

Michał Horoszewicz

Rok 1492 i jego zamorskie dziedzictwo w teologii "Concilium"

Collectanea Theologica 62/3, 147-177

1992

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.

MICHAŁ HOROSZEWICZ, WARSZAWA

ROK 1492 I JEGO ZAMORSKIE DZIEDZICTWO W TEOLOGII «CONCILIUM»

„W dniu 12 października 1492 roku dla Ameryki Łacińskiej i Karaibów rozpoczął się Wielki Piątek cierpienia i krwi, który trwa aż dotąd, nie znając Niedzieli Zmartwychwstania. [...] Inwazja spowodowała największe ludobójstwo w historii człowieczej. Zagłada była rzędu 90 procent ludności”. — „W 1492 roku śmierć zstąpiła na ten kontynent: śmierć istot ludzkich i środowiska; śmierć indygeńskich religii, ducha i kultury. [...] Bez żadnej wątpliwości jest to największe ludobójstwo w dziejach ludzkości”. — „Profeci XVI i XVII wieku oznajmiali, że w Indiach Zachodnich — bardziej znacząco od wnoszenia czy odkrycia Nowego Świata — wydarzył się kres świata autochtonicznego [...] dziś uważa się to za największe ludobójstwo w historii ludzkości”.

„... Także religijne doświadczenia ubogich stanowią najzdrowsze zasoby Ameryki Łacińskiej. Ubóstwo jest brakiem — ale też źródłem solidarności; jest śmiercią — lecz również uczuleniem na dar życia”. — „Gdy «kościelna wspólnota podstawowa» zbiera się na przykład w Riobamba, gdzie jeszcze niedawno biskupem był ks. Proaño; gdy te ręce ubogie, wyczerpane uciążliwą pracą codzienną, kaleczone chłodem Andów i przedwcześnie postarzałe w warunkach wyzysku, biorą Biblię; gdy te usta o wargach popękanych w następstwie suszy, ciosów «patrona» i niestałości obozowisk otwierają się dla wyjaśniania Ewangelii; gdy ci mężczyźni i te kobiety, ci młodzi oraz te dzieci ustanawiają wspólnotę, składają do współużytku swą własność osobistą i łamią chleb eucharystyczny [...] z czymże można to porównać? Czy wielka Bazylika Piotrowa ma być miejscem bardziej podniosłym od uboższego domostwa tego krajowca andyjskiego?” — „Nadszedł czas duchowej deklaracji niepodległości Ameryk”.

Powyższe cytaty — nawiązujące do jednego z dwóch tegorocznych pięćsetleci — pochodzą z międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium”. Autorami trzech pierwszych, równocześnie ogłoszonych w 1990 r., są kolejno: ks. Virgil Elizondo, meksykoamerykański duszpasterz i teolog z San Antonio, USA, oraz wspólnie z nim Leonardo Boff OFM z Petrópolis, najgłośniejszy teolog brazylijski; ks. Pablo Richard, teolog z Kostaryki; świecki teolog chilijski Maximiliano Salinas. Autorzy trzech dalszych, z lat 1986 i 1990, to: ks. Gustavo Gutiérrez z Limy, uznany za „ojca” teologii wyzwolenia; Enrique Dussel, historyk i teolog, osiadły w Meksyku wygnaniec z Argentyny, współorganizator Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata; ponownie Elizondo.

Można sądzić, że Kościół Katolicki nie pozostanie obojętny wobec spadającego 31 marca 1992 r. pięćsetlecia edyktu zarządzającego drastycznie przyspieszone usuwanie Żydów z ziem hiszpańskich, co stanowiło ostatni już etap wielkiej katastrofy żydostwa zachodnioeuropejskiego: stosowne wypowiedzi kościelne wynikałyby po prostu z wymogów rozwijanego od ćwierćwiecza dialogu międzyreligijnego.

Donioślejsze jednak jest drugie pięćsetlecie: 12 października 1492 r. rozpoczął się stopniowy podbój zaatlantyckiego kontynentu — wydarzenie niezaprzeczalnie o znaczeniu przełomowym. Obowiązek właściwego rozważenia tego zamorskiego pięćsetlecia już od dawna tkwi w chrześcijaństwie — przede wszystkim w Kościele Katolickim.

