

**Andrzej Miotk, Krzysztof Sakowicz,
Eugeniusz Sakowicz**

**Biuletyn
misjologiczno-religioznawczy**

Collectanea Theologica 78/3, 175-212

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (100)

ZAWARTOŚĆ: I. Dzieło inkulturacji misyjnej w Etiopii Justyna de Jacobisa; II. Miejsca święte w islamie; III. Historia religii, kultury i cywilizacji. Bibliografia wybrana*.

I. DZIEŁO INKULTURACJI MISYJNEJ W ETIOPII JUSTYNA DE JACOBISA

Do XIX w. Kościół próbował bez powodzenia nawrócić mieszkańców Etiopii. Ważne światło do zrozumienia niepowodzeń misyjnych może nam dać analiza działalności w tym kraju włoskiego lazarysty Justyna de Jacobisa (1800-1860), który był przedstawicielem misji prężnego w Kościele zakonu lazarystów, obecnego również w Etiopii. Pierwsi lazaryści od 1838 r. pracowali na północy z zamiarem stworzenia Kościoła unickiego z liturgią etiopską.

Pionierem był wspaniałomyślny, aczkolwiek niezdiscyplinowany w działaniu młody lazarysta z Ligurii o. Józef Sapeto. Z własnej inicjatywy, bez wiedzy przełożonych, opuścił dotychczasową misję w Syrii, gdzie zdążył nauczyć się biegle arabskiego. 26-letni Sapeto zmierzał do Kairu, mając za ostateczny cel Etiopię. Ten odważny młody lazarysta nie zdawał sobie wtedy sprawy z czekającego nań niebezpieczeństwa. Nie dysponował żadnymi środkami ani poparciem dla zrealizowania śmiałego planu apostołskiego. W Kairze spotkał szczęśliwym trafem dwóch młodych braci, francusko-irlandzkich badaczy: Antoniego¹ i Arnolda D'Abbadie, którzy akurat w celach badawczych zmierzali ku Etiopii². Razem więc dotarli do Adua (1838) w północnej Etiopii, gdzie w 1896 r., na

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

¹ Antoni d'Abbadie (1810-1897) urodził się w Dublinie. Francuski uczoney i założyciel misji wśród plemion Galla. Wraz z młodszym bratem Arnoldem (1815-1893) odbył podróż naukową do Etiopii (1838-1848) i na podstawie badań wydał m.in. klasyczną *Géographie de l'Ethiopie*, Paryż 1890 r. Starania Abaddie i Kongregacji Rozkrzewienia Wiary doprowadziły do otwarcia misji w Etiopii i utworzenia Wikariatu Apostolskiego Galla, obecnie Harar; por. W. Kowalak, *Abbadie Antoine d'*, w: EK, t. 1, Lublin 1985, kol. 5.

² Zob. E. Lucatello, L. Betta, *L'abuna Yaqob Mariam (S. Giustino De Jacobis)*, Roma 1975, s. 37-38.

wysokości 2000 m, wojska cesarskie Menelika II miały zadać sromotną klęskę armii włoskiej, załamując włoską ekspansję kolonialną w Etiopii.

Dopiero jednak misja jego współbrata zakonnego, Justyna de Jacobisa, zdobyła wielki rozgłos i była bez wątpienia jednym z wielkich przykładów inkulturacji chrześcijańskiej w Afryce. De Jacobis stał się bezpośrednim poprzednikiem licznych inicjatyw misyjnych w II połowie XIX w., które przyczyniły się w znacznym stopniu do chrystianizacji Czarnego Łądu.

Niniejsze studium podejmuje analizę metody prowadzenia misji przez włoskiego lazarystę i ukazuje charakterystyczne cechy oraz konsekwencje stosowanej przez niego metody ewangelizacyjnej. Jego bogata działalność misyjna zostanie ukazana w kontekście zawitych wydarzeń politycznych, które uwarunkowały jego dzieło.

Specyfika Kościoła w Etiopii

Nim przejdziemy do omówienia dzieła misyjnego de Jacobisa spojrzmy na specyfikę Kościoła w Etiopii, która warunkowała wysiłki inkulturacyjne włoskiego misjonarza. Znaczenie Kościoła w XIX-wiecznej Etiopii różniło się diametralnie od roli, jaką odgrywał w innych częściach Afryki. Na południe od Sahary Kościoły i szkoły były zapowiedzią nowej, lepszej przyszłości. Natomiast w Etiopii starożytny Kościół etiopski zawsze pełnił rolę stróża świętej tradycji i był legendarnym autorytetem, sięgającym korzeniami czasów Salomonowych. Wyróżniającą się cechą tego Kościoła było liczne duchowieństwo w ramach struktur feudalnych. Szczególną grupą byli rozproszeni po całym kraju *debterowie*; świeccy uczeni, wykazujący umiejętności literackie i gotowi na przyjęcie nowych idei. Służyli Kościołowi jako tancerze, pisarze i chórzyci.

Przez stulecia Kościół etiopski wytworzył bogatą i oryginalną tradycję, która była nie tylko odbiciem Kościoła koptyjskiego³. W swej treści i formie odbiegała ona daleko od tradycji łacińskiej. Organizacja i prawo kanoniczne zostały przejęte głównie z Kościoła koptyjskiego. Dodano jedynie pewne nowe elementy, np. tytuł *Yczegie*, osoby, która była głową wszystkich zgromadzeń monastycznych i odgrywała dużą rolę polityczną, zajmując miejsce tuż za *abune*⁴.

³ Kościół etiopski co do niektórych tradycji różnił się od Kościoła koptyjskiego. Przede wszystkim w Kościele etiopskim znajdowały się elementy tradycji żydowskiej i kuszyckiej. Ta pierwsza była zakorzeniona w kulturze abisyńskiej jeszcze zanim przybyło chrześcijaństwo. Sami chrześcijanie Abisynii twierdzili, że przyjęli chrześcijaństwo z Jerozolimy, a nie z Aleksandrii. Jednak dopiero w 1959 r. Kościół etiopski stał się w pełni niezależny od Egiptu, z którym były konflikty od XIII w.

⁴ Początkowo był to tytuł opata jednego z najsłynniejszych klasztorów etiopskich Debre Li-

Kolejna różnica dotyczyła układu roku liturgicznego⁵. Rozpoczynał się on podobnie jak w kalendarzu egipskim we wrześniu. Jezuita po przybyciu do Etiopii chcieli zmienić kalendarz liturgiczny i dostosować go do kalendarza gregoriańskiego. Podobnie zmiany próbowali wprowadzić do porządku świątecznego, nie uwzględniając faktu, że układ kalendarza miał podłoże teologiczne. Każda rodzina etiopska miała swego patrona i uroczystość obchodziła święta: święto krzyża, 9 świętych aniołów, świętych męczenników. Przez narzucenie zachodniego roku liturgicznego Etiopczycy zostali wyobcowani w swojej relacji do Boga. Czcili oni sobotę jako święto Starego Testamentu. W liturgii nacechowanej silnym poczuciem świętości centralne miejsce podobnie jak w rycie syryjskim zajmowała Eucharystia⁶.

Etiopczycy posługiwali się w liturgii językiem *ge'ez*. W modlitwach celem wejścia w świat Boży stosowano wiele powtórzeń. Elementem modlitwy były także tańce (Wj 15,20)⁷ i rytm bębnowy, sięgający pradawnych zwyczajów afrykańskich. Liturgiczny rytm taneczny różnił się jednak od rytmu stosowanego w uroczystościach świeckich. Urządzano liczne procesje na pamiątkę życia Chrystusa (droga z Betlejem na Kalwarię). W liturgii zachowała się tradycja wczesnochrześcijańska. Za hostię służył zwykły chleb.

W architekturze wielu starożytnych kościołów Etiopii zachował się, pod wpływem syryjskim, typ bazyliki na planie prostokąta czy krzyża. Etiopczycy wypracowali także własny, odmienny plan ortogonalnego i okrągłego kościoła, prawdopodobnie wzorowany na świątyni Salomona w Jerozolimie. Ten typ kościołów zdecydowanie przeważa na wsi, zwykle były one usytuowane na wzniesieniu, miały dach pokryty strzechą. Kościoły budowano tak, by potęgowały stopniowo poczucie świętości. Przed wejściem do świątyni dokonuje się rytual-

banos. Był nawet w dziejach Etiopii okres, kiedy pozycja *Yczegie* była wyższa niż *abune*. Nic dziwnego, że za panowania Teodora II *Yczegie* podczas wielkich uroczystości zajmował miejsce bardziej honorowe, po prawej stronie cesarza, *abune* zasiadał zaś po lewej stronie; zob. A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław 1971, s. 532.

⁵ Kalendarz etiopski ma 12 miesięcy, a każdy z nich liczy 30 dni. Między starym a nowym rokiem dodaje się dodatkowy okres 5 dni, zwanych 13 miesiącem roku.

⁶ Liturgia ma charakter malowniczego widowiska. Towarzyszą jej bogato haftowane szaty duchowieństwa, barwne ceremonialne parasole, krzyże ze złota, ozdobione klejnotami sprzęty liturgiczne, laska i kadzielnica, *sistrum*. Kapłani na co dzień ubierają się na białą i tylko *szamma*, które narzucają na ramiona, ma brzeg haftowany w stonowanych kolorach. Mają białe turbany w przeciwieństwie do czarnych szat biskupich.

⁷ Słynny był zwłaszcza taniec *debterów* z kijami w kształcie litery T, trzymanymi w lewej ręce, i dźwięczącym *sistrum*, czyli kołatką w prawej. Taniec odbywał się podczas procesji religijnych i w pewne dni świąteczne. Uważa się, że jest to dawny obyczaj przejęty przez Etiopczyków od lewitów, którzy tańczyli przed Arką Pana w jerozolimskiej świątyni Salomona; por. A. S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 137.

nego oczyszczenia i zdejmując obuwie. Świątynie składają się z trzech koncentrycznych pierścieni i czworobocznego, zasłoniętego sanktuarium, umieszczonego w środku koła. Także w kościołach na innym planie wydzielone są trzy strefy: *Makdas* – sanktuarium mieszczące ołtarz i Tabot (Arka Przymierza) – dostępne tylko dla kapłanów; *Keddest* lub *Hekhal* – główny hol w środku, zarezerwowany tylko dla wiernych przyjmujących komunie św.; *Kene Mahlet* – miejsce święte przeznaczone dla reszty wiernych i kantorów (*debterów*) śpiewających hymny. Krążą wśród nich kapłani modląc się i błogosławiąc, poruszając wielkimi kadzielnicami. Wnętrze kościołów zdobią malowidła ściennie i ikony⁸. Ogromne poczucie świętości wyraża się w przypisanych postawach, które wykluczają rozmowy, śmiechy czy rozglądanie się. Należy również przywdziać godny ubiór. Podróżni przejeżdżający obok kościoła wyrażali szacunek przez zejście z konia. Kościół jest symbolem niebieskiego i ziemskiego Jeruzalem.

Innym dominującym elementem tradycji są długie i surowe okresy postów, by podporządkować ciało duchowi. Wiernych obowiązywało w roku 80 dni postnych, natomiast księży i mnichów 280. Najdłuższy i najcięższy czas postny przypadał na Wielki Post, kiedy wolno było jeść tylko raz dziennie, bez mięsa, tłuszczów, jajek, masła, mleka i sera. W tym czasie dużo się modlono. Jezuiti nie rozumieli tych postów i chcieli uczynić dniem postnym jedynie sobotę.

Etiopski monastycyzm charakteryzowała tendencja do eremityzmu i wielka surowość. Dlatego cenobia zakładano na zupełnym pustkowiu, wśród górskich szczytów. Mnisi składali śluby. Byli samowystarczalni i nie musieli mieszkać w klasztorach. Centralnym elementem duchowości było wyrzeczenie się marności tego świata. Życie wypełniała modlitwa, posty, prace ręczne. Wymagano od mnichów przykładowego życia moralnego i czystości. Wolność i brak nadzoru spotkały się ze strony jezuitów z krytyką. Kościół parafialny w Etiopii funkcjonował na wzór klasztoru. Księża wyświęceni pozostawali żonatymi. Administrowanie parafią spoczywało w gestii świeckich. Wielu spośród nich miało dobre przygotowanie teologiczne. Funkcja księdza ograniczała się zasadniczo do sprawowania sakramentów i głoszenia kazań⁹.

Świętowanie soboty, unikanie potraw uważanych za nieczyste¹⁰ i obrzezanie były przejawem wpływów żydowskich w tym kraju. Jezuiti zakazali obrzezania.

⁸ *Tamże*, s. 139. Obrazy są przede wszystkim nośnikami treści teologicznych, a nie dekoracją. Krzyże u Etiopczyków były bez korpusu. Przejęto tradycję żydowską nieprzedstawiania obrazu Boga. Na obrazie liczy się przesłanie, a nie naoczne realia. Obraz jest częścią liturgii i modlitwy.

⁹ A. A b r a h a, *Saint Justin de Jacobis, his missionary methodology in Eritrea and Ethiopia*, Nairobi 1995, s. 33-47.

¹⁰ Etiopczycy mają zwyczaj jedzenia czystych zwierząt; nie jedzą tych, które są uważane za nieczyste, np. króliki i świnię, które sprowadzili jezuiti.

Jednak Etiopczycy stosowali je jako miejscowy zwyczaj (nie w sensie żydowskiego zachowywania prawa). Ale też nigdy nie zapomnieli, że chrześcijaństwo zostało zapoczątkowane w świecie żydowskim, a nie w Europie.

