

**Jacek Gniadek, Andrzej Miotk,  
Tomasz Atlas, Eugeniusz Sakowicz**

---

**Biuletyn  
misjologiczno-religioznawczy**

---

Collectanea Theologica 77/3, 123-163

---

2007

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (98)

**ZAWARTOŚĆ:** I. Juliusz Nyerere – blaski i cienie tanzańskiej formy socjalizmu opartej na koncepcji tradycyjnej rodziny afrykańskiej; II. Misja Guglielmo Massaji wśród Galla w kontekście misji etiopskich; III. Misjonarze *fidei donum* z Polski; IV. Dialog międzyreligijny w Afryce. Bibliografia wybrana\*.

### I. JULIUSZ NYERERE – BLASKI I CIEŃ TANZAŃSKIEJ FORMY SOCJALIZMU OPARTEJ NA KONCEPCJI TRADYCYJNEJ RODZINY AFRYKAŃSKIEJ

W ubiegłym roku Kościół katolicki w Tanzanii wszczął starania o beatyfikację pierwszego prezydenta tego kraju, Juliusza K. Nyerere. Był on twórcą afrykańskiej odmiany socjalizmu. Eksperyment nie powiódł się. Widząc to, Nyerere dobrowolnie ustąpił ze stanowiska prezydenta w 1985 r. W Afryce jest to bez wątpienia czyn heroiczny, ale czy wystarczy, by zostać wyniesionym na ołtarze?

Informacja o procesie beatyfikacyjnym zmarłego osiem lat temu „Ojca Narodu i Mwalime” (Nauczyciela), jak popularnie był nazywany w języku suahili Nyerere, ukazała się również w polskiej prasie katolickiej. Autorka artykułu, Mariola Krystecka, zauważa trafnie, że „wprowadzone przez niego kolektywne gospodarstwa okazały się całkowiłą klęską, jego jednopartyjny ustroj polityczny praktycznie zamienił kraj w państwo policyjne”<sup>1</sup>. W następnym akapicie dokonuje jednak niezrozumiałego przeskoku myślowego i próbuje uzasadnić słuszność decyzji bp. Justyna Samba († 2006) z diecezji Musoma, gdzie Nyerere urodził się i został pochowany, że były prezydent tego kraju „we wszystkich przejawach życia publicznego kierował się przede wszystkim moralnością i etyką. Leżała mu na sercu zwłaszcza sytuacja społeczna ludności, przede wszystkim najuboższych”<sup>2</sup>. Trudno zrozumieć taką argumentację, ale nie po raz pierwszy spotykam się z twierdzeniem, że socjalizm jest możliwy do zrealizowania, ale potrzeba do tego ludzi uczciwych.

---

\* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz Sakowicz, Warszawa-Lublin.

<sup>1</sup> M. Krystecka, *Afrykański Mojżesz błogostawionym*, Misje Dzisiaj 11/2006, s. 11.

<sup>2</sup> *Tamże*.

### Błąd antropologiczny socjalizmu

Wszyscy podkreślają, że Mwalime był pobożnym katolikiem, uczęszczał na codzienną mszę św., znany był z częstych postów i przetłumaczył część Pisma Świętego na rodzimy język, *zanaki*. Jego wierność jedynej żonie aż do śmierci w kraju, gdzie poligamia była czymś powszechnym, zasługuje na podziw. Afryka z całą pewnością nie miała w swojej historii bardziej prawego i uczciwszego socjalisty od Nyerere. Żył bardzo skromnie i był prawdopodobnie jedynym socjalistycznym przywódcą w Afryce, który nie splamił się korupcją.

Dobre intencje i uczciwość Nyerere nie mogą tutaj jednak pomóc, gdyż czyn bierze swoją wartość z przedmiotu. Intencja może sprawić, że czyn z przedmiotu zły stanie się mniej lub bardziej zły, ale nie może sprawić, że czyn z przedmiotu zły stanie się dobry ze względu na intencję. Czyn zły z przedmiotu nigdy nie może stać się moralnie dobry, chociażby intencja była jak najlepsza. Socjalizm jest błędnym systemem społecznym i Jan Paweł II wyraził to *expressis verbis* w swojej encyklice społecznej *Centesimus annus* (1991 r.): „Podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i częśćkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego”<sup>3</sup>.

Nyerere pomylił się i rola Tanzanii jako największego afrykańskiego eksportera produktów rolniczych została zredukowana do poziomu największego ich importera. Tanzania do tej pory nie podniosła się z katastrofalnej polityki pierwszego prezydenta i jest obecnie klasyfikowana jako jeden z najbiedniejszych krajów świata. Ali Mazuri, doświadczony profesor studiów nad Afryką, stwierdził, że po śmierci Nyerere Tanzania była daleka od samowystarczalności i biedniejsza, niż mogłaby być w innych okolicznościach<sup>4</sup>. Religijność Mwalime niejednego wprowadziła w błąd. Miał szlachetne intencje, był daleki od kierowania się ideologią marksistowskiego materializmu, ale okazuje się, że źródłem błędnej koncepcji ludzkiej natury nie musi być koniecznie tylko ateizm<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 13.

<sup>4</sup> A. Mazuri, *The Legacy of Julius K. Nyerere*, Africa Notes, Institute for African Development, Cornell University, November 1999, s. 1-2.

<sup>5</sup> Warto tutaj przypomnieć wypowiedź kard. Laurean Rugambwy (†1997) i byłego arcybiskupa Dar as Salaam, który zapytany 10 kwietnia 1974 r. o stosunek Kościoła do tanzańskiej formy socjalizmu odpowiedział: „Jedyną formą socjalizmu, której sprzeciwia się Kościół, to socjalizm, który odrzuca Boga i prawa człowieka. (...) W chwili obecnej jest udżamaa, która nie jest tym samym co socjalizm praktykowany za granicą”; L. J. Nandū, *The Fundamental Principles and Permanent Values of the Christian Social Doctrine with a Particular Consideration of the Political System of Tanzania Ujamaa*, Rzym 1999, s. 102.

### Socjalizm afrykański

W wyniku dekolonizacji Afryki powstało 130 nowych państw. Zacołanie ekonomiczne, walki plemienne, skomplikowana struktura etniczna i brak dojrzałych elit politycznych sprawiły, że grunt afrykański stał się podatny na wpływy zewnętrzne. Supermocarstwa bardzo chętnie pomagały nowo wyzwolonym krajom afrykańskim. Wiodącą rolę na kontynencie afrykańskim odgrywał Związek Radziecki. W zamian za udzieloną pomoc wiele nowych państw przejmowało marksistowską ideologię, stając się komunistyczną agenturą Moskwy w tej części świata. W krótkim czasie znaczna liczba państw afrykańskich miała charakter socjalistyczny lub nawet skrajnie marksistowski. Kwame Nkrumah, twórca idei panafrykantyzmu, był najbardziej radykalnym „afrykańskim marksistą”, który chciał wprowadzić Ghanę na socjalistyczną drogę rozwoju, wzorowaną na modelu chińskim. Wielu przywódców afrykańskich eksperymentujących z socjalizmem odcinało się jednak od korzeni marksistowskich i odwoływało się w swoich poszukiwaniach do rodzinnych, afrykańskich, korzeni i tradycji.

Ahmed Sékou Touré wprowadził afro-socjalizm, ale odrzucił walkę klas, gdyż w Gwinei nie było żadnej grupy społecznej, która dzierżyłaby w swoich rękach środki produkcji. Modibo Keita, pierwszy prezydent Mali, odwoływał się do ideologii marksistowsko-leninowskiej, ale odrzucał ateizm i materializm, gdyż, jak twierdził, był osobą wierzącą. Kenneth Kaunda próbował wprowadzić w Zambii eklektyczną wersję afrykańskiego socjalizmu, zwanego filozofią humanizmu, który był połączeniem fabiańskiego socjalizmu, afrykańskiego kolektywizmu i chrześcijaństwa. Léopold-Sédar Senghor twierdził, że tradycyjne społeczeństwo afrykańskie było formą socjalnego humanizmu, ale był daleki od przekształcenia senegalskiej ekonomii w gospodarkę socjalistyczną i ograniczył się jedynie do zmodyfikowania skorodowanych wartości zachodniego indywidualizmu.

Nyerere zdecydowanie wyróżniał się na tle wszystkich przywódców afrykańskich próbujących przemycić socjalistyczne idee do Afryki w nadziei, że przyniesie to ich krajom szczęście i dobrobyt.

### Deklaracja z Arushy

Pracę nad próbą połączenia socjalizmu z afrykańską tradycją Mwalime rozpoczął prawdopodobnie w Edynburgu, gdzie jako pierwszy Tanzańczyk w latach 1949-1952 studiował na tamtejszym uniwersytecie i zetknął się z ideą fabiańskiego socjalizmu. W 1962 r. Nyerere opublikował esej *Ujamaa – A Basis of African Socialism (Udzamaa – Podstawa afrykańskiego socjalizmu)*, w którym zarysował założenia programowe własnej wersji „afrykańskiego socjalizmu demokratycznego”.

W zdecydowany sposób odcina się w nim od europejskiego socjalizmu o podłożu marksistowskim. Socjalizm nie był dla niego sztywnym przyłgnięciem do typowego politycznego modelu, ale „nastawieniem umysłu” (*attitude of mind*)<sup>6</sup>.

W swoim eseju Mwalime zanegował istnienie klas społecznych w Afryce, odrzucając tym samym marksistowską ideę walki klas, i zaczął rozwijać koncepcję „jednopartyjnej demokracji”. Argumentem za stworzeniem systemu jednopartyjnego miało być pierwsze zwycięstwo w wyborach do Kolonialnej Rady Legislacyjnej w 1958 r. Afrykański Narodowy Związek Tanganiki (*Tanganyika African National Union*, TANU) otrzymał wszystkie możliwe miejsca i dla Nyerere była to wystarczająca przesłanka do stwierdzenia, że stoi za nim cały naród. Dodatkowym powodem stworzenia późniejszego systemu jednopartyjnego było przekonanie, że w Afryce nie ma prawdziwych rozłamów klasowych i nie ma potrzeby istnienia systemu dwupartyjnego w celu reprezentowania biednych i bogatych. Nyerere twierdził, że demokratyczne instytucje istniały w Afryce od zawsze, a dobre społeczeństwo powinno być jak rodzina, gdzie ludzie uważają się za siostry i braci.

W 1965 r. Nyerere złożył wizytę w Chinach i próbował wzbogacić swoją wizję afrykańskiego socjalizmu o chińską koncepcję socjalizmu, ale szybko przekonał się, że mechaniczne powielanie chińskich wzorów w odmiennych warunkach nie przyniosłoby oczekiwanych zmian ekonomicznych, społecznych i politycznych. Rezultatem jego przemyśleń była ogłoszona 5 lutego 1967 r. *Deklaracja z Arushy*, która stała się oficjalną polityką TANU. Celem *Deklaracji* było przekształcenie Tanzanii w prawdziwe państwo socjalistyczne. Punktem wyjścia partyjnego credo TANU była wiara, że wszyscy obywatele są równi i każdy ma prawo do godności i szacunku<sup>7</sup>. Następnie *Deklaracja* stwierdza, że jednym z głównych celów TANU, obok konsolidacji i utrzymania niepodległości kraju oraz wolności jego obywateli, jest wykorzenienie wszystkich przejawów wyzysku i dyskryminacji przez przejęcie przez państwo pełnej kontroli nad głównymi środkami produkcji, co w praktyce miało umożliwić kolektywne posiadanie wszystkich zasobów kraju<sup>8</sup>.

### *Udzamaa*

Najbardziej kontrowersyjnym aspektem socjalistycznego eksperymentu Nyere-re była *udzamaa* (w suahili – *ujamaa*, „rodzinnosc”), czyli tanzańska forma socjalizmu, która według Mwalime narodziła się ze szczególnego historycznego doświadczenia afrykańskiego. „W Afryce nie mamy potrzeby «nawracać» się na socjalizm

<sup>6</sup> J. K. Nyerere, *Ujamaa – Essays on Socialism*, Dar as Salaam 1968, s. 1.

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 13.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 14-15.

– mówił Nyerere – (...) jest on zakorzeniony w naszej przeszłości – w społeczeństwie tradycyjnym, które nas ukształtowało<sup>9</sup>. Realizacją założeń *Deklaracji z Arushy* miały być małe, samowystarczalne wspólnoty wiejskie (w suahili – *ujamaa vijijini*), oparte na modelu tradycyjnej, afrykańskiej, poszerzonej rodziny, gdzie każdy żyje i pracuje razem dla wspólnego dobra. Ziemia miała być własnością wspólną. Razem też miano podejmować decyzje o produkcji rolniczej, rozwoju wiosek i dystrybucji dochodów.

Mimo energicznych wysiłków ze strony partii i rządu, by namówić chłopów do przejścia na kolektywne rolnictwo, odzew ludu był minimalny. W trzech pierwszych latach istnienia dobrowolnej kolektywizacji tylko ok. 0,5 mln Tanzańczyków żyło w kolektywnych wioskach (1956). Nyerere nie był jednak zadowolony z wdrażania w życie nieprzymusowej kolektywizacji i w 1974 r. opracował plan Operacja Tanzania, który zakładał użycie siły. W praktyce skończyło się nie tylko na użyciu armii do przekonywania opornych chłopów, ale również na paleniu wiosek. Do 1978 r. ok. 85% wszystkich wiejskich mieszkańców było objętych już kolektywnym programem *udžamaa*<sup>10</sup>. Niektórzy tanzańscy urzędnicy przyznawali prywatnie, że spośród 8229 zarejestrowanych w tym roku kolektywnych wspólnot tylko ok. 25 stosowało się w pełni do zasady tanzańskiego socjalizmu<sup>11</sup>.

Poza łamaniem praw człowieka i naruszeniem ludzkiej godności, program *udžamaa* zakończył się niepowodzeniem z powodu licznych problemów. Produkcja w gospodarstwach kolektywnych okazała się nieopłacalna i niższa od tej w prywatnych gospodarstwach. Wyniki gospodarcze były katastrofalne. Głód w 1980 r. został powstrzymany tylko dzięki importowi 200 tys. ton kukurydzy. Nieudolność rządu, korupcja i niewłaściwe zarządzanie były powszechne i rosły. W sklepach brakowało podstawowych produktów, takich jak mleko, olej roślinny i mydło. Tanzania trzymała się „na powierzchni” tylko dzięki ogromnym pożyczkom zagranicznym w wysokości 600 mln dolarów amerykańskich rocznie, które należały do najwyższych w Afryce i stanowiły 2/3 rocznego budżetu przeznaczanego na rozwój<sup>12</sup>.

