

Antoni Kurek, Roman Malek, Waldemar Wesoły, Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 51/3, 163-180

1981

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA. Międzynarodowe Sympozjum Misjologiczne. II. INFORMACJE. Działalność FABC na rzecz dialogu z religiami Azji. III. OPRACOWANIA. Ewangelizacja i rozwój w działalności polskich misjonarzy w Afryce*.

I. SPRAWOZDANIA

Międzynarodowe Sympozjum Misjologiczne

(St. Georgen 10—14 IX 1979)

W dniach 10—14 września 1979 r. odbyło się w klasztorze benedyktyńskim w St. Georgen am Längsee (Austria) kolejne Międzynarodowe Sympozjum Misjologiczne (Internationale Missionsstudentagung) zorganizowane przez Komisję Misyjną przy Konsulacie Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich Austrii oraz przez austriacką centralę Papieskich Dziel Misyjnych. Tematem sympozjum były modele pastoralne tzw. młodych Kościołów. Obrady otworzył ks. bp J. Köstner, ordynariusz diecezji Klagenfurt, a przewodniczył im. J. Mitterhöffer SVD, sekretarz generalny Papieskich Dziel Misyjnych w Austrii. W sympozjum uczestniczyło 95 osób: 18 misjonarzy, 31 misjologów i działaczy misyjnych oraz 46 przyjaciół misji. Kilkadziesiąt dalszych osób wysłuchało tylko pojedynczych referatów.

K. Piskaty SVD, były profesor misjologii w St. Gabriel, Wiedniu i Tagaytay na Filipinach, a od 1978 r. kierownik referatu pastoralnego *Missio* w Akwizgranie, wygłosił referat pt. „Młode Kościoły Trzeciego Świata a my” (*Junge Kirchen in der Dritten Welt und wir*). Prelegent przedstawił najpierw sytuację społeczno-gospodarczą Trzeciego Świata. Pomimo dwóch dekad rozwoju sytuacja ta nie tylko nie uległa poprawie, ale się bardziej zaostrzyła, co wywołało radykalizację form ustrojowych niektórych państw. Konsekwencją tego stanu rzeczy są coraz większe trudności stawiane działalności misyjnej. W niektórych krajach ewangelizacja misyjna została nawet zaniechana. Niektóre lewicowe czy muzułmańskie rządy okazują zupełny brak tolerancji religijnej. Mimo to Kościół zanotował ilościowy wzrost swego stanu posiadania. Przybywa mu dziennie ok. 20 tys. wyznawców. Wszystkich katolików jest obecnie ponad 700 mln, z czego 55% przypada na kraje Trzeciego Świata.

Kościół krajów Trzeciego Świata znajduje się na etapie przechodzenia ze stanu Kościoła misyjnego do Kościoła lokalnego. Są jednak wciąż jeszcze Kościołami misyjnymi, zdanymi na pomoc Kościołów Europy i Ameryki Północnej. Otrzymują one stamtąd znaczną pomoc finansową i materialną. Pomoc ta stale wzrasta mimo wielu trudności gospodarczych tzw. starego świata. Mniejszą pomoc otrzymują młode Kościoły protestanckie i niezależne. Czy pomoc z zewnątrz opóźnia dojrzewanie Kościołów lokalnych? Referent uważał, że jest wręcz przeciwnie. Dojrzewanie opóźni się, jeśli Kościoły te nie

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

otrzymają pomocy z zewnątrz. Trzeci Świat nie cierpi wprawdzie na tak dotkliwy kryzys powołań kapłańskich, jak Europa i Ameryka Północna, ma już 45 tys. rodzimych kapłanów, ale liczba ta jest ciągle nie wystarczająca, by zadośćuczynić wszystkim potrzebom. Trzeci Świat czeka na kapłanów z zewnątrz. Między kapłanami rodzimymi a przyjezdnymi zarysowały się ostatnio nowe trudności we współpracy.

Dekret Kongregacji do Spraw Ewangelizacji Narodów z dnia 24 lutego 1969 r. przekazał kierownictwo dzieła misyjnego miejscowemu biskupowi. Na ogół jest to przedstawiciel rodzimego kleru diecezjalnego. Widzi on w białym misjonarzu potomka dawnych ciemniejących kolonialnych czy imperialistów. Biały misjonarz jako podwładny rodzimego biskupa pokutuje nieraz za grzechy swych białych poprzedników. Bardzo często opuszcza misje uważając współpracę z lokalnym biskupem za niemożliwą. W owych diecezjach, rządzonych przez rodzimego biskupa, priorytet otrzymały monumentalne budowle kurialne oraz wielkie szkoły wyznaniowe. Ich utrzymanie wymaga wielkich nakładów pieniężnych. Inwestycje kościelne ogranicza się do stolic biskupich, busz pozostaje zaniedbany, działalność w buszu rezerwuje się dla białych misjonarzy. Afrykanizacja czy azjatykacja lokalnego Kościoła oznacza powrót do dawnych tradycji plemiennych. Dostojnicy kościelni dbają o swój zewnętrzny prestiż wyrażony w tytułach, stanowiskach, pałacach. Kościoły Trzeciego Świata lubują się w tryumfalizmie, od którego odchodzą Kościoły Europy czy Ameryki Północnej.

Młode Kościoły mają i swoje osiągnięcia. Ich najmniejsze komórki, zwane wspólnotami podstawowymi, są bardziej rozwinięte niż analogiczne wspólnoty w Europie czy Ameryce Północnej. Bazują one na miejscowej tradycyjnej kulturze, są autentycznymi Kościołami domowymi. W tym względzie stare Kościoły mogą się wiele nauczyć od Kościołów w Trzecim Świecie. Parafiom Kościołów Trzeciego Świata często brakuje kapłanów, stąd Kościoły domowe mogą zbyt rzadko uczestniczyć we Mszy św. Były pewne próby święcenia na kapłanów tych, których uważano za *viri probati*, na przeszkodzie stanął jednak celibat oraz braki w wykształceniu. Zwolennicy święcenia owych *viri probati* powoływali się na tradycje pierwszych gmin chrześcijańskich, Św. Paweł nie pisał do Jeruzolimy, by mu przysłać 50 misjonarzy, lecz święcił ich na miejscu. Z takim stanowiskiem wielu polemizuje. Dziś mamy inne czasy, inne warunki społeczne. Nie można dziś mechanicznie naśladować wszystkich wzorców epoki starożytnej. Afrykanie i Azjaci chcą, by ich kapłani nie ustępowali wykształceniem kapłanom europejskim.

Referent poruszył następnie problem afrykanizacji czy azjatykacji młodych Kościołów (inkulturacja). Zwrócił przy tym uwagę, że żywiłowa inkulturacja może prowadzić do zerwania więzów z Kościołem powszechnym, do stania się tzw. Kościołem niezależnym. Aby posiadać własny rytuał i własną liturgię uwzględniającą elementy miejscowej kultury, trzeba najpierw wypracować miejscową teologię jako bazę doktrynalną miejscowej liturgii, katechezy czy obrzędów sakramentalnych. Teologowie europejscy ze swoimi problemami „śmierci Boga” czy „chrześcijaństwa kościelnego” będą Afrykanom czy Azjatom zupełnie nieprzydatni. Młode Kościoły mają swoje, odrębne problemy, które będą musiały same rozwiązać. Klucz do rozwiązania referent widział we wzajemnym zaufaniu między klerem miejscowym a obcymi misjonarzami. Misjonarze nie będą zdolni wyzbyć się całkowicie bagażu swej własnej kultury; napięcia między nimi a klerem miejscowym będą istniały, a nawet wzrastały. Gdy jednak misjonarze uświadomią sobie swoją postawę służebną, będą mogli przyczynić się do zażegnania konfliktów.

Ks. F. Klosterman, znany pastoralista, emerytowany profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego, współautor słynnego „Podręcznika teologii pastoralnej” (*Handbuch der Pastoraltheologie*), w referacie pt. „Teologia wspólnoty”

(*Theologie der Gemeinde*) przedstawił zasady doktrynalne i praktyczne wskazówki, będące owocem stażu pastoralnego profesora w Ameryce Łacińskiej. Najstarsza teologia, zdaniem prelegenta, jest zawarta w Listach Apostolskich. Ma ona swe wyraźne uwarunkowanie historyczne, jest usytuowana w konkretnej rzeczywistości historycznej. Powołując się na E. Schillebeeckxa, referent twierdził, że teolog musi korzystać z dwóch źródeł, z tradycji zapisanej w Piśmie Świętym oraz z doświadczeń współczesnego człowieka. Teologia współczesna będzie się więc pod wieloma względami różniła od teologii XIX w., teologia europejska będzie inna od afrykańskiej czy azjatyckiej.