W sprawach teologicznych Etiopczycy trzymali się aleksandryjskiej nauki Kościoła koptyjskiego. Podkreślano jedność tego, co boskie i ludzkie w Jezusie Chrystusie. Jezuici byli przekonani, że Etiopczycy są monofizytami, chociaż ci przyjmowali jedność pełnej natury Boskiej i ludzkiej. W ich języku nie istniało rozróżnienie między naturą a osobą. Mówienie Etiopczykom, by zostawili swoje tradycje, oznaczało pozbawianie ich własnej tożsamości, która dodawała im zawsze siły, by przeżyć jako Kościół i państwo.¹¹

Wczesny okres życia de Jacobisa

Justyn de Jacobis urodził się 9 października 1800 r. w San Fele w diecezji Mauro w Bazylikacie. Był siódmym z 14 rodzeństwa, z których 9 zmarło w wieku dziecięcym. Nazajutrz po urodzeniu został ochrzczony. W 1814 r. rodzina przeniósła się do Neapolu, gdzie kontynuował naukę. Duży wpływ na jego dojrzewanie miał spowiednik, karmelita o. Mariano Cacace. 17 października 1818 r. Justyn wstąpił do zakonu lazarystów (Misjonarze św. Wincentego à Paulo założeni w 1625 r. w Paryżu w celu kształcenia kleru diecezjalnego i prowadzenia misji ludowych). Charakteryzował go żywy charakter i potrzeba działania. Po nowicjacie w Neapolu złożył śluby 18 października 1820 r. i rozpoczął studia teologiczne w Oria (Puglia). Święcenia otrzymał 12 maja 1824 r. z rąk arcybiskupa Brindisi. Kolejno pracował w Oria (1824-1829), w Monopoli (1829-1934), był przełożonym domu w Lecce (1834-1836) i mistrzem nowicjatu w Neapolu (1836-1837). Dużo czasu poświęcał głoszeniu rekolekcji (które wtedy trwały do miesiąca), kierownictwu duchowemu i spowiednictwu¹².

Prefekt Apostolski Etiopii

W 1839 r. Kongregacja Rozkrzewienia Wiary ustanowiła Prefekturę Apostolską Etiopii¹³. Na jej czele stanął 10 marca 1839 r. Justyn de Jacobis, zaproponowany na urząd prefekta apostolskiego przez przełożonego zakonu lazarystów. W momencie przybycia de Jacobisa do Etiopii tamtejszy Kościół był już

¹¹ A. Abraha, *Saint Justin de Jacobis*, s. 41-42.

¹² Zob. E. Lucatello, L. Betta, *L'abuna Yaqob Mariam*, s. 17-32.

¹³ Od 1797 r. do przybycia de Jacobisa do Etiopii (1839) misja katolicka w tym kraju była całkowicie opuszczona. Papież Grzegorz XVI usłyszawszy o misji protestanckiej w Tigre był przekonany o możliwości zapoczątkowania misji katolickiej w tym kraju.

od 10-15 lat bez biskupa. Misjonarz, działając w duchu lazarystów, zabiegał dla Etiopczyków, którym posługiwał, bardziej o dobra duchowe i społeczne niż korzyści natury administracyjnej i politycznej¹⁴.

Pierwsze placówki misyjne powstały w Adua i Massaua. 10 lat później Justyn de Jacobis¹⁵ otrzymał nominację na wikariusza apostolskiego Etiopii. W 1853 r. jego wikariat liczył 5000 chrześcijan. Katolicy odegrali tu twórczą rolę w dwóch obszarach: indygenizacji i formacji miejscowego kleru etiopskiego.

De Jacobis przybył do Etiopii wraz z towarzyszem, o. Luigim Montuori¹⁶ (Adua – 1 listopada 1839) i tam spotkali się z o. Sapeto. O. Justyn całym sercem ogarnął Etiopię, nazywając ją swoją nową ojczyzną. Gotowy na męczeństwo, nie przypuszczał wtedy, że czeka go 20 lat trudnej i owocnej pracy. Misjonarze byli przyjmowani w Etiopii jako reprezentanci Europy, z której spodziewano się napływu nowych technologii¹⁷. W latach 30. XIX w. w Etiopii istniały trzy główne ośrodki polityczne: Gonder, gdzie rządził ras Ali Mały; Szeua, gdzie panował nygus Sahle Sellasje; Tigre, którego władcą był król Uybie.

Ten ostatni, mając dobre kontakty z Turkami i światem zewnętrznym, zaopatrywał swoje wojska w broń palną i wzmacniał gospodarkę. Zamyślał o koronie cesarskiej i zjednoczeniu królestwa pod swoim berłem. Szukał uznania zagranicą i chętnie widział w swoim kraju misjonarzy.

De Jacobis przybył do Etiopii jako obcokrajowiec. Wszystko: kultura, język i ludzie było mu obce, a miejscowe środowisko wrogo usposobione do katolicyzmu. Modlił się więc w sekrecie. Znajdował się zupełnie na marginesie życia. Przez pierwszych 5 lat, które można nazwać czasem inicjacji, uczył się trzech języków: *ge'ez*, amharskiego i tigrigna. Swoje życie dzielił między studium, modlitwę, podróże i działalność charytatywną na wzór miejscowych mnichów, okazując biednym miłosierdzie¹⁸.

Studiował również etiopskie pieśni religijne, poznawał ludzi i miejscowe zwyczaje. Bardzo ukochał tych ludzi¹⁹. Jego wierny uczeń o. Tekle Hajmanot

¹⁴ A. A b r a h a, *Saint Justin de Jacobis*, s. 54-56.

¹⁵ De Jacobis razem z Massają i Combonim tworzyli sławną trójkę włoskich apostołów Czarnej Afryki w XIX w.

¹⁶ Luigi Montuori (1798-1857) urodził się w Praiano (diecezja Amalfi) był pierwszym towarzyszem misyjnym de Jacobis. Wspaniale pracował najpierw w Gondar, potem musiał uciekać z Etiopii przed prześladowaniami *abune* Salama i przybył do Chartumu, gdzie zbudował kościół i szkołę. W 1844 r. wrócił do Etiopii i w 1848 r. wyjechał do Rzymu i już więcej nie wrócił. Do śmierci w 1857 r. pracował jako misjonarz ludowy i spowiednik; por. E. L u c a t e l l o, L. B e t t a, *L'abuna Yaqob Mariam*, s. 222.

¹⁷ J. B a u r, *2000 Years of Christianity in Africa*, s. 61.

¹⁸ A. A b r a h a, *Saint Justin de Jacobis*, s. 73-74.

¹⁹ W pierwszym kazaniu do księży (26 I 1840) w Adua powiedział: „Drzwiami serca są

(1825-1902) napisał jego biografię po włosku (1915 i 1922) *Vita di Abuna Jacob*, która została przetłumaczona i wydana w języku francuskim (Paryż 1914). Ludzie zapamiętali apostołską pokorę tego wędrownego nauczyciela (*memhir*), który przemierzał etiopskie góry i wioski. De Jacobis dzielił życie ze swoimi uczniami, jedząc, pracując i śmiejąc się razem z nimi²⁰. Doświadczenie było najlepszą szkołą. Dla ludzi był przyjazny i uczył ich katechizmu. Ubierał się i żył jak etiopscy mnisi *szamma*, nie gołąc brody²¹. Podobnie jak miejscowi chodził boso i żywił się tak jak oni, a nie po europejsku. Aby zachować swoją prywatność, zamieszkał we własnym domu, który był zawsze gościnny i stał się miejscem dialogu z miejscowymi ludźmi i duchowieństwem.

Za kucharza miał chłopca, który przyrządzał mu miejscowe dania. Sam znosił drewno na opał. Wybrał sposób życia miejscowych mieszkańców i przez to zyskał powszechny szacunek i wpływy. Kiedy w 1840 r. prosił o Etienne w Paryżu o misjonarzy, zaznaczył, by mu przysłać misjonarzy wytrwałych i zdolnych do wielkich wyrzeczeń.

Uybie, władca Adui, uważał De Jacobisa za przedstawiciela Francji, której protekcji poszukiwał. Wielka pobożność maryjna lazarysty przekonała władcę, że katolicy nie naruszą uczuć religijnych Etiopczyków, jak to uczynili protestanci. De Jacobis zamieszkał w Tigre, a władca Uybie stał się wkrótce wielkim protektorem nowej misji. Jednak wśród zwykłych ludzi była wciąż głęboko zakorzeniona antypatia do Rzymu. De Jacobis doświadczał tej atmosfery na ulicy. Jednak dzięki głębokiej pokorze i pobożności oraz niewzruszonej miłości nienawiść powoli ustępowała, przeradzając się w autentyczny podziw dla niego.

De Jacobis czynił wszystko, by uniknąć zamieszania. Odprawiał rzadko msze św. i to za zamkniętymi drzwiami. Księża byli rozproszeni w różnych miejscach: Sapeto przyjął zaproszenie, by odwiedzić księcia w Szeua; Montuori miał udać się do Gondar; a de Jacobis został sam w Adui²². Wielkimi jego atutami były głęboka duchowość, autentyczne przywiązanie do Etiopii i jej religijnych tradycji. Potrafił nawiązać lojalne i trwałe przyjaźnie z Etiopczykami. Na wypadek, gdy sprawy miały się źle, mógł liczyć na francuską protekcję.

usta, a kluczem jest słowo. Kiedy otwieram moje usta, otwieram drzwi mojego serca. Przyjdźcie i zobaczcie; w moim sercu Duch Święty zasadił wielką miłość do chrześcijan etiopskich. Byłem w moim kraju. W moim kraju wiedziałem, że tam w Etiopii byli chrześcijanie i powiedziałem mojemu ojcu i matce: Mój ojcze, moja matko dajcie mi Wasze błogosławieństwo ponieważ chcę pójść. Synu! zapytali, dokąd chcesz pójść? Chcę pójść i zobaczyć moich drogich braci, którzy są w Etiopii, chcę pójść i powiedzieć tym chrześcijanom, że ich kocham”; cyt. za: S. A rata, *Abuna Jakob, apostolo dell' Abissinia*, Roma 1934, s. 70.

²⁰ B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*, s. 158.

²¹ A. Abraha, *Saint Justin de Jacobis*, s. 71-72.

²² J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, s. 161.

Po *abunę* do Aleksandrii

Etiopia przez długie lata była bez *abune*, czyli najwyższego zwierzchnika kościelnego Etiopii. Król Uybie, który chciał umocnić swoją pozycję w Kościele, wysłał w 1840 r. do Egiptu swego przedstawiciela, *aleka* Hebte Sellasje, który miał sprowadzić nowego *abune* na miejsce zmarłego przed wielu laty. Także de Jacobis, który został zaproszony do udziału w misji do Aleksandrii, dostrzegł korzyści płynące ze sprowadzenia nowego *abune*. Przyjął więc zaproszenie i pojechał w 30-osobowej delegacji do patriarchy Aleksandrii. Uybie w optymistycznym nastroju powiedział nawet, że Etiopia nie potrzebuje *abune* w tradycyjnym znaczeniu, ale biskupa koptyjsko-katolickiego z unickiego Kościoła Egiptu. Ale delegacja przybyła do Aleksandrii i de Jacobis przeżył rozczarowanie. Otóż patriarcha wyznaczył na *abune* Salama²³, który sympatyzował z protestantami. Następnie zakazał delegacji etiopskiej, pod groźbą ekskomuniki, dalszej podróży do Rzymu. Delegacja udała się do Ziemi Świętej. Potem, mimo zakazu, kontynuowała jednak podróż do Rzymu. Pobyt w Wiecznym Mieście pozwolił wyższym duchownym usunąć narosłe w ich środowisku uprzedzenia do Kościoła katolickiego, a trzech młodych mnichów postanowiło zostać duchownymi katolickimi i wstąpiło do kolegium etiopskiego na Watykanie. Po powrocie do Etiopii autorytet de Jacobisa znacznie wzrósł. Nawet *abune* Salama wysłał mu gratulacje, za co de Jacobis odwzajemnił się zegarkiem²⁴.

De Jacobis był pod wrażeniem Kassa, późniejszego cesarza Teodora II (1855-1868), w którym dostrzegał narzędzie Opatrzności. Między cesarzem Teodorem II a *abune* Salamą została zawiązana współpraca, która pozostawiała mało miejsca na respektowanie zasad kościelnych, o których przestrzeganie zabiegał de Jacobis. De Jacobis został aresztowany i przez pięć miesięcy przetrzymywano go w więzieniu. Potem z Adua wyruszył do Agamé, gdzie nawiązał kontakt z plemieniem Irob, dokonując wielu nawróceń. Stamtąd zaś udał się na północ do ziemi Akele-Guzai. Misja osiągnęła największe sukcesy w górach wśród bardziej niezależnych plemion. Całe wioski: Alitena, Hebo i Halai razem z księżmi przyłączyły się do de Jacobisa. Potem dołączyły do nich grupki Bogos w rejonie wokół Keren, które było później ważniejszym centrum katolickim²⁵.

²³ Był to jeszcze bardzo młody dwudziestoletni człowiek, który kształcił się w szkole Kościelnego Towarzystwa Misyjnego (CMS). Jego wybór na *abune* był zadziwiająco nieodpowiedni w tradycyjnym znaczeniu. Nie miał on żadnych cech tradycyjnego monastycznego *abune*. Był dumny, zaciekle, okrutny. Jego sympatie dla protestantyzmu i Wielkiej Brytanii zapewniły mu pewną protekcję, ale dotkliwie oddziaływały na politykę.

²⁴ J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, s. 161.

²⁵ *Tamże*, s. 162.

