai and Mari* (pp. 82–100). Lilamé.
- Mundadan, A. M. (1984). *History of Christianity in India: Vol. 1. From the beginning up to the middle of the sixteenth century (up to 1542)*. Theological Publications in India.

- Murre-van den Berg, H. L. (1999). The patriarchs of the Church of the East from the fifteenth to eighteenth centuries. *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 2(2), 235–264. <https://doi.org/10.31826/9781463214074-016>
- Podipara, P. J. (1970). *The Thomas Christians*. Darton, Longman & Todd.
- Polo, M. (2010). *The book of Ser Marco Polo, the Venetian: Concerning the kingdoms and marvels of the East* (H. Yule, Trans.; H. Cordier, Ed.; Vol. 2). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511703812>
- Ponnumuthan, S. (1996). *The spirituality of basic ecclesial communities in the socio-religious context of Trivandrum*. Gregorian University Press.
- Schmitz, K. (2005). Selbstvergewisserung der Thomaschristenheit. In M. Tamcke & A. Heinz (Eds.), *Die Suryoye und ihre Umwelt: 4. Deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004* (pp. 159–170). LIT.
- Thaliath, J. (1958). *The Synod of Diamper*. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- Thomas, P. (1954). *Christians and Christianity in India and Pakistan: A general survey of the progress of Christianity in India from apostolic times to the present day*. George Allen & Unwin.
- Tisserant, E. (1957). *Eastern Christianity in India: A history of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day* (E. R. Hambye, Trans.). Orient Longmans.
- Wilkinson, R. J. (2007). *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation: The first printing of the Syriac New Testament*. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004162501.i-224>
- Wilmshurst, D. (2000). *The ecclesiastical organisation of the Church of the East, 1318–1913*. Peeters.
- Wilmshurst, D. (2011). *The martyred Church: A history of the Church of the East*. East & West Publishing.
- Żelazny, J. W. (2011). The tradition of St. Thomas' mission to India in the light of patristic sources. *Orientalia Christiana Cracoviensia*, 3, 165–172. <https://doi.org/10.15633/ochc.1041>