Referent przedstawił następnie historię teologii wspólnoty (gminy). Wielu starszych teologów okazało tej teologii sporo rezerwy uważając, że „gmina” jest pojęciem protestanckim, zatem tradycja kontrreformacyjna nie pozwala teologom katolickim takimi sprawami zajmować się. Mimo to teologia wspólnoty trzeba się dziś interesować, albowiem przeszłość Kościoła różnie nie w Europie, ale w Trzecim Świecie, a kultura tego świata jest w istocie swej wspólnotowa. Prelegent zastanawiał się z kolei, jakie pojęcie wspólnoty chrześcijańskiej przekazał nam Nowy Testament. Mówi on w pierwotnym Kościele tylko o gminie, o wspólnocie, pojęcie parafii jest późniejsze i ma sens jurydyczny, a nie biblijny. Co stanowiło wspólnotę pierwotnego Kościoła? Gromadzenie się uczniów wokół Mistrza. Mistrz gromadził wokół siebie ubogich, dzieci, chorych, wszystkich potrzebujących pomocy, albowiem takich właśnie najbardziej miłował. W człowieczeństwie Jezusa Chrystusa objawiła się dobroć Boga. Członkowie wspólnoty wyróżniali się tym, że się wzajemnie miłowali. Taka wspólnota była „Bet-El” — domem Bożym. Spotykała się między sobą i z Bogiem na uczcie eucharystycznej. Była wspólnotą nie tylko z nazwy. By stać się uczniem Chrystusa, nie starczyło wyznać swą wiarę, trzeba było brać udział w życiu wspólnoty uczniów Chrystusowych. „Wspólnota” jest określeniem współczesnym, w Biblii znajdujemy takie określenia, jak *koinonia* — udział w biesiadzie, *adelphotes* — braterstwo, czy *ekklesia* — zebranie. Na zebraniu uczniowie Chrystusa realizowali swe potrójne zadanie: posługę słowa, ewangelizacja siebie i świata niechrześcijańskiego (Dz 13, 3), zatem element misyjny; posługę sakramentu, czyli sprawowanie „pamiętki Chrystusa” i wreszcie posługę miłości (Dz 4, 32—34).

Po omówieniu obrazu wspólnoty chrześcijańskiej przedstawionego w Nowym Testamencie, referent zastanawiał się czy nasze parafie mają coś wspólnego z starochrześcijańskimi wspólnotami. Wybitny pastoralista uważał, że struktury parafii nie pozwalają im być wspólnotami. Parafie bowiem liczą zbyt wiele osób, jest rzeczą niemożliwą, by wszyscy parafianie uczestniczyli w życiu parafialnym. Są po prostu tylko „zapisani” do parafii, brak między nimi więzi wspólnotowych. W parafiach austriackich statystycznie 67% stanowią katolicy nie praktykujący, a dla 33%, którzy przychodzą na niedzielną Mszę św., udział we mszy oznacza odrobienie zadania, wywiązanie się z obowiązku, a nie życie we wspólnocie. Parafiom brak społecznego oddziaływania, więc — zdaniem prelegenta — nie można parafii nazwać wspólnotą. W końcu prelegent zastanawiał się nad środkami, które by parafii nadały charakter wspólnotowy. Trzeba przede wszystkim wypracować nowy typ duszpasterstwa, bardziej chrystocentryczny i jednocześnie bardziej antropocentryczny.

G. J. M w a g e n i OSB, przeor benedyktynów w Hanga (Tanzania), wygłosił referat pt. „Kościół w społeczności afrykańskiej” (*Die Kirche in der afrikanischen Gesellschaft*). Referent szeroko opisał tradycyjną społeczność afrykańską. Jej zasadniczym zadaniem jest stanie na straży życia ludzkiego. Wszystkie obrzędy kultowe są wyrazem tej troski. Opisał następnie religijność Afrykanów, wierzących głęboko w Boga jeszcze przed przybyciem chrześcijaństwa do Afryki. Idea ateizmu jest obca kulturze afrykańskiej. Niemniej ateizm szerzy się dzisiaj tam, gdzie porzucono tradycję i gdzie zawiodło

chrześcijaństwo. Afrykanin ma również swoją filozofię życia wyrażoną w wierzeniach i obrzędach tradycyjnych religii plemiennych, w przysłowiach, legendach, mitach, pieśniach i zagadkach. Umysłowość Afrykanina jest intuicyjna, praktyczna, mistyczna. Czy chrześcijaństwo, kulturowo obce, może stać się religią Afrykanów? Prelegent odpowiada na to pytanie twierdząco: przez chrystianizację Afrykanów, a nie przez afrykanizację chrześcijaństwa. Do tego celu prowadzi, zdaniem referenta, trzy drogi: rozwijać dobro, które Afryka już posiada; wprowadzać dobro, którego jej jeszcze brak oraz eliminować to co złe. Jako zło referent rozumie głód, choroby oraz egocentryczny i konsumpcyjny styl życia. Na zakończenie swego referatu G. J. Mwağeni przedstawił pracę swego klasztoru, założonego w 1955 r. jako filia opactwa St. Ottilien, od 1971 r. niezależnego klasztoru afrykańskiego. Afrykańscy benedyktyni, wierni posłannictwu swego założyciela, pracują dla dobra rodziny ludzkiej w kontekście narodowej, tanzańskiej polityki „Ujamaa”.

Ks. I. Prasad, członek Indyjskiego Stowarzyszenia Misyjnego, rektor wyższego seminarium duchownego swego zgromadzenia oraz członek Komisji Episkopatu Indii do Spraw Liturgii, wygłosił podczas sympozjum dwa referaty. Tytuł pierwszego brzmiał: „Kościół w Indiach” (*Die Kirche in Indien*). Chrześcijaństwo indyjskie jest religią mniejszości; 83% mieszkańców Indii wyznaje hinduizm, 11% — islam, a tylko 2% — chrześcijaństwo. Na ponad 700 mln mieszkańców, chrześcijan jest 14 mln. Kościół indyjski ma rozbudowaną hierarchię składającą się z ponad 100 biskupów, w tym 2 kardynałów. Kapłanów jest 10 tys., sióstr zakonnych — 43 tys., braci zakonnych — 2 tys., kleryków — 6 tys. Działalność misyjna Kościoła rzymskokatolickiego trwa 500 lat. Przedtem misje prowadziły Kościoły wschodnioprawosławne — nestoriański i monofizycki. Działalność misyjna w Indiach sprowadza się praktycznie do spotkania chrześcijaństwa z hinduizmem. Kiedyś w Europie greckorzymskie chrześcijaństwo spotykało się z niższymi kulturami plemion germańskich i słowiańskich i zdominowało je. W Indiach chrześcijaństwo spotkało wyższą od siebie kulturę hinduską i nie zdołało jej zdominować. Zrezygnowało z nawracania hindusów i ograniczało swą działalność do pracy społecznej. Zamknęło się w getcie. Były wprowadzane próby akomodacji do kultury hinduskiej, zostały jednak zniweczone. Misje pojmowano jako europeizację. To spowodowało alienację chrześcijan indyjskich; zatracili oni więc ze swoją narodową kulturą. Współrodacy traktowali ich jako obcokrajowców, a jeżeli już jako obywateli, to najwyżej drugiej kategorii. Chrześcijanie indyjscy zostali odizolowani od społeczeństwa indyjskiego. Misje traktowano jako atak na rodzimą, hinduską kulturę. W takim kontekście nawrócenie oznaczało zdradę narodową, zerwanie z tradycją kulturową. Dla Kościoła wszystko to, co nie było europejskie, było pogańskie, a właściwie szatańskie. Indyjscy biskupi mają do dziś nazwiska portugalskie, co czyni Kościół w Indiach jeszcze bardziej kulturowo obcy. Zostać chrześcijaninem oznaczało dla prostego mieszkańca Indii zmienić swą kulturę: ubierać się po europejsku, jeść wołowinę i pić alkohol. Tak opisał chrześcijan Gandhi w swoim *Oreǳniu Jezusa Chrystusa*. W kraju, który posiadał wysoko rozwiniętą własną architekturę sakralną, wznoszono chrześcijańskie świątynie w gotyku lub baroku. W kraju, który szczytował się własną bogatą muzyką sakralną, chrześcijanie śpiewali po łacinie europejskie chorały. Teren wokół misji ogrodzono wysokim murem. Chrześcijanie mieszkali w obrębie tych murów. Misjonarz nie dorastał umysłowo do elity intelektualnej mieszkającej poza murami. Nie miał więc z nią kontaktu. Chrześcijaństwo indyjskie stawało się chrześcijaństwem pariasów. Do dzisiaj chrześcijanie stanowią tylko 2% ogółu mieszkańców Indii. Rzeczywistość jest gorsza niż dane statystyczne, gdyż owe 2% zostało zgromadzone w Kerala, Goa, Tamil, Nadu i Bihar. W większości stanów nie ma w ogóle chrześcijan. Dziś trudno je tam wprowadzić, albowiem nadano

mu piętno antynarodowe. Ewangelizację misyjną dodatkowo utrudnia renesans hinduizmu, odrodzenie świadomości wyższości własnej kultury. Petryfikacji uległy dawne aprioryzmy: hindusi nie wierzą w możliwość szczerego nawrócenia się, istnieje tylko prozelityzm. Wielu hindusów zna chrześcijaństwo, czyta regularnie Pismo Święte, ozdabia ściany swych mieszkań świętymi obrazami, a jednak nie przyjmuje chrztu uważając go za obrzęd antynarodowy. Hindusi przechodzą jednak do buddyzmu czy innych religii indyjskich, czego nie uważają za zdradę narodową. Nie chodzi więc o zmianę religii, lecz o zmianę kultury. Za taką właśnie zmianę jest pojmowane nawrócenie na chrześcijaństwo. Hindusi chętnie zostaliby chrześcijanami bez obowiązku przyjmowania chrztu. Często pytają misjonarza, czy coś takiego jest możliwe. Po tym pesymistycznym obrazie misji katolickich w Indiach referent wskazał na zadania współczesnego Kościoła indyjskiego. Musi się on stać indyjskim, wcielić się w miejscową kulturę. Program taki napotyka na zdecydowaną opozycję integrystów. Jest to jednak jedyna droga rozwojowa Kościoła w Indiach. Indie szukają Boga. *Brahma satyan, Jagat mithya* — „Bóg jest prawdą, świat jest fałszem”. Chrześcijaństwo musi przybrać indyjską szatę, by mogło mieszkańcom Indii ukazać prawdziwego Boga.