*Udžamaa* nie sprawdziła się jeszcze z innego powodu. Nyerere twierdził, że *ujamaa vijijini* były wzorowane na tradycyjnym modelu wspólnoty afrykańskiej, ale *de facto* zasadniczo różniły się. Po pierwsze, życie wspólnotowe w afrykańskiej wiosce opierało się na stosunkach rodzinnych i klanowych, a Nyerere do kolektywnych wspólnot siłą przesiedlił ludzi, których często nie łączyły żadne więzi. Po

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 12.

<sup>10</sup> R. Yeagar, *Tanzania: an African experiment*, Boulder Colo 1982, s. 1.

<sup>11</sup> J. H. Weaver, A. Kronemer, *Tanzania and African Socialism*, Word Development, t. 9, nr 9-10/1981, s. 844.

<sup>12</sup> *Tamże*.

drugie, w tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich wnoszenie udziału do wspólnego dobra było obwarowane społeczną presją. Ten sposób myślenia nigdy nie zakorzenił się w państwowych wioskach. Większość ludzi zajęta była głównie troską o dobro własnych rodzin, a praca na wspólnych farmach pozostała zajęciem całkowicie dodatkowym, któremu ludzie oddawali się w miarę dysponowania wolnym czasem<sup>13</sup>.

### Godność i równość osoby

Niektórzy twierdzą, że z filozoficznego punktu widzenia w politycznej wizji człowieka i społeczeństwa przyjmowanej przez Nyerere było wiele pozytywnych cech. Trudno się z tym w pełni zgodzić. Prawdą jest, że J. Nyerere – podobnie jak przyjmuje to katolicka nauka społeczna – opierał swoją wizję społeczeństwa na zasadzie godności i równości człowieka, ale miał na myśli wyłącznie równość i sprawiedliwość społeczną. Nyerere, podobnie jak wszystkim innym socjalistom, nie wystarczyło uczynić ludzi równymi wobec prawa. Aby zapewnić im „prawdziwą” równość, pozbawił ich własności prywatnej i chciał wszystkim zagwarantować taki sam dochód. Należy do tego dodać, że swoją koncepcję równości opierał na sielankowej wizji życia w przedkolonialnej Afryce, która miała być przeciwieństwem hobbesowskiego stanu natury i zachodniego postrzegania Afryki jako „jądra ciemności”. Jednak nie odpowiadało to zupełnie rzeczywistości, czego przykładem są chociażby niewolnicy zdobywani w walkach między różnymi królestwami i grupami etnicznymi w przedkolonialnej Afryce. Ich sytuacja z pewnością nie pasowała by do egalitarnego obrazu pierwotnej wspólnoty, naszkicowanej przez Nyerere<sup>14</sup>.

Kościół katolicki naucza, że bez względu na czyjąś rasę, narodowość czy religijne tradycje, wszyscy ludzie są stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. Nie oznacza to jednak, że Bóg stworzył wszystkich ludzi równymi. Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* z 1891 r., mocno podkreśla, że „zupełna równość w społeczeństwie ludzkim jest niemożliwa”<sup>15</sup>. Ludzie są i zawsze pozostaną nierówni, gdyż „zachodzą (...) między ludźmi bardzo wielkie i bardzo liczne różnice naturalne, różnice w inteligencji, pilności, zdrowiu i siłach; a za tymi różnicami już sama z siebie idzie różnorodność warunków życiowych”<sup>16</sup>. Z faktu istnienia nierówności nie wynika, że jest ona niekorzystna czy to dla jednostki, czy dla wspólnoty. Nyerere miał

<sup>13</sup> G. Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania, Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, Barclay 1980, s. 114-15, 117.

<sup>14</sup> R. N. Kiwanuka, *Human Rights protection in Africa: the continuing debate*, *The comparative and International Law Journal of Southern Africa* 21 (1988) 3, s. 422.

<sup>15</sup> Leon XIII, *Rerum novarum*, nr 14.

<sup>16</sup> *Tamże*.

rację, że wszyscy ludzie mają prawo i obowiązek uczestniczyć w życiu wspólnoty i z niej korzystać, ale „życie zbiorowe (...) potrzebuje różnych uzdolnień i różnych talentów do swych zadań, a do podjęcia się ich skłaniają ludzi przede wszystkim właściwe im różnice osobiste”<sup>17</sup>.

Prawdą jest, że Tanzania nie doświadczyła nigdy tak autorytarnego okrucieństwa wobec własnych obywateli, jak było to powszechne w innych częściach Afryki, ale rząd tanzański nie był znowu taki łagodny, jak miałyby świadczyć o tym jego reputacja. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że Tanzania nie była takim państwem, jakie naszkicował Nyerere w *Deklaracji z Arusha*, to znaczy kontrolowanym przez „pracowników i chłopów”. Rząd nie wahał się używać siły wobec organizacji pracowniczych, wliczając w to osadzanie w więzieniu przywódców związkowych i ograniczanie ich wolności do negocjacji lepszych warunków pracy dla robotników. Nawet *ujamaa viijijini*, które miały być kontrolowane przez ich mieszkańców działających w ramach wioskowych rad, w rzeczywistości były zdominowane przez autorytatywnych biurokratów mianowanych przez rząd w Dar as Salaam<sup>18</sup>.

### Nie kradnij

Nyerere twierdził, że w celu powrotu do wartości tradycyjnego społeczeństwa, Tanzania musiała odrzucić kapitalistyczną zasadę własności prywatnej. Uważał ją za nie do utrzymania z wielu powodów. Po pierwsze była niesprawiedliwa, gdyż dobro produkowane przez kolektywny wysiłek powinno być własnością całej wspólnoty, a nie kilku prywatnych właścicieli. Nyerere uważał również, że prywatna własność pobudza zachłanność i jest zła z moralnego punktu widzenia. Zachęca bowiem do materializmu i pokazuje, że szczęście można osiągnąć tylko przez zdobywanie bogactwa. Przyczynia się w końcu do powstawania podziałów między bogatymi i biednymi.

Nyerere uznał prywatną własność za środek eksploatacji. Nie potrafił zrozumieć, że bogactwo pomnaża bogactwo i przyczynia się do tworzenia dobra. Nie chciał zauważyć, że ludzie dają z siebie więcej, gdy są właścicielami środków produkcji. Eksperyment w byłym Związku Radzieckim pokazał, że tam, gdzie ludzie są zmuszani do pracy zbiorowej dla wspólnego dobra, które nie jest natychmiast rozpoznawalne, dochodzi natychmiast do upadku każdego socjalistycznego programu. Nyerere, laureat Leninowskiej Nagrody Pokoju, był jednak przekonany o możliwości zrealizowania socjalistycznego programu. W przemówieniu napisanym na spotkanie z intelektualistami i liderami Socjalistycznego Związku Sudanu

<sup>17</sup> *Tamże*.

<sup>18</sup> A. Coulson, *Tanzania: a political economy*, Oxford 1982, s. 140.



w 1972 r. stwierdził, że „niewielu zaprzeczyłoby materialnej transformacji, która dokonała się w ZSRR podczas ostatnich pięćdziesięciu pięciu lat”<sup>19</sup>.

Nyerere jako katolik nie wziął pod uwagę, że człowiek pozbawiony wszystkiego, co mógłby „nazwać swoim”, ma poważny problem w zrozumieniu własnej godności i zamyka drogę do tworzenia autentycznej wspólnoty ludzkiej<sup>20</sup>. Mwalime nie zauważył również, że początek własności indywidualnej leży w pracy, przez którą człowiek jest zdolny panować nad ziemią i czynić z niej swoje godne mieszkanie. II Sobór Watykański uczy, że prywatna własność jest rozszerzeniem wolności ludzkiej i stwarza niezbędne miejsce na autonomię osobistą i rodzinną<sup>21</sup>. *Udzamaa*, podobnie jak każda inna doktryna lewicowa, zbudowana była na negacji przykazania „nie kradnij” i pozbawiała człowieka istotnego dobra, danego przez Boga.

Tradycja chrześcijańska nigdy nie uznała prawa do własności prywatnej za absolutnie nienaruszalne, ale społeczne przeznaczenie własności jest rozumiane w ten sposób, że własność pozostaje prywatna, a pożytek z niej wypływający ma charakter społeczny. Nyerere sam żył skromnie, za jego czasów w Pałacu Prezydenckim podawano wyłącznie napoje bezalkoholowe, nikt nie podejrzewał go o zachłanność i próbę wzbogacenia się kosztem innych, ale popełnił poważny błąd, uważając, że zadaniem państwa jest troska o społeczne przeznaczenie własności przez odbieranie bogatszym obywatelom ich dochodów i interweniowanie w gospodarkę. Nie rozumiał zupełnie chrześcijańskiej antropologii i etyki, z której wynika jasno, że za społeczne przeznaczenie własności odpowiada właściciel i to nie tylko przez działalność charytatywną, ale przede wszystkim przez podejmowanie przedsięwzięć, które w gospodarce wolnorynkowej muszą być społecznie pożyteczne, aby przedsiębiorca nie zbankrutował. Z centralnej dla katolickiej nauki społecznej zasady pomocniczości wynika, że wszystkie zadania, jakie może wypełnić osoba, rodzina czy mała społeczność, powinny zostać w ich rękach, a państwo winno im tylko pomagać w ich realizacji.

### Interwencjonizm

Nyerere, podobnie jak wielu afrykańskich przywódców, odrzucił kapitalizm, ponieważ utożsamiał go niesłusznie z kolonializmem. *Deklaracja z Arushy* mówi, że w celu zapewnienia ekonomicznej sprawiedliwości państwo musi mieć faktyczną kontrolę nad głównymi środkami produkcji. Po drugie, odpowiedzialność pań-

<sup>19</sup> J. K. Nyerere, *Freedom and Development, Uhuru na Maendeleo*, Dar as Salaam 1973, s. 390.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 13.

<sup>21</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 71.

stwa polega na aktywnym interweniowaniu w narodową ekonomię, by zapewnić pomyślność wszystkich obywateli<sup>22</sup>.

Rząd w Dar as Salaam znacjonalizował wszystkie banki, większe firmy handlowe, przemysł spożywczy, telekomunikację, transport. Wprowadził system podatku progresywnego. Górna stawka podatku płaconego przez przedsiębiorstwa w 1967 r. wynosiła 40%, a w 1976 r. została podwyższona do 50%. Najbogatsi Tanzańczycy w 1967 r. płacili 95% podatku od dochodów. Dodatkowo rząd nałożył duży podatek na towary luksusowe, wliczając w to również prywatne samochody<sup>23</sup>. W 1970 r. upaństwowiono wszystkie szkoły. Dwa lata wcześniej, obchodząc setną rocznicę ewangelizacji Tanzanii, Kościół katolicki prowadził w tym kraju jeszcze 1378 szkół podstawowych, 44 średnich i kilkadziesiąt zawodowych. Turystyka mogłaby być jednym ze źródeł zagranicznych dewiz, ale Nyerere obawiał się, że zachodni turyści mogliby podkopać socjalistyczne wartości i rozszerzyć kapitalizm. W ten sposób ogromne parki narodowe na górze Kilimandżaro i w kraterze Ngorongoro, potencjalnie największe atrakcje turystyczne Afryki, pozostały niezagospodarowane<sup>24</sup>.

Socjalistyczna retoryka Nyerere i innych afrykańskich przywódców była przekonująca, gdyż kolonializm był utożsamiany z kapitalizmem, mimo że od czasów wielkich odkryć geograficznych polityka kolonialna stała w najgłębszej sprzeczności z wszystkimi zasadami liberalizmu. Podstawową ideą polityki kolonialnej nie była swobodna wymiana handlowa, ale wykorzystanie militarnej przewagi rasy białej<sup>25</sup>. Mylił się więc Nyerere, gdy twierdził, że „afrykański socjalizm demokratyczny” stanowi przeciwieństwo kapitalizmu, który – jak sam często mówił – „stara się zbudować szczęśliwe społeczeństwo drogą wyzysku człowieka przez człowieka”. Ten sposób rozumowania wystarczył jednak, by Mwalime mógł przekonać Tanzańczyków, że nie można zostawić rynku samemu sobie bez regulacji i nadzoru państwa.

### Nieracjonalność socjalistycznego planowania

Mit o gospodarce planowej powinien już dawno być odłożony do lamusa, a zwłaszcza po wygranej debacie kapitalizmu z socjalizmem dokonanej przez Ludwiga von Misesa, przedstawiciela austriackiej szkoły w ekonomii, w latach 20. ubiegłego stulecia. Przypuszczam jednak, że Nyerere nigdy nie przeczytał *Ekono-*

<sup>22</sup> J. Nyerere, *Ujamaa*, s. 14-15.

<sup>23</sup> J. D. Zolot, *Economic Crisis in Africa: Moral Challenges to the World Community*, Acton Institute, 2005, <http://www.acton.org/article.php?article=144>.

<sup>24</sup> J. H. Weaver, A. Kronemer, *Tanzania and African Socialism*, s. 847.

<sup>25</sup> L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, Kraków 2004, s. 170.

*micznych kalkulacji w socjalistycznej wspólnocie (Economic Calculation in the Commonwealth)* von Misesa, opublikowanych w 1920 r., które dowodzą, że każde socjalistyczne centralne planowanie oznacza koniec ekonomicznej racjonalności. Studiując ekonomię na uniwersytecie edynburskim, Nyerere zetknął się prawdopodobnie już tylko z keynesizmem<sup>26</sup>, który po II wojnie światowej stał się wiodącą teorią makroekonomiczną na zachodnich uczelniach.

Nyerere, podobnie jak w każdym innym socjalnym układzie, nawet pod swoimi socjalistycznymi rządami, mógł łatwo zdecydować, jaki rodzaj i jakie ilości dóbr konsumpcyjnych powinno się produkować w jego kraju. Nie potrafił jednak przewidzieć, czy istniejące środki będą użyte najbardziej efektywnie do wykonania potrzebnych zadań, gdyż – jak twierdzi Mises – do rozwiązania tego problemu niezbędny jest rachunek ekonomiczny, który może być przeprowadzony tylko przy użyciu cen ustalonych na rynku produkującym te dobra w społeczeństwie i opierającym się na prywatnej własności środków produkcji<sup>27</sup>. Wprowadzając planową gospodarkę socjalistyczną i likwidując tym samym własność prywatną, Nyerere sam pozbawił się rynku i w konsekwencji systemu cen, a tam, „gdzie nie ma systemu cen, tam nie może być rachunku ekonomicznego”<sup>28</sup>. Mwalime żył w świecie stworzonym przez instytucje ekonomii wolnorynkowej, ale swego sposobu myślenia nie dostosował do nowej sytuacji, bazując ciągle na starych koncepcjach człowieka i społeczeństwa, pochodzących z czasów przedkapitalistycznej egzystencji.