Nawiązując do Ameryki i „niesławnych form jej europeizującego ewangelizowania”, ks. prof. A. Skowronek utrzymuje: „Kościoły przyznać powinny się wreszcie do kolonialnego wyzysku innych ludów i narodów”¹. Obowiązek nieobojętności najwcześniej odczytano zapewne w sferze teologicznej. Postulując bowiem „publiczne wyznanie winy” Kościołów połączone z „konkretnym znakiem pokuty”, ks. Skowronek podkreśla znamieny przykład, jakim jest „profetyczna autokrytyka Kościołów na kontynencie Ameryki Łacińskiej wyrażająca się w imponujący sposób chociażby w postaci amerykańskiej teologii wyzwolenia”.

Nie może więc zaskakiwać, że już w listopadzie 1990 r. wzmiankowane „Concilium” wydało znakomite zaplanowany, poruszający i odkrywczy zeszyt 1492—1992: *głos ofiar — pięćsetlecie podbicia Ameryki*. Omówienie 14 zawartych tam studiów jest tu połączone z ogólnym zarysowaniem najistotniejszych wątków tematycznych, jakie dadzą się wyodrębnić z wszelkiego „dziedzictwa roku 1492”, już od 1965 r. stopniowo przedkładanego w wymienionym dwumiesięczniku teologicznym².

Wydarzenie założycielskie i motywacje podboju

„Trzeba mieć odwagę odczytywania faktów, spoglądając na odwrotną stronę historii” (Gutiérrez 232:12). Słowa „zdobyć” czy „ewangelizować” mają u podstaw europejskość. „Jeśli jednak dokonamy rewolucji kopernikańskiej i umieścimy się nie w odniesieniu do ziemi («ja» europejskie), lecz będącym na wszechrzecz spoglądali i interpretowali poprzez świat pierwotnego mieszkańca-Amerykanina (słońce: «ja» amerindiańskie), wówczas wszystko nabierze nowego znaczenia — wychodząc «od dołu»” (Dussel 220:151). Co dla jednych było i wciąż pozostaje odkryciem, pozyskaniem, spotkaniem między kontynentami albo światami czy kulturami — dla innych stanowi zderzenie, dominację, inwazję, ohydę europocentryzmu, nadużycie siły, zniewagę, akt uciemnienia i kulturowego ujarznienia, rozprzężenie, śmierć ciała i kultury, zniszczenie bogów indiańskich, paserstwo, „przybycie pierwszego nielegalnego imigranta europejskiego: Krzysztofa Kolumba” (219:85), „najstraszliwsze nie-spotkanie w całej historii ludzkości” (232:25) — jak zauważają m. in. Dussel, Boff oraz Darcy Ribeiro, antropolog i rzecznik spraw indiańskich, dawny minister oświaty i kultury Brazylii. Rok 1492 jest datą dla zdobywców, nie dla ludności autochtonicznych: „to nie wspomnienie błogosławieństwa,

¹ Jedność Kościołów — jedność Europy, „Więź” 34(1991) 7—8, 109 n.

² V. Elizondo, L. Boff, red., 1492—1992: *la voix des victimes — cinquième centenaire de la conquête de l'Amérique*, „Concilium — Revue Internationale de Théologie” 232(1990) ss. 174. Zeszyt w serii *Théologie du Tiers Monde*, ustanowionej w 1984 r. Czasopismo będzie odtąd przywoływane w tekście przez dwuliczbowy zapis oznaczający kolejny numer zeszytu wedle edycji Beauchesne Editeur (Paris), nie grupującej zeszytów w tomach czy rocznikach (odmiennie wygląda to w innych edycjach) — oraz stronę w obrębie zeszytu. Przytoczone na początku tekstu cytaty to 232:7, 71, 127 oraz 227:123, 206:115, 232:167. W nr. 1—237 od I 1965 do X 1991 opublikowano łącznie 178 rozpraw związanych z szeroko pojmowaną problematyką latyno-amerykańską (stanowi to orientacyjnie 6—7 proc. liczby tekstów dotąd ogłoszonych); jeden tekst (173:45) pozostał nieosiągalny dla niżej podpisanego, dwa zaś (53:137; 67:97) ogłoszono również w polskiej edycji cząstkowej („Pallottinum” — prowadzonej do 1971 r.). Funkcję „zbiorowego redaktora naczelnego” pełni 41-osobowy zespół dyrekcyjny, do którego należą spośród dalej wymienionych: Baum, Boff (L.), Dussel, Elizondo, Geffré, Greinacher Gutiérrez, Metz. Przy pierwszym powołaniu się na autora z „Concilium” znajduje się skrótowa informacja o nim.

