

Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 50/1, 149-164

1980

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. INFORMACJE. 1. Zarys dziejów dialogu. — 2. Ks. Teofil Chodźdło SVD (1909—1979). II. OPRACOWANIA. Polonica w Archiwum Kongregacji Ewangelizacji Ludów*.

I. INFORMACJE

1. Zarys dziejów dialogu

W 1964 r. papież Paweł VI w dniu Zielonych Świąt powołał do istnienia Sekretariat Religii Niechrześcijańskich¹. Od tego czasu, czy też ogólniej mówiąc od Soboru Watykańskiego II, odbyła się wprost niezliczona ilość spotkań, kongresów i zjazdów, napisano wiele rozpraw na temat dialogu między religiami, wartości zbawczej religii pozachrześcijańskich czy konkretnych form współpracy między wielkimi religiami świata. Dzisiaj stwierdza się, że dialog między religiami należy do jednego z największych osiągnięć naszej epoki. Powoli też zaczyna się zarysowywać teologia dialogu czy też teologia religii pozachrześcijańskich. Jednakże jak dotąd problematyką tą zajmuje się niewielu specjalistów. Istnieje więc nie tylko potrzeba popularyzacji dotychczasowego dorobku w tym zakresie, lecz także jego systematyzacji.

Przyczynkiem do dziejów wspomnianej problematyki, ukazaniem rozwoju dialogu oraz teologii religii pozachrześcijańskich jest niewątpliwie książka W. B ü h l m a n n a *Wszyscy mają tego samego Boga*². Jest to pierwsza publikacja na temat spotkania z religiami pozachrześcijańskimi; problematyka ta polskiemu czytelnikowi zasadniczo jest mało znana, choć z pewnością wzbogaca poglądy religijne czy koncepcje teologiczne i dlatego warto przedsięwziąć

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław K o w a ł a k SVD, Warszawa.

¹ Z polskiej literatury na ten temat por.: T. Chodźdło, *Sekretariat dla Niechrześcijan*, AK 72/1969/z. 360, 131—139; W. Dudek, *Religie niechrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vaticanum II*, CT 38/1968/z. 3, 4—18; z. 4, 35—53; E. Kopeć, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, ZN KUL 9/1966/z. 4, 31—38; St. Nagy, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, 327—333; B. Przybylski, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, AK 73/1969/z. 364, 288—298; R. Malek, *Religie i tradycje pozachrześcijańskie w świetle Ewangelii nuntiandi*, AK 89/1977/z. 413, 348—360.

² W. B ü h l m a n n, *Alle haben denselben Gott. Begegnung mit den Menschen und Religionen Asiens*, Frankfurt a.M. 1978. Tytuł pracy nawiązuje do słów św. Pawła: „Czyż Bóg jest Bogiem jedynie Żydów? Czy nie również i pogan? Zapewne również i pogan. Przecież jeden jest tylko Bóg, który usprawiedliwia obrzezanego dzięki wierze, a nieobrzezanego przez wiarę” (Rz 3, 29—30).

rozważania autora³. Praca nie stanowi takiego *novum*, jak inne dzieła tegoż autora⁴, posiada bowiem inny charakter, ale jest to pozycja wartościowa.

Tajemnicę różnorodności religii można rozpatrywać w trzech płaszczyznach. Z zewnątrz, czyli z punktu widzenia własnych przekonań. Można też podejść do religii „od wnętrza”, odczytując ich samorozumienie i wartości. Można też w końcu dokonać wzajemnej wymiany, spotkać się i ukazać siebie innym jako równorzędnym partnerom. W. B ü h l m a n n określa tę trzecią drogę jako pragmatyczną i stosuje ją w swej pracy; ukazuje dzieje dialogu, owej wzajemnej wymiany, przez pryzmat konferencji międzyreligijnych, formalnych i nieformalnych spotkań oraz kongresów, dedykując wnioski ze sformułowanych tam dokumentów i ukazując kontekst danego spotkania. Gdyby rozpatrywać problematykę pracy w aspekcie geograficznym stwierdziłoby się, co zresztą wynika z podtytułu, iż dominuje tu Azja. Historycznie natomiast książka obejmuje przede wszystkim ostatnie piętnaście lat (1964—1978), nie przemiłcza jednak dalszej przeszłości, sięgając aż do czasów św. Franciszka Ksawerego. Treściowo W. B ü h l m a n n ukazuje niezwykle różnorodną problematykę, będącą zresztą odbiciem aktualnych tendencji teologicznych, streszczającą się w pojęciach takich, jak objawienie, inkulturacja, dialog a misje, teologia a polityka, wartość pozachrześcijańskich ksiąg świętych itp. Te trzy aspekty krzyżują się w pracy, dając rzeczywisty obraz aktualnej sytuacji w zakresie dialogu i teologii religii pozachrześcijańskich.

Dominującą rolę Azji w omawianej problematyce tłumaczy się nie tylko tym, że większość spotkań odbyła się na terenie Azji, że Azja to kontynent niechrześcijański, gdzie spotkanie chrześcijaństwa z wielkimi religiami świata zaznacza się tu najdobitniej i posiada ogromne znaczenie także jeśli idzie o przyszłość tego regionu świata, ale również i tym, że przy pomocy geomograficznej i duchowej wielkości Azji chrześcijaństwo, czy ogólnie świat zachodni, odzyskać może zmysł właściwych proporcji panujących we współczesnym świecie. Poza tym Azja stawia chrześcijaństwu pytania, na które domaga się twórczej odpowiedzi. Pytania te, jakkolwiek nienowe, są wyzwaniem i ważne jest to, jaka będzie na nie odpowiedź. Pytania w rodzaju: czy religie pozachrześcijańskie posiadają wartość zbawczą, a jeśli tak, to jaką; czy ludzie, którzy chcą osiągnąć zbawienie muszą się stać chrześcijanami; dlaczego Azja, mimo tylu wysiłków, pozostaje tak mało chrześcijańska, rodzą ciągle nowe odpowiedzi, inspirujące wiele spotkań i dokumentów⁵.

Nie są to, jak powiedziano, pytania nowe. Odpowiedzi na nie usiłowali dać już misjonarze XII w. i wieków następnych. Między nimi wielki apostoł Azji św. Franciszek Ksawery, bp Anastazy H a r t m a n n (1803—1866) szwajcarski kapucyn pracujący w Indiach, czy też wielcy misjonarze Indii i Chin, a w naszych czasach (przed Soborem Watykańskim II) Th. O h m, M. K. G a n d h i. Oczywiście nie wszystkie odpowiedzi były jednoznaczne. Wielu z tych ludzi walczyło z „demonicznymi” i „pogańskimi” religiami, wielu uważało religie Chin za „wstępne”. Z wymienionych jedynie Th. O h m i K. M. G a n d h i bez uprzedzeń starali się zrozumieć istotę „innych” religii.

Wraz z postępem pracy misyjnej i konfrontacji z religiami pozachrześcijańskimi, stanowisko w sprawie tych ostatnich zajmowali również papież⁶.

³ Ostatnio ukazała się praca *Buddhistisch-christliche Begegnung, Pro Mundi Vita Bulletin 67/1977/1—36*, omawiająca dzieje dialogu z buddyzmem w różnych jego aspektach, także historycznym. Zeszyt ten, na specjalną prośbę redaktora J. J. Spae CICM został przetłumaczony na język polski przez piszącego te słowa i ukaże się drukiem.

⁴ Por. np. W. B ü h l m a n n, *Wo die Glaube lebt*, Freiburg 1976.

⁵ Por. rozdz. I, *Alle Wege führen nach Asien*, s. 11—17.

⁶ Por. rozdz. III, *Der Sprung nach vorn im Vatikan*, s. 26—39.

Autor ukazuje rozwój postawy papieża wobec religii pozachrześcijańskich od Benedykta XV do Pawła VI, od W. Schmidta, J. H. Newmanna, O. Karrera do teologów Soboru Watykańskiego II i do utworzenia Sekretariatu Religii Niechrześcijańskich, do sformułowania DRN. Problematyka powyższa jest jednak tylko prehistorią właściwego rozwoju idei dialogu. Już w 1964 r. na Kongresie Eucharystycznym w Bombaju grupa katolickich teologów (m. in. Neuners, Küng, Fransen, Masson, Panikkar i in.) wypowiedziała się na temat dalszego zrewidowania postawy wobec religii pozachrześcijańskich. W Poona doszło do spotkania na temat objawienia chrześcijańskiego i jego stosunku do religii pozachrześcijańskich. H. Küng sformułował tam tezy: 1) każdy człowiek może być pod wpływem działania łaski Bożej, może być zbawiony oraz należy ufać, iż będzie zbawiony; 2) każda religia może być pod wpływem łaski Bożej i stanowić drogę do zbawienia, należy więc ufać, że tak jest⁷.