Podstawą socjalistycznego systemu miało być według Nyerere zaspokojenie potrzeb ludzi, a nie osiąganie zysku. Zamierzonego celu Mwalime nie osiągnął, gdyż zlekceważył rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa, co – jak przypomina Jan Paweł II – w niczym nie kłóci się z nauczaniem Kościoła – „gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane, a odpowiadające potrzeby ludzkie – zaspokojone”<sup>29</sup>. Jan Paweł II dodaje, że zysk nie jest jedynym wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa, ponieważ może się zdarzyć, że mimo osiąganego zysku ludzie są poniżani i obraża się ich godność, ale w walce z tak pojętą niesprawiedliwością al-

<sup>26</sup> Według austriackiej szkoły, w ekonomii keynesizm oparty jest na fałszywej teorii zatrudnienia, pieniądza i procentu. Dopuszczając interwencyjną działalność państwa w sferę gospodarki w celu zoptymalizowania dobrobytu, teoria Keynesa służy ustanowieniu etatystycznego systemu gospodarczego, który jest zaprzeczeniem ekonomii wolnorynkowej. Zob. H. H. Hoppe, *Misesowskie argumenty przeciwko Keynesowi*, w: T. Cukiernik, *Jak zrujnować gospodarkę, czyli Keynes wiecznie żywy*, Warszawa 2004, s. 115-162.

<sup>27</sup> R. M. Ebeling, *Racjonalny ekonomista w nieracjonalnych czasach: Ludwig von Mises*, w: Z. Dawidowicz, *Szermierze wolności. Od Adama Smitha do Milтона Friedmana*, Kraków 2003, s. 137-138.

<sup>28</sup> L. von Mises, *Socialism, An Economic and Sociological Analysis*, Indianapolis 1981, s. 113.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 35.

ternatywą nie może być system socjalistyczny, „lecz społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo. Tego rodzaju społeczeństwo nie sprzeciwia się wolnemu rynkowi”<sup>30</sup>.

### Sukcesy Mwalime

Brytyjski premier Tony Blair nazwał Nyerere po jego śmierci w 1999 r. czolowym afrykańskim mężem stanu, który odniósł sukces w budowaniu pokoju we własnym kraju, podczas gdy cała niemalże Afryka pogrążona była w tym czasie w wojnach etnicznych i chaosie. Nyerere, członek małego szczepu Zanaki, dokonał w Afryce rzeczy niezwyklej, budując mocną narodową więź, która skupia dzisiaj 120 grup etnicznych w jednym państwie liczącym 32 mln mieszkańców. Prezydent Francji, Jacques Chirac, nazwał Nyerere niezmordowanym orędownikiem wyzwolenia i jedności kontynentu afrykańskiego. Nyerere jest uważany za jednego z ojców panafryzmu i jednego z przywódców, którzy wyszli z pomysłem założenia Organizacji Jedności Afrykańskiej.

Oddając sprawiedliwość Nyerere, należy podkreślić również inne osiągnięcia, które dla niejednego obserwatora mogą być zaskakujące. Poziom umiejętności czytania i pisania w latach 1960-1978 podniósł się z 10 do 73%. Prawie 95% dzieci w wieku szkolnym uczęszczało do szkoły na poziomie podstawowym. Średnia długość życia, która przed odzyskaniem niepodległości wynosiła 34 lata, podskoczyła do 51 lat. Około 40% ludności wiejskiej miało dostęp do bieżącej wody<sup>31</sup>.

### Znaki zapytania

Świat docenił również wysiłki Nyerere na rzecz pokoju w Ruandzie i Burundi, ale nie możemy zapomnieć, że był to ten sam Nyerere, który wcześniej stłumił potrzebę demokracji wielopartyjnej we własnym kraju. Prawdą jest, że gdy cała reszta świata nie kiwnęła nawet palcem, filigranowy Nyerere na zawahał się wysłać wojska do Ugandy, by usunąć jej obłąkanego i krwawego dyktatora, byłego mistrza kraju w wadze ciężkiej w boksie, Idi Amina, jednak na jego miejsce osadził innego tyrana, Milтона Obote. Nyerere odegrał również istotną rolę w zamachu, który doprowadził France-Alberta René do władzy na Seszelach. Popierał również aktywnie prezydenta Zimbabwe, Roberta Mugabe, który okazał się później despotycznym dyktatorem podobnym do boksera z Kampali. Nie można oczywiście karać Nyerere za czyny Obote i Mugabe, ale przedstawienie

<sup>30</sup> *Tamże*.

<sup>31</sup> J. H. Weaver, A. Kronemer, *Tanzania and African Socialism*, s. 841.

go jako kandydata do beatyfikacji będzie bardzo trudne do obrony jeszcze z innych powodów.

Deogratias Mushi, dziennikarz z Dar as Salaam podkreśla, że proces beatyfikacyjny Nyerere może trwać bardzo długo, gdyż w Tanzanii rozgorzały nieoficjalne dyskusje, podnoszące słuszność jego wstąpienia i wskazujące jednoznacznie na biskupów jako *spiritus movens* tej decyzji<sup>32</sup>. W przeciwieństwie do Nyerere, pogłoski o świętości siostry Scholastyki, benedyktyнки z archidiecezji Songea, zaczęły krążyć wśród ludzi bez pomocy miejscowego biskupa. Jest jeszcze inny przykład z diecezji Tanga, gdzie w opinii świętości pochowano trzech pierwszych misjonarzy. Nasuwa się pytanie, dlaczego Kościół nie rozpoczął starań o beatyfikację ludzi, którzy w powszechnej opinii już są uważani za świętych.

Przewodniczący Konferencji Biskupów Tanzanii, kard. Polycarp Pengo, w następujący sposób skomentował zamiar wyniesienia Nyerere na ołtarze: „Chodzi nam głównie o to, by zachęcić polityków, mężów stanu i biznesmenów do prowadzenia życia wiodącego do świętości”<sup>33</sup>. Wielu katolików jednak nie może dopatrzeć się widzialnych duchowych elementów, które mogłyby pomóc Nyerere w procesie beatyfikacyjnym. Nie ma wątpliwości, że w porównaniu z innymi przywódcami afrykańskimi Nyerere prowadził zwyczajne życie i był pobożnym katolikiem. Ale czy to wystarczy? „W miejscu, gdzie urodziłem się, w okolicach Kilimandżaro – puentuje Musi – jest wielu ludzi, którzy nigdy nie opuszczają Mszy i również prowadzą proste życie”.

### Nauczyciel i Biblia

Niektórzy próbują wskazywać na zewnętrzne czynniki, które mogły mieć drugoczący wpływ na ekonomię Tanzanii. W latach 70. ubiegłego stulecia kraj nawiedziły dwie wielkie susze, ceny paliw gwałtownie wzrosły, była światowa stagflacja, rząd w Dar as Salaam poniósł ogromne wydatki w wyniku rozpadu Wspólnoty Gospodarczej Państw Wschodnioafrykańskich, 500 mln dolarów amerykańskich zostało przeznaczonych na sfinansowanie wojny z Ugandą<sup>34</sup>. Inni upatrują przyczynę załamania się tanzańskiej gospodarki w odgórnym wprowadzaniu socjalizmu. Większość jest jednak zdania, że był to upadek samego socjalizmu, który przez obalenie prywatnej własności prywatnej doprowadził do załamania się tanzańskiej gospodarki i zmusił Nyerere do ustąpienia.

<sup>32</sup> D. Mushi, *Is Nyerere's process to sainthood timely?* Guardian (Dar as Salaam) 24 I 2006.

<sup>33</sup> K. Nguyen, *Tanzanians wonder whether Nyerere saint or sinner*, Reuter, 2 II 2007.

<sup>34</sup> J. H. Weaver, A. Kronemer, *Tanzania and African Socialism*, s. 849.

Mises, który był niepraktykujący Żydem, na zakończenie swojego dzieła o socjalizmie dochodzi do konkluzji, że każdy, kto chce, aby społeczeństwo mogło dalej istnieć i rozwijać się, musi zaakceptować bez zastrzeżeń i ograniczeń prywatną własność środków produkcji. Punktem wyjścia do takiego rozumowania była jego wizja człowieka i społeczeństwa oparta na wolności. Polega ona na tym, że indywidualny człowiek może wybrać sposób, w jaki chce włączyć się w całość społeczeństwa, a społeczeństwo jest rozumiane jako stan, w którym każdy służy swoim współobywatelom, a oni w zamian służą jemu<sup>35</sup>. Przy tak rozumianej wolności zadaniem rządu jest więc tylko zapewnienie spokojnego i sprawnego funkcjonowania rynku oraz chronienie go przed oszustwami lub przemocą, jakie mogą mu grozić wewnątrz i z zewnątrz kraju<sup>36</sup>.

Nyerere, praktykujący katolik, który podobno zawsze nosił ze sobą Pismo Święte i kopię *Deklaracji z Arushy*, do końca życia pozostał socjalistą. Parafrazując myśl Misesa – „Człowiek nie wyznaje osobno idei politycznych, a osobno ekonomicznych”<sup>37</sup>, należałoby powiedzieć, że nie można być jednocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą<sup>38</sup>. Szkoda, że „Nauczyciel” nie korzystał tylko z Pisma Świętego. W Biblii nie ma prostego rozwiązania problemu biedy, podobnie jak nie ma tam opisanego lekarstwa na raka czy na HIV/AIDS, ale siódme i dziesiąte przykazanie Dekalogu w zupełności wystarczy, by zdemaskować niemoralny charakter socjalizmu. Nauka biblijna o własności i kradzieży przeciwstawia socjalizmowi system oparty na poszanowaniu własności prywatnej „nie tylko dlatego, że (jak twierdzą liberałowie) ustroj taki przynosi korzyści, zachęcając do rozwoju gospodarczego, lecz przed wszystkim dlatego, że jest moralnie słuszny”<sup>39</sup>.

Jacek Gniadek SVD, Warszawa

<sup>35</sup> L. von Mises, *Ekonomia i polityka, Wykład elementarny*, Warszawa 2006, s. 33.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 55.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 112.

<sup>38</sup> Pius XI przyznał, że socjalizm, podobnie jak wszystkie inne błędne teorie o społeczeństwie, zawiera pewne „źdźbło prawdy”, to jednak nie można go pogodzić z chrześcijaństwem: „Nikt nie może być jednocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą”; tenże, *Quadragesimo anno*, nr 120.

<sup>39</sup> M. Wojciechowski, *Własność prywatna w Biblii, w: Kradzież a rozwój gospodarczy*, Warszawa 2006, s. 118.

## II. MISJA GUGLIELMO MASSAJI WŚRÓD GALLA W KONTEKŚCIE MISJI ETIOPSKICH

Edward Gibbon, autor klasycznego dzieła *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, zauważył pod koniec XVIII w., że „Abisyńczycy spali prawie tysiąc lat, zapomniawszy o świecie, który też o nich zapomniał”<sup>1</sup>. Jednak nie do końca zapomniano o kraju, który z chwilą pojawienia się w VII w. islamu, zamknął się w wielowiekowej izolacji. Kościół katolicki wielokrotnie podejmował próby wejścia do tej górskiej warowni, odciętej od przyległego świata. Wydawało się, że to niezdołbane królestwo feudalne jakby zagubiło się w ziemskiej przestrzeni. Z wyjątkiem krótkiego epizodu okupacji włoskiej (1936-1941) Etiopia obok Egiptu cieszyła się najdłuższym okresem niepodległości w Afryce<sup>2</sup>. I choć mieszkańcy tego kraju mówią, że nie są Afrykańczykami, to przecież należą od IV w. do najstarszego państwa chrześcijańskiego Czarnej Afryki<sup>3</sup>. Etiopia podlegała różnym wpływom: żydowskim, syryjskim, egipskim i rodzimym, które w procesie głębokiego przenikania kultur i religii ukształtowały silną afrykańską tożsamość chrześcijańską. Od samego początku istniał ścisły związek Kościoła etiopskiego z Kościołem koptyjskim<sup>4</sup>. Dumni Etiopczycy wiernie strzegli najstarszej tradycji, w której zaistniał ścisły związek Kościoła i państwa w walce ze wspólnym wrogiem. Częste wojny<sup>5</sup> i szczególnie model tego chrześcijaństwa stanowiły dla misjonarzy bariery trudne do przebycia.

<sup>1</sup> J. Gunther, *Afryka od wewnątrz*, Warszawa 1958, s. 288.

<sup>2</sup> Autor używa współczesnej nazwy Etiopia, która wywodzi się od greckiego słowa *ethiops* („brunatna twarz”). Zresztą większość mieszkańców tego kraju nie przepada za bardziej konwencjonalną nazwą kraju – Abisynia – gdyż pochodzi z języka arabskiego i znaczy „zbieranina”.

<sup>3</sup> A. Miotk, *Wczesnochrześcijańskie Kościoły w Afryce*, Nurt SVD 39 (2005), z. 1, s. 157-164.

<sup>4</sup> Aż do 1951 r. zwierzchnikiem Etiopskiego Kościoła Prawosławnego był *abune* (metropolita), wybierany przez patriarchę Kościoła koptyjskiego z grona mnichów egipskich. Od 1951 r. duchowieństwo i świeccy wybrali po raz pierwszy na metropolitę Etiopczyka, ogłaszając niezależność od Kościoła koptyjskiego. Patriarcha koptyjski uznał ten stan i podniósł w 1959 r. *abune* Etiopii do godności patriarchy. W 1992 r. zwierzchnik Kościoła etiopskiego stał na czele 25 diecezji (krajowych i zagranicznych), obejmujących 24 mln wyznawców, co stanowiło 40% mieszkańców Etiopii. Katolików obrządku łacińskiego znajduje się tam ok. 320 tys. W kraju przeważają muzułmanie, którzy stanowią 45-50% jego mieszkańców; zob. hasło: *etiopski Kościół*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 8, Warszawa 2002, s. 375.

<sup>5</sup> W średniowieczu w państwie tym szczególną rolę polityczną odgrywały cztery prowincje „królestwa” – Amhara, Szeua, Tigre i Godzam, które rozwijały się i wzajemnie zwalczały na odosobnionej pustyni abisyńskiej.