ale koszmar ludobójstwa” (Elizondo i Boff 232 : 8) — ludobójstwa indygeńskich wspólnot Abia Yala oraz mniej dostrzeganego i „przedłużonego w czasie” ludobójstwa Murzynów³.

Oto dwa ujęcia jednej kwestii. Masową ewangelizację Meksyku rozpoczęło w 1524 r. przybycie dwunastu franciszkanów, zwanych „dwunastoma apostołami”, przejętych ideałami świętości i szlachetności: szybko poznawali miejscowe języki, w których prowadzili nauczanie; wszakże istnieje dramatyczna odpowiedź — „okrzyk bez nadziei” — udzielona im przez kilku azteckich mędrców-kapłanów: „Mówicie, że nie znamy Pana, który jest blisko i z nami, i do którego należą niebo i ziemia. Mówicie, że nasi bogowie nie są prawdziwi. Nowe słowo jest takie, takie jakie mówicie, przez nie jesteśmy zmaczeni, przez nie jesteśmy zatroskani... Jesteśmy zwykłymi ludźmi, ulegamy zagładzie, jesteśmy śmiertelni, pozwólcie więc nam umrzeć, pozwólcie zginąć, ponieważ nasi bogowie już umarli” (przytacza to socjolog i teolog José Oscar Beozzo z São Paulo, 232 : 103).

Z konkwistą, twierdzi Ribeiro (232 : 26), rozpoczęło się niszczenie tej olbrzymiej zbiorowości ludów, cywilizacji, kultur: na ich ruinach wyłaniała się ich odwrotność pod obcą i wrogą dominacją; Ziemia przestawała być Ludzkością — zmieniała się w posiadłość kolonialną i przedsięwzięcie obliczone na zysk, co jednak Europa skrywała tak umiejętnie, że sami protagoniści poczeli uważać się za nowych Krzyżowców. Ale już na przełomie XVIII—XIX w. meksykański zakonnik Servando Mier uznał konkwistadorów za „apostołów cmentarza”. Budzi podziw moc oporu autochtonickiego: trwanie w walce przez stulecia wykazuje, że etniczna przynależność stanowi oznakę nie do zatarcia. Dussel (220 : 155) podkreśla podobnie, że Indianin „nigdy nie został zwyciężony — buntował się w setkach rebelii przez stulecia kolonizacji, od XVI do XIX wieku”. Należy pamiętać, że prawdziwymi ciemiężycielami od czasu walk po konkwistę okazywali się już nie Hiszpanie i Portugalczycy — utrzymuje Ribeiro: „to my, Latinoamerykanie, byliśmy i nadal jesteśmy katami Indian: tych, których wytępiono — jak również tych, którzy przeżyli i są, dziś jeszcze, traktowani jak obcy, jak egzotyka na własnej swej ziemi”. I zaznacza, że w Gwatemali popełniane przez Metysów-autochtonów okrucieństwa antyindygeńskiego szalu na zachowanej ludności Majów nie odbiegają od „modeli” hiszpańskich z XVI w. Być może, jest to swoista forma ciągłego i podświadomego buntu „synów” przeciw „kolorowym matkom”.