Temat drugiego referatu ks. I. Prasada był następujący: „Próby odnowy Kościoła w Indiach” (*Erneuerungsbe mühungen der Kirche in Indien*). Pierwszą próbę indycacji miejscowego Kościoła podjął w XVIII w. jezuita włoski Roberto de Nobili. Okazał uszanowanie indyjskiej kulturze, przyznał jej prawo bytu w chrześcijaństwie. Przyjął styl życia miejscowej ludności, co otworzyło przed nim drzwi Hindusów należących do wszystkich kast. Rokujący nadzieje eksperyment został jednak zniszczony przez ludzi zawistnych i nie znających Indii. Nowy eksperyment rozpoczął pod koniec XIX w. młody intelektualista z Bengalu, bramin Bhanvani Charan Banerjee. Szukając prawdy stał się najpierw protestantem, a w 1891 r. — katolikiem. Potrafił głosić Chrystusa w sposób zrozumiały dla wykształconego obywatela Indii. Postulował, aby misjonarze chrześcijańscy ubierali się i pożywali na wzór hinduskiego pustelnika wędrownego sannyasin. Sam zmienił swe nazwisko na sanskrycie Swami Brhmabandhav Upadhyia — nauczyciel Bogumił. Był przez swych uczniów przyjmowany, albowiem nie ograniczał się do złożenia ślubu ubóstwa, ale żył na sposób ubogich. Potrafił przekazywać naukę Chrystusa bez otoczki scholastycyzmu. Wokół mistrza zebrali się z czasem uczniowie, młodzi bramini. Założyli klasztor według modelu indyjskiego. Eksperyment ten nie znalazł jednak uznania w oczach ówczesnego delegata apostolskiego w Indiach ks. abpa Władysława Zaleskiego i upadł. W ostatnich latach nowy eksperyment zwany Ruchem Aśram podjęli proteſtanci. Eksperyment polega na próbie oparcia duchowości wspólnoty chrześcijańskiej na wzorach kultury hinduskiej. Życie chrześcijańskie ma się opierać na trzech elementach (*margas*): *inana* (wiedza), *Bhakti* (oddanie się Bogu) oraz *karma* (czyn).

S. Maura Cho ze zgromadzenia siostr NMP Nieustającej Pomocy wygłosiła referat pt. „Apostolat biblijny w Korei” (*Das Bibelapostolat in Korea*). Zakładanie Kościoła koreańskiego miało swoją wyjątkową specyfikę, było bezosobową ewangelizacją, polegało na rozprowadzaniu książek katolickich. Pod koniec XVIII w. sprowadzono do Korei katechizmy chińskie, których autorem był Matteo Ricci SJ. Katechizmy wzbudziły duże zainteresowanie koreańskich uczonych. Wielu z nich, jak Heo Kyun, uważało się za chrześcijan, chociaż nie przyjęło chrztu. Uczeni ci spotykali się w latach 1770—1780 kilkakrotnie w górach w świątyni buddyjskiej. Dyskutowano nad niektórymi prawdami chrześcijańskimi, wymieniano swe doświadczenia w zakresie prowadzenia życia chrześcijańskiego. Postanowiono jednego ze swego grona, Lee Sung Hun, wysłać do Chin. Koreańczyk otrzymał w 1784 r. chrzest z rąk bi-

skupa pekińskiego. Po powrocie do Korei Lee Sung Hun ochrzcił swych współziomków. Zgodnie z tym, co przeczytali w Piśmie Świętym, chrześcijanie koreańscy wybrali swych biskupów i kapłanów, sprawowali tajemnicę Eucharystii, odprawiali nabożeństwa pokutne i głosili kazania. Gdy złożono sprawozdanie biskupowi pekińskiemu, ten zakazał chrześcijanom koreańskim sprawowania sakramentów poza chrztem. Koreańczycy posłuchali biskupa i zaprosili misjonarzy-kapłanów od zewnątrz. Wysłali również trzech młodych Koreańczyków do Makao, by się tam przygotowali do kapłaństwa. W Makao nakazano młodym koreańskim kapłanom zerwać z kultem przodków. Gdy na apel swoich pierwszych kapłanów koreańscy chrześcijanie występowali przeciwko kultowi przodków, zaczęto ich prześladować. Prześladowania trwały do 1886 r. Dopiero wówczas zezwolono na przyjazd misjonarzy do Korei. W 1876 r. rozpoczęto tłumaczenie Nowego Testamentu na język koreański. Śpiewano hymny biblijne w miejscowym języku i na miejscową melodię. Po Soborze Watykańskim II przystąpiono razem z protestantami do nowego, ekumenicznego tłumaczenia Biblii. Prace zakończono w 1977 r. Do dziś wydano 13 edycji w ilości 138 tys. egzemplarzy. Oddzielnie wydano Nowy Testament w 42 edycjach i 485 tys. egzemplarzach. Dzięki staraniom Koreańskiego Towarzystwa Biblijnego wydania były tanie i możliwe do nabycia dla przeciętnego Koreańczyka. Tłumaczenie ekumeniczne napisano w języku potocznym. Strona katolicka rozpoczęła tłumaczenie ściśle naukowe całej Biblii. Ukończenie tłumaczenia przewidziane jest w 1984 r. Wydanie Pisma Świętego w miejscowym języku umożliwiło zapoczątkowanie na szeroką skalę katolickiego ruchu biblijnego Korean Catholic Bible Life Mouvement. Na 37 mln Koreańczyków, katolików jest 1,4 mln (3,4%), chociaż Pismo Święte czyta i według niego żyje ponad 8 mln (ok. 22%) mieszkańców Korei. Urządza się co tydzień godziny biblijne, na które w diecezji Seul przybywa ok. 500 osób. Ruch biblijny, którego protektorem był kard. Stefan Kim, jest prowadzony przez siostry NMP Nieustającej Pomocy oraz przez świeckie Sługi Słowa. Godzina biblijna jest połączona ze sprawowaniem liturgii. Prelegentka jest jedną z założycielek omawianego ruchu biblijnego w Korei.

Ostatnim referentem był ks. H. A r a n g o z Kolumbii, profesor uniwersytetu w Pereira oraz sekretarz generalny Komisji Środków Masowego Przekazu CELAM, a od 1977 r. wykładowca w szwajcarskim ośrodku misjologicznym Immensee. Wygłosił on dwa referaty. Pierwszy z nich był zatytułowany „Kościół w rzeczywistości Ameryki Łacińskiej” (*Die Kirche in der lateinamerikanischen Realität*). Referent przedstawił życie Kościoła latynoamerykańskiego w uwarunkowaniach społeczno-gospodarczych. Na tym subkontynencie jest wąska klasa wielkich posiadaczy, podczas gdy szerokie masy żyją w nędzy i cierpią głód. Ewangelia przedstawia opętanych i trędowatych żyjących na cmentarzach poza osiedlami ludzkimi. Współcześni nędzarze żyją na polach slumsowych. Chrystus nie brzydził się nimi, kontaktował się z nimi. Nie zawsze postępują tak uczniowie Chrystusa, którzy nie mają interesu w wyzwoleniu tych ludzi. Chrześcijaństwo latynoamerykańskie uwalnia się od dawnego obciążenia kolonialnego, tworzy się nowe chrześcijaństwo.

Początek temu rozwojowi dała Konferencja Biskupów w Medellin w 1968 r. Rozpoczęto zakładanie Kościoła bez sojuszu z państwem i wielkim kapitałem. Kościół nie chciał się w swej działalności ograniczać do udzielania chrztu, nie chciał ochrzczonych zostawiać na łasce losu, jak owce bez pasterza. Rozpoczął się wewnątrzkościelny dialog, zaczęły powstawać wspólnoty zasadnicze. Grupy liczące kilkanaście rodzin gromadzą się w prywatnych domach na nabożeństwach liturgicznych. Brakujących kapłanów starają się zastąpić świeccy katecheci i kaznodzieje. W okresie między Medellin a Pueblą zacieśniła się więź między owczarnią a pasterzem. Kler solidaryzował się z biednymi, uciśnionymi, dzielił z nimi ich życie. Biskupi brali swój kler

w obronę przeciwko represjom administracji państwowej. Działalność ta przyczyniła się do nielicznych szeregów kapłanów i zakonników. W walce z nędzą wielu kapłanów i zakonników nie mogło odnaleźć swej tożsamości. Czuli się lepiej w roli działaczy politycznych i społecznych; laicyzowali się. Zanotowano jednak również osiągnięcia, choćby wymienić wewnątrzchrześcijański wzrost solidarności.