Nominacja biskupia

Przyjmując nominację biskupią, de Jacobis musiał mieć świadomość, że tym samym zagrożone zostały nadzieje na zjednoczenie Kościoła rzymskokatolickiego z Etiopskim Kościołem Prawosławnym. Wydaje się, że pokorna natura de Jacobisa została zdominowana przez osobowość kapucyna Guglielmo Massaji, który patrzył na wszystko raczej z punktu widzenia misji niż dążenia do ponownego zjednoczenia Kościołów. Nastąpiło całkowite zerwanie z *abuną* Salāmą. Przez trzy pierwsze lata de Jacobis sprawował funkcje biskupią w sekrecie ze względu na niebezpieczeństwo. Udzielał seminarzystom potajemnie święceń. Gdy *abune* Salāma dowiedział się o tym, wszedł w układ z jednym z ministrów Uybie. Minister spalił wioskę Alitena, jednak de Jacobis zdążył uciec z seminarzystami. Przez pewien czas wędrował po górach. Tymczasem Uybie odrzucił politykę Salāma i ogłosił na swoim terytorium wolność religijną²⁶. Następnie minister musiał odbudować Alitena. Dopiero od tego momentu de Jacobis rozpoczął publicznie i uroczyście sprawować swą posługę biskupią. Wyświęcił swego towarzysza o. Lorenzo Biancheri²⁷ na biskupa koadiutora z siedzibą w Keren²⁸.

Metodologia misyjna de Jacobisa

W pracy misyjnej Justyn de Jacobis stosował zasadę „Afryka dla Afrykanów”, która była fundamentem inkulturacji oraz podkreślał kult maryjny. Żaden z misjonarzy europejskich nie odznaczał się aż tak wielką miłością i zrozumieniem dla chrześcijańskiej tradycji Etiopii jak de Jacobis²⁹. W miejscowym języku

²⁶ Później za Teodora II, który zniósł niewolnictwo i poligamię, doszło do konfliktu z Kościołem etiopskim z powodu prób jego podporządkowania państwu. W 1864 r. *Abune* Salāma został uwięziony i po trzech latach zmarł (1867) w twierdzy Magdala. W prowincji Gondar spalono wiele świątyni, a klasztory ograbiono z cennych rękopisów, które zgromadzono w Mekdeli (zabrali je Anglicy); por. B. Kumor, *Kościół etiopski*, w: EK, t. 4, Lublin 1983, kol. 1183.

²⁷ Lorenzo Biancheri (1804-1864) został pierwszym następcą de Jacobisa. Pochodził z Ligurii we Włoszech i po przybyciu z de Jacobisem do Etiopii (1841) został ekonomem misyjnym i jego spowiednikiem. Początkowo współpracowali przy kształceniu miejscowego duchowieństwa. W latach 1848-1850 Biancheri przebywał w Europie, a po powrocie został mianowany biskupem pomocniczym z prawem następstwa po de Jacobisie, który udzielił mu święceń w Halai (1853). Biancheri pozostał w Keren. Jednak z upływem czasu relacje z de Jacobisem układały się coraz gorzej. Biancheri był biskupem sztywnym i ograniczonym. Żałował de Jacobisowi nawet tego, co było mu konieczne i, co gorsza, był przeciwny księżom i mnichom etiopskim. W końcu (1859) de Jacobis napisał, że żałuje, iż przyczynił się do jego nominacji biskupiej; por. E. Lucatello, L. Betta, *L'abuna Yaqob Mariam*, s. 220-221.

²⁸ J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, s. 163-164.

²⁹ A. Hastings, *Jacobis, Justin de*, w: G. H. Anderson (red.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, s. 326.

ge'ez wydał gramatykę, słownik języka ge'ez oraz katechizm. O tej wielkiej miłości do Etiopczyków świadczy fragment z jego kazania: „Ileż razy widziałem na drodze śmierć. Ileż razy powiedziałem Panu: pozwól mi najpierw zobaczyć moich drogich chrześcijan Abisynii, a potem jeżeli się Tobie podoba, pozwól mi umrzeć. Tak oto umrę zadowolony. Na morzu powiedziałem: Panie jeśli się Tobie podoba, pozwól mi najpierw zobaczyć moich ukochanych Abisyńczyków, a potem pozwól mi umrzeć. Na pustyni powiedziałem: pozwól mi najpierw zobaczyć moich ukochanych Abisyńczyków, a potem pozwól mi umrzeć. Bóg mnie wysłuchał, Bóg mnie wyzwolił od śmierci, abym mógł zobaczyć moich ukochanych chrześcijan Abisynii. Teraz Was zobaczyłem, teraz Was poznałem, teraz jestem zadowolony, teraz, mój Boże błogosławię Cię i mówię Tobie, jeśli się Tobie podoba, to pozwól mi umrzeć ponieważ teraz jestem zadowolony”³⁰.

De Jacobis był dzieckiem swojego czasu, na co wskazuje charakter jego stosunku do władzy. Także jego duchowość wyrażająca się w gorliwości o dusze, prostocie, umartwieniu i pokorze, miała typowe cechy ducha epoki. Dlatego zaprowadził drogę krzyżową wśród Etiopczyków. Szczególny akcent położył na duchowość maryjną (różaniec, *Anioł Pański*). Był również przeniknięty ówczesną myślą teologiczną, skoncentrowaną na zbawieniu pojedynczych dusz. Skuteczność sakramentu zależała od sposobu jej sprawowania.

Sukcesem de Jacobisa było stworzenie Kościoła katolickiego w rycie etiopskim. Kiedy umierał, jego wikariat apostołski liczył ok. 12 tys. katolików. De Jacobis był świętym apostołem, uznanym przez Kościół³¹. Do minimum starał się ograniczyć europejski personel misyjny, ponieważ przyświecała mu idea Etiopskiego Kościoła Katolickiego. Etiopczycy mogą doświadczyć Boga tylko w codziennym doświadczeniu własnego życia. Mimo swej tradycyjności chciał stosować tradycję i sprawować Eucharystię Kościoła, który uważał za schizmatycki i heretycki³². Na drodze inicjacji odkrył wszystkie aspekty kulturowe Etiopczyków. Całe swoje życie poświęcił misji. W duchu ubóstwa, które według Ewangelii jest mocą i bogactwem, zbliżył się do miejscowych ludzi, dla których Kościół bogaty był obcy. Nie wybrał sobie dużej stacji z potężnymi strukturami. Podczas podróży spał na słomie, za łóżko służyła mu skóra wołowa. Nawet w czasie najdłuższych podróży szedł boso, nocując w tawernie. Umiał jednać ludzi, których dzieliły urazy.

³⁰ B. Mondin, *Dizionario storico e teologico delle missioni*, Roma 2001, s. 138.

³¹ Justyn de Jacobis został nazwany przez biskupów etiopskich w liście do papieża Pawła VI ojcem Kościoła w Etiopii. Papież kanonizował go 26 X 1975 r. Beatyfikacja odbyła się 25 VI 1939 r.; por. V. Schaubert, H. M. Schindler, *Ilustrowany Leksykon Świętych*, Kielce 2002, s. 299.

³² A. Abraha, *Saint Justin de Jacobis*, s. 95.

Co najważniejsze, nigdy nie próbował wprowadzić do Etiopii liturgii ła-cińskiej, ale dostosował się do rodzimego języka *ge'ez* i rytu etiopskiego. Szczególnie za to księża etiopscy cenią go również dzisiaj. Sposób życia Jezusa z uczniami był dla niego wzorem do naśladowania w pracy pastoralnej. Wysyłał swoich uczniów do wiosek po dwóch. Oni wracali z powrotem po dwóch miesiącach, by przedyskutować z nim nabyte doświadczenia i otrzymać nowe prace. Był to znakomity sposób napelniania ich swoim duchem na wzór Chrystusa.

W duchu pierwszych wieków Kościoła de Jacobis poszukiwał również współpracowników spośród kobiet. Było to dziewice, które prowadziły życie w domach, a na parafie przychodziły mu pomagać (nie było jeszcze siostr misyjnych). Jediną słabością jego metody ewangelicznej był brak naśladowców wśród współbraci, którzy woleli iść do innych plemion. W odpowiedzi na tę sytuację de Jacobis postawił na formację rodzimego kleru.

Był przekonany, że to miejscowi księża powinni odnowić oblicze Etiopii. Ok. 1850 r. nie chciał już więcej misjonarzy z Europy. Jednak wydarzenia polityczne pogrzebały jego oczekiwania odnośnie do miejscowego kleru³³.

De Jacobisa można określić misjonarzem doskonałej adaptacji. W przeciwieństwie do protestantów³⁴ (Samuel Gobat) nie spotkał się z opozycją teologi-

³³ J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, s. 169.

³⁴ Protestanci podobnie jak katolicy stanowili w Etiopii grupę licznie marginalną, choć znaczącą. Wśród protestanckich misjonarzy wyróżnili się zwłaszcza cztery postacie: Samuel Gobat (1799-1879) – francuskojęzyczny Szwajcar, który działał również w Egipcie. Zajmował się rozpowszechnianiem Pisma Świętego. Przebywał w Etiopii w latach (1830-1836) z krótką przerwą na pobyt w Europie (1833-1834). Prowadził tam dialog z duchownymi w Tigre, Gonder i Begemdin. Okazywał wiele sympatii dla Etiopskiego Kościoła Prawosławnego. Po pięciu latach pobytu w Etiopii został biskupem Jerozolimy i nadal interesował się zwłaszcza pielgrzymami napływającymi z Etiopii. Nakreślił plan reformy Kościoła ortodoksyjnego, zwłaszcza w zakresie kształcenia kleru i upowszechnienia Pisma Świętego. Ubrał się, jadł i żył jak Etiopczyk i cieszył się dużym szacunkiem. Popierał to, co nazywamy interesem Etiopczyków. Kolejny misjonarz Johann Ludwig Krapf (1810-1881) był nie tylko pierwszym europejskim misjonarzem w Afryce Wschodniej, ale i uczonym, który podjął studia nad kulturą i językiem *sua-hili*. Opracował pierwszą gramatykę tego języka i jego słownik. Krapf rozpoczął pracę misyjną w Afryce od wyprawy do Etiopii w 1837 r. Wydalony z Tigre, myślał o pracy wśród ludów Galla, które, wraz ze współpracownikami, uważał za klucz do ewangelizacji całej Afryki. Porównywał ich do Germanów w średniowiecznej Europie. W drodze do Etiopii nauczył się w Egipcie języka arabskiego. W Etiopii pracował nad chrystianizacją ludu Galla w południowej Etiopii, który był jednak wrogo usposobiony do misjonarzy chrześcijańskich. W tych warunkach placówka Church Missionary Society została zamknięta w 1843 r. Krapf udał się do Zanzibaru, Mombassa i Mount Kenya. Jego marzeniem było stworzenie łańcucha misji przez cały kontynent. Uzdolniony lingwista. W celu założenia misji opublikował wraz z Isenbergiem *An imperfect outline of the element of the Galla language*. Ważniejsze były tłumaczenia Ewangelii. Popierał Anglię jako jedynego strażnika Etiopii. Po pracy w Etiopii (1837-1844) przybył do Zanzibaru. Trzecim misjonarzem był Johann Martin Flad (1831-1915) urodzony w Wittenberdze, który reprezentuje długą perspektywę historyczną. Poszedł do Falasz – etiopskich Żydów, pod-

czną, chociaż bolała go nieufność Etiopczyków. Papieska koncepcja Kościoła sama w sobie była zagrożeniem dla niezależności Etiopskiego Kościoła. Ewangelizację rozpoczął od ludzi prostych, wyróżniał się postawą głębokiej pokory, która w połączeniu z miłością pomogła mu sformułować metodę adaptacji, o jakiej do tego czasu w Afryce jeszcze nie słyszano.

De Jacobis zostawił swoją ojczyznę i kulturę. Jego umiłowaną ojczyzną była teraz Etiopia. Świadomie zastępował swoim seminarzystom krewnych. Wolny od zagranicznych powiązań i poczucia wyższości, dostosował się we wszystkim do miejscowych warunków. Dostrzegając religijną rolę monastycyzmu jako siły dla Etiopii, żył na wzór mnichów³⁵. Miłość jest ostatecznie kluczem do zrozumienia jego sukcesów misyjnych.

Duch dialogu

Dla de Jacobisa katolicyzm przedstawiał się jako jedność w różnorodności. Misja Kościoła jest uniwersalna. Kościół nie niesie Boga świata, lecz świadczy o Bogu, który jest już obecny w świecie. Etiopczycy mieli szczególny rodzaj kontaktu z Bogiem, który de Jacobis przyjął z upodobaniem. Świat nie może być zbawiony od zewnątrz – pierwszą postawą misjonarza musi być dialog. Najpierw musi się on zidentyfikować z tymi, do których niesie Boże przesłanie. Każdy misjonarz powinien otworzyć się na dogłębne zrozumienie i na szacunek dla kultury, historii i tradycji ludzi. Ostatecznym bowiem celem pracy misyjnej jest to, by ludzie stali się świadomi Jezusa Chrystusa jako zbawiciela i weszli z nim w kontakt. De Jacobis był misjonarzem dialogu w duchu nauczania II Soboru Watykańskiego³⁶. Stosował inkulturację jako proces przekształcania autentycznych wartości kulturowych i włączenia ich do chrześcijaństwa. W ten sposób chrześcijaństwo zostaje włączone do różnych kultur. Skuteczność misyjna zawsze idzie w parze z zanurzeniem się w miejscową kulturę. Przez 22 lata pracy w Etiopii nie potępiał tego, co było inne od powszechnie przyjętego wzorca. W centrum jego działania była miłość. De Jacobis mówił Etiopczyków i przepowiadał przykładem swojego życia. Miłość ma się

kreślając więź z ludem Starego Przymierza. W 1860 r. dołączył do niego Henry Aaron Stern (1820-1885), nawrócony Żyd, wyświęcony jak Fad i miał pozwolenie do pracy wśród Falaszy.