Po spotkaniu w Bombaju i Poona nastąpił pewien zastój w dialogu i dopiero od 1970 r. rozpoczęły się nowe spotkania nie tylko na temat, lecz także z przedstawicielami religii pozachrześcijańskich. Początek dała konferencja w Ajaltoun (Bejrut) w 1970 r., gdzie po raz pierwszy przedstawiciele wszystkich wielkich religii świata wyrazili swoje poglądy na temat wzajemnego spotkania oraz aktualnych problemów współczesnego świata i zaangażowania religii w ich rozwiązanie. Kontynuacją wspólnego zaangażowania religii w problemy współczesnego świata była Światowa Konferencja Religii na temat pokoju w Kyoto⁸. Wysiłki w zakresie dialogu i zaangażowania społecznego na terenie Azji znalazły też nowe forum, jakim stała się Federacja Azjatyckich Konferencji Biskupów (FABC), mająca już dziesięcioletnią historię⁹.

Gdy dialogowi i teologii religii pozachrześcijańskich zapewniono pewną stabilność, powstało nowe pytanie, mianowicie pytanie o relację między dialogiem a misjami. Jest to pytanie, o którym wspomina Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* (nr 80): „Często zdarza się słyszeć różne tego rodzaju twierdzenia: narzucać prawdę, chociażby wziętą z Ewangelii, wytyczać drogę, chociażby do zbawienia, równa się gwałceniu wolności religijnej. Zresztą — dodają — po cóż głosić Ewangelię, jeśli wszyscy osiągną zbawienie za prawosć serca? Wiadomo poza tym — mówią — że świat i historia są pełne „nasion słowa”; chcieć więc nieść Ewangelię tam, gdzie już ona jest w nasionach, zasianych przez Pana, czyż nie jest to kierowanie się błędnym mniemaniem?” Pytanie o konieczność misji domagało się odpowiedzi. Próbowano ją dać na konferencji teologów w Nagpur w 1971 r.¹⁰ Problemu oczywiście nie rozwiązano, konferencja naświetliła jednak zagadnienie i dała wiele nowych impulsów, stając się po dziś dzień jednym z najważniejszych osiągnięć w zakresie teologii religii pozachrześcijańskich. Wyzwolone w Nagpur pytanie o objawienie poza chrześcijaństwem i o wartość pozachrześcijańskich ksiąg świętych, rozpatrywano na innym znacznym spotkaniu, jakie miało miejsce w Bangalore w 1974 r.¹¹

Problematyka dialogu i religii pozachrześcijańskich podejmowana była nie tylko na bardziej czy mniej oficjalnych konferencjach. W. Bühlmann

⁷ Por. rozdz. IV, *Aufregung wegen Schreckschuss aus Bombay*, s. 40—55.

⁸ Z polskiej literatury na temat tej konferencji por. J. Turowicz, *Światowa Konferencja Religii dla Pokoju. Historia, działalność, znaczenie*, Znak 28/1976/1086—1093; A. Morawska, *Religia i pokój. Kioto 1970*, Wiąż 14/1971/z. 2, 7—22; J. Turowicz, *Religie świata — Louvain 1974*, Tyg. Pow. 28/1974/nr 41, s. 3.

⁹ Por. R. Malek, *Federacja Azjatyckich Konferencji Biskupów*, CT 46/1976/z. 2, 203—207; tenże, *Nowe inicjatywy FABC*, CT 49/1979/z. 4.

¹⁰ Por. rozdz. VIII, *Theologen retten die Mission in Nagpur*, s. 87—98.

¹¹ Por. rozdz. IX, *Liturgische Revolution in Bangalore*, s. 99—115.

szkicuje również wiele prywatnych spotkań w małych grupach czy też refleksję poszczególnych zakonów nad tymi zagadnieniami¹². Konkretnie zaś społeczno-polityczne skutki dialogu zostały ukazane na przykładzie współpracy islamu i chrześcijaństwa w Indonezji. W. Bühlmanna nie pomija również problematyki dialogu z ideologami, którą ukazuje na przykładzie znanej na Zachodzie inicjatywy Światowej Rady Kościołów i określonej mianem »eksperymentu chińskiego«. Chodzi tu przede wszystkim o konferencję w Bastad i Louvain w 1974 r.¹³ Uzupełnienie całości powyższej problematyki stanowi rozdz. XVI pracy, w którym autor szkicuje wpływ religii wschodnich na młodzież Zachodu, czyli spotkanie z religiami pozachrześcijańskimi na terenie Europy¹⁴.

Czas dialogu z pewnością nie jest zakończony, znajduje się raczej w początkowej fazie rozwoju. Ukazane przez W. Bühlmanna na konferencji są jedynie najbardziej reprezentatywnymi przykładami spotkań; było ich oczywiście wiele więcej i ciągle jeszcze się odbywają¹⁵. Jednakże już analiza tych kilku przykładów pozwoliła W. Bühlmannowi na wysnucie wniosków, które uporządkował w kilku punktach ujmujących aktualny stan teologii religii pozachrześcijańskich:

1. Należy zarzucić stare sposoby myślenia i mówienia o religiach pozachrześcijańskich, bez popadania jednak w krańcowość.
2. W każdej religii, w jej świętych księgach, praktykach religijnych, monastycyzmie, misticznie istnieją myśli, wypowiedzi, postawy, które można uważać za »nasiona słowa«, mogące być podstawą dialogu z tymi religiami.
3. To co wartościowe w religiach pozachrześcijańskich jest niewątpliwie światłem Chrystusa, gdyż „w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi (...); wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16). On jest przecież światłością prawdziwą, „która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9).
4. Bóg udzielił wyznawcom innym religii promieni światła, oświecenia, posłał im proroków, dał im pewnego rodzaju objawienie. O możliwości objawienia poza tradycją judeo-chrześcijańską mówił już św. Tomasz (por. *STh* II—II q. 2, a. 7 ad 3).
5. Istnieje możliwość zbawienia w religiach pozachrześcijańskich, gdyż wybranie Izraela nie wyklucza planów Bożych z innymi ludami i religiami. Oba zakresy działania Bożego nie są antytezami, gdyż Chrystus zawsze stanowił i stanowi centrum i punkt kulminacyjny całej ekonomii zbawienia¹⁶.
6. Powyższe punkty zakładają oczywiście

¹² Por. rozdz. X, XI, XIV. W ostatnim czasie Towarzystwo Jezusowe pod kierunkiem P. Arrupe przygotowało *A Working Paper on Inculturation*; por. Sursum Corda 12/1978/260—269.

¹³ Por. rozdz. XIII, *Deutung des China-Experimentes in Löwen*, s. 143—158.

¹⁴ Na ten temat por. też M. Mildemberger, *Heil aus Asien? Hinduistische und buddhistische Bewegungen im Westen*, Stuttgart 1974; J. J. Spae, *Der Einfluss des Buddhismus in Europa und Amerika*, Concilium 14/1978/412—415.

¹⁵ Z ostatnich ważniejszych wystarczy wymienić konferencję w Chiang Mai (18—27 IV 1977), gdzie sformułowano ważny dokument na temat dialogu jako wspólnoty; por. Zeitschrift für Mission 1977, s. 247—254.

¹⁶ Na ten temat por. bardzo ciekawe uwagi Y. Raguina w artykule pt. *Evangelisation und Weltreligionen*, Concilium 14/1978/235—239: „Żadna religia nie jest sama z siebie ostateczną przyczyną zbawienia. Tym, co sprawia zbawienie każdego, jest przyjęcie łaski Bożej, która działa w każdej religii lub lepiej w każdym wierzącym (...). Skoro Chrystus mówi, że jest Drogą, Prawdą i Życiem, to możemy z tego wnioskować, iż mamy w Nim głębszy, bardziej bezpośredni i realny dostęp do Boga (...). I właśnie w tym względzie Chrystus daje nam niepowtarzalne świadectwo (...). Na tej niepo-

jedyność i niepowtarzalność wydarzenia Chrystusa, zgodnie z Dz. 4, 12: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”. Wszelkie więc zbawienie, gdziekolwiek by było, pochodzi od Chrystusa i dokonuje się w Chrystusie. 7. Dialog między religiami nie stanowi nowej taktyki misyjnej, jest raczej rodzajem wzajemnej i konstruktywnej opozycji, a nie celem samym w sobie. 8. Dialog nie może podważać konieczności prowadzenia działalności misyjnej Kościoła. 9. Dialog powinien prowadzić do wzajemnej współpracy w zakresie rozwoju, pokoju i sprawiedliwości społecznej na świecie i w tym zakresie jest podstawą nowej orientacji każdej religii.