Trzecia Sesja Generalna CELAM z 1979 r. zajęła się omówieniem ewangelizacji dzisiaj i jej perspektywami na jutro. Z Puebli rozbrzmiewał ton pokory. Biskupi wyznali, że nie żyją tak, jak to innym głoszą. Wszyscy, nawet biskupi i kapłani, potrzebują nawrócenia. Od tego nawrócenia należy rozpocząć ewangelizację świata. Biskupi mówili tonem twardego realizmu. Nie obiecywali tego, co w najbliższej przyszłości nie może być zrealizowane. Proces wyzwalań człowieka będzie długi. Należy kontynuować ewangelizację. Ewangelia głosi wyzwolenie człowieka, wyzwala go ze skutków grzechu, przywraca mu godność dziecka Bożego. Kościół nie zejdzie z tej drogi, chociaż administracja państwowa arestuje i morduje w obozach śmierci wielu kapłanów i świeckich katechetów, głosicieli Ewangelii. Papież Jan Paweł II udzielił biskupom pełnego poparcia. Chociaż w dokumencie końcowym konferencji w Puebla nie było terminu „teologia wyzwolenia”, treścią tego dokumentu jest duszpasterstwo wyzwolenia. Papież nie zahamował procesu wyzwalań człowieka, przypomniał tylko, by w tym procesie każdy pilnował swego miejsca: kapłani mają działać w dziedzinie religijno-moralnej, świeccy zaś mają się angażować w działalność społeczno-polityczną. Wyzwolenie znaczy humanizację stosunków politycznych, społecznych i kulturowych. W tym dziele Kościół pragnie współpracować z innymi organizacjami i instytucjami akceptującymi ten program. Papież wypowiedział się jedynie przeciwko mieszaniu się kapłanów do spraw polityki. Powołaniem kapłana jest być animatorem świeckich, a nie wyręczać świeckich w działalności politycznej czy związkowej. Konferencja w Puebla wypowiedziała się przeciwko starotestamentowej absolutyzacji wyzwolenia. Wyzwolenie jest starotestamentową figurą zbawienia. Pełnię zbawienia znajdziemy nie w walce wyzwoleniczej, we wzorcach starotestamentowych, lecz w Chrystusie.

Temat drugiego referatu ks. H. Arangi brzmiał: „Wspólnoty podstawowe w Ameryce Łacińskiej” (*Die Basisgemeinden in Lateinamerika*). Wspólnoty te mają priorytet we wszystkich planach pastoralnych począwszy od 1970 r. Są przedmiotem starannego studium episkopatów latynoamerykańskich. Wyniki tych badań są przekazywane instytutom pastoralnym w Mediolanie, Weronie i Lowanium, gdzie kształcą się nowe kadry pastoralne dla Ameryki Łacińskiej. Korzystając z doświadczeń radiowej oświaty szkolnej w Brazylii, episkopaty opracowały audycje radiowe dla katechizacji. Zmienia się obraz Kościoła latynoamerykańskiego. Cechuje go wspólnotowość większa niż w tradycyjnych parafiach. Kościół domowy chce być Kościołem, a nie urzędem. Chce maksimum żywotności przy minimum struktur. Głosi priorytet dobra ogólnego nad prywatną pobożnością, ale nie zarzuca pobożności, zwłaszcza tej ludowej; przeciwnie, uważa ją za autentyczną i pragnie jej pogłębiania. Kościół domowy ma być chrystocentryczny. Rola kapłana ma się ograniczać do animacji życia Kościoła. Wspólnoty podstawowe nie przekreślają tradycyjnych parafii, tworzą jedynie nowy ich typ złożony ze wspólnot podstawowych. Wspólnota podstawowa nie jest zespołem profesjonalnych kontestatorów, nie jest zamkniętą grupą elitarną, nie jest jakimś ruchem czy stowarzyszeniem wewnątrzkościelnym, lecz jest samym Kościołem, jest znakiem obecności Bożej w świecie, jest dawaniem świadectwa prawdy, sprawiedliwości i miłości, jest głoszeniem Królestwa Bożego i jego hierarchii wartości, jest aktywizacją uczniów Chrystusowych i wspólnotą braci, w której jeden drugiemu pomaga. Przez więc z parafią wspólnota podstawowa

wa ma uniknąć degradacji do rangi sekty. Przez więź ze wspólnotą podstawową parafia ma uniknąć klerykalizacji i paternalizmu. Wspólnota podstawowa jest, zdaniem prelegenta, otwartą grupą roboczą pomagającą przewyciężyć rozdział życia od wiary, ciała od duszy.

ks. Antoni Kurek OMI, Warszawa

II. INFORMACJE

Działalność FABC na rzecz dialogu z religiami w Azji

Specyfikę chrześcijaństwa w Azji stanowi to, że jest ono na tym kontynencie mniejszością. Tak było w przeszłości, tak też jest i dzisiaj. W Azji żyje prawie 58% ludności świata, katolicy zaś stanowią tu 2,3% ludności, tzn. najmniejszą grupę na świecie (56 mln katolików na 2403 mln mieszkańców). W poszczególnych krajach azjatyckich katolicy stanowią przeciętnie 2% ludności; wyjątek stanowią Filipiny, gdzie katolicka większość liczy 83%¹. Do specyfiki chrześcijaństwa azjatyckiego należy też fakt, iż chrześcijaństwo przychodząc tutaj wszędzie zastało religie, które zadowalały tutejszych ludzi. Naturalnie więc chrześcijaństwo pozostało religią obcą. Co jednak miało do zaoferowania ludom Azji? Przede wszystkim należałoby zapytać, jak odnosiło się do tych „innych” azjatyckich religii. Gdy przyjrzymy się historii, trzeba stwierdzić, że chrześcijaństwo nie przełamało barier innych religii, a dialog z tymi religiami jest osiągnięciem dopiero ostatnich lat. Dzisiaj chrześcijaństwo musi się pogodzić z tym, że stanowi i będzie stanowił w Azji mniejszość, chodzi jedynie o to, by było mniejszością twórczą, by wykorzystano te możliwości, które mniejszości religijnej są dane. Innymi słowy, chrześcijaństwa w Azji nie należy mierzyć danymi statystycznymi, choć i one posiadają swą wymowę. Najważniejszą rolę w życiu chrześcijaństwa w Azji odgrywać więc będzie, ze względu na jego kontekst, dialog z religiami pozachrześcijańskimi.

Przykładów podejmowania działalności w tym zakresie dostarcza przede wszystkim FABC (Federacja Azjatyckich Konferencji Biskupów). Znaczenie dialogu w Azji podkreślono już na pierwszym plenarnym posiedzeniu zgromadzenia ogólnego FABC w Tajpei (1974 r.) oraz podczas drugiego zgromadzenia ogólnego w Brackpore (1978 r.). W dokumencie końcowym z 1978 r. stwierdzono, że „nieustanny i świadomy dialog z tymi, którzy należą do innych tradycji religijnych i wspólne praktykowanie modlitwy, uświadomi nam co możemy od nich otrzymać, co Duch Święty zawarł w ich księgach świętych, w zadziwiającej różnorodności dróg, różnych od naszych, ale przez które także my możemy usłyszeć Jego głos, wzywający nas do wniesienia serc do Ojca. Jednocześnie w dialogu z innymi religiami znajdziemy wiele sposobności, by dzielić się z nimi bogactwem naszego własnego, chrześcijańskiego dziedzictwa” (nr 8). Przebija tu koncepcja wzajemnego wzbogacenia przez dialog. Jest to idea, którą podjął też papież Jan Paweł II, a także znany teolog religii R. Panikkar². Ten ostatni stwierdza, że „we współczesnym

¹ Dla orientacji warto tu podać dane dotyczące poszczególnych krajów. I tak w Tajlandii na 42,9 mln ludności przypada tylko 174 tys. katolików (0,40%); w Indonezji na 139,6 mln ludności — 2923 tys. katolików (2,10%); w Wietnamie na 46,5 mln ludności — 1914 tys. katolików (9,80%); w Korei Kościół stanowi 2,94% ludności; w Indiach — 1,49%; w Japonii — 0,33%; na Tajwanie — 1,84% i w Hongkongu — 6,50%.

² Por. na ten temat: R. Malek, *Dialog zbawienia. Religie niechrześcijańskie jako wzbogacenie wiary w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, *Homo Dei* 49(1980) 11—17. Obszerne omówienie koncepcji R. Panikkar'a zawiera czasopismo *Cross Currents* 29(1979) nr 2.

świecie żadna religia, filozofia czy ideologia nie jest samowystarczalna. Wszyscy potrzebujemy siebie wzajemnie. Wszyscy z osobna wyczerpaliśmy swoje możliwości i potrzebujemy ich pogłębienia, odnowienia z innych źródeł — filozoficznych, religijnych i kulturowych. Jeżeli pozostaniemy w separacji, nie odkryjemy niczego, co satysfakcjonowałoby dzisiaj umysł ludzki. Po prostu potrzebujemy międzykulturowego użyźniania naszej świadomości. A to jest bardzo trudne, bo nawet nie znamy się nawzajem. I to nie tyle z braku wystarczającej komunikacji, ale przede wszystkim z braku niezbędnych narzędzi, by się wzajemnie poznać i zrozumieć”³.