³⁵ J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, s. 168.

³⁶ Dialog powinien być prowadzony i zakłada przekonanie, że Kościół jest zwyczajnym środkiem zbawienia. Dialog nie jest taktyką lecz szacunkiem dla Ducha Świętego, który wie, kędy chce. Misjonarz z zawodu powinien być dobrym słuchaczem, bo słuchanie jest sercem dialogu (RMiss 25). Na początku dialog jest bardziej uczeniem się; wzbogaca obu partnerów. To nie misjonarz tworzy Kościół, ale wiara i doświadczenie ludzi. Mała wiara i praca ludzi jest ważniejsza niż duża wiara i praca. Kościół ma zostać wcielony w każdą kulturę.

przemienić samego misjonarza. De Jacobis nie uważał się za pana, ale za sługę Kościoła lokalnego³⁷.

Wobec polityki

Wcześniejsze doświadczenia jezuitów oraz bieżąca sytuacja polityczna w Etiopii nakazywały unikać zaangażowania w kwestie polityczne. De Jacobis po przybyciu do Etiopii postanowił trzymać się z daleka od wszelkich spraw politycznych; zachować apostolską niezależność; unikać spektakularnych fundacji i prowadzić życie w duchu apostolskiej prostoty.

W celu zachowania bezpieczeństwa mała grupa misjonarzy rozdzieliła się. Ojcowie Montuori i Sapeto udali się na południe do Gondar, de Jacobis został natomiast w Adui. W trosce o bezpieczeństwo własne i Kościoła nie lekceważył potrzeby utrzymywania dobrych relacji z władzami politycznymi³⁸. Wydarzenia polityczne w Etiopii zmusiły go do nawiązania kontaktów z cesarzem francuskim Napoleonem III i dwoma konsulami francuskimi w Egipcie i w Batsi. Przez konsulaty docierały do niego pieniądze i pomoc materialna. Takie kontakty były niezbędne do prowadzenia pracy apostolskiej. W podróżach prefekt apostolski korzystał z protekcji francuskiej, ponieważ jedynie Francuzi byli gotowi współpracować dla dobra Kościoła. Było jednak i tak, że pieniądze z Rzymu, Paryża i Lyonu nie dochodziły albo były po prostu kradzione. De Jacobis miał pełną świadomość istniejących zagrożeń, wynikających z angażowania się w sprawy polityczne. I w tym względzie stanował w gronie misjonarzy wyjątek. Wszyscy pozostali misjonarze: kard. Massaja, o. Sapeto, o. Stella, o. Leone i inni, mniej lub bardziej byli zaangażowani w kwestie polityczne. De Jacobis odmawiał nawet najmniejszej usługi politycznej, np. jako tłumacz. Może ułatwiał mu to fakt, że nie był Francuzem³⁹. Zabiegał o protekcję u władz lokalnych, które z kolei były zainteresowane pozyskaniem francuskiej technologii i broni. De Jacobis umiejętnie to zauważał i służył za pośrednika. Bez angażowania się w sprawy polityczne utrzymywał przyjazne relacje z książętami – dawał im nawet upominki. Współpracował z delegatami Kościoła etiopskiego, którzy udali się po *abune* do Kairu, a potem Rzymu. Tam spotkał najbardziej uczonego i respektowanego mnicha z Gondar, bł. Michała Ghebre, który był pod wrażeniem Rzymu. Nastąpiło u niego nawrócenie, które spowodowało, że Ghebre pozostał z de Jacobisem, a w 1845 r. (rok nawrócenia Newmana) prze-

³⁷ A. Abraha, *Saint Justin de Jacobis*, s. 110-113.

³⁸ *Tamże*, s. 60-61.

³⁹ *Tamże*, s. 62-63.

szedł na katolicyzm. Dzięki współpracy z Uybie Jacobis otrzymał pozwolenie na zbudowanie kościoła.

Dobre stosunki de Jacobisa z władzami Etiopii z wcześniejszego okresu zmieniły się niekorzystnie po przyjeździe *abune* Saląma, który widział w nim zagrożenie i rywała.

Kwestia ważności sakramentów

Justyn de Jacobis od początku swojej pracy misyjnej w Etiopii żywił duże wątpliwości odnośnie do ważności święceń miejscowych księży. Tymczasem misje potrzebowały kapłanów. Do dyspozycji było 4-5 nawróconych konwertytów, których przydatność była wątpliwa z powodu nieważności święceń. Te wątpliwości odnosiły się również do ważności chrztu.

De Jacobis poznał dobrze etiopski język liturgiczny. Kiedy w 1847 r. został nominowany biskupem Nikopoli i wikariuszem apostolskim Etiopii, wtedy przetłumaczono ryt etiopski z języka *ge'ez* na łacinę, a następnie wysłano tekst do aprobaty w Rzymie. W sprawie ważności święceń etiopskich księży i diakonów Kongregacja pytała o opinię de Jacobisa⁴⁰. Rzym zezwolił warunkowo na ponowne święcenia 15 Etiopczyków, a 5 seminarzystów wyświęcił na księży. De Jacobis uważał ponowne święcenia za konieczne, ponieważ poprzednik *abune* Saląmy ustanowił przepis koniecznej asysty 5 kleryków do każdej mszy św., a warunek ten rzadko mógł zostać spełniony. Ponowna konsekracja pozwalała im w ten sposób sprawować liturgię w dwu rytach: etiopskim i rzymskim. *Abune* Saląma zaczął prześladować misjonarzy.

W końcu 1848 r. de Jacobis spotkał się z Massaji w Kassawa w sprawie dal-szych święceń. Massaja korzystał z sytuacji, by nakłonić de Jacobisa do przyjęcia święceń biskupich, których przyjęcia odmawiał pokorny lazarysta. W wigilię Epifanii 1849 r. Massaja konsekrował de Jacobisa w ubogim pokoju gościnnym, gdzie skrzynia służyła za ołtarz a okno otwierało możliwość ucieczki na wypadek zagrożenia ze strony Arabów.

Po śmierci de Jacobisa nastąpiła łatinizacja, zwłaszcza w skolonizowanej Erytrei (1885-1941). W przeciwieństwie do jezuitów, de Jacobis przestrzegał zwyczajów Kościoła etiopskiego (kalendarz liturgiczny, posty, muzyka, tańce, architektura sakralna, np. instalował w kościołach *Tabot*). Dążył do stworzenia Kościoła, który byłby finansowo i personalnie samowystarczalny⁴¹, a jednocześ-

⁴⁰ *Tamże*, s. 87. Kiedy do Etiopii przybył biskup koptyjski patriarchy w Kairze udzielano święceń w rycie koptyjskim, czyli w języku, którego nikt z Etiopczyków nie rozumiał.

⁴¹ *Tamże*, s. 89.

nie zależało mu bardzo na zaprowadzeniu dogmatu o nieomyślności papieskiej w całym Kościele.

Idea i urzeczywistnianie Kościoła rodzimego

Naczelną ideą, która zajmowała de Jacobisa było tworzenie Kościoła lokalnego w duchu miejscowej tradycji. Do tego celu miało służyć utworzenie lokalnego seminarium. Dlatego de Jacobis wiele podróżował (1844-1845), odwiedzając klasztory i obserwując, w jaki sposób prowadzi się tam formację. Szukał też odpowiedniego miejsca pod przyszłe seminarium. Jak się okazało, miał świetne wyczucie. Nie chciał budować na północy, by uniknąć niebezpieczeństwa ingerencji zagranicznej, ani też w centrum, gdzie mógł stać się ofiarą działań miejscowych książy. Unikał Batsi⁴² z powodu niesprzyjającego klimatu i możliwości ingerencji europejskiej, a nadto bliskości dworu w Adua i Intecho.

Ostatecznie de Jacobis otworzył w 1844 r. Seminarium Niepokalanego Poczęcia w Guala, a obok powstała szkoła do nauki języka *ge'ez* i teologii katolickiej. W krótkim czasie w chatach seminaryjnych zamieszkało 20 kandydatów do kapłaństwa, wśród których znajdował się Tekle Hajmanot, wielki orędownik unii z Rzymem i osobisty biograf de Jacobisa⁴³. Seminarium w Guala zbudowano w stylu etiopskim, także liturgia dobywała się w języku narodowym, z wyjątkiem łacińskich modlitw: *Angelus*, Litanii do Imienia Jezus i różańca. Psalmi oraz inne modlitwy odmawiano w języku *ge'ez*. Posiłki przyrządzano wedle zwyczajów miejscowych i ubierano się na sposób etiopski. Cała formacja odbywała się w duchu tradycji etiopskiej⁴⁴.

W odróżnieniu od jezuitów de Jacobis miał ideę tworzenia Kościoła katolickiego opartego na miejscowym duchowieństwie. Od początku zabiegał o dobre relacje z miejscowymi księżmi, mnichami i *depterami*. Podczas sześciotygodniowego spotkania trzej lazaryści nakreślili plan działania, który bazował na budowaniu atmosfery sympatii i zaufania do miejscowego kleru. De Jacobis miał nadzieję na pojednanie wśród niektórych duchownych etiopskich, zainteresowanych Kościołem katolickim. Zależało mu zwłaszcza na grupie konwertytów, choć dalszym celem było formowanie miejscowego duchowieństwa kato-

⁴² Z 16 seminarzystów w Batsi (1867) żaden nie został kapłanem. Z kolei wysłanie seminarzystów do Rzymu okazało się nieudanym eksperymentem. Z trzech seminarzystów dwóch straciło wiarę, a jeden pozostał w Europie.

⁴³ Sama osoba de Jacobisa była największym magnesem przyciągającym Etiopczyków do Kościoła. W wieku 15 lat diakon Tekle Hajmanot pod jego wpływem został katolikiem.

⁴⁴ A. A b r a h a, *Saint Justin de Jacobis*, s. 82-83.

lickiego. Tekle Hajmanot twierdził, że modlitwa de Jacobisa – „daj mi w końcu trzech miejscowych księży” – została wysłuchana.

Magnesem, który najbardziej przyciągał kandydatów do seminarium, była osobowość de Jacobisa⁴⁵; księza i mnisi zachwyceni jego osobowością przechodzili na katolicyzm. Innym czynnikiem przyciągającym do Kościoła katolickiego były podziały i pewien kryzys w samym Kościele etiopskim. Jeden z najbardziej wyróżniających się księży, błogosławiony Michał Ghebre⁴⁶, został katolikiem pod wpływem rozczarowania sporami doktrynalnymi w Kościele etiopskim. W chwili nawrócenia miał już 50 lat.

Ten uczony mnich, który, będąc dzieckiem, stracił prawe oko, konsultował z zapalem manuskrypty po różnych klasztorach i dostrzegał teologiczne problemy w Kościele etiopskim.

Pamiętajmy o tym, że idea Kościoła lokalnego bez potrzeby zagranicznych misjonarzy nie była akceptowana wśród współbraci de Jacobisa. On z kolei był przekonany, że miejscowy ksiądz, choćby reprezentował mierną instytucję i nie miał cnoty, jest wartościowszy od cnotliwego misjonarza zagranicznego z normalnie funkcjonującej instytucji.

W sumie de Jacobis w latach 1847-1860 wyświęcił nie mniej niż 46 księży, w tym 18 księży celibatariuszy i 17 żonaty, którzy nie byli zlatynizowani. W Afryce nie było wtedy porównywalnego pod tym względem Kościoła lokalnego.

De Jacobis utożsamiał się z miejscową kulturą i tradycją. Nawet planował utworzyć drukarnię, by wydawać literaturę w języku *ge'ez*. Po 10 latach marzenie to zostało urzeczywistnione. Jak widać, praca misyjna wymaga dużo cierpliwości. Jeśli Kościół ma być rzeczywiście żywotny, to musi upodobnić się do stylu życia miejscowej ludności. Nie należy dawać miejscowym wszystkiego i uzależniać ich (również duchowo) od misjonarza. W przeciwnym razie pozostaną wiecznymi żebrakami. U człowieka miejscowego trzeba kształtować postawę wspaniałomyślności i samodzielności. Afryka po wielu wiekach ewan-

⁴⁵ Jacobis pisał, że 2 gorliwych księży etiopskich, 2 mnichów, wielu diakonów i 13 studentów, razem ok. 30 osób przyłączyło się do Kościoła katolickiego.

⁴⁶ Michał Ghebre urodził się w 1788 r. w Nefsië w Godzam. Jego charakter znamionowała wielka prostota i szczerść, chociaż był nerwowo. Uczył się najpierw w szkołach klasztornych i kościelnych. Potem został nauczycielem w Gondar i znalazł się w delegacji po *abunę* do Aleksandrii. W 1844 r. przeszedł z wyznania koptyjskiego na wiarę katolicką, po czym przyjął święcenia kapłańskie. Ułożył i napisał w języku *ge'ez* katechizm i słownik, zajmował się formacją i kształceniem rodzimego kleru w Guali. Obrzucony oszczerstwami przez mnichów koptyjskich został uwięziony i poddany straszliwym torturom. W następstwie maltretowania zmarł 28 VIII 1855 r. Papież Pius XI beatyfikował go 31 X 1926 r.; por. V. Schaubert, H. M. Schindler, *Ilustrowany leksykon świętych*, s. 236.

gelizacji znajduje się w jeszcze gorszej kondycji niż kiedykolwiek. Dlatego Kościół w Afryce musi stać się afrykański. Wcześniejsze nastawienia i metody stosowane w Afryce ukształtowały niewłaściwy model Kościoła afrykańskiego⁴⁷.