### Misje w Etiopii

Już wcześniej, przed przyjazdem Guglielmo Massaji do Etiopii w połowie XIX w., podejmowano liczne próby nawrócenia Etiopczyków. Znaczące były zwłaszcza wysiłki podjęte w XVII i XVIII w. przez jezuitów portugalskich i hiszpańskich, które zakończyły się ostatecznie niepowodzeniem. Co prawda do sukcesów można zaliczyć przejście na katolicyzm cesarza Zedyngyla i jego następcy Susnyjosa wraz z niektórymi ludźmi z najbliższego otoczenia i ogłoszenie przez tego ostatniego katolicyzmu religią panującą (1626-1632). Jezuita otworzyli w Rzymie przy kościele św. Stefana dei Mori specjalną szkołę dla swoich misjonarzy udających się do Etiopii. Uczyli się w niej języka etiopskiego oraz obyczajów, tradycji zasad religii obowiązujących w tym kraju. Misjonarze jezuitcy dążyli do zastąpienia liturgii aleksandryjsko-etiopskiej, do której przywiązany był lud, liturgią łacińską. Dążenia do latynizacji skończyły się ostatecznie ostrą reakcją antykatolicką, która pogrzebała misję. Następca Susnyjosa zerwał unię z Rzymem i wydalil jezuitów z kraju. Również następne próby franciszkanów i kapucynów skończyły w 1637 r. tragiczną śmiercią męczeńską niektórych kapucynów w Gondar: bł. Agataniola z Vendôme, Kasjana z Nantes<sup>6</sup>.

Warto jednak wrócić do niektórych znaczących misjonarzy jezuitów, np. Juana Nuñez Barreto – mianowanego bullą papieską z 1554 r. patriarchą Etiopii, Andrésa de Oviedo, Melchiora Carnero, Pedro Paéza (otrzymał przydomek „Riciego Etiopii” i jej drugiego apostoła), aby odtworzyć charakter ich pracy i niektóre cechy stosowanych przez nich metod.

Andrzej Oviedo (1557-1577) jako patriarcha łaciński Etiopii prowadził dysputy teologiczne z miejscowymi teologami z udziałem samego cesarza Klaudiusza<sup>7</sup>. Była to jedna z najbardziej pociągających osobowości, natura nieśmiała, nadzwyczaj uzdolniona i oryginalna, skłonna o kontemplacji. Jako rektor kolegium i uniwersytetu w Gandi wykazał się prawdziwym darem rządzenia. Jego życie było wcieleniem dobroci i czynnej miłości bliźniego. W 1556 r., po otrzymaniu sakry biskupiej Oviedo i Barreto, wypłynęli do Etiopii.

O. Piotr Paéz (1564-1622) urodzony w Olmedo w Hiszpanii został jezuitą i pojechał do Etiopii, dokąd dotarł po licznych perypetiach, m.in. więziony przez piratów tureckich w 1603 r. Ten niezwykle wykształcony, taktowny misjonarz był elokwentnym kaznodzieją, który przez swoją zdolność empatii wywierał na spotkanych ludzi przemożny wpływ, np. w dyskusji wpłynął na przyjęcie przez króla Etio-

<sup>6</sup> B. Morawiec, *Kardynał Guglielmo Massaja (1809-1889). Prekursor współczesnej misjologii*, Kraków 2000, s. 25.

<sup>7</sup> Zob. J. Mantel-Niećko, *Etiopia od połowy XVI do schyłku XVIII w.*, w: M. Tymowski (red.), *Historia Afryki. Od początku XIX wieku*, Wrocław 1996, s. 885-895.



pii Susnyjosa wiary rzymskiej, mimo oporu ze strony hierarchii prawosławnej. Po opanowaniu miejscowych języków *ge'ez* i amharskiego przetłumaczył katechizm i przedstawił w zrozumiały sposób błędy Etiopskiego Kościoła Prawosławnego. Był również autorem historii Etiopii<sup>8</sup>.

W czasie niepomyślnym, gdy nowy władca Fasiledes był gorącym zwolennikiem Kościoła narodowego, portugalski jezuita i patriarcha Etiopii Alfons Mendez (1579-1639) musiał ratować się ucieczką. Z dwoma pozostałymi przy życiu towarzyszami, w drodze ograbiony przez Turków, dotarł z trudem do Goa. Tam zmarł po napisaniu relacji o swojej misji *Expeditio Aethiopica*, w której uznał niektóre z popełnionych błędów. Mendez przybył do Etiopii (1625) pewien siebie, bez znajomości kraju. Uroczyście przyjęty przez cesarza rozpoczął od razu radykalną rewolucję kościelną. Przekonany, że etiopskie sakramenty są wątpliwej ważności, postanowił, że wszyscy mają zostać ponownie ochrzczeni, a każdy duchowny ma przyjąć ponownie święcenia. Etiopski kalendarz świąt miał zostać zastąpiony rzymskim. Obrzezanie i świętowanie soboty zostały zakazane. W kraju mnożyły się rebelie. A po przejęciu władzy przez Fasiledesa patriarcha został wygnany z kraju<sup>9</sup>.

Po upadku misji jezuitów w 1632 r. Rzym nigdy nie zapomniał o Etiopii. Nawiązano kontakt z Etiopią tworząc w klasztorze św. Stefana w Rzymie ważne centrum studiów i kultury etiopskiej. Opublikowano w języku tego kraju psalmy (1513), Nowy Testament (1548/1549) i rytuał. Kolejna próba nawiązania kontaktu z Etiopią miała miejsce bezpośrednio po wojnach napoleońskich. Rzym odwołał wtedy jednego księdza Etiopczyka z Libanu i wyznaczył go rektorem hospicjum etiopskiego na Watykanie z myślą o wznowieniu misji w Etiopii. Papież chciał jak najprędzej naprawić błędy Mendeza i w tym celu wydelegował sześciu zdolnych kapucynów. By zwiększyć bezpieczeństwo, wyjeżdżali oni parami. Pierwsza dwójka wkroczyła do Etiopii od strony Oceanu Indyjskiego i została przykładnie ukamienowana. Druga wylądowała w porcie Massaua i spotkał ich ten sam los co poprzedników. Pozostali dowiedziawszy się, co się dzieje, zwrócili się do Rzymu. Ale papież nie dowierzał temu i dlatego wysłał trzech kolejnych kapucynów, których zatrzymał pasza turecki i w myśl porozumienia z władcą Etiopii ściał im głowy oraz własnoręcznie ściągnął z nich skórę i przesłał królowi w darze. W 1834 r. papież Grzegorz XVI wysłał dwóch franciszkanów do Etiopii, celem zainauguowania nowej ery misyjnej pod kierownictwem papieskim, jednak zakonnicy nigdy nie dotarli do miejsca swego przeznaczenia<sup>10</sup>. Rzymskie ini-

<sup>8</sup> J.-J. Bonk, *Paez (Xaramillo) Pedro*, w: G. H. Anderson (red.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Michigan 1999, s. 511-512.

<sup>9</sup> Zob. A. Hastings, *Mendez, Alphonsus*, w: *tamże*, s. 454.

<sup>10</sup> Por. J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa. An African History 62-1992*, Nairobi 1994, s. 160.

cjatywy misyjne nie przynosiły rezultatów<sup>11</sup>. Także misja Etiopczyka Jerzego Egziabehiera (Pana ziemi) mianowanego biskupem tytularnym i wyświęconego w rycie bizantyńskim przez papieża Piusa VI w Rzymie, zakończyła się jego męczeństwem na ojczystej ziemi w 1797 r.

### Sytuacja polityczno-kościelna Etiopii w połowie XIX w.

Po wypędzeniu jezuitów z Etiopii, kraj trwał przez dwa wieki w izolacji. Pierwszy okres wiązał się z wzmocnieniem państwa, drugi w latach 1769-1855 charakteryzował się stanem anarchii. Także Kościół uległ podziałowi. W tym okresie zwanym erą ksiąząt (1770-1855) zabrakło silnej władzy centralnej i wzrosła się ekspansja arabska.

Kościół etiopski znajdował się w trudnej sytuacji, przedłużające się dysputy w Kościele i zamieszanie wśród ludzi zwiększyły atrakcyjność islamu, który przyciągał zwykłych ludzi swą prostotą i siłą. W Etiopii zaniedbane budynki kościelne i długa nieobecność duszpasterzy wznagły uczucie religijnej niepewności. Około 1820 r. ludy mieszkające wzdłuż wybrzeża Morza Czerwonego Habab, Mensa i Marya przeszły na islam<sup>12</sup>.

Sytuacja zmieniła się w 1855 r., gdy nowym władcą został cesarz Teodor II (1855-1868), który położył kres epoce zwalczających się ksiąząt i zmierzał ku zjednoczeniu kraju. Władca ten wprowadził reformy podatkowe, zmodernizował armię, nakazał budowę dróg, ograniczył handel niewolnikami i nawiązał kontakty z Europą<sup>13</sup>. Etiopia otwarła się na wpływy zewnętrzne, z pragmatycznym zamiarem otrzymania pomocy militarnej. Z tej sprzyjającej sytuacji skorzystali nieświadomie także misjonarze. Nowy władca miał jednak wielkie ambicje i plan, który nie sprzyjał Kościołowi katolickiemu. Nawiązał dobre stosunki z Brytyjczykami i rozpoczął prześladowania katolików. Wśród misjonarzy działających w Etiopii wyróżniającą się postacią był Guglielmo Massaja, którego sylwetkę i dzieło tu przedstawiamy.

<sup>11</sup> Por. W. Korabiewicz, *Słońce na ambach*, Warszawa 1970, s. 118.

<sup>12</sup> B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge 2000, s. 153.

<sup>13</sup> Jednak Teodor II nie doczekał się realizacji swoich wizji, gdyż mała górská prowincja, która była jego bazą wyjściową, nie była w stanie utrzymać dużej armii potrzebnej do zjednoczenia kraju. Z tego względu cesarz nawiązał kontakty z Zachodem, by zdobyć potrzebne towary i nowoczesną broń. W celu powiększenia dochodów zaczął konfiskować dobra kościelne, popadając tym samym w konflikt z władzą duchowną. Do tego doszły rebelie miejscowych ksiąząt. Cesarstwo Teodora II upadło w rezultacie sporów z Europejczykami. Do wojsk brytyjskich dołączyli w nadziei obalenia cesarza żołnierze etiopscy. Kiedy w 1868 r. wojska brytyjskie podeszły pod samą stolicę, cesarz popełnił samobójstwo; por. Ph. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki*, Narody i Cywilizacje, Gdańsk 2003, s. 498.

### Misyjne dojrzewianie

Guglielmo Massaja urodził się 8 czerwca 1809 r. w Piova D'Asti, piemonckim okręgu winnic w północnych Włoszech. Pochodził z przykładowej i licznej rodziny katolickiej. Na chrzcie otrzymał imię Laurencjusz, a potem zakonne Guglielmo. W szkole podstawowej zapragnął zostać nie tylko kapłanem, ale i misjonarzem. Naukę kontynuował w Palermo pod opieką i przewodnictwem swego brata księdza, który był tam proboszczem. W 1826 r. wstępuje do nowicjatu kapucynów pod Turynem. 16 czerwca 1832 r. po ukończeniu studiów teologicznych przyjął święcenia kapłańskie. Potem został wykładowcą filozofii i teologii (1836-1846), spowiednikiem rodziny królewskiej Emanuela i Ferdynanda z Sawoi, radcą prowincjalnym w zakonie i wikariuszem apostolskim wśród kuszyckich ludów Galla w południowej Etiopii. Studiowanie historii afrykańskiej skłoniło go do podjęcia działalności misyjnej wśród ludów Galla (Oromo)<sup>14</sup>. Z Rzymu przez Maltę i Aleksandrię wyjechał jako pierwszy biskup katolicki nowożytnej Etiopii.

### Wikariusz apostolski Galla

Massaja usłyszał wołanie, aby stać się „św. Franciszkiem wśród Galla”. Pojechał do pracy misyjnej wśród Galla, jak to uczynił współczesny mu misjonarz luteński Krapf. Przybył tam z gotowym już programem latynizacji kraju.

W 1846 r. Kongregacja Rozkrzewienia Wiary, jak zawsze dobrze poinformowana o nowych możliwościach misji, utworzyła dla niego specjalny Wikariat Apostolski Galla<sup>15</sup>. W swoim programie podkreślał, że zmierza do ludzi na „drogę ewangelicznego humanizmu i chrześcijańskiego miłosierdzia”. Chciał być jednym z nich, przyjmując wszystko co dobre w ich kulturze, zwyczajach i życiu. Nalegał na to, by inkulturacja miała charakter bardziej duchowy niż materialny (duchowe ojcostwo).

<sup>14</sup> Galla (Oromo) lud afrykański z grupy Kuszytów, mieszkający głównie w Etiopii oraz płn. Kenii. W 1998 r. liczył ok. 20 mln ludzi w większości wyznających islam (odłam sunnicki). Tradycyjną gospodarką Galla było pasterstwo, rolnictwem zajmowały się plemiona wschodnie. Władze etiopskie pozwoliły Massaja pracować wśród Galla, ponieważ spodziewały się, że dzięki chrystianizacji tych ludów pozyskają ich przyjaźń, dotychczas byli wrogo nastawieni do władz chrześcijańskich.

<sup>15</sup> Geneza utworzenia Wikariatu Apostolskiego Galla w południowej Etiopii wiąże się z prośbą Justyna de Jacobisa, by podzielić swoje terytorium misyjne oraz rekomendacji brata d'Abbadie, który właśnie wrócił z Górnej Etiopii i był pełen pochwał dla pogańskiego ludu Oromo (Galla). Sam zresztą ochrzcił kilku Oromo. Wikariat Galla został powierzony włoskim kapucynom, którzy posłali tam Guglielmo Massaję, profesora teologii, który od razu został konsekrowany na biskupa. Wikariat ten został później (1913) podzielony. Wyodrębniono Prefekturę Apostolską Kaffa, która została powierzona misjonarzom ze zgromadzenia Consolata, założonego przez Józefa Allamana w 1901 r.

Massaja był człowiekiem wszechstronnym; wielkim misyjnym mężem stanu, a zarazem praktykującym lekarzem. Głównym celem jego misji nie było doprowadzenie do unii między Etiopskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem katolickim, lecz nawrócenie pogan Galla. W rzeczywistości nie wszyscy byli poganami, wielu było już z imienia chrześcijanami. Oddawali bowiem cześć krzyżowi, św. Jerzemu, i św. Michałowi, choć niewiele wiedzieli o wierze chrześcijańskiej. Z tych ludzi został zrekonstruowany rodzimy Kościół Galla. Europejczycy przyjeźli to, co zostało zasiane przez prawosławnych jeszcze w średniowieczu. Tutaj stosowanie starożytnego języka *ge'ez* było mało znaczące lub bez wartości. Dlatego Massaja wprowadził ryt łaćniński, odnawiając zainicjowane w XVII w. podejście jezuitów. Massaja poszedł nawet dalej, nalegał na wprowadzenie języka łaćnińskiego nie tylko w niezależnej prowincji Kaffa, ale również w starożytnym centrum Szeua. W tej sprawie sprzeciwiał się jego własny koadiutor, który był za całkowitym zniesieniem rytu łaćnińskiego. Większość kapucynów obstawała jednak przy rycie łaćnińskim aż do II Soboru Watykańskiego<sup>16</sup>.