Biskupi i uczestnicy regionalnych i ogólnych konferencji FABC świadomi są kontekstu, w którym żyje Kościół katolicki w Azji. Podkreślono to na regionalnej konferencji w Tokio w kwietniu 1979 r. stwierdzając, że służba Kościoła azjatyckiego prowadzona jest wśród wielu tradycji religijnych: buddyzmu, konfucjanizmu, taoizmu, shintoizmu oraz innych form religijności ludowej. Fakt ten wzywa niejako do kontaktu z tymi tradycjami, celem lepszego poznania siebie oraz odkrycia darów Ducha Świętego w tych tradycjach; chodzi tu też o współpracę w zakresie społecznym. Biskupi stwierdzili, że „dialog międzyreligijny jest integralną częścią misji Kościoła, szczególnie w Azji Wschodniej”. Na tym samym spotkaniu dyskutowano trudności i perspektywy dialogu, proponując trzy aspekty, w których należałoby go urzeczywistnić, mianowicie: dialog wzajemnego zrozumienia, dialog życia oraz dialog modlitwy i doświadczenia religijnego. W pierwszym przypadku chodzi o ukazanie własnych wierzeń i ideałów, uznanie różnic w tych dziedzinach oraz wzajemne dzielenie się tym, co się posiada, a przede wszystkim obdarzenie siebie wzajemną miłością. W dialogu życia chodzi o propagowanie tego wszystkiego, co służy sprawiedliwości społecznej, a więc współpraca winna okazać się tam, gdzie panuje głód, niedostatek mieszkań, niesprawiedliwa dystrybucja dóbr itp. Dialog modlitwy opisany już został przez zgromadzenie ogólne z 1978 r. i biskupi jeszcze raz potwierdzają przyjęte tam postanowienie⁴.

Misja Kościoła w Azji jest więc głównie misją dialogu. Jest to potrzeba i obowiązek Kościoła w Azji. By urzeczywistnić ideę dialogu na płaszczyźnie ogólnoazjatyckiej, w ramach FABC utworzono dwa nowe instytucje biskupie (obok BIMA i BISA), mianowicie dwudziałowy Instytut do Spraw Międzyreligijnych (Bishops' Institute on Interreligious Affairs, skrót: BIRA). Pierwszy oddział (BIRA I) podejmuje problematykę buddyzmu i grupuje przedstawicieli Kościołów znajdujących się w krajach buddyjskich, tzn. Birma, Tajlandia, Laos, Wietnam, Sri Lanka, Japonia, Korea, Tajwan. Oddział drugi (BIRA II) podejmuje problematykę islamu i obejmuje przedstawicieli krajów, gdzie większość stanowią muzułmanie. Są to Malesja, Singapur, Indonezja, Pakistan, Bangladesz, Indie i Filipiny (w przypadku tych dwóch ostatnich krajów islam nie stanowi większości, jest jednak reprezentowany). Cel BIRA jest przede wszystkim pastoralny. Podstawowe pytanie jakie postawiono przy jego zakładaniu było: co należy zrobić, by uaktywnić sprawę międzyreligijnego wymiaru Kościoła, jego „międzyreligijnego apostołatu”. Plany instytutu obejmują najbliższe pięć lat, spotkania odbywają się oddzielnie, tzn. według oddziałów. W każdej grupie uczestniczy 20 osób. Pierwszym konkretnym zadaniem jakie postawiono było ukazanie aktualnej sytuacji religijnej w po-

³ Zob. *Potrzebujemy innych, by zrozumieć samych siebie. Rozmowa z prof. R. Panikkarem* — W. O s i a t y Ń s k i, *Kultura* 12(1974) nr 50, s. 5.

⁴ *East Asian Bishops Meeting. Dialogue with Traditional Religions*, Sunday Examiner z dn. 13 kwietnia 1979, s. 15; *Report and Minutes of the 3rd East Asian Regional Meeting of the FABC*, Tokyo 1979. Obszerne omówienie spotkania zob. *The Japan Missionary Bulletin* 33(1979) nr 6, 372—377. Na temat zgromadzenia ogólnego FABC z 1978 r. zob. R. M a l e k, *Nowe inicjatywy FABC*, *Collectanea Theologica* 49(1979) z. 4, 171—176.

szczególnych krajach, szczególnie zaś postaw buddyjskich i muzułmańskich wobec Kościoła katolickiego i odwrotnie. W spotkaniach zawsze uczestniczą eksperci, również ze strony innych religii. Uczestnicy biorą udział w konferencjach na zasadzie równorzędnego partnerstwa, dzieląc się wzajemnie wiadomościami i wzbogacając informacjami⁵.

Pierwszy oddział BIRA (buddyjski) obradował w Sampran (Tajlandia) w dniach 11—18 października 1979 r. i zgromadził przedstawicieli konferencji biskupów z Japonii, Korei, Sri Lanki, Tajwanu, Tajlandii, Hongkongu i Makao. W konferencji nie wzięły udziału konferencje biskupów Burmy, Kamputy, Laosu i Wietnamu. Tajlandia reprezentowana była przez czterech biskupów. Obecni byli przedstawiciele Sekretariatu do Spraw Religii Niechrześcijańskich, Nuncjatury Apostolskiej w Tajlandii, sekretariatu generalnego FABC. Celem konferencji było przedyskutowanie pozycji Kościoła w krajach, gdzie dominującą religią jest buddyzm, tzn. gdzie chrześcijaństwo jest mniejszością w kontekście buddyjskim oraz konkretnych kroków, jakie należy podjąć, by pogłębić dialog chrześcijaństwa z buddyzmem. Przedstawiono raporty z poszczególnych krajów, nie unikając przy tym krytyki, czy ukazania niewyeliminowanych jeszcze negatywnych postaw. Koncentrowano się na tych wartościach, które buddyzm i chrześcijaństwo mogą sobie wzajemnie udzielić. Ogólnie stwierdzono, że relacja między chrześcijanami a buddystami uległa polepszeniu. Dialog i współpraca stały się czymś naturalnym i bardziej częstym. Założono wiele nowych ośrodków, centrów studiów⁶, podjęto również szereg inicjatyw prywatnych oraz grupowych, np. ze strony zakonów czy zgromadzeń misyjnych⁷. Jednakże — i to jest bardzo ważne — jedynie mniejszość ze strony katolików jest bezpośrednio zaangażowana w dialog. Podkreślono, że jeszcze ciągle dużą rolę odgrywa przeszłość chrześcijaństwa, tzn. jego powiązania z kolonializmem. Nieadekwatna inkulturacja oraz „obcość” chrześcijaństwa, to następne przeszkody nie tylko w dialogu, lecz również w ewangelizacji. Następnie podkreślono jeszcze niedostateczne studia ze strony religioznawstwa, chodzi tu zaś przede wszystkim o obiektywne zbadanie wzajemnych postaw chrześcijaństwa i buddyzmu. Zachodzi też brak znaczących kontaktów oraz mocnych, wyraźnych linii w polityce władz religijnych w zakresie dialogu. Delegaci podkreślili, że katolicy niezwykle mało wiedzą o buddyzmie, brakuje im też dostatecznej motywacji dialogu. Stwierdzono, że współcześnie wszystkie religie są wyzwane do dialogu i współpracy, przede wszystkim w zakresie społecznym. Narody Azji poszukują własnej tożsamości, sprzyja to oczywiście dialogowi oraz głębszej inkulturacji chrześcijaństwa w Azji. Religie winny jednakże pomóc poszczególnym narodom w odnalezieniu tej tożsamości.

Uczestnicy BIRA I stwierdzili, że dialog może przybrać wiele postaci i być praktykowany w wielu miejscach, także w zakresie prywatnych kontaktów międzyludzkich. Podtrzymywany zaś bywa przez współpracę w zakresie społecznym, wychowania oraz moralności. Podczas konferencji naszkicowano następujące postawy pastoralne w zakresie dialogu: duch pokory, otwartości, receptywności i miłości w stosunku do buddystów i do tego co

⁵ Por. Asian Report 11(1979) nr 7, 4—5.

⁶ Np. w Taipei powstał Instytut Duchowości Dalekiego Wschodu już w 1974 r., tzn. bezpośrednio po pierwszym zgromadzeniu ogólnym FABC, które postulowało zakładanie takich ośrodków.

⁷ Np. franciszkanie zorganizowali już dziesiąte z kolei spotkanie na temat dialogu, które miało miejsce w Colombo, w dniach 13—19 XI 1977 r. Na spotkaniu tym próbowano odpowiedzieć na pytanie, czy dialog wspomaga rozwój. Obszerne omówienie zob. H. R., *International Seminar on Dialogue with Asian Religions as Condition for Total Human Development*, Verbum SVD 20(1979) nr 1—2, 189—196.