De Jacobis zorientował się szybko, że nowe zadanie przerasta jego siły. Etiopię wraz z przylegającymi krajami należało podzielić na nowo. Prosił więc o pozwolenie na posiadanie kandydatów wyświęconych przez unicki patriarchat koptyjski w Kairze. Nawracanie niechrześcijańskich plemion chciał pozostawić innym misjonarzom. Sam natomiast zamierzał zająć się odnową chrześcijańskiej Etiopii. Jego zamierzeniem było dokonanie odnowy wiary przy pomocy dobrze przygotowanego kleru etiopskiego oraz ewentualnie miejscowej hierarchii, pozostającej w jedności z Rzymem, choć żyjącej według rytu i zwyczajów Kościoła etiopskiego.

W tym duchu Propaganda Fide utworzyła Wikariat Apostolski Galla i mianowała na biskupa Guglielmo Massaję. Początkowo towarzyszył on de Jacobisowi, a potem udał się do swojego Wikariatu Apostolskiego Galla. Rok później został wikariuszem apostolskim Etiopii z prawem zachowania liturgii etiopskiej⁴⁸.

W ostatnich latach pobytu w Etiopii de Jacobis został aresztowany. Jeśli Kościół wtedy przeżył i rozwijał się, to było to w dużej mierze efektem pracy wyświęconych przez niego licznych miejscowych kapłanów. Niektórzy z nich byli żonaci, tworzyli grupę głęboko wierną pamięci *abune* Jacobowi. Przykład i nauczanie de Jacobisa przemawiały nie tylko do pojedynczych ludzi, ale znalazły także poparcie w klasztorze w Gunda Gunde. Zainteresowanie osobą de Jacobisa wynikało z jego wyjątkowej siły komunikacji, emanującej od tego włoskiego mnicha w stroju etiopskim. Całkiem na północy, na wschodnich obrzeżach równiny Akele Guzay wyłaniający się Kościół katolicki liczył sobie osiem parafii, z dwudziestoma księżmi i kilku tysiącami chrześcijan⁴⁹.

W latach późniejszych napięcie z o. Biancheri doprowadziło do podziału wikariatu. Idea latynizacji o. Biancheri była destrukcyjna. De Jacobis był zdania, że jedynie z pomocą miejscowego kleru można prowadzić skuteczną pracę duszpasterską. Przekonanie to okazało się w pełni słuszne, zwłaszcza gdy prześladowania doprowadziły do śmierci i usunięcia misjonarzy z kraju. Wtedy miejscowi księża okazali się wierni i trwali przy Kościele⁵⁰.

⁴⁷ A. Abraha, *Saint Justin de Jacobis*, s. 84-85.

⁴⁸ J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, s. 162.

⁴⁹ B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*, s. 158-159.

⁵⁰ A. Abraha, *Saint Justin de Jacobis*, s. 80-81.

Według biografy Alazara Abraha, de Jacobis to jeden z największych misjonarzy jakich miała Afryka. Również dziś jest inspiratorem pracy misyjnej. De Jacobis nie tylko szanował miejscową tradycję chrześcijańską, ale otworzył szkołę, by wzmocnić etiopską tradycję kościelną⁵¹. Starał się żyć w jej duchu, nie ze względów taktycznych, ale ponieważ był przekonany o jej znaczeniu. Takie podejście prowadziło do konfliktów i niezrozumień w kręgu najbliższych współpracowników (np. o Biancheri). De Jacobis znał bardzo dobrze język liturgiczny *ge'ez* – jak powiedział w swojej rekomendacji Masaja (1846) i nie miał trudności, by zmienić ryt. To spowodowało, że cieszył się dużym uznaniem. Mimo wątpliwości co do wielu detali Rzym nalegał, by respektowano zwyczaje kościelne katolików abisyńskich.

Ostatnie lata de Jacobisa

Punktem zwrotnym w działalności misyjnej de Jacobisa było objęcie tronu cesarskiego przez Teodora II, który pod naciskiem *abune* Salāma ogłosił w lipcu 1854 r. edykt jedności, w którym domagał się podporządkowania Kościoła chrystologii aleksandryjskiej. Katolicy jako dysydenci, wyznający swoje credo, zostali uwięzieni. Salāma trzymał de Jacobisa pod strażą, nalegając, by opuścił Etiopię. Jednak żołnierze Salāmy byli pod wrażeniem osobowości tego misjonarza i wypuszczono go na wolność. De Jacobis przybył do Tigre. Miał nadzieję, że Nyguse, następca Uybie, zostanie Konstantynem lub Karolem Wielkim Etiopii. Później ponownie uwięziony przez cesarza Teodora II został wykupiony po trzech tygodniach przez katolików za 140 dolarów. W obawie przed rozlewem krwi de Jacobis udał się z seminarzystami do Imkullu na wybrzeże. Po czterech miesiącach wrócił z powrotem w góry. Imkullu opuścił, będąc już bardzo chory, następnego dnia zmarł. Przed śmiercią wyznał wobec otaczających go uczniów swoje grzechy i powiedział: „Módlcie się za mnie dzieci, ponieważ umieram. Nie zapomnę Was”⁵².

De Jacobi nie pozostawił po sobie prawdziwego następcy, a misjonarze europejscy sympatyzujący z ideami de Jacobisa znaleźli się wkrótce w długotrwałym konflikcie z etiopskim duchowieństwem katolickim⁵³. Kościół przeżył jed-

⁵¹ Jacobis założył szkoły katolickie i ochronki dla rodzimej ludności w Gonder, Guala, Irob-Bacnaita, Halaj, Monkullo; por. W. K o w a l a k, *Justyn de Jacobis*, w: EK, t. 8, kol. 274.

⁵² J. B a u r, *2000 Years of Christianity in Africa*, s. 165.

⁵³ Po jego śmierci Kościół ten rozszerzał się na różne regiony i wzrastała jego liczebność. Następca Mons. Bel (1866-1868) kontynuował jego linię, potem Mons. Touvier (1869-1888) był już mniej wrażliwy na miejscowe tradycje. Kolejny biskup Mons. Crouzet (1888-1894) znów powrócił do pracy w duchu de Jacobisa.

nak bez lidera. Około 1885 r. liczył oprócz misjonarzy lazarystów ok. 30 tys. katolików, przeważnie w Tigre, 50 księży etiopskich i 15 sióstr⁵⁴.

Apostolat de Jacobisa, utrudniony przez sytuację polityczną kraju, nie był bez sukcesów: w 1853 r. w jego wikariacie było 5 tys. chrześcijan. Justyna de Jacobis łączyło wiele z kard. Guglielmo Massają, który pracował wśród ludu Galla w południowej Etiopii. Żywili tę samą wielką troskę o tworzenie Kościoła rodzimego. Pojechali do Etiopii, by święcić Etiopczyków, także żonatych i słabo wykształconych. Ten fakt był bez wątpienia jednym z decydujących powodów, dlaczego Kościół etiopski przeżył stulecia, często w bardzo niesprzyjających okolicznościach. Praktyka święcenia dużej liczby kandydatów o niskim stopniu wykształcenia była krytykowana przez obserwatorów zachodnich. Ale nawet krytyka współbraci nie odwiezła ich od tego. Akceptacja żonatych księży kontrastowała wyraźnie z katolickimi praktykami misyjnymi w pozostałych częściach Afryki. De Jacobis był w tym względzie znacznie radykalniejszy, m.in. był przeciwny zwiększaniu liczby księży zagranicznych, uważając, że tylko księża etiopscy są w stanie odnowić etiopskie chrześcijaństwo.

Andrzej Miotk SVD, Rzym

II. MIEJSCA ŚWIĘTE W ISLAMIE

Miejscami świętymi w religiach niechrześcijańskich może być przestrzeń geograficzna – naturalna (góra, wzniesienie, rzeka, las, gaj, grotę, jaskinia) bądź też ukształtowana przez człowieka (przybytek, świątynia, miasto). Miejsca te spełniają przede wszystkim funkcje religijne. Pielgrzymujący do nich chcą nawiązać bliższy kontakt z Bogiem. Manifestują swoją wiarę, która ma nie tylko wymiar indywidualny, ale również społeczny (wspólnotowy). Miejsca święte mogą mieć charakter uniwersalny bądź lokalny.

W historii religii często miejsca kultu określonej religii (na skutek wydarzeń dziejowych, wojen, migracji ludności) przejmowane były przez wiernych innych religii jako własne ośrodki kultu. W Indiach np. liczne świątynie hinduistyczne stawały się w ciągu dziejów meczetami. Wyznawcy niektórych religii wierzą, że ich miejsca święte wyznaczają centrum świata, w nich znajduje się oś kosmiczna, oś świata (*axis mundi*), w różnych kulturach wyobraża-

⁵⁴ A. Hastings, *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 2004, s. 232.

na jako Góra Kosmiczna, Drzewo Kosmiczne lub też jako wspornik niebios: filar, kolumna, słup. Miejsca święte są najczęściej centrami pielgrzymkowymi. Do sanktuariów, świątyń, grobów wybitnych jednostek (męczenników, cudotwórców) pielgrzymują wierni z prośbą o uzdrowienie. Wierzą, że nie tylko zyskają tam zdrowie, ale obdarzeni zostaną łaską i przychylnością, błogosławieństwem bóstwa. W niektórych religiach silne było przekonanie, iż śmierć w miejscu świętym jest znakiem osiągnięcia zbawienia i dlatego liczni pielgrzymi, którzy tam przybywali, nie chcieli wracać do swoich domów, lecz czekali w tych miejscach na śmierć.

W islamie miejsca święte są związane z życiem i śmiercią wybitnych postaci w historii tej religii (wyjątkowe znaczenie mają miejsca związane z prorokiem Mahometem). Przypisuje się im wyjątkowe znaczenie w powstaniu i rozwoju religii muzułmańskiej. Miejsca te wyznaczone są zarówno przez przestrzeń i krajobraz (czynnik naturalny), jak i wzniesione przez człowieka budowle (meczety, mauzolea, grobowce). Zgodnie z przyjętą przez religioznawstwo definicją, miejscami świętymi są te, które wyjęte zostały z porządku świeckiego, by stanowiąc w ten sposób szczególny przejaw (objawienie) świętości (*sacrum*) – definicja ta nie przystaje do islamu, bowiem w religii tej świecki oraz sakralny wymiar (porządek) życia stanowią nierozdzielny całość.

Wokół miejsc świętych islamu zaczęły rozwijać się miasta, które nabrały świętego charakteru – są to: Mekka, Medyna, Jerozolima, Damaszek. Upamiętniane są one przez sprawowany w nich kult. Akty kultu i ich organizacja przypominają wartość oraz znaczenie tych miejsc oraz nadają im specyfikę. Genezę miejsc świętych znaczą wydarzenia uznawane przez muzułmanów za cudowne. Niektóre miejsca święte były centrami kultu pogańskiego w epoce przedmuzułmańskiej

Miejsca święte w islamie stanowią cel pielgrzymek. Odbywający pielgrzymkę wierzą, iż nawiedzając je, spełniają religijny obowiązek oraz zyskują dobra duchowe. Wzmacniają nadto świadomość przynależności do ogólnoswiatowej wspólnoty wiernych religii muzułmańskiej oraz sens solidarności religijnej, a także pogłębiają i wzmacniają wspólnotowy wymiar ich wiary oraz jedność wiernych Allaha. Miejsca święte w islamie odgrywają ważną kulturową, religijną, społeczną i polityczną rolę.

Najważniejszymi miejscami świętymi całego islamu (sunnitów, szytów oraz sufich) są: Mekka, Medyna oraz Jerozolima.

Najważniejszym miastem islamu jest Mekka. W Mekce (arab. *Makka*) położonej w Arabii Saudyjskiej, wg tradycji islamu, znajdował się pierwszy ośro-

dek kultu Boga na ziemi założony przez Adama, później przebudowany przez Abrahama. Przed pojawieniem się islamu miejsce to było poświęcone arabskiemu bogu Hubalowi, któremu oddawano cześć przez rytualne okrażanie Czarnego Kamienia. W Mekce obdarzanej przydomkiem *Al-Mukarrana* (Szlachetna) urodził się Mahomet. Znajduje się tu najważniejszy meczet islamu – *Al-Masdzid al-Haram* (Święty Meczét) z XVI w., na terenie którego znajduje się Al-Kaba (Kaaba) – prostopadłościenna budowla z kamienia będąca symbolem jedności wszystkich muzułmanów na świecie. Każdy muzułmanin, o ile na to pozwolą okoliczności (kondycja fizyczna i finansowa), ma obowiązek przynajmniej raz w życiu odbyć pielgrzymkę (*hadźdż*) do Mekki. Król Arabii Saudyjskiej nosi honorowy tytuł *Chodim al-haramajn* (Sługa dwóch miejsc świętych – tj. Mekki i Medyny).

Drugim pod względem rangi miejscem świętym jest Medyna (w okresie przedmuzułmańskim zwana *Jasrib*, następnie – *Madinat an-Nabi*, czyli Miasto Proroka), również w Arabii Saudyjskiej, gdzie Mahomet wywędrował w 622 r. z Mekki (*hidżra*) i gdzie mieszkał do śmierci. W Medynie znajduje się jego grób. W Medynie Mahomet zorganizował centrum powstającego imperium muzułmańskiego. Do 656 r. była tam siedziba jego następców, żyli też tam jego potomkowie. Tam, gdzie miał mieszkać Mahomet, powstał meczet, w którym obok jego grobu znajduje się też grób jego córki Fatimy. Tradycja nazwała Medynę *Al-Munawwara* (Świetlista). W Mekce i Medynie powstała święta księga islamu – Koran (sury mekkańskie i sury medyńskie), co nadaje tym miastom wyjątkową rangę.