W ten sposób tajemnica religii rozpatrywana przez W. B ü h l m a n n a w aspekcie wzajemnej wymiany i dialogu doprowadza do tajemnicy religii (jednej religii), do tajemnicy człowieka religijnego, a ostatecznie do tajemnicy człowieka i ludzkości¹⁷. Książka W. B ü h l m a n n a, jakkolwiek napisana w formie esejów, będzie z pewnością odgrywać ważną rolę w refleksji nad religiami pozachrześcijańskimi, szczególnie tam, gdzie dostęp do dokumentów z poszczególnych konferencji i spotkań jest utrudniony, a ich obfitość nie zawsze pozwala na wydobywanie najważniejszych aspektów. Autor ukończył pracę nad książką w 1978 r., ale w nikłym tylko stopniu uwzględnił *Evangelii nuntiandi* (wspomina ją bodaj tylko raz); chciałoby się poznać opinię autora, czy i na ile adhortacja przyczyniła się do rozwoju problematyki dialogu i teologii religii pozachrześcijańskich, czy też zahamowała jej rozwój. Szkoda też, że książki nie zaopatrzone w indeks nazwisk, obficie pojawiających się w tekście.

Zyjemy w czasach, kiedy współzależność ludzi, ich przybierająca na sile komunikacja jest wielkim szczęściem, ale może się też okazać zębna, jeżeli nie będzie jej towarzyszycie wysiłek zrozumienia głębszej jedności duchowej ludzkości. Proces wzmagającego się kontaktu między ludźmi różnych kultur i religii wymaga od każdego rezygnacji z wielu przyzwyczajęń i jednocześnie gotowości przyjmowania nowych rozwiązań, niejednokrotnie pochodzących dziś od innych religii czy kultur. Przedsmak tego rodzaju rezygnacji i przyjmowania dają ukazane przez W. B ü h l m a n n a konferencje i spotkania. W tym zakresie książka jest niezwykle pouczająca i świadczy o tym, że potrafimy rezygnować i przyjmować. Można ją więc polecić wszystkim, którzy spotkanie z religiami pozachrześcijańskimi traktują jako wzbogacenie również własnej postawy religijnej.

ks. Roman Malek SVD, Taipei (Tajwan)

wtarzalności Osoby i orędzia bazują też roszczenia chrześcijańskie: były to roszczenia Chrystusa, zanim stały się roszczeniami Kościoła (...). Roszczenia te mogą się wydawać przesadzone. Jednakże jeśli Chrystus jest rzeczywiście tym, za kogo się uważa, mianowicie niepowtarzalnym i osobowym objawieniem Ojca, to należy przyjąć wynikające z tego konsekwencje”.

¹⁷ Wypowiedział się na ten temat także prezydent Światowej Konferencji Religii dla Pokoju, abp Fernandes: „Dialog religijny winien być nie tyle dialogiem między religiami, ale przede wszystkim dialogiem religii z problemami, ludźmi (...). Chodzi o to, by przez pogłębioną znajomość własnych pism i nauk wnieść do tego wspólnego przedsięwzięcia mądrość, intuicję, poglądy, dynamikę, motywację zawarte w każdej z tych religijnych tradycji i stopić w jedno ów wkład, by w ten sposób przyczynić się do prowadzonych na świecie wysiłków na rzecz pokoju (...). Zasadniczym aspektem religii jest jej wymiar pionowy, wertykalny, transcendencja Boga i cześć jemu oddawana, ale nie wolno zapoznawać tej drugiej strony, drugiego jej aspektu, stosunku do człowieka i jego problemów (...)”; por. Tyg. Pow. 30/1976/nr 3, s. 1 i 4.

2. Ks. Teofil Chodździło SVD (1909—1979)

Dnia 6 II 1979 r. zmarł w Pieniężnie ks. T. Chodździło, profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Historii i Etnologii Religii KUL, profesor Misyjnego Seminarium Duchownego w Pieniężnie i Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie, wykładowca Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, członek międzynarodowego Instytutu Anthropos. Uroczystości pogrzebowe odbyły się w Pieniężnie dnia 9 II 1979 r.; zmarły został pochowany na cmentarzu klasztornym w Pieniężnie, obok swojego brata, ks. Jana Chodździły (†1951), byłego rektora seminarium.

Ks. T. Chodździło urodził się 30 IX 1909 r. w Studzionce k. Pawłowic (w dawnym powiecie pszczyńskim) w rodzinie Stanisława i Zofii z Kojzarów. Był uczniem domów misyjnych Księży Werbistów w Rybniku i Górnej Grupie k. Grudziądza. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości w 1932 r. w Rybniku, rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w międzynarodowym Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Mödling k. Wiednia. Tam poznał światowej sławy etnologa i lingwistę ks. W. Schmidta SVD, który odegrał szczególną rolę w ukierunkowaniu jego pracy naukowej w dziedzinie etnologii i religioznawstwa. Słuchał u niego wykładów z religioznawstwa w drugim semestrze roku akad. 1933/34, ale przede wszystkim żył i studiował w atmosferze sławnego w Europie i prężnie działającego ośrodka naukowego — Instytutu Anthropos. Po święceniach kapłańskich 24 VIII 1938 r. ostatni rok studiów teologicznych ukończył w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, uzyskując w 1939 r. stopień licencjata teologii. Na osobistą prośbę W. Schmidta przełożony generalny przeznaczył ks. T. Chodździłę na studia specjalistyczne do Fryburga Szwajcarskiego, gdzie w Uniwersytecie Katolickim studiował etnologię i religioznawstwo u prof. W. Schmidta, archeologię i prahistorię u prof. Obermaiera oraz lingwistykę u prof. E. Crosa. Studia te uwieńczył w 1942 r. doktoratem na podstawie rozprawy pt. *Rodzina u Jakutów*, napisanej pod kierunkiem W. Schmidta, opublikowanej w 1951 r. we Fryburgu Szwajcarskim¹.

W latach 1942—1948 współpracował z W. Schmidtem oraz z redakcją międzynarodowego czasopisma etnologicznego i lingwistycznego „Anthropos”, będąc odpowiedzialny za działy dotyczące Europy Wschodniej oraz Azji Północnej i Środkowej. Do publikującego w siedmiu językach czasopisma „Anthropos” wprowadził język polski, drukując w nim dwie rozprawy po polsku². Poza pracą naukową dodatkowo zajmował się opieką duszpasterską nad uchodźcami polskimi w Szwajcarii, zwłaszcza dużą działalność rozwinął w 1946 r. w Adelboden wśród 500 dzieci warszawskich. Po powrocie do Polski w 1948 r. wykładał teologię fundamentalną, religioznawstwo, etnologię, lingwistykę oraz misjologię w Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Pieniężnie, a ponadto teologię fundamentalną i misjologię w Warmińskim Seminarium Duchownym w Olsztynie.

Pracę naukowo-dydaktyczną w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ks. T. Chodździło rozpoczął w 1957 r., najpierw w formie wykładów zleconych (1957—1958), a od 1958 r. na stanowisku zastępcy profesora. W 1961 r. habilitował się na podstawie rozprawy naukowej o Karagasach — Tofalarach³. Od 1961 r. pełnił funkcję kierownika Katedry Historii i Etnologii Religii. W 1968 r. uzyskał stopień naukowy docenta, a w 1973 r. tytuł profesora

¹ Por. T. Chodździło, *Die Familie bei den Jakuten*, Freiburg 1951.

² Por. T. Chodździło, *Mieszkanie u Jakutów*, Anthropos 35—36/1940/841—862; tenże, *Garncarstwo u Jakutów*, Anthropos 41—44/1946—1949/299—313.