### Trzy okresy działalności misyjnej

Biskup Massaja odznaczał się niezwykłą energią. W czasie swoich rozległych podróży pokonał 7 tys. km drogi pieszo<sup>17</sup>. Sam ochrzcił ponad 36 tys. ludzi; liczba która przypomina kapucyńskie statystyki chrzcielne z XVII w. i stał się najślawniejszym misjonarzem włoskim tamtych czasów.

Pierwszy okres działalności obejmuje lata 1846-1850. Początkowo Massaja był w bliskim kontakcie z de Jacobisem, a jego misja ograniczała się do Tigre na północy. Massaja przybył do Etiopii z ojcami: Giusto da Urbino, Cesare da Castelfranco, Felicissimo da Cortemila i bratem zakonnym Pasquale da Duno. Podróż była długa i uciążliwa przez Kair, Suez, Jerozolimę; potem przeszli przez Arabię, by w Jambo wsiąść na statek do Massaua. W końcu w listopadzie 1846 r. byli na miejscu. Spotkanie z Galla nastąpiło za pośrednictwem 2 chłopców z ludu Galla, którzy uczyli Massaję miejscowego języka. Prześladowany przez *abune* Salàma, próbował różnych sposobów, by wejść do kraju Galla. Drogi były zablokowane. Ostatecznie za radą Ras Ali z Gondaru postarał się dla siebie o francuskie dokumenty, „gwarancje bezpieczeństwa”, jako jedyną możliwość protekcji. Z tego powodu wrócił do Europy w styczniu 1850 r.<sup>18</sup> Rów-

<sup>16</sup> B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*, s. 162.

<sup>17</sup> J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa*, s. 166.

<sup>18</sup> *Tamże*.

niez władca Etiopii, Ras Aly, zmusza Massaję, by pojechał do Europy z misją dyplomatyczną. Miał prosić Francję o poparcie dla Etiopii w walce przeciw inwazji muzułmańskiej.

Drugi okres działalności biskupa (1851-1863) wiąże się z powrotem do Afryki pod przybranym nazwiskiem: dr Bartorelli. Massaja wybrał drogę wzdłuż Nilu i podróżował z wyprawą handlową jako lekarz. Na rynku uzdrowił wodza Galla, który zaprosił go do siebie na południowe wybrzeże rzeki Abbai. 21 września wjechał wreszcie do swojej „ziemi obiecanej” na południu Etiopii<sup>19</sup> i został przyjęty jako biskup przez całą ludność z wielką miłością i entuzjazmem.

W listopadzie 1852 r. mógł, otworzyć pierwszą misję w Assandabo. W liście pisał z nadzieją: „Myślę, że w krótkim czasie będę mógł zbudować wiele kościołów i pokazać wierzącym z Europy wykaz tysięcy ochrzczonych”<sup>20</sup>. W czasie epidemii ospy, dzięki osobiście wyprodukowanej szczepionce, odniósł wielki sukces w leczeniu ludzi. Teraz mógł rozszerzyć swoją misję na trzy prowincje (Gudrú, Ennerea i Kaffa). Jego działalność przebiegała na trzech płaszczyznach: budzenie powołań i formacja kleru rodzimego, systematyczny wykład katechizmu i udzielanie sakramentów, a także pomocy medycznej. Po trzech latach Massaja opuścił Assandabo, zostawiając za sobą cztery wybudowane kościoły, 5 domów z przyległościami: zwykle szkoły, małe warsztaty i pomieszczenia dla personelu oraz kilkuset chrześcijan, trzech kapłanów miejscowych, diakona, subdiakona i ośmiu postulantów. 80 chrześcijan spowiadało się regularnie i przystępowało do Komunii św. Potem udał się do Ennerea (księstwa na południowy zachód od Gudrú), którego ludność trudniła się pasterstwem i rolnictwem. Dzięki pomocy księcia Abba Baghibo dzieło misjonarzy odniosło wielki sukces. W kwietniu Massaja udzielił sakry biskupiej o. Felicissimo, ze stolicą tytularną w Marocco i mianował go swoim koadiutorem. Po roku od przybycia do Ennerea Massaja przeniósł swoją siedzibę do Lagámara i tam pozostał trzy i pół roku. Była tam już chrześcijańska ludność chętna do przejścia na katolicyzm. Ale Massaja myślał już o Kaffie, ojczyźnie kawy, by uczynić tu w przyszłości niezależną prefekturę.

Kaffa była królestwem większym od Państwa Kościelnego. Połowę populacji stanowili nominalnie chrześcijanie. Brakowało jednak księży. Massaja przyje-

<sup>19</sup> „Po czterokrotnym przepłynięciu się przez Morze Śródziemne, po ośmiokrotnym przez Morze Czerwone, dwóch podróżach do Ziemi Świętej, po czterech szturmach przypuszczonych na straszną twierdzę Abisyńską, czy to od strony morza czy od strony Nilu, po sześciu latach cierpień, desperacji i uporczywej wiary, kapucyn ma wreszcie pod nogami ziemię, którą Opatrzność przeznaczyła mu żeby zaniósł na nią światło Ewangelii!”, cyt. za: E. Cozzani, *Vita di Guglielmo Massaja*, Firenze 1943, s. 148.

<sup>20</sup> Cyt. za: B. Morawiec, *Kardynał Guglielmo Massaja*, s. 67.

chał do Kaffy 2 października 1859 r. Ludność w praktyce odznaczała się niską moralnością i żyła według pogańskich zwyczajów. Ascetyczna sylwetka biskupa robiła takie wrażenie, że król podporządkował wszystkich księży etiopskich jego władzy i nazwano go *abune* Massiah. Władca oddał też misji tereny i niewolników do pracy. Massaja czynił wiele starań, by pouczyć ludzi o różnicy między Kościołem rzymskim a koptyjskim. Napisał dwa katechizmy, jeden w języku Kaffa, drugi w języku Galla. Po latach owocnej pracy jego przyjaciele muzułmanie zajęli ziemie i wydalili go z Kaffa. Duże prowincje były wciąż dla niego otwarte. Zdecydował się na podróż do Europy (w celach biznesowych), w 1863 r., towarzyszyło mu wielu chłopców Oromo, dla których otworzył seminarium w Marsylii. Pobyt w Europie trwał ok. 2 lat. W tym czasie rozglądał się za nowym personelem dla misji, starał się o poparcie dyplomatyczne i finansowe, drukował podręczniki w języku Galla, teksty dla szkół i kleryków oraz katechizmy<sup>21</sup>. W drodze powrotnej wpadł w ręce żołnierzy Teodora II, którzy przyprowadzili go przed oblicze cesarza. Massaja jednak po drodze nawrócił tych żołnierzy. Cesarz był pod wrażeniem jego osoby i pozwolił mu kontynuować podróż, powierzając mu list do Napoleona III<sup>22</sup>.

Trzeci okres działalności Guglielmo Massaji (1868-1879) rozgrywał się głównie w Szeua w Centralnej Etiopii. W styczniu 1868 r. przez Ziemię Świętą dotarł do Górnej Etiopii, unikając Królestwa *abune*. Wybrał drogę przez Ambábo w zatoce Dżibutti i przybył do niezależnej prowincji Ras Menelika, władcy Szeua, gdzie spotkało go życzliwe przyjęcie. Władca nie pozwolił mu jednak kontynuować podróży do Galla, lecz nalegał, by pozostał blisko jego stolicy, Ankobar. Zależało mu na posiadaniu w pobliżu biskupa europejskiego jako doradcy. Także po śmierci Massaji, Menelik nazwał go swoim najlepszym przyjacielem. Dał mu duży kawał ziemi w Finfiuni na stację misyjną. W tym miejscu sam zbudował w 1883 r. nową stolicę, Addis Abebę. Centrum działalności biskupa był klasztor u stóp góry Feerie Ghemb, który założył w 1873 r. dla młodych Galla, którzy powrócili z Marsylii, nie mogąc znieść śródziemnomorskiego klimatu. Zgodnie z tradycją etiopską połączył klasztor i seminarium, adaptując we wszystkich ważniejszych punktach lokalny styl życia z wyjątkiem liturgii, którą sprawowano w języku i rycie łacińskim. Massaja nawrócił dyrektorów dwóch głównych seminariów Ashetu i Takla Zion, i potajemnie wyświęcił ich na kapłanów. Aby mogli publicznie sprawować msze św. przetłumaczył łaciński tekst na język *ge'ez*. Wielokrotnie przybywały od Galla delegacje z prośbą, aby ich odwiedził. Po 11 latach również druga misja zbliżała się do końca z powodu wydarzeń politycznych. Cesarz Jan IV

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 78.

<sup>22</sup> J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa*, s. 166.

uczynił Menelika swoim wasalem i *abune* Atanazy zażądał wydalenia katolickiego biskupa. Menelik ustąpił. Massaja i misjonarze zostali wysłani do portu Suślim, przez Sennar<sup>23</sup>. Massaja po 35 latach niestrudzonej pracy apostolskiej, w 70. roku życia, ze zniszczonym zdrowiem, wyczerpany cierpieniami moralnymi wrócił na stałe do Europy.

Następca Massaji, bp Taurin, założył centrum misyjne w Harar (1880). Misja wśród Galla została zredukowana do centrum w Kaffa. W 1861 r. Massaja pozostawił tam wspólnotę 3 tys. neofitów i powierzył ją księżom etiopskim. Lider wspólnoty Mikael Hailu był tam prawdziwym apostołem. W ciągu 13 lat jego wspólnota powiększyła się aż trzykrotnie<sup>24</sup>.

### Powrót do Rzymu

Po powrocie z Etiopii Masaja zamieszkał w klasztorze Frascati niedaleko Rzymu. Tam na życzenia Leon XIII pisał 12-tomowe *Wspomnienia (Moje 35 lat w Górnej Etiopii)*. Mimo że pisał wszystko z pamięci, to jego wspomnienia uważa się za najlepszą pracę o XIX-wiecznej Etiopii. Są w nich cenne materiały o ówczesnej historii i kulturze tego kraju. Sam Massaja gotowy był otworzyć nową misję. Tymczasem papież uważał, że będzie mądrzej uhonorować 75-letniego starca misjonarza kapeluszem kardynalskim. Massaja podsuwał wątpliwości, czy aby „dziki biskup misyjny” będzie pasował do szat kardynalskich. Pocieszał się jednak w Rzymie tym, że znalazł „tutaj więcej cywilizacji, ale za to mniej wiary, humanizmu i prawego charakteru niż wśród dzikusów Etiopii”<sup>25</sup>.

### Metodologia misyjna

Massaja nie stworzył zwartej teorii misyjnej, ale miał świetną intuicję, która znalazła wyraz w wielu rozwiązaniach praktycznych. Jego działalność misyjna obejmowała ogromne terytorium, choć jednocześnie koncentrowała się w określonych punktach. Massaja w ciągu niecałych dwóch lat podzielił swój Wikariat Galla o powierzchni 800 tys. km<sup>2</sup>, liczący ok. 10-12 tys. mieszkańców, na trzy bardzo odległe centra: Gudrú, Ennerea, Kaffa, do których przyłączono później całkiem przypadkowo Scioa. Na tym całym obszarze pracowało zaledwie trzech misjonarzy europejskich. W działalności misyjnej najważniejszym zadaniem było przepowia-

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 167; zob. też B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*, s. 161-162.

<sup>24</sup> J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa*, s. 167.

<sup>25</sup> *Tamże*.

danie, które wychodziło z punktów centralnych, gdzie rozpoczęto formowanie pierwszych grup chrześcijan. Massaja kładł wielką wagę na przejrzystą i całościową wizję środowiska. Cierpliwe studium etnologiczne miało pomóc w dogłębnym poznaniu środowiska. Najskuteczniejszym środkiem w pracy misjonarza była znajomość języków lokalnych, które służą poznaniu głębi psychologii, wyrażania się i ekspresji życiowej ludzi ewangelizowanych. Wiedzę taką zdobywa się w bezpośredniej rozmowie, jest też ona zawarta w myśleniu ludowym.

Katechizacja nie odbywała się w warunkach cieplarnianych, ale w środowisku życiowym katechizowanych, którzy po czasie sami mają zostać ewangelizatorami swoich środowisk. Massaja nie spieszył się z chrztem. Katechizacja miała przebiegać systematycznie. Chata misjonarza stała wśród innych chat i była zawsze otwarta dla wszystkich. Najpierw należało nawiązać dialog z ludźmi, zainteresować się ich problemami i zrozumieć ich. Misionarz był wzorem i uczył moralności oraz obdarzał ludzi zaufaniem. Mówił o Bogu i Jego miłości. Przejście do prawdziwego nauczania katechetycznego polegało na codziennym, metodycznym i stałym czytaniu, o jednakowych porach rano i wieczorem, by ułatwić przyswojenie pamięciowe i powolną asymilację prawdy. Lektura była połączona z odpowiednimi wyjaśnieniami. Pomocą był przygotowany przez Massaję w języku Galla mały podręcznik<sup>26</sup>. W katechizacji pomagali katechiści, którzy prowadzili grupy 10-20 osób i miejscowi księża. Pracę katechetyczną charakteryzowała cierpliwa, mądra i metodyczna praca. W pracy tworzył z katechetami i miejscowymi księżmi atmosferę rodziny misyjnej.

W stosunku do władzy politycznej Massaja był ostrożny, zwłaszcza w akceptowaniu protekcji czy współpracy władzy publicznej, by misjonarze nie jawili się w oczach ludzi jako głosiciele władzy cywilnej a nie Bożej. Należy zachować dystans, by nie utracić wolności osobistej. Misionarz powinien dobrze przestudiować „złoty środek”, by nie zaplątać się w politykę. U Massaji obowiązywała zasada *Nec prope nec procul* (ani za blisko, ani za daleko). Dyskusje z księżciem mają być krótkie, poważne, nacechowane szacunkiem<sup>27</sup>, udając, że nic się nie słyszy oprócz spraw dotyczących Boga i duszy. Biskup Massaja starał się roztropnie, bez pochlebstwa, o nawiązanie dobrych relacji z władcami kraju, a nawet wszedł z nimi w relacje przyjaźni, starając się nawrócić ich na wiarę: Gama Morása w Gudrú, Abba Raghíb w Ennera, króla Ghera, króla Kaffa i króla Scioa<sup>28</sup>. Był zdania, że

<sup>26</sup> Podręcznik zawierał modlitwy poranne i wieczorne, streszczenie katechizmu dotyczące jedności i Trójcy Świętej, wcielenie Słowa Bożego, Dekalogu, sakramentów i innych podstawowych punktów wiary wystarczających, aby przygotować neofitów do wiary; por. B. M o r a w i e c, *Kardynał Guglielmo Massaja*, s. 116.