W analizie rzeczywistych motywacji podboju Dussel (232 : 47) wymienia przede wszystkim dominację polityczną, mającą usprawiedliwić zniszczenie militarnej obrony — jeśli taka istniała — dawniejszego posiadacza suwerenności. Konkwista oznaczała więc „wojnę zaborczą” Korony Hiszpańskiej, poprzedzoną rzekomo niewinnym „odkryciem” i kontynuowaną pod postacią kolonizacji czy właściwie eksploatacji. „Ta motywacja ustanawia europejską

³ Z ocenianej na 100 mln w 1492 r. ludności dzisiejszej Ameryki Łacińskiej oraz Karaibów (232:7,71) w 1570 r. pozostało 10—12 mln; Hiszpania liczyła wówczas 3,5 mln mieszkańców, a Portugalia 1 mln. Przyczyny zagłady: bezpośrednie masakry (dość masowe wybijanie dzieci zwiększało stopień nieodtwarzalności społeczeństw), fizyczne wycieńczenie ludności nie nawykłej do ciężkich prac niewolniczych, „szok mikrobowy” — nieodporność na choroby przywleczone z Europy. Na „pływających grobowcach” przywieziono co najmniej 10 mln Afrykanów: ginęli w czasie transportu, a w Ameryce żyli przeciętnie 7 lat (232 : 72, 115). Abia Yala to dla ludu Kuna w dzisiejszej Panamie pradawna nazwa rodzimego łądu: Ziemia Dojrzała, Ziemia Wielka Macierz. Elizondo — za nim także inni — przyjmuje cztery Ameryki: Południową, Środkową i Północną oraz Karaiby; Amerykanin to mieszkaniec całościowo pojmuwanej Ameryki, nie zaś obywatel USA.

ekspansję ostatniego pięćsetlecia”, mając za podstawę „teologię *Christianitas*” — teologię ekspansji kultury zachodniej i chrześcijańskiej „przeciw muzułmanom oraz poganom umierającym poza zbawieniem w swych czarownictwach i zbroczeniach”. Akumulacja bogactw realizowana przez monarchię, konkwistadorów i finansowo-handlowy kapitał Hiszpanii, Portugalii oraz innych krajów zachodnioeuropejskich stanowiła „podbój ekonomiczno-produkcyjny”, przy czym te „uwiarygodnienia” — jak wykazuje Dussel — przejście rysowały się u sprawców „odkrycia” jeszcze przed jego dokonaniem; koncepcje Hiszpana Sepulvedy i Portugalczyka Vieiry były prawdziwymi „teologiami dominacji”, usprawiedliwiając podbój i niewolnictwo jako „procesy cywilizacji”. Wreszcie, ewangelizacja miała stanowić prawo i odpowiedzialność monarchii, Kościół jednakże — pozostając wewnętrznym elementem władzy Korony — był bezpośrednim sprawcą tego „podboju duchowego”. Współcześnie przyjmuje się skądinąd, że ewangelizacja stanowiła niejako etap finalny: niezbędne ujarzmienie ideologiczne, równe fазie militarnej, dla skonsolidowania podboju gospodarczego; Boff dostrzega na Kościołach stygmat „podboju dusz realizowanego równoległe z kolonialnym założeniem zdobycia ciał” (232 : 159). Religijne cele ewangelizacji Indian stawały się usprawiedliwianiem podboju — ostatecznie jedynym argumentem racjonalnym. W ten sposób poczynania dominacyjne okazywały się godne szacunku, przestawne zaś „złoto Indii” przemieniało się w bożyszcze: Dussel doszukuje się nawet „idealnej łączności teologicznej między ekonomiką kopalni a idolatrią” — hiszpańska chciwość przeobrażała kopalniane złoto czy srebro w bożka śmierci. Urzeczywistniana — dość często tylko w założeniu — przez Kościół ewangelizacja przydawała mu absolutną nadrzędność nad kulturą (wychowanie w płaszczyznach ideologicznej i obyczajowej). „Autochtoni i czarni niewolnicy pozostawali całkowicie nie uznani jako podmioty historyczno-kulturowe o własnych swych prawach”.

„Inni”, czyli spojrzenie ofiar

„Jedynie wówczas powiedzie się kulturze politycznej, szukającej sprawiedliwości i wolności dla wszystkich, gdy złączy się ona, u nas i w krajach latynoamerykańskich [...] z kulturą uznawania Innych w ich odmiernościach, z ich partykularyzmami społecznymi i kulturowymi, z ich własną pamięcią i własnymi obrazami nadziei” — wskazuje ks. Johann-Baptist Metz z Münster, jeden z czołowych teologów współczesnych (232 : 140). Rok 1492 wniósł Hiszpanii podwójne odrzucenie „inności wewnętrznej”: ostateczne zwycięstwo nad Maurami oraz wygnanie Żydów — i wymyślenie „inności zewnętrznej”: zaoceanicznego kontynentu, który jako Ameryka stanie się „lacińskim”⁴.