Trzecim co do ważności miejscem świętym islamu jest Jerozolima (arab. *Al-Kuds*, czyli Świętość), dokąd, wg tradycji, Mahomet odbył z Mekki nocną pielgrzymkę i skąd wstąpił do nieba (*miradż*). Wydarzenie to upamiętnia jeden z najważniejszych meczetów islamu – Najdalszy Meczét (*Al-Masdzid al-Aksa*), w którym przechowywane są włosy z brody Mahometa. W Jerozolimie znajduje się też drugi najważniejszy meczet – Kopuła na Skale (*Kubbat as-Sahra*), zbudowany w latach 686-691 w miejscu, w którym Ibrahim (Abraham) miał złożyć Bogu w ofierze swojego syna i skąd Mahomet wyruszył w podróż do nieba.

Otoczenie meczetów w Mekce, Medynie i Jerozolimie określa się terminem *haram*. W tych miejscach obowiązuje zakaz zabijania oraz zakaz przebywania w nich niemuzułmanów. Sunnici nie mają wprawdzie odrębnych miejsc pielgrzymkowych niż wymienione, jakkolwiek istnieje wiele miast szczególnej wagi dla sunnizmu, w których nurt ten się uformował i rozwijał: Bagdad, Damaszek, Kairuan, Timbaktu, Chinguetti, Buhara, Samarkanda. W Bagdadzie, nazwanym po założeniu w VIII w. *Madinat as-Salam* (Miasto Pokoju), znajdowała się stolica kalifatu abbasydziego. Do meczetu *Al-Kazimajn* z XVI-XVII w.

w Bagdadzie pielgrzymują też szyici W mieście tym znajduje się nadto mauzoleum Abd al-Kadra al-Dżilaniego, założyciela bractwa kadirjja. W Damaszku (arab. *Dimaszk*) w Syrii czczi otaczany jest grób Salah ad-Dina (Saladyna) oraz Wielki Meczet (zwany też Meczetem Ommajadów) z VIII w. gdzie mają znajdować się relikwie głowy (czaszki) proroka Jana Chrzciciela.

W Tunezji miasto Kairuan jest jednym z pierwszych w Afryce, w którym pojawił się islam. Znajduje się tu meczet, w którym pochowany został Sidi Bulbab – fryzjer Mahometa. Miejscem szczególnie ważnym dla afrykańskich muzułmanów jest Timbuktu, dawna stolica imperium Mali i centrum, z którego szerzony był islam w Afryce. Dużą rangę ma również miasto Chinguetti w Mauretanii, będące etapem na drodze pielgrzymkowej do Mekki.

W Bucharze w Uzbekistanie znajdują się liczne meczety nawiedzane przez wiernych islamu; tu kształcili i działali wybitni uczeni islamu, m.in Al-Farbi i Ibn Sina. W Uzbekistanie duże znaczenie odgrywa Samarkanda (była stolicą Timura, który tu umarł i gdzie znajduje się jego mauzoleum *Gur-i Mir*). Samarkanda słynie też z meczetu żony Timura, Bibi Chanum, z XIV/XV w.

Miejscem świętym szyitów są: Al-Nadżaf, Mazar-i Szarif, Karbala, Meszhed, Kumm, Samarra. W Al-Nadżaf w Iraku, jednym z najważniejszych ośrodków kultu w szyizmie, znajduje się meczet z mauzoleum kuzyna i zięcia Mahometa, kalifa Alego Ibn Abi-Taliba (uważanego przez szyitów za „ojca-założyciela”), który zginął w 661 r. w Al-Kufie oraz jeden z największych islamskich cmentarzy – *Wadi-us-Salaam*.

W Karbala (Kerbela) w Iraku śmierć męczeńską poniósł syn Alego – Al-Husajn, którego męczeństwo jest ważnym wydarzeniem w genezie szyizmu. Każdego roku w Karbali odbywają się uroczystości upamiętniające jego śmierć, których częścią są widowiska pasyjne (*tazija*). W Karbala mieści się też grobowiec jego brata – Al-Abbasa.

Oprócz tych głównych miejsc świętych szyizmu nawiedzane są również tzw. Złote meczety w: Al-Kazimijji (dzielnica Bagdadu), Meszchedzie (Iran), Kum, Samarze (Irak), związane z poszczególnymi imamami szyickimi.

Miejsce święte szyizmu znajduje się też w Mazar-i Szarif w Afganistanie – nazwa miasta pochodzi od mieszczącego się w jego centrum meczetu, uznawanego przez Afgańczyków (zarówno szyitów jak i sunnitów) za miejsce pochówku imama Alego (wg historyków islamu został on pochowany jednak w Al-Nadżaf w Iraku).

Kolejne miejsce święte to Meshhed (Maszhad) w Iranie. Nazwa Meshhad oznacza „miejsce męczeństwa”, gdzie kalif Al-Mamuna zadał śmierć ósmemu imamowi szytów dwunastowców (Harun ar-Raszid). Śmierć ta była wielką porażką muzułmanów szyickich w starciach z sunnitami, ale właśnie ze względu na te wydarzenia Meshhed zawdzięcza swój status religijny i rolę jako miejsca pielgrzymek szytów dwunastowców.

W Kumm (pers. Ghom) w Iranie wzniesiony został meczet Jamkaran, jak również mauzoleum Fatimy, siostry szóstego imama Alego ar-Ridy, które są celem pielgrzymek szytów.

Samarra w Iraku to miejsce pochówku dziesiątego i jedenastego imama szyickiego: Ail al-Hadi i Hasan al-Askari. Jest tam również meczet, w którym w 873 r. „ukrył się” (zniknął) dwunasty i zarazem ostatni imam szyicki – Muhammad al-Mahdi, który ma powrócić na ziemię przed końcem świata.

Sufizm otacza wciąż wiele miejsc świętych. W Ajmer w Indiach sufi pielgrzymują do świątyni i mauzoleum Moinuddin Chishti. W Turkiestanie (miasto to w średniowieczu nazywane było „Drugą Mekką Wschodu”) znajduje się mauzoleum Hodja Ahmed Yassawi z XII w. Trzykrotna pielgrzymka do tego miejsca uważana jest przez muzułmanów Kazachstanu za równoważną jednej pielgrzymce do Mekki. W Konya (staroż. Ikonium) w Turcji znajduje się grobowiec Rumi (Galal ad-Din), mistrza sufich z XIII w. Wierni pielgrzymują nadto do grobów mistrzów sufi w Delhi w Indiach (świątynia Hazrat Nizamuddin Auliya) i w Lahur (ang. Lahore) w Pakistanie (świątynia Hazrat Data Ganj Bakhsh). Sufizm przetrwał do dziś w Turcji i krajach arabskiego Maghrebu, gdzie jego najbardziej charakterystycznym przejawem jest kult marabutów, czyli mędrców muzułmańskich. Istnieje wiele miejsc otaczanych kultem, w których żyli i umarli.

Krzysztof Sakowicz, Paryż

Bibliografia w układzie chronologicznym

D. Sourdél, *L'Islam*, Paris 1949; D.S. Margoliouth, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. 8, Edinburgh 1955, s. 511-514, 520-521; B. Roussel, *Les pèlerinages à travers les siècles, chrétiens, musulmans, bouddhistes, hindous, taoistes, shintoistes*, Paris 1954; J. Roman, *Le pèlerinage aux lieux saints de l'islam*, Baconier Alger 1954; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, t. 1-2, London 1928; Ch. Hollis, *Holy Places. Jewish, Christian and Muslim Monuments in the Holy Land*, London 1969; S.E. Rosenberg, *Great Religions*

of the Holy Land. A Historical Guide to Sacred Places and Sites, Cranbury 1971; D. Sourdel, *Histoire des Arabes*, Paris 1976; T. Margul, *Religia a przestrzeń i krajobraz. Kurs geografii religii dla studentów religioznawstwa i geografii*, Kaków 1986; *Muslim Shrines in India*, New Delhi 1989, 2004; J.D. Hoag, *Architecture islamique*, Paris 1991; J.L. Burckhardt, *In Mekka und Medina. An den heiligen Stätten des Islam*, Berlin 1994; F.E. Peters, *Mecca. A Literary History of the Muslim Holy Land*, Princeton 1994; tenże, *The Hajj. The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton 1994; tenże, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, t. 3, Oxford 1995, s. 82-83, 92-93; *Mecca, the Blessed, Medina, the Radiant. The Holiest Cities of Islam*, Mumbai 1997; J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997; W.M. Shaikh, *A Concise Dictionary of Islam. People and Places in the Holy Quran*, New Delhi 1998; A. Jackowski, I. Sołjan, E. Bilska-Wodecka, *Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe*, Poznań 1999, s. 221-244; *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York 1999; P. Sénac, *Le monde musulman des origines au XIe siècle*, Paris 1999; A. Ducellier, F. Micheau, *Les pays d'Islam (VIIe-XVe siècle)*, Paris 2000; M. Hattstein P. Delius (red.), *Arts et Civilisations de l'Islam*, Cologne 2000; E. Machut-Mendecka, *Mekka – miejsce odrodzenia*, „Albo Albo” 3/2000, 110-119; Ch. Picard, *Le monde musulman du XIe au XVe siècle*, Paris 2000; M. Gordon, *Islam. Origins, Practices, Holy Texts, Sacred Persons, Sacred Places*, Oxford 2002; *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, Warszawa 2002, s. 469, 474-475; M. Ross, *Makkah and Other Islamic Holy Places*, Oxford 2002; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *Vocabulaire de l'Islam*, Paris 2002; A. Nuzhat, *Mekka. Z wizytą w Domu Bożym*, „Znak” 58(2006) z. 3, s. 45-58.

III. HISTORIA RELIGII, KULTURY I CYWILIZACJI. BIBLIOGRAFIA WYBRANA

Opracowania ogólne

- Alison A., *The Philosophy and History of Civilization*, London 1860.
Ancient Culture and Civilization, New Delhi 1993.
 Aristide A., *Culture, civilization et développement*, Port-au-Prince 1979.
 Babelon J., *La civilisation espagnole*, Paris 1963.
 Bartkowski E., *Dzieje dawnych cywilizacji: starożytność: historia: przewodnik metodyczny*, Toruń 2000.
 Baskin W., Runes R.N., *Dictionary of Black Culture*, New York 1973.

- Bauman Z., *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Beatie J., *Other Cultures*, New York 1964.
- Bednarek S., *Pojmowanie kultury i jej historii we współczesnych syntezach dziejów kultury polskiej*, Wrocław 1995.
- Bell C., *Civilization*, London 1932.
- Benedict R., *Patterns of Culture*, Boston 1934, 1989 (*Wzory kultury*, Warszawa 1966).
- Braudel F., *Historia i trwanie*, Warszawa 1971.
- Brinton C., Christopher J.B., Wolff R.L., *Modern Civilization*, Englewood Cliffs 1957, 1967.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971.
- Chmielewski P., *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988.
- Cohn-Sherbok L., *A History of Jewish Civilisation*, London 1997 (*Historia cywilizacji żydowskiej*, Warszawa 1999).
- Companion Encyclopedia of Anthropology*, London 2002.
- Culture and Evolution of Man*, New York 1962.
- Czembor H., *Dzieje chrześcijaństwa: starożytność*, Cieszyn 2001.
- Czerwiński M., *Kultura i jej badanie*, Wrocław 1985.
- Czerwiński M., *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1975.
- Czerwiński M., *Pytając o cywilizację*, Warszawa 2000.
- Dawson Ch., *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, London 2003.
- Douglas M., *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, Kraków 2004.
- Ducoudray G., *The History of Modern Civilization*, London 1891.
- Elias N., *The Civilizing Process*, Oxford 1994.
- Encyclopedia of African-American Culture and History*, t. I-V, New York 1996.
- Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York 1996.
- Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London 1996, 2002.
- Freeman Ch., *The World of the Romans*, London 1993.
- Fuchs S., *The Origin of Man and His Culture*, Bombay 1963.
- Gajda J., *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Toruń 2005.
- Godlewski G. (i in.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 1998.
- Grant M., *The History of Ancient Israel*, London 1984.
- Grant M., *The World of Rome*, Weidenfield 1960, London 2000.
- Green P., *Classical Bearings: Interpreting Ancient History and Culture*, New York 1989, Berkeley 1998.

- Guizot F., *The History of Civilization*, t. I-III, London 1856.
- Hammond P.B., *An Introduction to Cultural and Social Anthropology*, London 1971.
- Herskovits M.J., *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1948.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2000.
- Jurewicz O. (red.), *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 2002.
- Kamocki J., *Etnologia ludów pozaeuropejskich: zarys*, Kraków 2003.
- Kempy M., Nowicka E., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2005.
- Koneczny F., *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, 1997.
- Kopyt E., *Cywilizacja Zachodu a problem postrzegania odmienności kulturowych w islamie i hinduizmie*, Toruń 2003.
- Korolko M., *Słownik kultury śródziemnomorskiej w Polsce*, Warszawa 2004.
- Kossecki J., *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach. Socjologia porównawcza cywilizacji*, Katowice 2003.
- Krawczuk A., *Starożytność odległa i bliska*, Warszawa 1997.
- Kroeber A.L., *Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, London 1923.
- Leciejewicz L., *Nowa postać świata*, Wrocław 2000.
- Les grandes civilisations du monde*, Paris 1988 (*Wielkie kultury*, Warszawa 1998).
- Levinson D. (red.), *Encyclopedia of World Cultures*, t. I-X, Boston 1991-96.
- Macalister R.A.S., *A History of Civilization in Palestine*, Cambridge 1921.
- Mackinnon W.A., *History of Civilization*, t. I-II, London 1846, Cambridge 1997.
- Magli J., *Cultural Anthropology*, Jefferson 2001.
- Maritain J., *Religia i kultura*, Warszawa 1937.
- Mellersh H.E.L., *Chronology of the Ancient World, 10,000 B.C. to A.D. 799*, Oxford 1994.
- Men and Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia*, t. I-II, Santa Barbara 2004.
- Musiał D., *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001.
- Nelis J., *Culture et civilisation*, Tournay 1955.
- Niebuhr H. R., *Chrystus a kultura*, Kraków 1996.

- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2003.
- Olszewski D., *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986.
- Oxford Illustrated Encyclopedia of Peoples and Cultures*, Oxford 1992.
- Piontek J., *Człowiek – pierwsze cywilizacje*, Poznań 1998.
- Piskozub A., *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Gdańsk 1996.
- Rademacher A., *Religia a życie*, Poznań 1935.
- Righetti G., *L'uomo il tempo: preistoria, civiltà fluviali, età classica*, Milano 1993 (*Prehistoria i starożytność*, Warszawa 1999).
- Rodziński A., *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1992.
- Stiepanow J.S., *Konstanty. Słownik ruskojki kultury*, Moskwa 2003.
- The Australian People: An Encyclopedia of the Nation, Its People and Their Origins*, Cambridge 2001.
- The Encyclopedia of Ancient Civilisations*, New York 1980 (*Cywilizacje starożytne: przewodnik encyklopedyczny*, Łódź 1990, 1996).
- The Primitive World and Its Transformation*, New York 1953.
- The Religious Traditions of Asia. Religion, History and Culture*, Richmond 2002.
- Thomas H.L., *A Handbook of Archeology: Cultures and Sites*, t. I-III, Jonsered 1993-96.
- Tylor E.B., *Primitive Culture*, t. I-II, London 1871.
- Tylor E.B., *The Origins of Culture*, New York 1958.
- Winniczuk L. (red.), *Słownik kultury antycznej*, Warszawa 1991.
- Wintle J., *Dictionary of Modern Culture*, London 1984.
- Zajączkowski A. (red.), *Czas w kulturze*, Warszawa 1988.

Afryka

- Balandier G., Maquet J. (red.), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris 1968.
- Balicki J., *Historia Burów*, Wrocław 1980.
- Bartnicki A. (red.), *Zarys dziejów Afryki i Azji 1869-1996*, Warszawa 1996, 2000.
- Bartnicki A., Mantel-Niećko J., *Historia Etiopii*, Wrocław 1971, 1987.
- Bernhard M.L. (red.), *Starożytna Aleksandria w badaniach polskich*, Warszawa 1977.
- Bieliński P. i in., *Encyklopedia sztuki starożytnej: Europa, Azja, Afryka, Ameryka*, Warszawa 1998.
- Biezuńska-Małowist I., Małowist M., *Niewolnictwo*, Warszawa 1987.

- Ciałowicz K.M., *Początki cywilizacji egipskiej*, Warszawa 1999.
- Curtin Ph. i in., *African History*, London 1995 (*Historia Afryki*, Gdańsk 2003).
- Czekanowski J., *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjeziora*, „Przegląd Socjologiczny” 15(1961) z. 1, s. 21-60.
- Davidson B., *The African Genius: An Introduction to African Cultural and Social History*, Boston 1969.
- Dziubiński A., *Historia Maroka*, Wrocław 1983.
- Dziubiński A., *Historia Tunezji*, Wrocław 1994.
- General History of Africa*, t. I-VIII, London 1981-93.
- Hanczak-Wrzosek B., Komorowski Z., Rybiński A., *Ludy Afryki*, Warszawa 1985.
- Hastings A., *The Church in Africa: 1450-1950*, Oxford 1994.
- Kawalec A., Komorowski Z., *Afryka Zachodnia*, Warszawa 1977.
- Kiwerska J., *Rozpad imperium brytyjskiego w Afryce*, Warszawa 1989.
- Komorowski Z., *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław 1994.
- Komorowski Z., *Kultury Maghrebu: dzieje i grupy etniczne*, Warszawa 1989.
- Komorowski Z., *Tradycja i współczesność Afryki Zachodniej*, Warszawa 1973.
- Kowalski M.A., *W kraju Burów i Zulusów*, Warszawa 1975.
- Małowist M., *Wielkie państwa Sudanu Zachodniego w późnym średniowieczu*, Warszawa 1964.
- Mrozek-Dumanowska J., *Problemy kształtowania się narodów w Afryce*, Katowice 1981.
- Ohly R., *Religie Afryki*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1965, 1986⁵, s. 190-216.
- Page W.F., *Encyclopedia of African History and Culture*, t. I-III, New York 2001.
- Pawlak N., Podobińska Z. (red.), *Języki Afryki a kultura*, Warszawa 2004.
- Piłaszewicz S., *Egzotyczny świat sawanny: kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa 1995.
- Piłaszewicz S., *Religie Afryki*, Warszawa 1992, 2000.
- Piłaszewicz S., *Religie i mitologia Czarnej Afryki: przegląd encyklopedyczny*, Warszawa 2002.
- Piłaszewicz S., *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Warszawa 1996.
- Procesy przeobrażeń tradycyjnej kultury Afryki*, „Przegląd Socjologiczny” 23/1969, s. 7-451.

- Rachet G., *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1992 (Słownik cywilizacji egipskiej, Katowice 1995, 2001).
- Sokolewicz Z., *Mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa 1986.
- Stępniewska-Holzer B., *Muhammad Ali. Narodziny nowoczesnego państwa egipskiego*, Wrocław 1978.
- Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992.
- Szafar T., *Odkrycie Afryki. Cztery tysiąclecia eksploracji Czarnego Łądu*, Warszawa 1974.
- Szupejko M., *Spoleczeństwo Bugandy. Zmiana i rozwój*, Warszawa 1992.
- Szymański E. (red.), *Tradycja i współczesność w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej*, Wrocław 1978.
- Tymowski M. (red.), *Historia Afryki do początku XIX wieku*, Wrocław 1996.
- Tymowski M., *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław 1999.
- Tymowski M., Ziółkowski M. (red.), *Geneza i funkcjonowanie wczesnych form państwowości na tle porównawczym*, Warszawa 1992.
- Vogel J.O., *Encyclopedia of Precolonial Africa: Archeology, History, Languages, Culture, and Environmets*, Walnut Creek 1997.
- Zajączkowski A., *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Warszawa 1980.
- Zajączkowski A., *Obrazy świata białych*, Warszawa 1973.
- Zins H., *Historia Afryki Wschodniej*, Wrocław 1986.

Ameryka

- Bartnicki A., Critchlow D.T. (red.), *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. I-V, Warszawa 1995.
- Bartnicki A., Michałek K., Rusinowa I., *Encyklopedia Historii Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1992.
- Coe M.D., Snow D., Benson E., *Atlas of Ancient America*, Oxford 1986 (*Starożytna Ameryka*, Warszawa 1997).
- Culture et colonisation en Amérique du Nord*, Sillery 1994.
- Curyło-Gonzalez I., *Człowiek i świat wartości w Mezoameryce: Toltekowie, Majowie, Aztekowie*, Warszawa 2001.
- Dajczer T., *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, Warszawa 1984.
- Encyclopedia of Latin American History and Culture*, t. I-V, New York 1996.
- Frankowska M., *Mitologia Azteków*, Warszawa 1987.
- Gajda J., *Inkulturacyja chrześcijaństwa w Zambii*, Warszawa 2000.
- Gąssowski J., *Indianie Ameryki Północnej: od początków po wiek XIX*, Warszawa 1996.

- Gibson A.M., *The American Indian: Prehistory to the Present*, Lexington 1980.
- Gołębiowski M., *Dzieje kultury Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 2004.
- Gołębiowski M., *Leksykon kultury amerykańskiej*, Warszawa 1996.
- Grabowski J., *Historia Kanady*, Warszawa 2001.
- History of Latin American Civilization*, Boston 1969.
- Jelonek A., Soja M. (red.), *Ameryka Północna*, Kraków 2000.
- Kairski M., *Indianie Ameryki Środkowej i Południowej*, Poznań 1999.
- Keller J. i in., *Religie wczoraj i dziś*, Warszawa 1971.
- Krzanowski A., *Prahistoria andyjskiej doliny*, Wrocław 1984.
- Kula M., *Historia Brazylii*, Wrocław 1987.
- Latin American Civilization*, Boulder 1996.
- Ładyka S., *Kanada*, Warszawa 1984.
- Ławrowski A., *Polacy w dziejach Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1977.
- Łepkowski T., *Haiti. Początki państwa i narodu*, Warszawa 1964.
- Łepkowski T., *Historia Meksyku*, Wrocław 1986.
- Łepkowski T., Stemplowski R. (red.), *Dzieje Ameryki Łacińskiej od schyłku epoki kolonialnej do czasów współczesnych*, t. I-III, Warszawa 1977-1983.
- Michalik L., *Ludzie i totemy*, Białystok 2004.
- Michalek K., *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki 1861-1945*, Warszawa 1991.
- Motak M., *Miasta Ameryki Północnej w okresie pionierskim 1559-1681*, Kraków 2004.
- Mydel R., Groch J. (red.), *Kontynenty i państwa: Ameryka Południowa*, Warszawa 2000.
- Mydel R., Groch J. (red.), *Kontynenty i państwa: Ameryka Północna*, Warszawa 2000.
- Nocoń R.H., *Dzieje, kultura i upadek Inków*, Wrocław 1958.
- Osiatyński W., *Korzenie „Korzeni”: dzieje Murzynów w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1981.
- Paradowska M., *Wkład Polaków w rozwój cywilizacyjno-kulturowy Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1992.
- Pastusiak L., *Polacy w zaraniu Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1992.
- Piekoszewski J., *Problemy Polonii Amerykańskiej*, Warszawa 1981.
- Posern-Zielinska M., *Indiańskie wierzenia i rytuały*, Wrocław 1977.
- Rostworowski de Diez Canseso M., *Historia del Tahuatinsuyo*, Lima 1988 (*Historia Państwa Inków*, Warszawa 2004).

Rozbicki M.J., *Narodziny narodu: historia Stanów Zjednoczonych do 1861 roku*, Warszawa 1991.

Rusinowa I., *Tom czy Sam: z dziejów Murzynów w Ameryce Północnej*, Warszawa 1983.

Rusinowa I., *Zarys historii Indian północno-amerykańskich*, Warszawa 2000.

Rycerska I.S., *Grupy narodowe i etniczne w systemie politycznym Kanady*, Kielce 2003.

Stefanowicz Z., *Szkice z życia Polonii Amerykańskiej*, Warszawa 1985.

Szymański E., *Tradycja i współczesność w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej*, Wrocław 1978.

The Cambridge History of the Native Peoples of the America, t. I-III, Cambridge 1996-2000.

Twardowski J. (red.), *Narody. Jak powstawały i jak wybijały się na niepodległość?* Warszawa 1989.

Willems E., *Latin American Culture*, New York 1975.

Wróbel P., Wróbel A., *Kanada*, Warszawa 2000.

Zaremba P., *Historia Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1992.

Zimmerman L.J., *Native North America*, London 1996 (*Indianie Ameryki Północnej: dzieje i plemiona, wierzenia i rytuały*, Warszawa 2003).

Australia i Oceania

Australian Civilization, Melbourne 1994.

Australian Words and Their Origins, Melbourne 1989.

Burchardt P., *Australijczycy*, Warszawa 1990.

Clark M., *A History of Australia*, t. I-VI, Melbourne 1986.

Cyrzan H. (red.), *Życie jako wartość w kulturach świata*, Gdańsk 1997.

Dworczyk W., *Ludzie australijskiego buszu*, Warszawa 1989.

Eliade M., *Australian Religions*, Ithaca 1973 (*Religie australijskie*, Warszawa 2004).

Godlewski A.L., *Pierwotna ludność Tasmanii*, „Przegląd Antropologiczny” 19/1953, s. 292-308.

Godlewski A.L., *Charakterystyka antropologiczna dawnych mieszkańców Wyspy Wielkanocnej*, „Przegląd Antropologiczny” 20/1954, s. 105-126.

Keller J. i in., *Religie wczoraj i dziś*, Warszawa 1971.

Kowalak W., *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, Warszawa 1982.

Ludy i kultury Oceanii, Wrocław 1979.

Olszewski W., *Historia Australii*, Wrocław 1997.

Paluch A. (red.), *Obszary kulturowe Pacyfiku; Materiały wydane z okazji sesji naukowej „Australia i Oceania, kultury tradycyjne wczoraj i dziś”*, Wrocław 1979.

Paszkowski L., *Polacy w Australii i Oceanii*, Londyn 1962.

Pietraszak E. (red.), *Australia i wyspy Pacyfiku, ludy i kultury*, Wrocław 1983.

Pietraszak E., Kopydłowska-Kaczorowska B. (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii*, Kraków 1996.

Posern-Zieliński A., *Problemy powiązań kulturowych Ameryki przedkolumbijskiej z Oceanią*, „Etnografia Polska” 10/1966, s. 397-421.

Religie Azji, Afryki, Ameryki, Australii i Oceanii (zarys dziejów), Warszawa 1980.

Rickard J., *Australia: A Cultural History*, London 1988, 1996 (*Australia – Historia kultury*, Wrocław 1994).

Rosiński M. (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii*, Wrocław 2001.

Smolicz J.J., *Współkultury Australii*, Warszawa 1999.

Szyjewski A., *Religie Australii*, Kraków 1998.

The Encyclopedia of Aboriginal Australia, t. I-II, Canberra 1994.

The Oxford Companion to Australian Folklore, Oxford 1993.

Żbikowski T., *Religie Australii i Oceanii*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1965, 1986, s. 177-189.

Azja

Alberowa Z., *O sztuce Japonii*, Warszawa 1983.

An English Dictionary of Japanese Culture, Tokyo 1986.