<sup>27</sup> Każdorazowo w porozumieniu z władzą ustalał miejsce założenia stacji misyjnej. Również swoje podróże uzgadniał z władzą w krainie Galla.

<sup>28</sup> B. M o r a w i e c, *Kardynał Guglielmo Massaja*, s. 130.



„misje odgórne”, czyli wychodzące od króla i jego dworu, są błędnym założeniem metodologicznym.

Prowadząc misje wśród ludów pierwotnych zalecał z doświadczenia, by na początku pokazywać się z osobą znaną i nigdy się od niej nie odłączyć, aż przejdzie pierwsze wrażenie. Przez dobre maniere należy zjednywać sobie szacunek ludności. W kontakcie z ludźmi należy kierować się duchem otwarcia, adaptacji i roztropniejsz równowagi, unikając jakiegokolwiek przesady w gorliwości nawracania. Należy delikatnie rozpocząć dzieło apostołatu, być wyrozumiałym i miłosierdnym. Szczególną troską Massaja otaczał młodzież; miał sugestywny wpływ i specjalny charyzmat w szybkim przyciąganiu do siebie młodych ludzi. Szczególną wagę w skutecznym działaniu misyjnym przypisywał *caritas* i tak np. w Loja wyleczył całą wioskę zarażoną syfilisem. Medycynę świadomie wykorzystywał w służbie *caritas*, stosował ją jako skuteczny środek zbliżenia się do ludzi.

Guglielmo Massaja można zaliczyć do grona prekursorów inkulturacji, który w praktyce i teorii sformułował jej zasady. Dążył do odkrycia ducha ludu Galla, by na tym budować dzieło chrystianizacji. Cały proces inkulturacji opiera się na miłości, która ma swoje korzenie teologiczne we wcieleniu Syna Bożego. Wszystko, co dobre w religii, kulturze i tradycji należy mądrze odzyskać i schryścianizować<sup>29</sup>. Misjonarz podejmujący inkulturację musi mieć powołanie do tej specjalnej misji oraz ważne cnoty chrześcijańskie: roztropność<sup>30</sup>, ducha poświęcenia, wyrozumiałość i miłość chrześcijańską. Misjonarz, aby prowadzić inkulturację, powinien osiąść na stałe i traktować nowy kraj jako swój: „Kochać go jak własną ojczyznę”. Powinien poświęcić się dla dobra swojej nowej ojczyzny i zaakceptować wszystkie panujące tam warunki<sup>31</sup>. Biskup miał wszystkie cechy etnologa i myśliciela o krytycznym spojrzeniu na kulturę, z którą wchodził w kontakt. Misjonarza uczy się przede wszystkim współpracy z ludami przez pozyskanie ich przychylności. Potrzebna mu mądrość praktyczna. Massaja przystosował ubiór, chodził jak mnich etiopski z tą różnicą, że do sutanny z białego płótna przyczepiał kaptur. Przyjął także całą for-

<sup>29</sup> Massaja gromadził różne elementy religijne, aby je potem przystosować do religii katolickiej i uczynić prawdziwą spuścizną ludową. W swoim postępowaniu odwoływał się do praktyki antycznej. Stosował dobrze zaadaptowany system liturgiczny. Respektował ryt etiopski tam, gdzie był rozpowszechniony wśród ludności pochodzenia chrześcijaństwa etiopskiego.

<sup>30</sup> Takim konkretnym wyrazem zastosowania tej cechy na misjach jest rezygnowanie z noszenia broni, ponieważ byłaby to zdrada Opatrzności i opieki Bożej oraz wzbudzałoby to podejrzanie ludności.

<sup>31</sup> „Popatrz przede wszystkim na ten lud, jak na własne dzieci i zrób to dla nich co zrobiłby kochający ojciec. Wtedy gdy będą niemili, niezdiscyplinowani czy nawet nieprzyjaźni, nie przestawaj ich kochać, ale zawładnij nimi, dobrymi manierami, przekonaj potężną bronią miłości i módl się za nich przypominając sobie słowa Jezusa: *non veni vocare Kustos, sed peccatores*”; cyt. za: B. Morawiec, *Kardynał Guglielmo Massaja*, s. 163.

mę życia cywilnego Galla. Uczestniczył w wszystkich wydarzeniach ludu dokładnie tak samo, jakby chodziło o jego naturalną ojczyznę. Przemieszczał się z miejsca na miejsce głosząc kazania, katechizując, chrzcząc i lecząc chorych. Zawsze podążała za nim grupa misyjna i służba, która prowadziła otrzymane w darze od ludzi zwierzęta. W imię inkulturacji odsuwał główną zasadę prostoty ewangelicznej. Jako osobie wysokiej rangi nie wolno mu było chodzić piechotą, dlatego jechał na koniu i w honorowej ekskorsji. Dzięki temu rodzinnemu zachowaniu i adaptacji wzbudzał entuzjazm i ciekawość.

W trudnych sytuacjach (ktoś chce przyjąć chrzest, ale nie za bardzo chce porzucić poligamię) zalecał współczującą tolerancję. Pozwalał na długotrwały katechumen (20-30 lat), nawiązując do sytuacji Kościoła pierwszych wieków. Jeśli chce się coś zrealizować, trzeba adaptować się do tego, co można zrobić, biorąc pod uwagę środki i ludzi, których ma się do dyspozycji<sup>32</sup>. Massaja włączał elementy rodzimej tradycji i kultury w apostołat misyjny.

\* \* \*

Guglielmo Massaja, jako wszechstronny lider misyjny, cieszył się szerokim uznaniem. Jego nastawienie do ludu Galla nosiło typowe dla wielu misjonarzy tamtego okresu cechy paternalistyczne. Umiłował Etiopię, jej mieszkańców i całkowicie poświęcił się jej chrystianizacji. Massaja dążył do wprowadzenia rytu łacińskiego, będącego nieszczęśliwą kontynuacją XVII-wiecznej łatinizacji jezuitów. To stanowi zresztą do dziś największy zarzut ze strony księży etiopskich. Jego dążenie wiązało się z przekonaniem, że trwanie przy rycie wschodnim hamowało chrześcijan unickich przed zostaniem autentycznymi katolikami. Uważał, że jedynie przyjęcie rytu łacińskiego jest nieodzownym warunkiem, by zostali w sercu prawdziwymi katolikami. To zapatrywanie znajdowało się w sprzeczności z oficjalnym stanowiskiem Rzymu, a niektórzy współbracia zarzucali mu niespójność.

W praktyce Massaja był dość elastyczny, przyjmował elementy rodzime: kalendarz etiopski, dni postne, miejscową pobożność i obrzezanie. Pozostaje także faktem, że wprowadził wśród księży Amhara trwający do dzisiaj podział na łacinników i Etiopczyków w katolickim Kościele Etiopii.

<sup>32</sup> „Mylą się misjonarze, co przyjechali do krajów barbarzyńskich rozpoczynając własny apostołat od konstruowania kościołów, domów dla instytucji wychowawczych, jak się to robi w krajach niecywilizowanych... trzeba nawrócić najpierw tych, co do tych kościołów mają uczęszczać, trzeba uformować chrześcijaństwo, a potem sami wierzący poproszą misjonarzy o kościoły, konwenty, szkoły i pomogą je wybudować”; cyt. za: Istruzioni Sinodali, Arch. Prop. S. C., Afryka Centr. – Etiopia 6/1858, s. 323-324.

Księża etiopsy oskarżali go także o zaangażowanie polityczne<sup>33</sup>. Ten zarzut trzeba zrelatywizować, ponieważ bp. Massaja był w tym względzie bardzo ostrożny i roztropny. Niefortunnie zresztą włoski pisarz po linii faszystowskiego rządu Mussoliniego wychwalał Massaja jako pioniera włoskiego imperializmu. W gruncie rzeczy podejmował tylko negocjacje w imię mocarstw zachodnich. Prosił w imieniu ksiąząt etiopskich o protekcję zagrożeniem ze strony Turków i Egiptu. Sam twierdził, że misjonarze nie powinni angażować się w służbę władzy cywilnej, ponieważ godzi to w ich autorytet religijny. Również nie powinni pozwalać książętom ingerować w działalność misyjną. Byłoby to w sprzeczności z przykładem Jezusa Massaja troszczył się bardzo o budowanie Kościoła rodzimego. Oskarżono go zresztą o chrzczenie dzieci, które nie umiały pisać i czytać oraz nie miały w wystarczającym stopniu znajomości wiary świętej, jak wymagano tego w Europie od przystępujących do pierwszej Komunii św. Także z niezrozumieniem spotkało się chrzczenie eks-niewolników, mających słabe wykształcenie. Ale kiedy ok. 1879 r. misjonarze musieli opuścić kraj lub zmarli, to kolejni misjonarze, którzy tam przybyli w 1902 r. znaleźli Kościół wciąż żywy, podtrzymywany przez rodzimych księży<sup>34</sup>. Kiedy misjonarze zagraniczni zostali wydaleny z kraju, to właśnie rodzimi księża etiopsy uratowali Kościół w Etiopii.

W przeciwieństwie do innego misjonarza w Etiopii Justyna de Jacobisa (1800-1860) Massaja był znacznie bardziej powściągliwy w akceptacji rodzimych tradycji. Dla niego Galla nigdy nie staną się prawdziwymi katolikami dopóki nie zostaną łacinnikami, synami łacinników, urodzonymi i wychowanymi w tradycji łacińskiej. Dlatego czynił wszystko co możliwe, by wprowadzić tradycję łacińską, nawet za cenę sprzeciwu wobec niektórych Etiopczyków i swoich towarzyszy. Massaja nadto podkreślał, że prowadzi misję wśród niechrześcijan. Argumentacja ta była błędna w wielu powodów. Po pierwsze w działalności misyjnej opierał się na ludziach, którzy pochodzili ze środowiska chrześcijańskiego, na świeżych imigrantach, którzy przeżyli wcześniejszą kolonizację. Na początku Massaja nie miał kontaktu z niechrześcijanami. W rzeczywistości ludy Galla były kulturowo, historycznie i ekonomicznie związane z chrześcijaństwem etiopskim. Praca Massaji stała się jedną z przyczyn konfliktu z Etiopskim Kościołem Prawosławnym. Południowa część Etiopii, w przeciwieństwie do północnej była wiecznie „upośledzona”. Nawet jeśli w różnych częściach Afryki po 100 latach kierownictwo przecho-

<sup>33</sup> W maju 1980 r. 23 księży w Addis Abeba narzekają na latynizację Etiopii, wyrażając życzenie, że chcą księży, którzy cenią sobie tradycje etiopskie jak Justyn de Jacobis.

<sup>34</sup> E. Isichei, *A History of Christianity in Africa. From Antiquity to the Present*, Grand Rapids, 1995, s. 212.

dziło w ręce Afrykanów, to w Południowej Etiopii wszystko zależało od wspianolomyślności cudzoziemców.

*Andrzej Miotk SVD, Olsztyn*

### III. MISJONARZE *FIDEI DONUM* Z POLSKI

Pięćdziesiąt lat temu, 21 kwietnia 1957 r., została ogłoszona encyklika *Fidei donum*, w której Ojciec Święty Pius XII zachęcił biskupów, by posyłali do pracy misyjnej, na kilka lat, niektórych, wybranych z najlepszych, kapłanów diecezjalnych<sup>1</sup>. Od tego momentu, kapłanów przynależących do konkretnej diecezji i podejmujących posługę misyjną zaczęto – od tytułu encykliki – określać mianem misjonarzy *fidei donum*, bądź w sposób potoczny – fideidonistami<sup>2</sup>. Początkowo określenie to dotyczyło tylko kapłanów podejmujących posługę misyjną na Czarnym Łądzie, szybko jednak, bo już kilka lat po ogłoszeniu wspomnianej wyżej encykliki, termin ten stosowano również w odniesieniu do księży diecezjalnych pracujących na misjach w Ameryce Południowej i Azji<sup>3</sup>. Wśród nich jest także wielu kapłanów z Polski.

Na podstawie danych Komisji Episkopatu Polski ds. Misji wiadomo, iż w latach 1957-1968 do krajów misyjnych wyjechało 13 księży diecezjalnych. Powszechnie przyjmuje się jednak, że pierwszym polskim fideidonistą jest ks. January Liberski z ówczesnej diecezji katowickiej, który w odpowiedzi na apel zawarty w encyklice *Fidei donum* w 1968 r. wyjechał do Zambii, a aktualnie pracuje w Zimbabwie. Począwszy od tego wyjazdu, do dnia 1 marca 2007 r. posługę misyjną podjęło łącznie 625 kapłanów diecezjalnych z Polski. Stanowi to blisko 17% wszystkich Polaków pracujących na misjach po 1967 r.

Trudno oczywiście omówić wszystkie elementy usługi polskich misjonarzy *fidei donum*, ale warto zwrócić uwagę na wielość i różnorodność zadań przez nich wykonywanych. W porządku alfabetycznym przedstawiają się one następująco: administrator apostolski, administrator parafii, biskup, duszpasterz, dyrektor szkoły, dyrektor diecezjalnej Caritas, dziekan, ekonom diecezji, ekonom semina-

<sup>1</sup> Por. DM, nr 38.

<sup>2</sup> Por. J. Górski, *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 58-59.

<sup>3</sup> Doświadczenie misyjne uczy, że zwłaszcza w krajach Afryki terminem *fidei donum* określa się rodzimych kapłanów, którzy podejmują pracę misyjną w innym Kościele lokalnym swego czy też innego kraju afrykańskiego. Co więcej, coraz częściej, mianem *fidei donum* określa się też misjonarzy świeckich, którzy bezpośrednio zaangażowani są w dzieło ewangelizacji.

rium, kapelan hospicjum, kapelan wojskowy, katechista wędrowny (neokatechumenat), koordynator duszpasterstwa dzieci, lekarz, ojciec duchowny, pracownik nuncjatury, proboszcz, rektor seminarium (niższe/wyższe), rezydent, sekretarz wikariatu, student (nauka języka), wikariusz, wikariusz biskupi, wikariusz generalny, wychowawca (seminarium), wykładowca.

Wielu z polskich misjonarzy *fidei donum* służyło w różnych Kościołach lokalnych danego kraju misyjnego. Decydowały o tym różne czynniki, m.in. zmiany organizacyjne jednostek administracji kościelnej, stan zdrowia, wymagania klimatyczne, trudności spowodowane konfliktami zbrojnymi, potrzeba utworzenia i posiadania tzw. bazy misyjnej (np. parafia w stolicy), posługa w domach formacyjnych siostr zakonnych kierowanych przez polskie siostry-formatorki itd.