Kościół pozostawał zawsze bardzo uczulony na losy ubogich i nędzarzy, na dole ludzi zsuwanych ku marginesom — twierdzi ks. Aiban Wagua z ludu Kuna (Panama) i jego duszpasterz, który święcenia kapłańskie otrzymał z rąk Pawła VI (232 : 65) — jednakże „innym” był dlań wróg, poganin, niewierny, Maur, Greczyn, Indianin: który nie myśli tak jak on, ma własne pojmowa-

⁴ T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris 1982, 54. Tezę o „wymyśleniu” Ameryki przez „ducha europejskiego” sformułował historyk O'Gorman w latach 1957—61 (Dussel 220 : 148): dla Europy istniały jedynie Afryka i Azja, „byt amerykański” począł pojawiać się z „bytu azjatyckiego” i z niego przejmował nazwy geograficzne. „Autochtoński mieszkaniec Ameryki jest niczym zwykła «substancja» bez emocji, bez historii, bez ludzkości: prosty pojemnik dla ewangelizacji, który wnosić niczego nie może i nie powinien. [...] To «nie-byt» wymyślony” (Dussel).

nie świata i własną skalę wartości. Elizondo oraz Boff (232 : 8) są zdania, że chrześcijaństwo pozostawało zawzięte i etnocentryczne w obliczu kulturowej odmienności: zwycięzcy nigdy w istocie nie uznali tak Indian, jak Murzynów za „zasługujących na równy szacunek w ich kulturze oraz religii — uważano ich za zwierzęta i tak ich traktowano”. Dussel (150 : 67) przytacza zbieżne opinie myślicieli hiszpańskich z XVI w.: „...dzikusy podobne do płowej zwierzyny... mało odróżniają się od zwierząt” — „...bez rozumu i podobni do zwierząt poprzez swoje bałwochwalstwo, składanie ofiar i ceremonie demoniackie”.

Ofiary roku 1492 domagają się zwłaszcza „rozpoznania” jako minimalnej sprawiedliwości, kładącej zapórę mechanizmom wykluczania i niszczenia. Nawet obecnie — przypominają Elizondo i Boff — pogardza się ich kulturami, w szkołach zakazuje się ich języków, a „Kościoły wciąż prześladowają ich religie i ośmieszają ich święta”.

Dialog z „innymi”, utrzymuje dalej Wagua, przychodzi Kościołowi z trudem: poza sytuacjami, w których sam czuje się w liczbowej mniejszości, przeważają formy zdominowania, poddaństwa, trzymania w jarzmie. „Biskupi latynoamerykańscy mówią o «opcji na rzecz ubogich» i umieszczają nas w kategorii ubogich wśród najuboższych. Optuje się nie za «innym», lecz za tym, którego depcze społeczność dominująca, społeczeństwo «konsumentyzmu». Redukuje się nas do klasy — i nie dostrzega się bogactwa, jakim jest nasz opór od pięciu stuleci”. Chodzi o optowanie nie tylko za ubogim, lecz za „innym” — za tym „innym”, który stał się ubogim; winno to łączyć się z ujawnieniem niejasnej roli, jaką sam Kościół odegrał w dziejach zubożania owego „innego”. Istotą winno być współdziałanie w duchu sprawiedliwości, nie zaś wyłącznie poprzez dobrą wolę czy współczucie.

Najwcześniejsze chrześcijaństwo walczyło o „kulturę rozpoznania «innego»”: obce mu w tym było wszelkie „pragnienie potęgi”. Ta kultura hermeneutyczna stopniowo zanikała w dziejach Europy i schodziła na dalszy plan w historii Kościoła. „Czy więc procesu chrystianizacji Ameryki nie prowadziła przede wszystkim — jeśli nie wyłącznie — hermeneutyka skłaniająca się ku asymilacji: hermeneutyka dominacyjna, niewrażliwa na ślady Boga w zróżnicowaniach «innych»?”. W następstwie ci „inni”, niezrozumiani, stawali się ofiarami, istotami nieprzerwanie poniżanymi nawet w płaszczyźnie kulturowej. Kwestie te — zdaniem Metz — należy skonfrontować z różnymi podniosłymi słowami, jakie padną z okazji pięćsetlecia.