³ Por. T. Chodździło, *Karagasi — Tofalari. Monografia etnograficzna ze szczególnym uwzględnieniem religii*, Lud 46/1960/9—134, 668—670, 681—684.

nadzwyczajnego. W Katedrze Historii i Etnologii Religii KUL prowadził wykłady monograficzne dla studentów sekcji teologii fundamentalnej z zakresu wybranych zagadnień z religioznawstwa i etnologii religii oraz religii uniwersalnych — islamu i buddyzmu, a ponadto wykłady kursoryczne dla studentów teologii kursu zwyczajnego „B” na temat zarysu historii religii i misjologii. Przez dwa lata (1970—1971) prowadził wykłady z etnologii i religioznawstwa dla studentów Specjalizacji Misjologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Zainteresowania naukowe ks. T. Chodziły, których wyrazem są jego publikacje oraz prace dyplomowe studentów, skupiały się wokół kultury ludów syberyjskich, religii, etyki i małżeństwa najstarszych ludów pierwotnych, religijnego folkloru Polski oraz działalności misyjnej Kościoła. Z 98 opublikowanych, większych i mniejszych prac, najważniejszą jest wspomniana już rozprawa doktorska, która stanowi obszerną, starannie opracowaną monografię rodziny jakuckiej sprzed Rewolucji Październikowej. Praca opiera się na bardzo bogatej literaturze o Jakutach, zwłaszcza w języku rosyjskim. W 18 rozdziałach ks. T. Chodziło omawia wszystkie aspekty życia rodzinnego, związane z założeniem, trwałością i rozpadem rodziny. Dokładna i ostrożna ocena źródeł ujawnia się szczególnie w analizie kulturowo-historycznej. Autor opisuje najpierw wszystkie składniki kulturowe, które łączą Jakutów z innymi plemionami tureckimi Azji Środkowej, potem bada inne elementy kultury jakuckiej, nie harmonizujące z obrazem ojcoprawnej społeczności pasterskiej. Autor jest zdania, że elementy te należy tłumaczyć wpływem sąsiednich kultur obcych. Chociaż na pozór robią one wrażenie elementów kultury matkoprawnej, to jednak faktycznie z niej nie pochodzą, lecz są wynikiem specyficznego wewnętrznego rozwoju patrylinearnej kultury pasterskiej i w wielu wypadkach dopiero niedawno powstały.

Drugi krąg zainteresowań ks. T. Chodziły dotyczył kultury duchowej i społecznej ludów pierwotnych. W publikacjach tego nurtu o charakterze raczej informującym, zauważalny jest wpływ szkoły kulturowo-historycznej, a zwłaszcza wyników badań W. Schmidta i innych przedstawicieli tego kierunku. Na uwagę zasługują artykuły o religii i etyce ludów pierwotnych oraz o ofierze u najstarszych ludów⁴.

Jako etnolog i religioznawca ks. T. Chodziło, oprócz tematyki i przykładów zaczerpniętych ze świata pozaeuropejskiego, sięgnął również do historii polskiej kultury ludowej⁵. W obszernej rozprawie zgromadził wiele świadectw historycznych celem udokumentowania tezy o znacznym wpływie Kościoła na kształtowanie się kultury ludowej w Polsce na przestrzeni tysiąclecia. W części pierwszej rozprawy autor omówił szczegółowo wpływ Kościoła na wierzenia ludowe i religijne życie ludu (kult maryjny, kult świętych orędowników, pielgrzymki do miejsc świętych i czczonych obrazów, bractwa religijne, odpusty parafialne), sztukę ludową (architektura, malarstwo, rzeźba, zdobnictwo) oraz wiedzę i literaturę ludową (pieśni, teatr ludowy, szopki). Część druga ogranicza się do przedstawienia wpływu Kościoła na obrzędy rodzinne (urodzinowe, weselne, pogrzebowe) i na kształtowanie się polskiego roku obrzędowego. Część trzecia natomiast sygnalizuje krótko wpływ Kościoła na materialną kulturę ludową: rolnictwo, sadownictwo, ogrodnictwo, powstanie szpitalnictwa, aptek, rozwój górnictwa i hutnictwa.

Ostatni krąg zainteresowań naukowych ks. T. Chodziły dotyczy dzia-

⁴ Por. T. Chodziło, *Religia ludów pierwotnych*, Znak 10/1958/939—954; tenże, *Ofiara u najstarszych ludów*, CT 30/1959/138—170; tenże, *Etyka ludów pierwotnych*, RTK 19/1972/z. 2, 131—144; tenże, *Charakterystyka religijności pierwotnych ludów Afryki*, ZMis 1/1974/cz. 2, 145—164.

⁵ Por. T. Chodziło, *Kościół i kultura ludowa*, w: M. Recho-wicz (red.), *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, cz. III, 111—166.

łałości misyjnej Kościoła i nowego spojrzenia na tę działalność oraz na wartości religii pozachrześcijańskich⁶.

Ks. T. Chodźdło współpracował z redakcją *Encyklopedii Katolickiej* KUL, jako odpowiedzialny za działy etnologii i religioznawstwa oraz autor 37 haseł i opracowań w trzech pierwszych tomach. Był członkiem międzynarodowego Instytutu Anthropos, członkiem korespondentem Towarzystwa Naukowego KUL, członkiem zwyczajnym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Polskiego Towarzystwa Archeologicznego.

Znaczenie dorobku naukowego i dydaktycznego ks. T. Chodźdły polega między innymi na przybliżeniu nauce polskiej i studentom teologii zwyczajów, obrzędowości i wierzeń pozaeuropejskich ludów pierwotnych i cywilizacji wyższych. W dobie coraz żywszego uświadamiania pluralizmu kulturowego i religijnego współczesnego świata znajomość ta umożliwiła urobienie w nas głęboko humanistycznej postawy chrześcijańskiej oraz tolerancji i prawdziwego dialogu z ludami i narodami innych ras, kultur i wyznań religijnych.

ks. Henryk Zimoń SVD, Lublin

II. OPRACOWANIA

Polonica w Archiwum Kongregacji Ewangelizacji Ludów

1. Prace J. Olśra i J. Pielorza

W 1972 r. minęło 350 lat od założenia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (1622), dziś zwanej Kongregacją Ewangelizacji Ludów (KEL). Dla uczczenia tej rocznicy ukazało się 3-tomowe (t. I i III dwuczęściowe) dzieło zbiorowe, omawiające dzieje kongregacji, jej działalność w świecie misyjnym oraz osiągnięcia¹. Okazją do podjęcia niniejszego tematu stały się publikacje wzmiankowanych wyżej autorów, jakie zostały zamieszczone w tymże dziele, napisane w oparciu o archiwalne materiały KEL².

Praca J. Olśra, obejmująca lata 1622—1700, dotyczy początków działalności KEL. Na trzecim posiedzeniu tej kongregacji (8 III 1622) podzielono terytoryjność Kościoła i poddano je władzy nuncjuszów papieskich przy poszczególnych panujących. Nuncjusz w Warszawie uzyskał możliwość działania w wielkim terytorialnie państwie polsko-litewskim, w krajach należących do korony szwedzkiej i na ziemiach podległych carowi w Moskwie. J. Olśr szczegółowo omawia wypadki związane ze stosunkami polsko-moskiewskimi: opanowanie Moskwy przez Dymitra w 1605 r., poparcie papieża Pawła V w tej sprawie, ofiarowanie w 1610 r. tronu moskiewskiego przez bojarów Władysława w owi, wybór na cara Michała Romanowa w 1613 r., pokój w Dywilinie w 1619 r., pesymizm nuncjusza w Warszawie wobec projektów działalności misyjnej metropolity W. Ruckiego i wreszcie pokój

⁶ Ks. T. Chodźdło jest autorem wprowadzenia do *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła* (por. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, 429—435; tenże, *Sekretariat dla Niechrześcijan*, AK 72/1969/z. 360, 131—139.

¹ J. Metzler (red.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum: 1622—1972*, Freiburg i.Br. 1972—1974, t. I—III (t. I dotyczy lat 1622—1700; t. II: 1700—1815; t. III: 1815—1972).

² J. Olśr, *La S. Congregazione ed i paesi assegnati al Nunzio di Polonia (Polonia, Svezia, Russia)*, w: J. Metzler (red.), *dz. cyt.*, t. I, cz. 2, 201—225; J. Pielorz, *La S. Congregazione a la Chiesa Latina in Polonia nel secolo XVIII, tamże*, t. II, 773—790.

połanowski w 1634 r. Następnie porusza rolę misjonarzy Jurija Kriżanicza (1618—1683), duchownego kroackiego, w sprawie wyboru syna cara Aleksego na króla polskiego oraz rolę, jaką odegrał w tych wypadkach duchowny prawosławny Paisio Ligarides. Inne materiały przytoczone przez J. Olszra dotyczą misji z czasów Iwana Groźnego (1533—1584), którą od cara Aleksego (1645—1676) prowadzili po protestantach duchowni katolicy. Za czasów Piotra Wielkiego w 1684 r. było w Moskwie 30 katolików, w 1690 r. — 100, w 1710 r. w całym państwie — 450, z czego 200 w Moskwie, a 70 w Petersburgu; w 1719 r. przeszło 2.000 katolików. Od 1684 r. przebywali tu jezuita z prowincji litewskiej (J. Schmidt) i czeskiej (P. Albert de Boye). Ponieważ im nie ufano, w 1699 r. KEL wyłączyła ich spod kompetencji nuncjusza w Warszawie, poddając nuncjaturze w Wiedniu. Wypędzeni z inicjatywy patriarchy prawosławnego w Moskwie w 1689 r., wrócili w 1698 r. jako duchowni świeccy. Po spaleniu się ich kaplicy w ambasadzie austriackiej w 1705 r. wybudowali kilka lat później kościoł, a w latach 1698—1710 nawrócili ok. 60 protestantów. W 1719 r. zostali wypędzeni po raz drugi.