Baranowski B., Baranowski K., *Historia Azerbejdżanu*, Kraków 1987.

Baranowski B., Baranowski K., *Historia Gruzji*, Wrocław 1987.

Bartnicki A. (red.), *Zarys dziejów Afryki i Azji, 1869-1996*, Warszawa 1996, 2000.

Bieliński P. i in., *Encyklopedia sztuki starożytnej*, Warszawa 1998.

Bieliński P., *Starożytny Bliski Wschód: od początków gospodarki rolniczej do wprowadzenia pisma*, Warszawa 1985.

Bruell J., *Israel – nasz starszy Brat*, Cieszyn 2000.

Bukowski Z., Dąbrowski K., *Śladami kultur azjatyckich*, t. I, Warszawa 1978.

Celler B., *Powstanie państwa Izrael*, Łódź 1996.

Chodubski A., *Aktywność kulturowa Polaków w Azerbejdżanie w XIX i na początku XX wieku*, Gdańsk 1986.

- Czekanowska A., *Kultury muzyczne Azji*, Kraków 1981.
- Dash N.K., *An Encyclopaedic Dictionary of Indian Culture*, Delhi 1992.
- Dominik A., *Korea*, Katowice 1992.
- Dominik A., *Narodowa kultura i etnografia Korei*, Katowice 1995.
- Dziekan M.M. (oprac.), *Azja*, t. I-II, Kraków 2002.
- Dziekan M.M., *Historia Iraku*, Warszawa 2002.
- Dzięgiel L., *Węzeł kurdyjski: kultura, dzieje, walka o przetrwanie*, Kraków 1992.
- Encyclopedia of Asian Culture and Society*, New Delhi 1999.
- Farmer E., *Comparative History of Civilization in Asia*, t. I-II, Boulder 1986.
- Frédéric L., *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Paris 1987 (*Słownik cywilizacji indyjskiej* t. I-II, Katowice 1998).
- Gafurow B.G., *Tadžiki: drewniejsza, drewniająca i średniowiekowa historia*, Moskwa 1972 (*Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej: prehistoria, starożytność, średniowiecze*, Warszawa 1978).
- Góralski W., *Dzieje krajów południowo-wschodniej Azji w XIX i XX wieku*, Warszawa 1970.
- Góralski W., *Od Malakki do Wietnamu: Dzieje nowożytne i najnowsze Azji Południowo-Wschodniej*, Warszawa 1973.
- Gumiliew L.N., *Poiski wymyślnego carstwa*, Moskwa 1970, 1994 (*Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, Kraków 1997, Warszawa 2004).
- Hauziński J., *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa 1993.
- Jaworski J., Słuszkiewicz E., *Pradzieje ludzkości i historia państw Wschodu*, Poznań 1995.
- Jedynak S., *Etyka starożytnego Wschodu*, Warszawa 1972.
- Jordan M., *Eastern Wisdom*, London 1997 (*Tajemnice kultur i religii Wschodu*, Warszawa 2000).
- Kałużyński S., *Dawni Mongołowie*, Warszawa 1983.
- Kałużyński S., *Tradycje i legendy ludów tureckich*, Warszawa 1986.
- Kiełbasiński H., *Przemiany kulturalne w Armenii w XX wieku*, Toruń 2001.
- Kieniewicz J., *Historia Indii*, Wrocław 1980, 2003.
- Korzeniowski K., *Irak*, Warszawa 2004.
- Kosambi D.D., *The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline*, Delhi 1970.
- Kotański W., *Sztuka Japonii*, Warszawa 1974.
- Künstler M.J., *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa 1972.
- Künstler M.J., *Sztuka Chin*, Warszawa 1991.

- Łabędzka I., *Obrzędowy teatr Dalekiego Wschodu*, Poznań 1999.
- Łukawski Z., *Dzieje Azji Środkowej*, Kraków 1996.
- Łukawski Z., *Historia Syberii*, Wrocław 1981.
- Madeyska D., *Historia świata arabskiego. Okres klasycyzny od starożytności do roku 750*, Warszawa 1999.
- Madeyska D., *Historia świata arabskiego. Okres osmański 1516-1920*, Warszawa 1988.
- Majewicz A.F., *Dzieje i legendy Ajnów*, Warszawa 1983.
- Marzęcki J., *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu: historia, metafizyka, etyka*, Warszawa 1999.
- Mrozek B., *Indie – Pakistan – Bangladesz*, Warszawa 1974.
- Ogarek-Czój H., *Pradzieje i legendy Korei*, Warszawa 1981.
- Ogarek-Czój H., *Religie Korei*, Warszawa 1994.
- Popko M., *Wierzenia ludów starożytnej Azji Mniejszej*, Warszawa 1989.
- Rodziński W., *Historia Chin*, Wrocław 1974, 1992.
- Rozwadowski A., *Indoirańczycy – sztuka i mitologia*, Poznań 2003.
- Sinor D., *Inner Asia. History, Civilization, Languages*, Bloomington 1969.
- Sławiński R., *Geneza Chińskiej Republiki Ludowej*, Warszawa 1987.
- Sławiński R., *Historia Tajwanu*, Warszawa 2001.
- Słuszkiewicz E., *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 1980, 2001.
- Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999.
- Stawiński B., *Sztuka Azji Środkowej*, Kraków 1996.
- Stefański K., *Język i kultura Japonii*, Toruń 2001.
- Stolarczyk M., *Iran: państwo i religia*, Warszawa 1997.
- Szymańska B., *Kultury i porównania*, Kraków 2003.
- Szymański E. (red.), *Tradycje i współczesność w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej*, Wrocław 1978.
- Śliwa J., *Archeologia starożytnego Wschodu*, Kraków 1981.
- Tokarski S., *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984.
- Tschirschnitz A., *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994.
- Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Wrocław 1984.
- Tubielewicz J., *Kultura Japonii*, Warszawa 1996.
- Warzecha J., *Dawny Izrael*, Warszawa 1995.
- Witaszek G. (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997.
- Wolski K., *Pakistan*, Warszawa 1978.
- Wowczuk W., *Nowe oblicze starej tradycji: Chiny – Japonia*, Białystok 2003.
- Zabłocka J., *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Wrocław 1982, 1987.

Europa

- Abramowicz Z. (red.), *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Białystok 2003.
- Antoniewicz J., *Bałtowie zachodni w V w. p.n.e. – V w. n.e.*, Olsztyn 1975.
- Baszkiewicz J., *Historia Francji*, Wrocław 1974, 1999⁴.
- Bazyłow L., *Historia Rosji*, t. I-II, Wrocław 1974, 2005⁴.
- Bernhard M.L., *Archeologia Grecji*, Kraków 1977.
- Borawska T., Górski K., *Umysłowość średniowiecza*, Warszawa 1993.
- Bronowski J., *Potęga wyobraźni*, Warszawa 1988.
- Brzózka A. i in., *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 2003.
- Buko A. (red.), *Studia z dziejów cywilizacji*, Warszawa 1998.
- Cary M., Scullard H.H., *A History of Rome*, London 1935, 1975³ (*Historia Rzymu*, t. I-II, Warszawa 1992, 2001³).
- Chisholm J., *The Usborne Encyclopedia of Ancient Greece*, London 1999 (*Encyklopedia starożytnej Grecji*, Warszawa 2001).
- Cochrane Ch. N., *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Warszawa 1960.
- Connolly P., Dodge H., *The Ancient City*, Oxford 1998 (*Antyczne miasta*, Warszawa 1998).
- Czopek S., *Pradzieje Polski południowo-wschodniej*, Rzeszów 1999, 2003.
- Czuba K., *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2003.
- Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969.
- Davies N., *Europe: A History*, Oxford 1996 (*Europa*, Kraków 2003).
- Dawson Ch., *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- Dawson Ch., *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958.
- Dawson Ch., *Szkice o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966.
- Delumeau J., *Cywilizacja odrodzenia*, Warszawa 1987.
- Devambez P., *A Dictionary of Ancient Greek Civilization*, London 1970.
- Donnelly J.S., *Encyclopedia of Irish History and Culture*, Farmington Hills 2004.
- Dowiat J., *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, Warszawa 1985.
- Dubas-Urwanowicz E. (red.), *Z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej*, Białystok 1995.
- Dyczewski L., *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1995.
- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980.
- Fredouille J.C., *Dictionnaire de la civilization romaine*, Paris 1992 (*Słownik cywilizacji rzymskiej*, Katowice 1998).
- Garin E., *Człowiek Renesansu*, Warszawa 2001.
- Gąsowski J., *Mitologia Celtów*, Warszawa 1978, 1987³.
- Giardia A. (red.), *Człowiek Rzymu*, Warszawa 2000.

- Gierek B., *Celtowie*, Kraków 1998.
- Gierowski J.A., *Historia Włoch*, Warszawa 1986, 1999.
- Godlewski G. (red.), *Antropologia słowa*, Warszawa 2003.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976.
- Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987.
- Halecki O., *Historia Europy*, Lublin 1994.
- Haussig H. W., *Historia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 1969.
- Heers J., *Święta głupców i karnawały*, Warszawa 1995.
- Hensel W. (red.), *Prahistoria ziem polskich*, t. I-V, Wrocław 1975-1981.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004.
- Huizinga J., *Jesień Średniowiecza*, Warszawa 1992.
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986.
- Jazdzewski K., *Pradzieje Europy Środkowej*, Wrocław 1981.
- Karpus Z. (red.), *Europa Orientalis: Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność*, Toruń 1996.
- Kieniewicz J., *Historia Półwyspu Iberyjskiego*, Warszawa 1983.
- Kieniewicz J., *Portugalczycy w Azji: XV-XX wiek*, Wrocław 1976.
- Koneczny F., *Obronić cywilizację łacińską*, Lublin 2002.
- Kozłowski J.K., Kozłowski S.K., *Pradzieje Europy od XL do IV tysiąclecia przed naszą erą*, Warszawa 1975.
- Kozłowski S.K. (red.), *Kultury i ludy dawnej Europy*, Warszawa 1980.
- Koźmiński M. (red.), *Cywilizacja europejska*, Warszawa 2004.
- Krasuski J., *Historia Niemiec*, Wrocław 1998, 2004.
- Krawczuk A., *Kronika Rzymu i Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1997.
- Kubiak Z., *Dzieje Greków i Rzymian*, Warszawa 2003.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999.
- Kumaniecki K.F., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1955, 1988⁹.
- Landes D., *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2005.
- Law J., *European Culture*, London 1993.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1994.
- Le Goff J., *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w Średniowieczu*, Gdańsk 1995.
- Le Goff J., *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997.
- Leciejewicz L., *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa 1972, 1988.
- Leciejewicz L., *Normanowie*, Wrocław 1979.
- Lipoński W., *Dzieje kultury brytyjskiej*, Warszawa 2003.

- Lipoński W., *Narodziny cywilizacji Wysp Brytyjskich*, Poznań 1995, 2001³.
- Maier B., *Dictionary of Celtic Religion and Culture*, Woodbridge 1997.
- Miłkowski T., Machcewicz P., *Historia Hiszpanii*, Wrocław 1998, 2002.
- Miśkiewiczowa M., *Zarys kultury i archeologii Europy w okresie wczesnego średniowiecza*, Warszawa 2002.
- Modzelewski K., *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- Ochmański J. (red.), *Słowianie w dziejach Europy*, Poznań 1974.
- Okulicz-Kozaryn Ł., *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997.
- Okulicz-Kozaryn Ł., *Finowie Zachodni*, Warszawa 1993.
- Ostojca-Zagórski J., *Polska w starożytności: (500 000 lat p.n.e. – 500 lat n.e.)*, Poznań 1998.
- Pająkowski W., *Ilirowie*, Poznań 1981.
- Pomian K., *Europa i jej narody*, Warszawa 1992.
- Powell A., *The Greek World*, London 1995.
- Rachet G., *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Paris 1968 (*Słownik cywilizacji greckiej*, Katowice 1998).
- Radwan M., Styczeń T. (red.), *Ewangelia i kultura. Doświadczenia środkowo-europejskie. Śladem III pielgrzymki Jana Pawła II*, Rzym 1990.
- Samsonowicz H., „*Długi wiek X*”: z dziejów powstania Europy, Poznań 2002.
- Samsonowicz H. (red.), *Rozkwit średniowiecznej Europy*, Warszawa 2001.
- Skowronek J., Tanty M., Wasilewski T., *Historia Słowian południowych i zachodnich*, Warszawa 1977, 1988.
- Słupecki L.P., *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*, Kraków 2003.
- Strug K. (red.), *Religia pogańskich Słowian*, Kielce 1968.
- Strzelczyk J., *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.
- Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1984.
- Szafrąński W., *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław 1987.
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 2004.
- Vernant J.-P. (red.), *Człowiek Grecji*, Warszawa 2000.
- Waldenberg M., *Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej: dzieje, idee*, Warszawa 1992.
- Wasilewski T., *Historia Bułgarii*, Wrocław 1970, 1988.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, 1985.
- Woźniak E. (red.), *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, Łódź 2000.
- Yauchez A., *Duchowość Średniowiecza*, Gdańsk 1996.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

- Yeyne P. (red.), *Historia życia prywatnego*, Wrocław 1999.
Zabieglik S., *Zarys historii Szkocji do końca XVIII w.*, Gdańsk 1993.
Zawilski A., *Bułgaria trzynastu wieków*, Warszawa 1979.
Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji*, Toruń 2001.
Zientara B., *Świt narodów europejskich*, Warszawa 1985, 1996.
Zins H., *Historia Anglii*, Wrocław 1971, 2001⁴.
Żarnowski J., *Dziesięć wieków Europy. Studia z dziejów kontynentu*,
Warszawa 1983.

zebr. Eugeniusz Sakowicz, Warszawa