Wyznanie przez Kościół własnych uchybień nie oznacza pograżania się w nurcie neurastenicznych samoobwinięć: należy odczytać je jako zaszczytne dla chrześcijańskiej nadziei eschatologicznej, jako zachętę do przeobrażenia chrześcijan. Odnosi się to również do teologii chrześcijańskiej: „dlaczego tak słabo otwiera ona oczy i uszy na bolesne dzieje ludzkości?” Metz szuka odpowiedzi: czy to oznaka wiary szczególnie silnej — czy też przejaw myśli niewrażliwej na sytuacje i wydarzenia człowiecze, rodzaj idealizmu niosącego wielką apatię w obliczu katastrof i upadków „innych”? W Niemczech — przypomina — skonstruowano nową teologię polityczną, starając się uczynić ofiary Auschwitz nie do zapomnienia w dyskursie teologicznym (o tym Gregory Baum, teolog i socjolog z Toronto, 195:57 — oraz zwłaszcza Metz 195:45): „Teologiczny impuls teologii wyzwolenia, tak jak ja go pojmuję, polega na tym, by wołanie ubogich stało się słyszalne w «logosie» teologii; by rozpoznawano tam oblicza «innych», obcych — to znaczy by tym wołaniem oraz tymi twarzami rozrywano strumień myśli i jednogłośność usystematyzowanej argumentacji. Językowi teologicznemu może to odebrać wielkość, bogactwo i całą jego emfazę — wszakże w ten sposób przybliży się on do swego pierwotnego powołania”.

Świadectwa ze strony ukrzyżowanych

„Dla nas, chrześcijan, oraz dla Kościołów jako Kościołów ta tragedia autochtońska pozostaje historycznym oskarżeniem, którego nigdy nie da się wystarczająco podkreślić. [...] Dlaczego byliśmy o wiele bardziej prześladowcami niż prześladowanymi? [...] Kościół stanie się zwiastunem Królestwa jedynie w takim stopniu, w jakim okaże się potępieniem anty-Królestwa” — wyznał Katalończyk Pedro Casaldaliga CMF, biskup São Felix w Brazylii, duszpasterz i poeta, jeden z czołowych rzeczników spraw indiańskich (183:88).

Problemy „tubylca” — rdzennego Amerykanina, obecnego dziś we wszystkich krajach z wyjątkiem Urugwaju i Karaibów — rozważa Beozzo (232:96). Analizuje: upokorzenia polityczne — metyzacja dokonywała się między Europejczykiem a kobietą indiańską bądź afrykańską w roli służebnicy czy niewolnicy, bardzo rzadko małżonki (w metyzacji nigdy nie występowała kobieta europejska); upokorzenia społeczności skazanych — w następstwie świadomie destrukcyjnej polityki władz — na zdziesiątkowanie i wymieranie; jeszcze głębsze upokorzenia w strefie symbolicznej poprzez zakazy używania języków rodzimych oraz poprzez dominację religijną, łączącą kościelne misjonarstwo z polityczno-ekonomicznym systemem państwowym w ramach „królewskiego patronatu” (tak hiszpańskiego, jak portugalskiego). Wyróżnia żądę bogactw w XX w. tak samo jak w XVI w., przymus pracy, niewolnictwo. Przypomina piętnujące kazanie adwentowe, jakie w 1511 r. wygłosił dominikanin de Montesinos: „Jakim prawem i z tytułu jakiej sprawiedliwości utrzymujecie Indian w tak okrutnym i strasznym niewolnictwie? [...] Wytraciliście nieskończoną ich liczbę poprzez śmierć i zniszczenia. [...] Chodzą i umierają albo, trafiając mówiąc, zabijacie ich, by codziennie móc wydobywać i uzyskiwać złoto”. To wystąpienie uchodzi za początek aktywności na rzecz autochtonów Ameryki, a nawet za „preteologię wyzwolenia”⁵.