Z badań zatem materiałów archiwalnych wynika, że w okresie tym działalność KEL ograniczała się do zbierania informacji na temat przyszłej działalności, wysyłano tylko pewne osoby z racji załatwiania poszczególnych spraw; KEL zdobywała doświadczenie.

J. Pielorz opracował 100 woluminów 400-800-stronicowych akt KEL z lat 1700—1802. Zajął się głównie relacjami Kościoła łacińskiego z KEL, wzmiankując tylko sprawy Kościoła unickiego i ormiańskiego. W świetle przebadanego materiału autor sprowadza rolę KEL w Polsce do usuwania sporów wśród partii politycznych, utrzymywania seminariów i szkół. Akcją kierował nuncjusz w Warszawie, korzystający z uprawień III reguły KEL, ustanowionej w 1637 r. dla krajów z mniejszością dysydencką i panującym katolickim. W latach 1700—1795 przebywało w Warszawie kolejno 19 nuncjuszów; tylko Galicja od 1772 r. przeszła pod jurysdykcję nuncjatury w Wiedniu. Autor omówił wydawane przez KEL pełnomocnictwa (*facultates*) dla biskupów, arcybiskupów i wikariuszów kapitułnych w 17 diecezjach istniejących do pierwszego rozbioru Polski; naliczył 360 takich próśb o pełnomocnictwa, dotyczących omawianego okresu.

Ważną pozycję stanowią materiały dotyczące zakonów, głównie jezuitów. Biorąc pod uwagę 40-letnie relacje z terenu Polski i Litwy, średnia roczna nawróceń dokonanych przez jezuitów wynosiła 803 osoby, z czego autor wnosi, iż w latach 1700—1773 nawrócili oni ok. 60 tys. osób. Prośby o pełnomocnictwa dominikanów, franciszkanów, paulinów i karmelitów trzewickowych dotyczyły spraw duszpasterskich, w tym problemów związanych z działalnością zakonów wśród dysydentów czy spraw spornych z klerem świeckim. Znalazły się tu materiały dotyczące kolegiów w Braniewie, Wilnie, Lwowie i Krasławiu. Powstały one dzięki pomocy materialnej papieża, a w ich funkcjonowaniu miała udział KEL. Wszystkim jednak kres położyły zabory, gdyż głównym celem kolegiów była praca misyjna wśród prawosławnych i protestantów.

Innym zagadnieniem, do którego znalazły się materiały, to przejście unitów na ryt łaciński, na co zezwalał dekret Urbana VIII z 1624 r., a czemu sprzeciwiał się król Polski Zygmunt III. KEL oficjalnie przypominała o dekreтах, prywatnie natomiast informowała zainteresowanych o konieczności zezwoleń. Problem ten nasilił się w końcu XVIII w., kiedy dwór cesarski zaczął popierać przechodzenie unitów na prawosławie. KEL zezwalała wówczas całym parafiom unickim w przechodzeniu na obrządek łaciński. Autor przytacza zarazem materiały z 1787 r., świadczące o zezwoleniach udzielanych kapłanom łacińskim przechodzenia na obrządek unicki, głównie zresztą ze względów okolicznościowych (awans, ucieczka przed karami). W zakończeniu autor zaznacza, że pominał materiały dotyczące stosunków Kościoła łacińskiego z unickim, nadużyć w Kościele łacińskim, trudności Kościoła łacińskiego po rozbiorach Polski.

2. Studium archiwaliów rzymskich dotyczących Kościoła w Polsce

J. Metzler przedstawiając początki KEL zaznacza, że z krajów europejskich pierwsze raporty przesyłali do KEL biskupi z Węgier, Szwajcarii i Polski. Raporty te przesyłali wprost do Rzymu lub też za pośrednictwem nuncjuszów³.

W Archiwum Watykańskim najważniejsza i najobfitsza dokumentacja do spraw polskich pochodzi z XVI—XVIII w. Chodzi tu o: 1) relacje biskupów składane co 4, a później co 5 lat, zgodnie z żądaniem zawartym w bulli Sykstusa V z 1585 r., zawierające dane o stanie diecezji, które biskup czerpał z wizytacji diecezji; 2) sprawozdania zakonne roczne i obszerniejsze sporządzane co 3 lata, a przesyłane do generała zakonu w Rzymie; 3) akta procesów informacyjnych przeprowadzanych z ramienia Kongregacji Konsystorza, dotyczące kandydatów na biskupstwa. Pytania według kwestionariusza zadawał nuncjusz lub arcybiskup. Akta te zachowały się z przełomu XVI—XVII w. Największy dział stanowią akta nuncjatury polskiej od połowy XVI w. do XVIII w. W archiwum nuncjatury wyodrębniają się dwa zespoły: nuncjatura polska (*di Polonia*) stanowi część archiwum Sekretariatu Stanu. Nuncjatura warszawska (*di Varsavia*) stanowi zbiór różnorodnych aktów przechowywanych w archiwum nuncjatury w Warszawie i przewiezionych do Rzymu w 1939 r.⁴

Kwerendy w Archiwum Watykańskim dotyczące spraw polskich prowadził na zlecenie króla polskiego Stefana Batorego jako prefekt Sireletus wraz z archiwistami Fryderykiem i Marianem Ranałdi. Kontynuowano je za Zygmunta III. Pierwsza instrukcja sporządzona przez Prospera Lamertinię w 1725 r. zawierała pytanie, na które winna dać odpowiedź relacja⁵. Wojny szwedzkie przerwały badania w archiwach rzymskich na przeszło wiek. Dopiero za Stanisława Augusta Poniatowskiego podjął je w latach 1782—1785 w Rzymie Jan Albertrandi i zgromadził przeszło 110 tek wypisów, które przesłał królowi do Warszawy⁶. W latach 1848—1849 kontynuował tę pracę Aleksander Przeddziecki; z własnych funduszy pokrył koszty wydawnictwa dokumentów zebranych przez A. Theinera⁷. Mimo braków metodycznych i edytorskich odegrało ono ogromną rolę w badaniach nad okresem do 1775 r.

Otwarcie w 1881 r. Archiwum Watykańskiego do badań naukowych miało wielkie znaczenie dla historyków polskich. W latach 1881—1914 w kilku rzu-

³ J. Metzler, *Orientation, programme et premiers decisions (1622—1649)*, w: J. Metzler (red.), *dz. cyt.*, t. I, cz. 1, 146—196; tenże, *Wegbereiter und der Kongregation Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale*, tamże, 38—78; tenże, *Foundation of the Congregation de Propaganda Fide by Gregory XV*, tamże, 79—111.

⁴ J. Kłoczowski, *Główne typy źródeł do geografii historycznej Kościoła w Polsce*, w: *Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego KUL* 12/1961/81—85; por. też T. Długosz, *Wartość relacji rzymskich biskupów polskich jako źródła historycznego*, tamże, 89—90; J. Kłoczowski, *Polska w Archiwum Watykańskim. Dokumenty średniowieczne*, *Studia Źródłoznawcze* 17/1972/167—172. O przewiezieniu archiwum nuncjusza z Warszawy do Watykanu por. pismo nuncjusza w Berlinie Orsenigo do sekretarza stanu kard. Maglione z dn. 23 X 1939 r., w: *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, Città del Vaticano 1967, t. III, cz. 1, 103—109.

⁵ T. Długosz, *art. cyt.*, 90.

⁶ W. Bandura, *Spuścizna rękopiśmiennicza Ekspedycji Rzymskiej PAU*, *Sredniowieczne Studia Źródłoznawcze* 17/1972/159—166.

⁷ A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae, Romae 1860—1864*, t. I—IV.

tach udali się w ramach ekspedycji naukowej Polskiej Akademii Umiejętności: St. Smolka, W. Abraham, L. Boratyński, W. Czermak, B. Dembiński, J. N. Fijałek, St. Kętrzyński, F. Konieczny, St. Kościałkowski, St. Kutrzeba, M. Loret, Cz. Nanke, J. Ptaśnik, W. Semkowicz, St. Zakrzewski, W. Zakrzewski, St. Zachorowski. W wyniku tych wyjazdów zebrali ponad 100 tek wypisów z Archiwum Watykańskiego i innych archiwów włoskich. Znajdują się one w krakowskim oddziale Polskiej Akademii Nauk⁸. Stanowiły podstawę do wydawnictwa *Monumenta Poloniae Vaticana*, zawieszono czasowo w 1948 r. Mimo wydania przez uczestników ekspedycji naukowej wielu interesujących prac nie wydano dotąd syntezy dziejów nuncjatury papieskiej w Rzeczypospolitej⁹.