Bóg zamierza powiedzieć przez nich chrześcijanom; postawę świadczenia o zbawczej łasce Chrystusa, nie tyle przez proklamację słowną, co przez miłość w zakresie wspólnoty chrześcijańskiej, tak że uznana zostanie uniwersalna nośność tej miłości. Następnie sformułowano następujące postulaty pod adresem poszczególnych konferencji biskupów: 1. Należy preferować kontakty z buddystami, prowadzące do głębokiego dialogu religijnego, 2. W każdym kraju należy założyć biuro do spraw dialogu. Animatorami tych biur powinni być biskupi, oni też powinni wspomagać i brać udział we wszelkich aktywnościach publicznych wzmagających dialog, popierać osoby prywatne oraz centra studiów religijnych, jak również wspierać inkulturację. 3. Należy sformułować linie przewodnie oraz dyrektorium dialogu, 4. W przygotowaniu wypowiedzi na temat specjalnych debat biskupi powinni konsultować się z przedstawicielami innych religii, mogą też wspólnie z nimi publikować swoje stanowisko⁸. 5. Wychowanie do dialogu powinno wchodzić w zakres studiów seminaryjnych oraz w program instytutów katechetycznych. Należy też organizować specjalne seminaria na temat dialogu dla biskupów, księży i osób zakonnych, jak również osób świeckich. 6. Publikacje katechetyczne powinny zawierać wymiar dialogiczny. 7. Należy popierać współpracę instytutów chrześcijańskich z instytutami buddyjskimi, szczególnie gdy idzie o badanie problemów społecznych. 8. Należy rozszerzyć współpracę z przełożonymi zakonnymi w sprawie dialogu. 9. Dla popierania idei dialogu należy wykorzystywać środki masowego przekazu. 10. Dialog winien stać się integralną częścią życia parafialnego Kościołów Azji, np. gdy idzie o budowę typu religijno-społecznego zalecana jest współpraca z innymi religiami⁹.

Pierwsza konferencja BIRA I jest niewątpliwie decydującym krokiem naprzód w refleksji Kościoła nad jego stosunkiem do buddyzmu. Krok taki, zapoznany w wielowiekowej historii katolicyzmu w Azji, przyczyni się zapewne do większego wzajemnego zrozumienia; będzie też dojrzał stopniowo i przeradzał się z dialogu „o” buddyzmie w dialog „z” buddyzmem, czy też przerodzi się ewentualnie w pełne partnerstwo obu religii na wielu płaszczyznach.

BIRA II, a więc oddział podejmujący problematykę islamu, obradowała na pierwszej konferencji w Kuala Lumpur w dniach 13–20 listopada 1979 r. Uczestniczyło w niej 15 biskupów i księży z krajów o różnym stopniu islamizacji (w konferencji nie brała udziału Konferencja Biskupów Pakistanu). Celem konferencji było zapoznanie się z aktualną sytuacją Kościoła w tych krajach, omówienie dialogu z islamem oraz opracowanie konkretnego programu pastoralnego w zakresie dialogu z islamem, jak również ogólnoteologiczna refleksja nad naturą i rolą dialogu w życiu chrześcijan¹⁰. Warto tu przypomnieć, że podobną konferencję zorganizowali protestanci w lipcu 1979 r. w Singapurze.

Na konferencji BIRA II z uznaniem wyrażano się na temat osiągnięć i postępów w dialogu z islamem, podkreślono jednak też, że idą one w parze z wieloma niedociągnięciami. Aktualna sytuacja społeczno-polityczna wzywa do dialogu i jest poniekąd jego wsparciem¹¹. Rozważano następnie wspólne

⁸ Przykładem może być biskup Hongkongu, który wspólnie z przedstawicielami buddyzmu, taoizmu i Kościołów protestackich z okazji chińskiego nowego roku wydał list do wszystkich wierzących Hongkongu. List ten opublikowany został w 1980 r. przez prasę katolicką i miejską.

⁹ Informacje na temat BIRA I zob. *Sunday Examiner* 33(1979) nr 45, 9.

¹⁰ Zob. *Sunday Examiner* 33(1979) nr 49, 1.

¹¹ Ciekawe refleksje na temat współzależności aktualnej sytuacji społeczno-politycznej z islamem zob. Surindar Singh Suri, *Religion und Revolution in Asien*, Europa-Archiv 35(1980) nr 2, 31–40.

idee islamu i chrześcijaństwa (służba jednemu Bogu, oczekiwanie na Jego sąd, nadzieja na nagrodę i in.). Obie religie poszukują wspólnie wartości moralnych, obie usiłują pomóc w tworzeniu prawdziwie ludzkiego społeczeństwa, obie też zaangażowane są w rozwój świadomości swych wyznawców, w odnowę siebie z nadzieją na głębszą realizację swego posłannictwa. Mimo to, po obu stronach istnieją jeszcze nieprzezwyciężone postawy, będące wielką przeszkodą w prawdziwym dialogu (wymieniono m. in. prozelityzm). W wielu wypadkach postawę tę można określić mianem triumfalizmu, gdyż chrześcijanie lub też muzułmanie uważają się za wyższych i niejednokrotnie twierdzą, że wzajemnie od siebie niczego nie mogą się nauczyć. Mimo tych przeszkód u chrześcijan występuje w coraz większym stopniu świadomość konieczności dialogu, jako odpowiedzi na Boże Orędzie. Uczestnicy konferencji stwierdzili, że „zbawca wola Boża skuteczna jest na wiele różnych sposobów we wszystkich religiach. Łaska Boża nie jest zaś ograniczona do członków Kościoła, lecz ofiarowana została każdej osobie. Jego łaska może doprowadzić jednostkę do chrztu i wstąpienia do Kościoła, lecz nie można zakładać, iż to zawsze musi nastąpić”¹². Zadanie Kościoła określono więc jako proklamację Orędzia Chrystusa i wyzwanie człowieka do postępowania za wartościami Królestwa Bożego, a więc za wartościami reprezentowanymi również w islamie. Dla chrześcijan żyjących wśród muzułmanów uczestnicy BIRA II szczególnie podkreślili znaczenia „dialogu życia”, następnie dialogu jako refleksji teologicznej oraz rolę wychowania do dialogu, celującego na szacunek wobec wartości islamu. Realizatorami i animatorami tego dialogu są w swoich diecezjach biskupi. Biskupi też powinni być świadkami dialogu życia, w którym „każdy daje świadectwo wartościom znajdującym się w jego wierze i przez codzienną praktykę braterstwa, otwartości i gościnności ukazując siebie drugiemu jako człowieka pełnego bojaźni Bożej”¹³. Tak więc współcześni chrześcijanie i muzułmanie winni ofiarować współczesnemu światu wartości pochodzące z Orędzia Bożego. Wartości te, jak podaje BIRA II, to szacunek dla starszych, troska o młodych, pomoc chorym i biednym oraz współpraca w zakresie sprawiedliwości społecznej, dobra ludzkiego i praw człowieka.

Z oświadczeń FABC, jak również z powyżej omówionych konferencji, wyczytać można pewną koncepcję Kościoła i dialogu, jaką członkowie federacji zdają się preferować. Kościół jest przede wszystkim miejscem dialogu i dzielenia się doświadczeniem z religiami niechrześcijańskimi. Stanowisko to jest kontynuacją dziedzictwa Soboru Watykańskiego II (np. KK 15, 16) oraz *Evangelii nuntiandi* (nr 53). Kościół jako miejsce dialogu i służa zbawienia w jego uniwersalnym wymiarze winien na nowo przemyśleć swoją relację do innych religii i ich koncepcji zbawienia. Refleksji tej służy dialog, który według orzeczeń FABC nie jest substytutem czy wstępem do przepowiadania Chrystusa, lecz winien stanowić idealną formę ewangelizacji. W dialogu bowiem, we wzajemnej pokorze i przy wzajemnym wsparciu poszukuje się wspólnej pełni Chrystusa, która zamierzona została przez Boga w wielkiej różnorodności¹⁴.

Wszystkie dotychczasowe przedsięwzięcia FABC zdają się zmierzać do odpowiedzi na pytanie w jaki sposób wzbogacić własną tożsamość chrześcijańską i życie chrześcijańskie przez otwarcie na wielkie tradycje religijne Azji, w dialogu międzyreligijnym; jak praktykować religię, jak promować moralność i wartości religijne w taki sposób, by przyczyniły się do całkowitego rozwoju ludzkiego. Kościoły Azji, rozumiejąc siebie jako Kościoły ewangelizujące, starają się o oczyszczenie i adaptację orędzia Ewangelii do różnic

¹² Sunday Examiner 33(1979) nr 49, 1.

¹³ Sunday Examiner 33(1979) nr 46, 9.

¹⁴ Por. FABC Papers nr 19, 2 oraz nr 17, 46.

kulturowych, wyzwalając jednocześnie te kultury z elementów kolonialnych. Następnie Kościoły te świadczą o wierze w Chrystusa przez słowo, obecność i działanie, ofiarując wiarę jako przyczynę do większej pełni człowieka. Przyjmując zaś doświadczenie religijne religii niechrześcijańskich, Kościoły Azji oczyszczają je i wysubtelniają, stając się w ten sposób świadkami zbawienia w Chrystusie. Tak więc chrześcijanie i Kościoły chrześcijańskie w Azji żyjąc wśród niechrześcijan przyczyniają się do „upełniania” obrazu Chrystusa. Są niejako w sytuacji uprzywilejowanej, która jednocześnie nakłada im obowiązek. Omówione wyżej konferencje BIRA stanowią bez wątpienia znak, iż obowiązek ten bierze się w azjatyckich Kościołach bardzo poważnie.

ks. Roman Malek SVD, Tajwan

III. OPRACOWANIA

Ewangelizacja i rozwój w działalności polskich misjonarzy w Afryce

„Ewangelizacja” i „pomoc w rozwoju” są to zagadnienia z pogranicza misjologii i katolickiej nauki społecznej. Wydaje się, że analiza treści listów misjonarzy dostarcza interesujących informacji na temat stosunku „ewangelizacji” do „pomocy w rozwoju” w całokształcie działalności misyjnej polskich misjonarzy¹.