Niektórzy (blisko 4%) podejmowali również posługę misyjną w kilku etapach, co spowodowane było najczęściej koniecznością czasowego powrotu i podjęcia leczenia, wyjazdem w celu zgromadzenia potrzebnych środków finansowych (np. budowy) czy odbycia studiów. Oczywiście w zupełnie innych kategoriach należy traktować tzw. urlopy sabatyczne, które wielokrotnie stawały się okazją do pogłębienia formacji duchowo-intelektualnej, leczenia itp.

Blisko 9% polskich fideidonistów realizowało swoje misyjne powołanie w dwóch, a nawet trzech różnych krajach misyjnych. Wbrew pozorom, nie były to tylko kraje tego samego kontynentu i tego samego języka urzędowego (np. Wybrzeże Kości Słoniowej – Urugwaj, Republika Kongo – Peru, Tanzania – Ekwador – Senegal).

Aktualnie na świecie pracuje 2096 misjonarzy polskich, w tym 298 fideidonistów (ponad 14%)<sup>4</sup>. Dane ogólne na ten temat zamieszczono w tabeli poniżej.

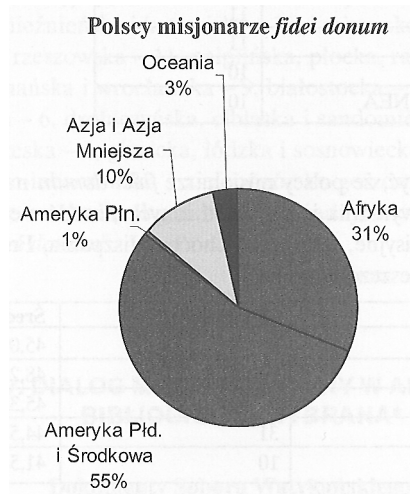
Kontynent	Razem	F. D.	Osoby świeckie	Siostry zakonne	Zakonnicy
Afryka	920	93	23	351	453
Ameryka Płd. i Środk.	798	162	13	160	464
Ameryka Płn.	33	2	–	6	25
Azja i Azja Mniejsza	269	31	10	102	126
Oceania	75	10	7	6	52
Liczba wszystkich	2096	298	53	625	1120

Ponad połowa polskich fideidonistów pracuje w krajach Ameryki Południowej i Środkowej<sup>5</sup>. Blisko jedna trzecia z nich służy na Czarnym Łądzie, ale od kilku już

<sup>4</sup> Dane Komisji Episkopatu Polski ds. Misji na dzień 1 III 2007 r.

<sup>5</sup> Chociaż Pius XII w swojej encyklice zachęcał kapłanów diecezjalnych do przyjęcia z pomocą młodym Kościołom w Afryce, to bardzo szybko podjęli oni posługę misyjną na innych kontynentach. Już przy końcu lat 60. Polacy pracowali m.in. w Indiach i Brazylii.

lat zauważa się, że liczba polskich misjonarzy *fidei donum* na tym kontynencie maleje. Zupełnie inaczej sytuacja ta wygląda w przypadku Azji. Dzięki powstaniu nowych, niepodległych państw w centralnej części tego kontynentu (przede wszystkim Kazachstan) i pojawieniu się nowych możliwości ewangelizacyjnych, liczba polskich księży w tym rejonie świata bardzo szybko wzrasta. Podobnie jest w Oceanii, zwłaszcza jeśli chodzi o Papuę Nową Gwineę, gdzie każdego roku rozpoczyna swoją działalność kilku fideidonistów z Polski<sup>6</sup>. Dane szczegółowe (tabela) i zestawienie procentowe (wykres) z podziałem na kontynenty zamieszczono poniżej.



Kontynent	F. D.
Afryka	93
Ameryka Płd. i Środkowa	162
Ameryka Płn.	2
Azja i Azja Mniejsza	31
Oceania	10
Liczba wszystkich	298

W kolejnej tabeli zamieszczono kraje, w których pracuje przynajmniej dziesięciu fideidonistów z Polski. Wspomniano już wcześniej, że wzrasta liczba wyjeżdżających do Kazachstanu i na Papuę, wkrótce też znacząco zwiększy się liczba pracujących w Ekwadorze, Boliwii i RPA.

<sup>6</sup> Przede wszystkim diecezja Mendi.

Kontynent	F. D.
BRAZYLIA	71
PERU	26
KAZACHSTAN	23
ARGENTYNA	20
KAMERUN	17
ZAMBIA	16
EKWADOR	14
REP. ŚRODKOWOAFRYKAŃSKA	12
TANZANIA	11
BOLIWIA	11
RPA	10
PAPUA NOWA GWINEA	10

Warto także zauważyć, że polscy misjonarze *fidei donum* należą do ludzi stosunkowo młodych, co wyróżnia ich spośród innych narodów europejskich mających bogate tradycje misyjne, takich, jak choćby Hiszpania, Francja czy Włochy. Szczegółowe dane zamieszczono poniżej.

Kontynent	Liczba osób	Średnia wieku
Afryka	93	45,07
Ameryka Płd. i Środkowa	162	48,20
Ameryka Płn.	2	45,30
Azja i Azja Mniejsza	31	44,58
Oceania	10	41,54

Trudno oczywiście przewidzieć, jak będzie się zmieniać w najbliższych latach liczba kapłanów diecezjalnych z Polski pracujących na misjach. Wiadomo jednak, do jakich krajów trafią ci, którzy obecnie, w roku jubileuszu encykliki *Fidei donum*, odbywają przygotowanie (2 osoby na stażu językowym za granicą i 21 osób w Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie). Wkrótce rozpoczną oni posługę na trzech kontynentach. W Afryce 8 osób (RPA – 2, Zambia – 2, Czad – 2, Togo – 1, Kamerun – 1), w Ameryce Południowej i Środkowej 11 osób (Ekwador – 4, Boliwia – 3, Gwatemala – 2, Peru – 1, Chile – 1, Brazylia – 1) oraz w Oceanii (Papua Nowa Gwinea – 2)<sup>7</sup>.

Mówiąc o misjonarzach *fidei donum* z Polski, warto też zwrócić uwagę na fakt, że już od wielu lat można zauważyć, iż istnieją diecezje, które szczytują się licznymi kapłanami pracującymi na misjach, inne zaś, na przestrzeni wielu lat

<sup>7</sup> Dane Centrum Formacji Misyjnej na dzień 2 III 2007 r.

mogą pochwalić się jednym lub zaledwie kilkoma misjonarzami-fideidonistami. Zapewne można szukać uzasadnienia tego zjawiska wskazując na „misyjność” formacji seminarialnej i formacji stałej czy „klimat” współodpowiedzialności za misyjne dzieło Kościoła. Nie bez znaczenia są też świadectwa samych misjonarzy, jak i ich losy po zakończeniu posługi misyjnej, ponieważ sytuacja, w której wracają do diecezji może albo potwierdzić stereotyp, iż misjonarze „nie mają już miejsca” w swoim Kościele lokalnym, albo też temu zaprzeczyć. Dane obrazujące zaangażowanie kapłanów poszczególnych diecezji w pracę misyjną *ad gentes* przedstawiają się następująco: tarnowska – 53 kapłanów *fidei donum*, lubelska 18, opolska 16, gnieźnieńska i katowicka – 15, krakowska i przemyska – 13, częstochowska – 12, rzeszowska – 11, pełplińska, plocka, radomska i warszawska – 10, gdańska, poznańska i wrocławska – 9, białostocka – 8, łomżyńska i warmińska – 7, siedlecka – 6, drohiczyńska, elbląska i sandomierska – 5, kielecka i kozalińsko-kołobrzewska – 4, gliwicka, łódzka i sosnowiecka – 3, bielsko-żywiecka, łowicka, zamojsko-lubaczowska i zielonogórsko-gorzowska – 2, bydgoska – 1. Pozostałe diecezje na chwilę obecną nie mają żadnych kapłanów pracujących jako misjonarze *fidei donum*<sup>8</sup>.

ks. Tomasz Atlas, Warszawa-Tarnów

#### IV. DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY W AFRYCE. BIBLIOGRAFIA WYBRANA\*

##### Dokumenty Soboru Watykańskiego II

Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986 (wyd. 2), s. 436-474.

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: *Sobór Watykański II*, s. 334-338.

<sup>8</sup> Dane Komisji Episkopatu Polski ds. Misji na dzień 3 III 2007 r.

\* Pomocą w zestawieniu niniejszej literatury (oprócz własnej dokumentacji bibliograficznej) służyła *Bibliografia* zamieszczona w dysertacji doktorskiej ks. Dariusza Sańko, *Dialog Kościoła katolickiego z religiami tradycyjnymi Afryki według dokumentów Stolicy Apostolskiej (1963-2001)*, Warszawa 2002, s. 226-248. Praca doktorska napisana została pod kierunkiem prof. UKSW dr. hab. Eugeniusza Sakowicza, na Seminarium Religiologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Archiwum UKSW). W podanej bibliografii znaczna część not bibliograficznych odnosi się do dialogu Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami Afryki. Zaprezentowano też niektóre pozycje dotyczące dialogu interreligijnego w ogóle.



### Nauczanie Pawła VI

Encyklika *Ecclesiam suam*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 81-114.

Encyklika *Populorum progressio*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 115-142.

Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 180-218.

\*

*Africae terrarum*, w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti Ufficiali della Santa Sede 1963-1967. Testo ufficiale i versione italiana*, t. 2, Bologna 1979, s. 1400-1445.

\*

*To the First Ambassador of Republic of Senegal to the Holy See, Rome, 26 January, 1967*, w: C. D. Isizoch (red.), *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture. 100 Excerpts from Magisterial and Other Important Church Documents*, Rome 1998 (dalej: *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture*), s. 22-23.

*To the President of the Republic of Niger, Rome, 28 September, 1968*, w: *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture*, s. 27.

*To the Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SE-CAM), Kampala, 31 July, 1969*, w: *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture*, s. 30.

*Address to President Milton Obote of Uganda, Kampala, 31 July, 1969*, w: *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture*, s. 30-31.

*To some Ugandan villagers, Mengo, 1 August, 1969*, w: *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture*, s. 31-32.

*To the First Ambassador of Côte d'Ivoire to the Holy See, Rome, 14 May 1971*, w: *The Attitude of The Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture*, s. 32.

*To Bishops of Africa and Madagascar in Commemoration of the Ten Years of „Africae Terrarum”, Rome, 28 October, 1977*, w: *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture*, s. 33.

### Nauczanie Jana Pawła II

Encyklika *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 379-460.

Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 16 (1995) nr 10, s. 4-40.

\*

*To the Faithful Gathered at N'dyili Airport to Welcome the Pope. Kinshasa, 2 May, 1980, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 34.*

*To Zairian (now Congo dem. Rep.) Families, Kinshasa, 3 May, 1980, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 34-35.*

*To the Bishops of Zaire. Kinshasa, May 3, 1980, w: F. Gioia (red.), Interreligious Dialogue. The Official Teachings of the Catholic Church (1963-1995), Boston 1997 (dalej: Interreligious Dialogue), s. 223-226.*

*To the Bishops of Kenya, Nairobi, 7 May, 1980, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 40.*

*To the Bishops of Ghana, Kumasi, 9 May, 1980, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 41-42.*

*To the Students of Côte d'Ivoire, Yamoussoukro, 11 May, 1980, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 42-43.*

*To the Bishops of Nigeria, Lagos, 15 February, 1982, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 43-45.*

*To the People of Benin, Cotonou, 17 February, 1982, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 45.*

*Poczucie tego co święte. 9 sierpnia (1985). Togoville. Do kapłanów religii tradycyjnych, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 6 (1985) nr 8, s. 15-16.*

*To the Bishops of Mozambique on „ad Limina” Visit, Rome, 23 September, 1982, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 45-47.*

*To the Followers of the Various Religions in Togo, Togoville, 9 August, 1985, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 47-48.*

*Homily During Mass at the Airport, Bamenda, 12 August, 1985, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 48.*

*Address at the Opening of the Catholic Higher Institute of East Africa, Nairobi, 18 August, 1985, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 49-50.*

*To the Bishops of Kenya on „ad Limina” Visit, Rome, 20 February, 1988, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 50-51.*

*To the Bishops of Benin on „ad Limina” Visit, Rome, 7 March, 1988, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 51.*

*To the Bishops of Zimbabwe on „ad Limina” Visit, Rome, 2 July, 1988, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 51-52.*

*Address to the Pontifical Council for Culture, Rome, 12 January, 1990, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 52-53.*

*To the Bishops of Mali, Bamako, 28 January, 1990, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 53.*

*To the Bishops of Chad, N'Djamena, 31 January, 1990, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion And Culture, s. 53-54.*

*Homily During Mass for the People of Gütega, Songa Esplanade, 6 September, 1990, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 54-55.*

*Address to the Pontifical Council for Culture, Rome, 10 January, 1992, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 55.*

*To the Bishops of Gambia, Liberia and Sierra Leone, on „ad Limina” Visit, Rome, 9 July 1992, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 56.*

*To Voodoo Representatives in Benin, Cotonou, 4 February, 1993, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 57-58.*

*Homily During the Mass to Open the Special Synod for Africa, Rome, 10 April, 1994, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 58-59.*

*To the Faithful Gathered for the „Angelus Domini” Rome, 24 September, 1995, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 62-63.*

*To the Bishops of Tanzania on „ad Limina” Visit, Rome, 20 February, 1996, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 63.*

*To the Bishops of Mali on „ad Limina” Visit, Rome, 8 March, 1996, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 63-64.*

*To the Bishops of Lesotho on „ad Limina” Visit, Rome, 16 Aprile, 1996, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 64-65.*

*To the Bishops of Benin on „ad Limina” Visit, Castel Gandolfo, 22 August 1996, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 65-66.*

*To the Bishops of Zaire on „ad Limina” Visit, Rome, 22 November, 1996, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 66-67.*

*To the Bishops of Senegal, Mauritania, Cape Verde and Guinea Bissau on „ad Limina” Visit, Rome, 29 November, 1996, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 67.*

*To the Bishops of Burkina Faso and Niger on „ad Limina” Visit, Rome, 4 July, 1997, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 67-68.*

*Anioł Pański 8 sierpnia 1999 – Castel Gandolfo. Postuga pasterska Pawła VI, „L’Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 19 (1999) nr 11, s. 40.*

### **Dokumenty dykasterii Kurii Rzymskiej**

*Pastoral Attention to African Religion, w: Interreligious Dialogue, s. 581-585 (Tekst angielski w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 161-166).*

*Pastoral Attention to Traditional Religions in Asia, America, and Oceania, w: Interreligious Dialogue, s. 644-649.*

\*

*Meeting The African Religions, Roma 1969 (Fragmenty w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 69-136).*

*Journeying Together. The Catholic Church in Dialogue with the Religious Traditions of the World, Vaticano 1999. (Wydanie włoskie: Caminare insieme. La Chiesa Cattolica in dialogo con le altre tradizioni religiose del mondo, Vaticano 1999.)*

### **Dokumenty Synodu Biskupów**

*Lineamenta, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture, s. 169-174.*

*Instrumentum Laboris, w: The Attitude of the Catholic Church Towards African traditional Religion and Culture, s. 174-197.*

*Elenchus finalis Propositionum Synodi pro Africa, w: Enchirdion Vaticanum. Documenti Ufficiali della Santa Sede 1994-1995. Testo ufficiale i versione italiana, t. 14, Bologna 2000, s. 626-683 (Ten sam dokument pod innym tytułem: Propositions, w: M. Browne /red./, The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives, New York 1996, s. 87-108).*

*The Church in Africa, w: Enchirdion Vaticanum. Documenti Ufficiali della Santa Sede 1994-1995. Testo ufficiale i versione italiana, t. 14, Bologna 2000, s. 684-731 (Ten sam dokument pod innym tytułem: Message of the Synod, w: M. Browne /red./, The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives, New York 1996, s. 72-86).*

### Dzieła zwarte

Browne M. (red.), *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, New York 1996.