W latach 1914—1939 kwerenda i studia nad stosunkami watykańsko-polskimi miały oparcie i poparcie w stacji naukowej Polskiej Akademii Umiejętności w Rzymie. Kwerendę w tym okresie prowadzili w Archiwum Watykańskim historycy: O. Halecki, T. Glemma, M. Loret, L. Pukianiec, M. Zywczyński, S. W. Kwiatkowski i in. Rezultatem ich kwerendy były liczne prace, m. in. praca M. Zywczyńskiego o stanowisku Stolicy Apostolskiej wobec sprawy polskiej w XIX w.

W okresie drugiej wojny światowej badania naukowe w Archiwum Watykańskim prowadzili: Ł. Kurdybacha, M. Meysztowicz, O. Halecki, K. Papée, z obcych zwłaszcza P. Savio. Tylko Ł. Kurdybacha wrócił do kraju i pisał prace o stosunku Kurii Rzymskiej do Kodeksu A. Zamoyckiego i roli jezuitów. Ogłaszano prace w *Sacrum Poloniae Millennium* i *Antemurale*, wykazując ogromne znaczenie Kurii Rzymskiej dla historii Kościoła w Polsce. O znaczeniu Kurii Rzymskiej dla historii Kościoła w Polsce pisali też: B. Dembiński, Wł. Konopczyński, O. Halecki, historycy jezuicy: St. Załęski, S. Bednarski, A. Boudou oraz inni, jak J. Umiński, S. W. Kwiatkowski, W. Meysztowicz, K. Papée, L. Pukianiec.

Historiografia marksistowska w Polsce Ludowej na temat stosunków polsko-watykańskich nie odnotowała wystarczających sukcesów. Wśród młodszych badaczy zaciążył brak odpowiedniego warsztatu badawczego w tak trudnym studium, a nadto symplifikacja metodologiczna, nie wystarczająca przy pracy archiwalnej. Poza przyczynkami Ł. Kurdybachy, T. Manteuffla, W. Łukaszewicza, niektórymi fragmentami prac J. Jurkiewicza, A. Nowickiego czy szkiców z dziejów papieża pod redakcją K. Piwowarskiego, trudno odnotować na tym polu poważniejsze sukcesy. Brak zespołowości badań, kadry naukowej czy środków finansowych niekoniecznie musi być tego przyczyną¹⁰. Podstawą ostatniego zdania jest bowiem osiągnięcie ostatnich lat w postaci badań prowadzonych przez Instytut Nauk Kościelnych w Rzymie, a zainicjowanych przez zmarłego już E. Reczka. Prace te kontynuowane przez H. Fokcińskiego nad nuncjaturą polską¹¹, czy badania H. D. Wojtyski, winny znacznie wpłynąć na stan wiedzy o tej nuncjaturze¹².

⁸ W. Łukaszewicz, *Od Redakcji*, Euhemer 4/1959/nr 1, 3—6.

⁹ Pełną bibliografię por. Z. Obertyński — B. Kumor (red.), *Historia Kościoła w Polsce*, Poznań 1974.

¹⁰ Por. H. Fokciński — T. Zdziech, *Archivum Secretum Vaticanum*, Informations. Biuletyn Polskiego Instytutu Studiów Kościelnych 1/1976/15—51.

¹¹ Tamże.

¹² A. D. Wojtyska, *Sprawozdanie z kwerend zagranicznych materiałów do historii Kościoła w Polsce w XVI w.*, Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL 20/1973/153—155.

3. Studium o zasobie archiwalnym KEL

W artykułach dotyczących spraw polskich J. Olšra i J. Pielorza nie przedstawiono organizacyjnego działania KEL. J. Pielorz dość zagadkowo wspomina o różnych dziełach, które przynajmniej pośrednio wchodziły w jurysdykcję KEL, zaznaczając przy tym brak materiału oryginalnego, tj. sprawozdań z działalności jezuitów. Czytelnik nie może sobie wyrobić obrazu o wykorzystanych archiwaliach, a tym samym o formach działalności KEL¹³.

Budzą zastrzeżenia opinie o sprawach znanych, do których istnieje literatura: o niezależności państwa polskiego od 966 r., czemu przeczą fakty¹⁴, o genezie protestantyzmu, który w »Polsce zawsze wiernej« w ujęciu autora miał powstać li tylko dzięki polskiej tolerancji¹⁵.

Problem staje się bardziej złożony, kiedy chodzi o misje. Wydaje się, że nie rozróżniono tu misji-placówek i misji parafialnych, organizowanych w ramach normalnego duszpasterstwa¹⁶. Wydaje się, że obaj autorzy koncentrują się na sprawach mniej ważnych, w tym i dla misji. O ile J. Olšr zaznaczył, iż początkowo KEL zdobywała tylko doświadczenie, nie prowadząc skutecznej działalności¹⁷, to należy pamiętać, że i później działalność ta nie miała cech skuteczności. J. Pielorz zaznaczył także, iż przeglądany przez niego materiał zawiera dane dotyczące Kościoła w okresie rozbiorów, ale podejmując temat do 1815 r. nie wspominał nic o samych materiałach. Wydaje się przecież konieczne przytoczenie tu pewnych danych w tej kwestii¹⁸.

Po pierwszym rozbiorze Polski, w jej granicach z 17 biskupstw pozostało 13 z ok. 12 tysiącami duchownych łacińskich. Nuncjusze papiescy E. Visconti i Durini niezbyt przychylnie wyrażali się o tym klerze, jak zresztą i o wiernych. To samo (według E. Viscontiego) dotyczyło i życia zakon-

¹³ Mimo stwierdzenia o podziale na rejony jurysdykcyjne kongregacji, o czym pisze J. Olšr (s. 202), nie ma o tym wzmianki w pracy A. Barana, *Propaganda's concern for the Church in Ukraine and Bielorussia*, w: J. Metzler (red.), *dz. cyt.*, t. I, cz. 2, 226—238; t. II, 813—826; P. Jatulis, *Orrizonti della Fede operosa in Lituania, tamże*, t. II, 791—800; J. Metzler, *Katholiken des Lateinischen Ritus im Reich der Zaren, tamże*, t. II, 801—812.

¹⁴ Według np. W. Hensla warunki dla powstania państwa polskiego uformowały się w pierwszych siedmiu wiekach naszej ery. Decydujący okres to lata 850—966; por. W. Hensel, *Polska przed tysiącem lat*, Wrocław 1967, 244; J. Dowiat, *Chrzest Polski*, Warszawa 1958; S. Trawskowski, *Jak powstała Polska*, Warszawa 1969.

¹⁵ J. Tazbir, *Swit i zmierzch polskiej reformacji*, Warszawa 1956, 95—109.

¹⁶ O misjach głównie w Rosji pisze M. Loret. Były one zakładane dla umożliwienia praktyk religijnych przebywającym tam katolikom, ale i dla podtrzymania na gruncie cesarstwa idei unijnej. Nie spełniały swej roli nawet co do obsługi duszpasterskiej. „Przyczyną tego były opłakane stosunki w łonie samych misji, intrygi i niesnaski między klerem misyjnym a parafianami, stąd chronicznie zjawiająca się dezorganizacja, która ujemnie wpływała na tamtejszą społeczność katolicką, spójnie i znaczenie misji na zewnątrz wobec rządu i ludności akatolickiej” (M. Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II 1772—1784*, Kraków 1910, 4); por. memoriał Nikity Iwanowicza Panina (1718—1783) z dn. 30 V 1774 r. do Lobkowitza w sprawie pozbawienia władzy KEL na terenie cesarstwa (O. Beiersdorf, *Papiestwo wobec sprawy Polskiej w latach 1772—1864*, Warszawa 1960, 41).

¹⁷ Por. J. Olšr, *art. cyt.*, 223—224.

¹⁸ Por. J. Wysocki, *Kościół w okresie Oświecenia i rozbiorów państwa Polskiego 1764—1815*, w: Z. Obertyński — B. Kumor (red.), *art. cyt.*, 156, 76, 73, 106, 69.

nego; na skutek braku wykształcenia kler zakonny według tej relacji był ciemny i zacofany¹⁹. Kościół w Rosji stał przecież na niższym jeszcze poziomie²⁰.