Metoda badań

Socjologiczna metoda analizy dokumentów osobistych, zapoczątkowana przez F. Znanieckiego, ma tę przewagę nad ankietą lub obserwacją, iż przy pomocy „współczynnika humanistycznego”² pozwala uchwycić problemy misyjne ważne dla misjonarzy, a nie tylko dla badacza. Na podstawie analizy prywatnych listów misjonarzy skierowanych do różnych adresatów można prześledzić w czasie subiektywne przeżycia związane z pracą misyjną.

Przeanalizowano 1401 wylosowanych listów, pisanych przez 94 polskich księży zakonnych, 21 księży diecezjalnych, 15 braci i 31 siostr (razem 161 osób). Listy były pisane z jedenastu krajów Czarnej Afryki w latach 1966—1976. Kraje te są następujące: Górna Wolta, Niger, Ghana, Togo, Kamerun, Zair, Kongo, Rwanda, Burundi, Tanzania i Zambia. Osoby, których listy analizowano, stanowią 54% polskich misjonarzy i misjonek, którzy w latach 1966—1976 pracowali w wyżej wymienionych krajach Afryki.

Działalność misyjna jest zróżnicowana nie tylko ze względu na poszczególne kategorie misjonarzy (księża zakonnicy i diecezjalni, bracia i siostry), ale zmienia się także ze względu na czas pobytu na misjach. Wstępna analiza listów pozwoliła wyróżnić trzy okresy w życiu i działalności misjonarzy w Afryce. Są one następujące: okres I to pierwszy rok pobytu na misjach. Jest to czas wstępny, w którym misjonarze bezpośrednio przygotowują się do pełnej działalności, uczą się języków lokalnych, przyglądają się zwyczajom miejscowej ludności i metodom pracy doświadczonych misjonarzy, a przede wszystkim dokonuje się ich adaptacja osobowościowa do nowych warunków. Okres II to drugi i trzeci rok pobytu na misjach. Jest to etap, w którym

¹ Por. W. Wesoly, *Działalność polskich misjonarzy w Czarnej Afryce na podstawie listów pisanych w latach 1966—1976*, Warszawa ATK 1979 (masyzynopsis rozprawy doktorskiej).

² Por. J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1969, 376.

misjonarze już jako tako opanowali język, przyzwyczaili się do klimatu, obejmują różne stanowiska, pracują już samodzielnie. Okres III to czwarty rok i następne lata pobytu na misjach. Zazwyczaj po trzecim roku pracy przysługuje im dłuższy urlop w ojczyźnie. Po powrocie do Afryki są na ogół „starymi misjonarzami”, dostatecznie zadomowionymi na misjach. Obejmują już odpowiedzialne stanowiska, np. zostają proboszczami, przełożonymi placówek itp.

Listy losowano warstwowo w ten sposób, aby możliwie równa ich liczba rozłożyła się na poszczególne okresy i aby można było porównywać dane liczbowe. W analizie, chcąc posłużyć się metodami ilościowymi, za jednostkę badawczą przyjęto „działanie”. Przez „działanie” rozumiano opis tego, co misjonarz robi, tworzy, wytwarza, jest czynny, występuje w czyjejś sprawie, wywiera wpływ, wywołuje reakcję, ustosunkowuje się, spełnia rolę itp.³ W 1401 analizowanych listach wyodrębniono 6045 „działań”, z czego wynika, że średnio na jeden list przypadają 4,3 „działania” i 37,5 „działań” średnio na jedną osobę. Niektóre z tych działań dotyczą „ewangelizacji”, inne „pomocy w rozwoju”. Okazuje się jednak, że te dwa pojęcia nie wyczerpują całej działalności misyjnej.

Wyjaśnienie pojęć

Wypada przypomnieć, że bezpośrednio po Soborze Watykańskim II, zwłaszcza na Zachodzie, rozpełtała się dyskusja na czym misje dziś polegają, czy w ogóle mają jeszcze sens⁴, a jeśli tak, to czy „ewangelizować”, czy też „pomagać w rozwoju”⁵. Sobór bowiem przypomniał, że „ze swej strony każdy uczeń Chrystusowy ma obowiązek szerzenia wiary” (KK 17), ale też oświadczył, „iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej” (DWR 2) oraz że „ci, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga (...), mogą osiągnąć wieczne zbawienie” (KK 16)⁶.

Dzisiaj te dyskusje już przebrzmiały. Między innymi, w świetle nowszych dokumentów kościelnych, uzasadnia się sens misji szczególnie argumentami teologicznymi, bowiem „Kościół naszych czasów, kierując się odpowiedzialnością za prawdę, musi trwać w wierności dla swej własnej istoty, w którą wpisane jest posłannictwo prorockie, pochodzące od samego Chrystusa: „Jak mnie Ojciec posłał, tak i ja was posyłam (...)” (Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 19).

Wiadomo też, że „pomoc w rozwoju” i „ewangelizacja” to jakby dwie ręce jednej akcji misyjnej Kościoła, Papież Paweł VI godzi obie dziedziny działalności misyjnej w ten sposób: „W praktyce jednak ci, którzy podjęli się pracy misyjnej, muszą być przekonani, że praca nad materialnym i ludzkim rozwojem narodów, wśród których pracują, również jest pracą misyjną. Pracę tę da się dobrze połączyć z propagowaniem wiary, gdyż można ją uzasadnić jej celem, tj. podnosząc ją do wyżyn miłości bliźniego, a ponadto można ją słusznie uważać za środek, który w swych skutkach staje się swego

³ Por. W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1960, t. 2, 545—546.

⁴ Por. A. Retif, *Mission — heute noch?*, Köln 1968; J. Müller, *Wozu noch Mission?*, Stuttgart 1969; J. Glazik, *Warum noch Mission?*, *Lebendige Seelsorge* 19(1968) 217—221.

⁵ Por. F. Zapłata, *Tendencje i kierunki w misjologii na tle obecnej sytuacji*, *Zeszyty Misjologiczne ATK* 3(1978) 361—369.

⁶ Największą trudność stworzyli sami misjonarze, którzy rzucili się na „promocję ludzką”, ponieważ jest działalnością bardziej widoczną niż działalność religijna.

rodzaju głoszeniem wiary"⁷. Niemniej w konkretnych sytuacjach wyważenie „promocji” i „ewangelizacji” jest ciągle sprawą otwartą. Np. „przekonuje się w życiu codziennym, że zagadnienie 'ewangelizacja' czy 'rozwój', to naprawdę problem życiowy misji” (ksiądz zakonny, 27 lat, 1 rok na misjach).

„Ewangelizacja”, w znaczeniu szerokim, obejmuje wszelkie dziedziny działalności misyjnej (DM 6, 9; EN 18, 24), w tym także „pomoc w rozwoju” (EN 31). W znaczeniu ścisłym „ewangelizacja” polega na głoszeniu słowa Bożego, dawaniu świadectwa wiary, rozwijaniu życia sakramentalnego i wzmacnianiu kościelnej wspólnoty⁸. Jest to działalność ukierunkowana na ludzi ze względu na Boga, stawia sobie cele nadprzyrodzone i realizuje się głównie w pracy duszpastersko-religijnej. „Pomoc w rozwoju” (*promotio humana*) obejmuje działania ukierunkowane na ludzi lub rzeczy, ale ze względu na ludzi. Działanie to stawia sobie cele doczesne — dobro materialne ludzi — i realizuje się głównie w pracy społeczno-gospodarczej.

Z analizy treści listów misjonarzy wynika, że można wyodrębnić pewne dziedziny działań, które nie są ani duszpastersko-religijne, ani społeczno-gospodarcze. Chodzi tu o działalność wychowawczo-moralną, czyli działania ze sfery intelektualnej, estetycznej i etycznej. Mamy zatem coś pośredniego pomiędzy *promotio humana* a *evangelizatio*, co za K. R a h n e r e m można określić jako *humanizatio*⁹, a za W. B ü h l m a n n e m — *animatio*¹⁰.

„Humanizacja” oznacza — w tym przypadku — interesowanie się sprawami ludzi, poszanowanie ich godności i wolności, podnoszenie ich na wyższy poziom życia¹¹. „Animacja” można nazwać przedsięwzięcia, które mają na celu pouczenie ludzi, wychowywanie ich, pobudzanie do aktywności, aby sami byli w stanie polepszyć swój byt¹². Pojęciem działalności „humanizacyjno-animacyjnej” odpowiada mniej więcej określenie J a n a P a w ł a II: „Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać. Chodzi o to, aby — jak to sformułował współczesny myśliciel a powtórzył sobór — nie tyle 'więcej mieć', ile 'bardziej być'. Istotny sens (...) 'panowania' człowieka w świecie widzialnym, zadany mu przez Stwórcę, leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii” (*Redemptor hominis* 16).

Wyniki liczbowe i ich interpretacja

Posługując się wielkim uproszczeniem, wszystkie działania można rozłożyć na prospołeczne (dla innych) i na ipsocentryczne (dla siebie)¹³. Z kolei działania prospołeczne można rozłożyć na „pomoc w rozwoju”¹⁴, „humaniza-

⁷ *Oroędzie na Światowy Dzień Misyjny 1970 r.*, AAS 62(1979) 534—539; cyt. za *Breviarium Missionum*, Warszawa 1979, cz. 2, 128.

⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Ewangelizacja współczesnego świata*, w: B. B e j z e (red.), *Chrześcijaństwo żywych*, Warszawa 1976, 69.

⁹ Por. K. R a h n e r, *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt*, w: *Schriften zur Theologie*, t. X, 547—567.

¹⁰ Por. W. B ü h l m a n n, *Entwicklungshilfe oder/und Animation?*, w: *Wo der Glaube lebt*, Wien 1974, 91—96.

¹¹ Por. J. T o k a r s k i (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1974, 289.

¹² *Tamże*, 25.

¹³ Por. J. R e y k o w s k i, *Regulacja czynności prospołecznych*, w: T. T o m a s z e w s k i (red.), *Psychologia*, Warszawa 1975, 806—812.

¹⁴ Zaliczono tu działalność gospodarczo-społeczną świadczoną dla ludności, jak i na stacji misyjnej, bowiem dobrze prosperująca placówka misyjna lepiej służy ludności miejscowej.

cję¹⁵ i na „ewangelizację”¹⁶. Dane liczbowe takiego rozkładu ukazuje następująca tabela, w której jako zmienne niezależne zastosowano cztery kategorie misjonarzy¹⁷ oraz trzy okresy pobytu na misjach.

Jeśli się pominie działania związane z własną osobą, to wśród działań prospołecznych, polscy misjonarze przede wszystkim, w rozumieniu ilościowym, preferują „pomoc w rozwoju”. Na drugim miejscu jest „ewangelizacja”, a na trzecim „humanizacja”.

W poczynaniach mających na celu „rozwój gospodarczy” wyraźnie dominują bracia zakonni, w poczynaniach „ewangelizacyjnych” — księża diecezjalni i zakonni, w poczynaniach „humanizacyjnych” — siostry i księża zakonni.

„Pomoc w rozwoju”, „humanizacja” i „ewangelizacja”
jako dziedziny jednej działalności misyjnej

Osoby i okresy	Ogół.	kz	kd	bm	sm	I ok.	II ok.	III ok.
	liczba działań							
	6.045	3.681	909	549	906	2.123	2.169	1.753
Dziedziny	w odsetkach							
„pomoc w rozwoju”	31	30	35	50	33	26	34	36
„humanizacja”	15	14	10	10	15	13	14	15
„ewangelizacja”	23	26	27	13	14	21	25	25
zagadnienia osobiste	31	30	28	27	38	40	27	24
Razem:	100	100	100	100	100	100	100	100

Wydaje się, że przedstawione liczby charakteryzują w jakiś sposób zasięg trzech wyszczególnionych dziedzin jednej działalności misyjnej które są właściwe w pracy księży, braci i sióstr.

Ze względu na trzy okresy pracy na misjach, zasięg działalności zmienia się (wzrasta) głównie na skutek spadku odsetek działań związanych z własną osobą misjonarza. Sprawdza się zatem koncepcja, iż z biegiem lat polski ksiądz, brat i polska siostra zakonna coraz bardziej w swojej działalności staje się afrykańskim misjonarzem i afrykańską misjonarką.

Biorąc pod uwagę całość analizowanego materiału, zwłaszcza ocenę działalności misyjnej dokonanej przez samych misjonarzy, można powiedzieć, że powyższy podział jest czysto akademicki. W praktyce badani misjonarze robią jedno, nie zaniedbując drugiego. Realizują cele doczesne, ale nie tracą z oczu celów ostatecznych swojej działalności.

¹⁵ Zaliczono tu działalność oświatową, estetyczną i wychowawczą, w tym także interesowanie się miejscowymi zwyczajami, a nadto włączono tu sprawy związane ze współżyciem w grupie roboczej na poszczególnych placówkach.

¹⁶ Zaliczono tu działalność duszpastersko-religijną, interesowanie się wyznaniem protestanckimi, islamem oraz religiami tradycyjnymi.

¹⁷ Wykaz zastosowanych skrótów: kz — księża zakonni; kd — księża diecezjalni; bm — bracia misyjni; sm — siostry misyjne.

Charakterystyczne przykłady

„Pomoc w rozwoju”, „humanizacja” i „ewangelizacja”, chociaż nie ilościowo, to jednak jakościowo, są dosyć wyważone i zharmonizowane. Nie znaczy to, że wszystko jest proste, iż misjonarze nie mają wątpliwości co do swoich poczynań; przeciwnie, często są w rozterce. Np. „Cóż właściwie robię? Pracuję, przynajmniej tak mi się wydaje. Pracy duszpasterskiej jest dużo, a jeszcze więcej pracy związanej z budownictwem. Czasem istnieje niebezpieczeństwo, że to drugie pochłonie zupełnie człowieka i wtedy duszpasterstwo się odstawia. Tylko złoty środek jest najlepszy, ale nawet święci w tym uchybiają. Zdziwi się ojciec, gdy napiszę, że kilka tygodni wykańczałem wreszcie budowę publicznych ustępów w jednej wiosce, a w tej chwili rozpocząłem ten sam projekt w innych wioskach. Co to ma wspólnego z ewangelizacją? Może nie, może tak?” (kz, 30 lat, 4 rok na misjach).

Misjonarze zastanawiają się nieraz jak najlepiej pokierować „pomocą w rozwoju”, żeby ludzi wychować do właściwego i sprawiedliwego korzystania z wszystkich dóbr, a równocześnie realizować ewangeliczne posłannictwo. Np. „Ostatnio rozmawiałem z jednym Afrykaninem, który koniecznie chciał mi dać pogląd na Ghanę. Wyrażał się strasznie. Wyjaśnił mi, na czym polega, w pojęciu Afrykanina, rozwój i postęp. Otóż wcale nie chodzi o to, by podnieść ogólny poziom całego narodu, miasta, czy rodziny, ale chodzi o wybić się jednostki. Na czym to polega? Tylko na tym, by ten, kto się wybił, mógł dostać kogoś pod swoje wpływy, by go wdusić w dół, by panować nad nim, by korzystać z niego. Może jest w tym trochę racji. Społeczne myślenie to daleka przyszłość, do której nasza działalność misjonarska musi również ludzi wychować. Poczucie wspólnoty, poszanowanie dla drugiej osoby, wręcz miłość, to przecież nakazy Ewangelii, które trzeba zaszczerpić w sercach tych ludzi również w celu przygotowania ich do troszczenia się o własny postęp i rozwój” (kz, 43 lat, 1 rok na misjach).

W konkretnych sytuacjach misjonarze wykorzystują działalność gospodarczo-społeczną jako okazję do realizowania celów duszpasterskich. Np. „Tydzień temu zostałem zaproszony do wioski Zuxu. Gdy umówionym dniu i czasie tam zjechałem (...) naczelnik powiedział: ojcie, nie mamy wody. Słyszeliśmy, iż pomogłeś już wielu wioskom w zdobyciu wody i chcielibyśmy cię o to samo prosić (...). Przy okazji powiedziałem tamtejszym mieszkańcom, że przyjechałem do Ghany nie po to, aby kopać studnie, ale aby podzielić się z nimi radosną nowiną o Chrystusie, Zbawcy wszystkich ludzi. Na to odpowiedzieli, iż chętnie chcieliby coś usłyszeć na ten temat (...). Dwa dni temu zebrała się znowu cała wioska wieczorem, by słuchać mojej pierwszej nauki o Chrystusie (...). Studnię też kopimy (...)” (kz, 38 lat, 8 rok na misjach).

Inny misjonarz pisze: „Dziękuję za lekarstwa. Chcę tylko dodać, że zaraz na drugi dzień po otrzymaniu przesyłki przyniesiono konającą dziewczynę. Udzieliłem jej sakramentu chorych, gdyż była chrześcijanką, a potem dałem jej polską penicylinę, tę z twojej paczki. Na drugi dzień była zdrowa (...)” (kz, 34 lat, 5 rok na misjach).

Powyższe przykłady, wywody i ocena działalności badanych misjonarzy z Czarnej Afryki wskazują na to, że starają się oni o całościowy rozwój osób sobie powierzonych. W praktyce zdają sobie sprawę z tego, że „pomiędzy ewangelizacją i promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; także więzy natury teologicznej, gdyż planu stworzenia nie można oddzielić od planu odkupienia, które sięga aż do bardzo konkretnych sytuacji, zwalczania krzywdy i zaprowadzania sprawiedliwości; są także więzy natury najbardziej ewangelicznej, mianowicie porządek mi-

łości: bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania razem ze sprawiedliwością i pokojem, prawdziwego i braterskiego postępu człowieka" (*Evangelii nuntiandi* 31).

Wydaje się, że nie będzie przesadą stwierdzenie, iż polscy misjonarze — z większym lub mniejszym wyczuciem duszpasterskim — próbują wcielić w życie chrześcijańską wizję rozwoju integralnego, co znajduje wyraz w trosce o rozwój „każdego człowieka i całego człowieka”¹⁸.

ks. Waldemar Wesoly SVD, *Pieniężno*

¹⁸ Paweł VI, *Populorum progressio* 14, AAS 59(1967)264.