*Enchiridion Vaticanum. Documenti Ufficiali della Santa Sede. Testo ufficiale i versione italiana*, (t. 2, 9, 14), Bologna (1979, 1987, 2000).

Gioia F. (red.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*, Boston 1997.

Isizoch C. D. (red.), *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture. 100 Excerpts from Magisterial and Other Important Church Documents*, Rome 1998.

Sakowicz E. (red.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, Warszawa 1997.

### Opracowania

*Africa*, w: *The New Encyclopedia Britannica*, t. 1, Chicago 1991, s. 131-133.

Aniagwu J. K. A., *The Role and Value Different Religious Traditions*, „Pro Dialogo” 29 (1994) nr 85-86, s. 131-144.

Arinze F., *The Present-Day Challenge of Bringing Christ to People of Traditional Religions*, „Bulletin” 27 (1992) nr 80, s. 150-164.

Arinze F., *The Rich Religious Dimension of Tribal Religions*, „Bulletin” 34 (1998) nr 99, s. 289-294.

Ballong-Wen-Mewujda J. B., Baxla Z., *Religie tradycyjne*, w: S. Karotempler (red.), *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, s. 315-327.

Bernardi B., *Dialogue with Animists*, „Bulletin” 2 (1967) nr 5, s. 98-103.

Bukasa T. K. M., *L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui. Latence et patience*, „Bulletin” 13 (1978) nr 38, s. 114-123.

Butturini G., *Dialogue and Evaluation of the Traditional Religions*, „Bulletin” 8 (1973) nr 22, s. 45-55.

Butturini G., *Interlocuteurs et contenus du dialogue avec les RTA*, „Bulletin” 9 (1974) nr 26, s. 122-136.

Butturini G., *Das la participation des Religions traditionnelles africaines au dialogue inter religieux: possibilités et limites*, „Bulletin” 10 (1975) nr 30, s. 298-310.

Chima A., *Dialogue with Traditional Religions in Malawi*, „Bulletin” 10 (1975) nr 28-29, s. 122-131.

Chodzidło T., *Afryka. I. Religie pozachrześcijańskie. A. Religie rodzime*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 135-138.

Dalmaï P., *L'Eglise et les Religions Traditionnelles au Tchad*, „Bulletin” 15 (1980) nr 44, s. 237-248.

Diouf L., *Religions Traditionnelles et Christianisme au Sénégal*, „Bulletin” 10 (1975) nr 28-29, s. 40-65

Długosz Z., *Ludność*, w: *Encyklopedia geograficzna świata*, t. 9, Kraków 1997, s. 207-235.

Ejizu C., *African Traditional Religious Ritual and Symbols*, „Pro Dialogo” 29 (1994) nr 87, s. 243-258.

Fąs L., *Duchowość Afrykańczyka*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 39 (2005) nr 1 (39), s. 43-70.

Gapi F. M., *Les religions traditionnelles et le dialogue interreligieux*, „Bulletin” 17 (1993) nr 82, s. 70-76.

Górski J., *Problem inkulturacji w przygotowaniach Synodu Afrykańskiego*, w: H. Zimoiń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1985, s. 223-232.

Gravrand H., *Towards a Dialogue with the African Religions*, „Bulletin” 1 (1966) nr 3, s. 137-147.

Gravrand H., *A Proposal for Submission to the Congress, by the Third Section in Favour of a Colloquium on African Religions, in 1969*, „Bulletin” 3 (1968) nr 8, s. 88-90.

Grodź S., *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin 2005.

Halemba A., Różański J. (red.), *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa 2003.

Halemba A., Różański J. (red.), *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce Subsaharyjskiej*, Warszawa 2003.

Huber H., *Religie tradycyjne. II. Afryka*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 411.

Idowu E. B., *African Traditional Religion*, London 1973, s. 108-135.

Ikenga-Metuche., *Dialogue with African Traditional Religion: The Teaching of the 1994 Special Synod of Bishops for Africa*, w: C. D. Isizoh (red.), *Christianity in Dialogue with African Traditional Religion and Culture*, Vatican 2001, s. 82-97.

Isizoh C. D., *Report on the Actives of the PCID: Africa*, „Pro Dialogo” 33 (1998) nr 101, s. 202-206.

Isizoh C. D., *Dialogue with African Traditional Religion in Sub-saharan Africa: the Changing Attitude of the Catholic Church*, w: tenże (red.), *Christianity in Dialogue with African Traditional Religion and Culture*, Vatican 2001, s. 1-42.

Isizoh C. D., *Interreligious Dialogue in Africa*, „Pro Dialogo” 33 (1998) nr 101, s. 248-252.

Isizoh C. D., *Reflecting on Tribal Values*, „Pro Dialogo” 33 (1998) nr 99, s. 295-301.

Kadłubowska I., *Od hrabiego do misjonarza. Adam Kozłowiecki T.J. życie i dzieło*, Warszawa 2002.

Kasprzak S., *Proces przygotowawczy Synodu Biskupów o Kościele w Afryce i adhortacja apostolska Ecclesia in Africa*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 39 (2005) nr 1 (39), s. 7-42.

Kayitakibga M., *Le Saint-Siège et les religions Africaines*, „Bulletin” 13 (1978) nr 38, s. 94-113.

Kayitakibga M., *Dialogue avec les religions traditionnelles africaines*, „Bulletin” 19 (1984) nr 57, s. 339-344.

Kayitakibga M., *L’Eglise catholique en Afrique face aux traditions religieuses africaines*, „Bulletin” 23 (1988) nr 69, s. 207-214.

Komorowski Z., *Wprowadzenie do socjologii Afryki*, Warszawa 1978.

Kowalak W., *Afryka*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 32 (1998) nr 4, s. 3-53.

Kowalak W., *Ruchy charyzmatyczne a kultury afrykańskie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 19 (1979) nr 3, s. 3-21.

Kurek A., *Inkulturacyjne problemy rodziny katolickiej w Afryce*, „Życie Katolickie w Polsce i na Świecie” 1 (1982) nr 5, s. 17-29;

Kurek A., *Pojęcie Boga w tradycyjnych religiach Czarnej Afryki*, „Światło Narodów” 10 (1990) nr 72, s. 1-6.

Kurek A., *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej*, w: H. Ziemoń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 189-222.

Kurek A., *Wierzenia i obrzędy Gidarów ludu północnokameruńskiego*, Warszawa 1988.

Magesa L., *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, New York 1997.

Malinowski M. J., *Afryka. Historia*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 1, Warszawa 1995, s. 46-52.

Marazzi M. L., *Les Religions Traditionnelles de L’Amérique Latine*, „Bulletin” 23 (1988) nr 69, s. 77-99.

Maurier H., *Chronique bibliographique sur la religion africaine traditionnelle*, „Bulletin” 23 (1988) nr 69, s. 222-238.

Mawinza J., *Possibility of Dialogue between the Church and African Traditional Religions in Tanzania*, „Bulletin” 10 (1975) nr 28-29, s. 132-158.

Mbiti J. S., *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980.

Mbiti J. S., *Concepts of God in Africa*, London 1970.

Mbiti J. S., *Introduction to African Religion*, Portsmouth, New Hampshire 1991.

Mulago V., *Traditional African Religion and Christianity*, w: J. K. Olupona (red.), *African Traditional Religion in Contemporary Society*, New York 1991, s. 120-123.

Mercado L. N., *From Pogans to Partners. The Change in Catholic Attitudes Towards Traditional Religion*, Manila 2000.

Mulago V., *Symbolism in the Traditional African Religions and Sacramentalism*, „Bulletin” 6 (1971) nr 18, s. 164-198.

Müller K., *Encyklika „Redemptoris missio” – prezentacja i komentarz*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 25 (1991) nr 3-4, s. 3-25.

Mveng E., *The Historical Background of the African Synod*, w: M. Browne (red.), *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, New York 1996, s. 20-31.

Mveng E., *Traditional Remnants in Modern African Sects*, „Bulletin” 7 (1972) nr 20, s. 45-55.

Nzeki N. M., *Christian Dialogue with African Traditional Religions in Kenya*, „Bulletin” 14 (1978) nr 39, s. 205-212.

Ohly R., *Religie Afryki*, w: J. Keller (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1988, s. 190-216.

Parrinder G., *African Traditional Religion*, London 1962.

Piłaszewicz S., *Religie Afryki*, Warszawa 2000.

Piłaszewicz S., *Afrykańskie religie rodzime*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, Warszawa 2001, s. 80-83

Rabemahafaly V., *L'Inculturation de l'Évangile dans le contexte africain d'après les allocutions pastorales du Pape Jean-Paul II*, „Bulletin” 17 (1982) nr 49-50, s. 153-165.

Rossano P., *Évangile et Culture Africaine*, „Bulletin” 11 (1976) nr 33, s. 311-318.

Różański J., *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004.

Różański J., *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001.

Rusinek R., *Dzieci Rwandy*, Ząbki 2003.

Sakowicz E., *Dialog chrześcijaństwa z religiami Czarnej Afryki według nauczania Jana Pawła II*, w: H. Zimoiń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 233-247.

Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, w: E. Śliwka (red.), *Religie wobec życia. VI Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami. Materiały*, Pieniężno 1991, s. 100-120.

Sakowicz E., *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, „Horyzonty Wiary. Kwartalnik Pedagogiki Religijnej. Wydział Filozofii Towarzystwa Jezusowego” 10 (1999) nr 3, s. 75-82.

Sakowicz E., *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, Warszawa 2000.



Sakowicz E., *Jan Paweł II teoria dialogu*, „Chrześcijanin w Świecie” 25 (1995) nr 1, s. 35-49.

Sakowicz E., *Religie ludów pierwotnych Afryki*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 39 (2005) nr 1 (39), s. 70-101.

Sakowicz E., *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, „Rocznik Naukowy Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach” 3 (1995/1996), (rok wydania – 1998), s. 146-157.

Sanon A. T., *Religions Traditionnelles et Christianisme en Haute-Volta*, „Bulletin” 10 (1975) nr 28-29, s. 87-100.

Sańko D., *Dialog Kościoła katolickiego z religiami tradycyjnymi Afryki według dokumentów Stolicy Apostolskiej (1963-2001)*, Warszawa 2002 (Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. UKSW dr. hab. Eugeniusza Sakowicza, na Seminarium Religiologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – Archiwum UKSW).

Sarpong P., *The Influence of Traditional Religions on African Christianity*, „Bulletin” 9 (1974) nr 25, s. 27-42.

Sarpong P., *Growth or Decay: Can Christianity Dialogue with African Traditional Religion?* „Bulletin” 23 (1988) nr 69, s. 189-206.

Shorter A., *Problems and Possibilities for the Church's Dialogue with African Traditional Religion*, „Bulletin” 10 (1975) nr 28-29, s. 111-121.

Shorter A., *Concepts of Social Justice in Traditional Africa*, „Bulletin” 32 (1997) nr 94-95, s. 32-51.

Shorter A., *The Study of African Traditional Religion*, „Bulletin” 24 (1989) nr 70, s. 77-82.

Sidibe M. J. M., *Une approche de la conception africaine de l'homme*, „Bulletin” 17 (1982) nr 49-50, s. 121-140.

Stefański B., *Ludność*, w: *Encyklopedia geograficzna świata*, t. 2, Kraków 1996, s. 78-96.

Szarewska B., *Pierwotne religie Czarnej Afryki*, Warszawa 1995.

Thorpe S. A., *African Traditional Religions*, Pretoria (RPA) 1992.

Troisi J., *Tribal Religion. Religious Beliefs and Practices Among the Santals*, New Delhi 1976.

Ukpong J. S., *A Critical Review of the Lineamenta*, w: M. Browne (red.), *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, New York 1996, s. 32-42.

Urban J., *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa 1987.

Whooley P., *Dialogue with African Cultures (South Africa)*, „Bulletin” 10 (1975) nr 28-29, s. 164-173.

Zajączkowski A., *Pierwotne religie Czarnej Afryki*, Warszawa 1965.

Zapłata F., *Odezwa Pawła VI do Kościołów i ludów Afryki „Africae terrarum”*, „Collectanea Theologica” 38 (1968) nr 3, s. 140-151.

Zimón H., *Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami Afryki*, w: W. Kluj (red.), *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20-21 kwietnia 1998 r.*, Poznań 1999, s. 63-79.

Zimón H., *Obraz Jezusa Chrystusa w afrykańskiej tradycji religijnej*, w: M. Ru-secki, K. Kaucha, Z. Krzyszkowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18-21 września 2001*, Lublin 2001, s. 636-665.

Zimón H. *Religie Afryki. Wybrana bibliografia w języku polskim*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 32 (1998) nr 2, s. 129-139.

Zimón H., *Religie ludów pierwotnych*, w: tenże (red.) *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2001, s. 207-244.

Zimón H. (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995.

Zyśk S., *Kościelne wspólnoty podstawowe według dokumentów AMECEA (Stowarzyszenia Konferencji Episkopatów Afryki Wschodniej)*, Warszawa 2006 (Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. UKSW dr. hab. Eugeniusza Sakowicza, na Seminarium Religioologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – Archiwum UKSW).

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*