W pierwszym zaborze przeszło do Rosji 1.307 tys. mieszkańców, z czego 800 tys. stanowią unicy. Zmieniło to istotne oblicze Kościoła katolickiego w Rosji, którego wyznawców do czasu pierwszego rozbioru liczono do 10 tys. Istniały 2 misje obsługiwane przez szycanowanych zakonników. W misjach tych panowały spory wewnętrzne. Wykorzystując je na terenie gminy petersburskiej car ukazem z dn. 6 XI 1766 r. uzależnił gminę od Justickolegium sprawiedliwości dla spraw duchownych i świeckich w Inflantach, Estonii i Finlandii. Dnia 12 II 1767 r. car wydał ordynację dla Kościoła katolickiego zwaną Regulamentem, który określał działalność katolików w Petersburgu, z małymi zmianami urządzono Kościół w Moskwie, a potem zastosowano Regulament w całym państwie. Uzależniono Kościół od rządu, ustalono liczbę kleru, a z zagranicy mogli przyjeżdżać duchowni tylko za zgodą Kolegium Spraw Zagranicznych. Duchowni ci nie mogli nazywać się misjonarzami, gdyż od 1763 r. obowiązywał zakaz carowej nawracania chrześcijan. Justickolegium objęto życie Kościoła, poza jego gestią pozostały tylko dogmaty i obrzędy. Protesty KEL nie odnosiły żadnego skutku.

Ukaz z dn. 25 XII 1772 r. ustanawiał jednego biskupa na całą Rosję, który miał się kierować przepisami Regulamentu. Obowiązywał zakaz konwersji chrześcijan, *placet* na bulle papieskie. Od Regulamentu służyło odwołanie do Justickolegium, wyższą instancją był senat. Biskupem tym został 5 XII 1773 r. S. B. Siestrzencewicz z tytułem biskupa białoruskiego, z siedzibą w Mohylowie, pensją 10 tys. rubli, choć kanonicznie był tylko wikariuszem generalnym diecezji wileńskiej²¹. Dnia 20 II 1774 r. uzyskał potwierdzenie władzy od KEL, a 2 VII 1776 r. za pośrednictwem nuncjatury warszawskiej uzyskał jurysdykcję na biskupstwo białoruskie i cały teren Rosji oraz 9 VIII 1778 r. uzyskał od papieża władzę nad zakonami. Ukaz z dn. 28 I 1782 r. tworzył arcybiskupstwo w Mohylowie z Siestrzencewiczem²².

Po drugim rozbiornie nastąpiły dalsze zmiany w administracji terytorialnej Kościoła. Diecezje miały sufraganów, konsystorze z oficjałem, wyroki w apelacji kierowano nie do biskupa, lecz do Justickolegium, co osłabiało władzę biskupa. Arcybiskup uzyskał tytuł metropolity i na 5 lat pełnomocnictwa. Zachowane zostały żywe kontakty z Rzymem. Markiz Tomasz Antici (1768—1795), pracownik nuncjatury Duriniego z czasów Konfederacji Barskiej, był przedstawicielem Polski w Rzymie, a szefem departamentu włoskiego w gabinecie królewskim był ks. Kajetan Chigiotti, od 1760 r. sekretarz Viscontiego. Nuncjusz Eugeniusz Visconti (1760—1767) był przeciwny równoprawnieniu innowierców. Udało mu się zachować to na sejmie w 1766 r. Kuria Rzymska od 1767 r. miała specjalną dykasterię do spraw

¹⁹ *Tamże*, 107, 109.

²⁰ *Tamże*, 1—18.

²¹ S. B. Siestrzencewicz ur. 3 IX 1731 r., konwertyta, 3 XII 1773 mianowany bpem Rosji, 23 V 1774 uzyskał jurysdykcję papieską na terenie diecezji białoruskiej, inflanckiej i smoleńskiej, od 1782 r. abp mohylowski, metropolita wszystkich Kościołów rzymskokatolickich w Rosji. Kardynałem nie został mimo poparcia carowej, ale uzyskał przywilej purpury bez piuski — dla siebie i następców. Przewodniczący Katolickiego Departamentu Justickolegium, kawaler Orła Białego i św. Stanisława, członek Cesarskiej Akademii Nauk, prezes Wolnoekonomicznego Towarzystwa w Petersburgu, członek Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, honorowy członek uniwersytetu w Krakowie, Wilnie, Petersburgu, Moskwie, członek Petersburskiej Akademii Medyczo-Chirurgicznej i Towarzystwa Rolnego w Londynie, pisał na różne tematy. Por. J. Wysocki, *art. cyt.*, 6—7, 28—29.

²² *Tamże*, 7.

polskich, w której ekspertem był Jerzy Lascaaris, potem tytularny abp Aleksandrii i Jerozolimy, przebywający w Polsce od 1738 r., rezydent Radziwiłłów w Nieświeżu, przeciwnik Rosji. Józef Garampi (1772—1776) w latach 1767—1768 sekretarz specjalny KEL do spraw polskich, związany z zagadnieniem niekatolików. Artykuł V traktatu rozbiorowego gwarantował wolność religijną. J. Garampi walczył o wolność Kościoła łacińskiego i uniczykłego oraz o niezależność działalności misyjnej. Siostrzencewicz uzyskał tylko pełnomocnictwa do zarządzania. Papież Pius VI skierował 11 I 1783 r. pismo do Katarzyny o wysłaniu do Petersburga delegata dla usankcjonowania zmian, ale w tym czasie do Rzymu przybył koadiutor Siostrzencewicza S. Benisławski, być może dla zalegalizowania kwestii Siostrzencewicza. Jan Andrzej Archetti (1776—1784) abp chalcedoński, wydelegowany do urzędzenia spraw Siostrzencewicza, w kościele św. Katarzyny w Petersburgu wręczył 29 I 1784 r. paliusz Siostrzencewiczowi i erygował archidiecezję mohylowską²³. J. A. Archetti konsekrował 8 II S. Benisławskiego, a 5 V 1784 r. wrócił do Warszawy. Uzyskał prawo wysyłania zagranicznych kapłanów do placówek w Petersburgu, Moskwie, Rewlu, Dorpacie pod warunkiem składania przysięgi. Arcybiskup uzyskał od J. A. Archettiego prawo sądzenia małżeństw bez obroncy wzięcia małżeńskiego, bez prawa apelacji, z udziałem dwóch kanoników²⁴.

Po śmierci Katarzyny (6 II 1796) Paweł I, mityk, autokrata, przekonany o roli pomazańca, o predestynowaniu do władzy, uważał się za obrońcę Stolicy św. Piotra przed zalewem rewolucji. Znakomity dyplomata watykański Hercules Consalvi po niepowodzeniach z monarchami katolickimi sądził, że należy oprzeć się na niekatolickich. Papież Pius VI posłał Wawrzyńca Littę do Petersburga. Pomagał mu poseł zakonu maltańskiego Giulio Litta, brat nuncjusza w Polsce. G. Litta zjawił się w Petersburgu w marcu 1797 r. z G. Benvenuto. Dnia 17 kwietnia przekazał notę Stolicy Apostolskiej złożoną z 14 punktów, w tym żądanie zwrotu majątków, postulaty w sprawie unickiej²⁵. W wyniku rokowań zakończonych w 1798 r. ustanowiono metropolię mohylowską z sufraganiami: wileńską, żmudzka, łucką, kamieniecką i mińską²⁶. Bullą z dnia 15 X 1798 r., wysłaną w 1799 r., papież zatwierdzał nowy porządek, ale 17 III 1799 r. wyszedł reskrypt carski o kontroli państwowej wobec dokumentów papieskich, a pod wpływem Siostrzencewicza, kierownik polityki rosyjskiej Woroncow, zażądał kreowania i instalacji biskupów, jurysdykcji dla obu obrządków we wszystkich diecezjach, w tym nad zakonami, na co Rzym odpowiedział odmownie. Aleksander I prowadził rokowania za pośrednictwem hr. Cassiniego, swego konsula generalnego w Rzymie i choć w Petersburgu uznawano G. Benvenuto za *chargé d'affaires* Stolicy Apostolskiej, to starania W. Littę i T. Arezzo o stworzenie nuncjatury w Petersburgu spęły na niczym²⁷. Reskrypt carski z dn. 25 XII 1803 r. wznawiał dawne zakazy. Nuncjusz okazał się zbyteczny, a sprawy załatwiał metropolita sam lub

²³ Tamże, 42—77. Po Archettim był F. M. Saluzzo 1784—1794, W. Litta 24 III 1794—15 II 1796, który zamknął nuncjaturę; por. J. Wysocki, art. cyt., 72—77.

²⁴ Tamże, 8.

²⁵ Tamże, 9.

²⁶ Tamże, 10—11.

²⁷ W. Litta przybył do Petersburga w 1797 r. Za urządzenie spraw Kościoła uzyskał od cara krzyż, 3.000 dukatów, 3.000 rocznej pensji, tytuł wielkiego jałmużnika zakonu maltańskiego. Gubernator Petersburga gen. Pahlen w imieniu cara nakazał mu 14 IV 1799 r. opuścić stolicę. Został tylko Benvenuto dla prowadzenia spraw bieżących. Przerwa trwała jeden rok. Benvenuto oficjalnie uznano za *chargé d'affaires* Sto-

przez poselstwo rosyjskie w Rzymie²⁸. T. Arezzo opuścił 2 VII 1804 r. Petersburg. Przez trzy miesiące pozostał jeszcze audytor Alvisini. Stosunki ze Stolicą Apostolską zerwano. Siostrzencewicz uzyskał 5 VIII 1803 r. pełnomocnictwa za pośrednictwem A. Severolego, nuncjusza w Wiedniu. Były one jednak dalekie od tych, których domagał się rząd rosyjski. Kiedy wygasły w 1803 r., rząd zwrócił się o obszerniejsze „po wieczne czasy”. Po zabiegach A. Severolego delegat papieski wręczył 4 VII 1812 r. Siostrzencewiczowi niektóre pełnomocnictwa, m. in. przywilej procesu kanonicznego, instytuowanie nowych biskupów. Ukaz z 1812 r. zabraniał jednak klerowi bezpośrednich kontaktów z Rzymem. Jedynie walka z Napoleonem i rewolucją francuską zbliżyła cesarstwo z papieżem. Przez A. Severolego dzięki poparciu Aleksandra restytuowano państwu kościelne²⁹.

Powyższy przegląd wydarzeń wskazuje na możliwość prac misyjnych na wskazanym terenie. Największy zakon, jezuita, walczyli o swój byt. Siostrzencewicz uzyskał 9 VIII 1778 r. nad nimi jurysdykcję, choć na żądanie carowej wydał 29 VI 1779 r. zezwolenie na otwarcie nowicjatu w Połocku. Plany jego jednak co do utworzenia seminarium w Mohylowie obsadzonego przez misjonarzy nie zostały zrealizowane. Obawiając się wchłonięcia unii przez prawosławie, widział ratunek w przejściu unitów na obrządek łaciński³⁰. Był niechętny wysłannikom papieskim, stąd Litła początkowo chwalił go, ale nie słuchał rad metropolity. Jezuita też byli mu niechętni. Usiłując ich sobie podporządkować wszedł Siostrzencewicz w konflikt z o. M. Gruberem. W rezultacie na polecenie cara został Siostrzencewicz usunięty z dworu do Bujnic k. Mohylowa. Po powrocie do władzy w 1801 r. za cara Aleksandra, kiedy zarazem utworzono Rzymskokatolickie Kolegium Duchowne jako najwyższą instancję Kościoła, Siostrzencewicz odmówił starań o zmianę niektórych jej ustaw³¹. Wystąpienia rządu rosyjskiego z 1811 r. o pełnomocnictwa dla Siostrzencewicza i z 1814 r. o prymasostwo w Wilnie z pełnomocnictwami, również nie odniosły skutku³².

Zakony jednak, w tym jezuitów, z czasem poddano represjom³³. W latach 1550—1772 powstało 58 kolegiów w 57 miastach na terenie Rzeczypospolitej, w tym większość z fundacji królewskich, magnackich i biskupich, erygowanych dla odnowienia życia religijnego po złamaniu reformacji³⁴. Podobnie w drugiej połowie XVII w., głównie na terenach wschodnich w Wielkim Księstwie Litewskim, powstały 24 klasztory dominikańskie³⁵. Zastanawiając się nad motywacją masowych fundacji tych klasztorów H. Gapski wyróżnił motywy: dewocyjne — głównie odprawianie nabożeństw za dusze fundatora; „życiowe”

licy Apostolskiej. T. Arezzo udał się nie jako nuncjusz, lecz jako poseł na czas nieograniczony. Ramy jego działalności zakreślała instrukcja dla niedosłego posła w Watykanie hr. Baturlina z dn. 6 X 1803 r. Przedstawiciel papieski w Petersburgu został odseparowany od spraw kleru. Sprawami miał się zająć rezydent carski w Watykanie. Nominacje biskupów zatwierdzał car; por. J. Wysocki, *art. cyt.*, 12—14.

²⁸ *Tamże*, 14.

²⁹ *Tamże*, 15—16.

³⁰ *Tamże*, 21—22.

³¹ *Tamże*, 25—27.

³² *Tamże*, 28—29.

³³ *Tamże*, 44.

³⁴ H. Stanek, *Fundatorzy i fundacje kolegiów jezuitów w Polsce w latach 1564—1772/3*, Sprawozdania Tow. Nauk. KUL. Summariusz 21/1972/55—57.

³⁵ H. Gwiazda, *Fundacje i fundatorzy klasztorów dominikańskich w Wielkim Księstwie Litewskim w latach 1648—1696*, *ibidem*, 60—65.

— z racji ślubu, urodzin, śmierci w rodzinie fundatora; prestiżowe — z okazji powstania lub rozbudowy miasta³⁶.

Wydaje się, że podobnie było na terenie przyłączonym do Rosji. Według J. Wysockiego w latach 1802—1804 w 6 diecezjach archidiecezji mohylowskiej w 318 zakonach męskich było 3.094 zakonników, a w 80 żeńskich — 569 zakonnic, ale tej liczbie nie odpowiadała zwartość wewnętrzna. Rozprężenie wewnętrzne, brak kontroli były okolicznościami, dla których Siestrzencewicz walczył o jurysdykcję nad zakonami³⁷. Wobec zakazów rządowych niemożliwa była akcja misyjna. Według ukazu Katarzyny z dn. 27 IX 1772 r. zwanego Plakatem, nowi mieszkańcy z terenu zaboru w ciągu miesiąca mieli złożyć przysięgę. Nie składający w ciągu trzech miesięcy mieli się udać za kordon. Kler miał dać przykład w składaniu przysięgi³⁸. Rzeczywiście lojalny był kler, zakony, legaci papiescy³⁹. Biskupi z zaboru uznawali papieża jako stróża dogmatów, prawdy katolickiej, zaznaczając, że prawa biskupów są odwieczne. Byli przekonani, że panujący jest pomazańcem Bożym. Nie byli to »cherlacy«, jak pisze o nich Boudou. Kiedy Benisławski przybył do Rzymu, by krzyżować plany legata, to czynił to z lojalności wobec rządu. Biskupi ci bali się rewolucji francuskiej, zepsucia. Jezuiti prowadzili kolegia wśród 100 tys. wiernych wyznania łacińskiego, ale mieli wpływ również na innowierców, dlatego powszechnie popierano ich działalność, głównie naukowo-wychowawczą⁴⁰. Ta ich działalność, w tym również ich działalność misyjna w Irkucku, Tomsku, Astrachaniu, Saratowie, na Kaukazie, musiała być ważnym czynnikiem, skoro przywrócenie jezuitów w 1814 r. przez papieża Piusa VII doprowadziło do ich usunięcia z Petersburga w 1815 r., a w 1820 r. z Rosji.

Częste zmiany zachodzące w administracji Kościoła katolickiego na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej, problemy narodowościowe oraz zróżnicowanie wyznaniowe zamieszkującej tam ludności skłaniały władze kościelne do stałych interwencji. Wyrażały się one w udzielaniu specjalnych pełnomocnictw (*facultates*). W okresie rozbiorów zagadnienie jurysdykcji kościelnej i związanych z tym pełnomocnictw, głównie wobec żądań rządu rosyjskiego, domagającego się większej samodzielności od Rzymu dla podporządkowanego carom Kościoła, stało się jednym z głównych zagadnień także polityki watykańskiej. Wiele z tych zagadnień może wyjaśnić materiał archiwalny KEL. Cytowane wyżej prace o stosunku KEL do Kościoła w Polsce nie uwzględniają zagadnień organizacyjnych Kościoła, ograniczając się do przytaczania odosobnionych wydarzeń.

ks. Franciszek Stopniak, Warszawa

³⁶ H. Gapski, *Fundatorstwo klasztorów bernardyńskich w epoce sa-
skiej, tamże*, 66—71.

³⁷ J. Wysocki, *art. cyt.*, 59.

³⁸ *Tamże*, 49.

³⁹ *Tamże*, 47.

⁴⁰ *Tamże*, 30—47.