Teolog Julia Esquivel, osiadła w Meksyku Gwatemalka, przypomina o doli niewiast: „Wszystkie wojny, zwłaszcza zdobywcze, obejmowały gwałcenie kobiet. Mężczyźni czują się silniejsi, dokonując najazdu na ciało kobiet i biorąc je w posiadanie, w poczuciu zaś potęgi utwierdza ich zabieranie kobiet mężczyznom zwyciężonym” (232:85); rozważa też uciemiężenia kobiet po konkwiescie — i współcześnie, w świetle najnowszych dokumentów, w których powtarza się stwierdzenie: „gwałcili je, później zabijali”.

Zapewne w następstwie niedostatku refleksji nad niewolnictwem w Amerykach, Europa okazała się tak nie przygotowana do odczytania — wpisanych przecież w samo jądro jej rozwoju — możliwości wytwarzania katastrof w rodzaju Auschwitz i gułagów. Osiadły w Paryżu Haitańczyk Laënnec Hurbon, socjolog i religioznawca, analizuje „czarne niewolnictwo” ogólnie w Ameryce; nadmienia, że chrześcijaństwo służyło państwu, obwieszczając niewolnikom ich stanowy obowiązek posłuszeństwa posiadaczowi; rozważa wyrosłą na micie Chama „antropologię «Negra» — dzikusa i barbarzyńcy, kani-bala, leniwego, poligamisty, ze skłonnościami do ofiar ludzkich, wuzutego z pojmovania wolności” (232:112). Ustanawianie Europy w roli sędziego wszystkich kultur umożliwiło spektakularny rozwój, zwłaszcza w XIX w., ideologii rasistowskiej z roszczeniami do naukowości. Należy dodać, że jednak w Ameryce Łacińskiej Dussel (171:92) dostrzega „patriarchalny katolicyzm niewolniczy” — na Północy niewolnik był po prostu „rzeczą”.

Uteologizowane pojęcie „ludy ukrzyżowane” najwyraźniej wprowadził Ignacio Ellacuría SI, rektor z Salwadoru — zamordowany wraz z pięcioma

⁵ Montesinos był już „głosem zbiorowości”. Interweniującym następnego dnia przedstawicielom władzy monarszej zareplikowano w klasztorze: „Powiedział to, co my uważamy za prawdę ewangeliczną i za zbawienie zarówno dla Hiszpanów, jak dla Indian”. Gutiérrez (160:157 n) przytacza — za Las Casasem — wiele takich właśnie opinii dominikanów.

współbraćmi zakonnymi — zapewne w nawiązaniu do dzieła teologa Jürgena Moltmanna *Bóg ukrzyżowany*, jak to przypomina Jon Sobrino SI, Bask osiadły w Salwadorze, teolog i inżynier (232:143). Ludom ukrzyżowanym śmierć powolną wnosi przemoc zinstytucjonalizowana; śmierć szybka i gwałtowna przychodzi z represją i wojną, gdy ubodzy zagrażają strukturom niesprawiedliwym; śmierć pośrednią, ale skuteczną, powoduje pozbawianie tych ludów ich kultury dla osłabienia ich tożsamości, uczynienia ich jeszcze bardziej bezbronnymi. Ludy ukrzyżowane można zestawiać z Cierpiącym Sługą Jahwe: gdy cierpią w milczeniu, uznaje się w nich jakąś dobroć i religijność — oczywiście, tylko zabobonna, ironizuje Sobrino; gdy pragną żyć, przywołując Boga, który ich broni i wyzwala, wówczas upatruje się w nich przestępców, terrorystów, ateistów. Pogardza się nimi przy zgonie: „I wyznaczono mu grób z przestępcami, a pośród łotrów w swej śmierci” — to może stanowić epitafium ludu ukrzyżowanego, chyba że nie ma on w ogóle grobu, co odnosi się do dziesiątków tysięcy rzekomo „zaginionych”. Sobrino stwierdza: „Z życia nie wysłuchuje się ich na sposób poważny, po śmierci nie prowadzi się dochodzenia w sprawie ich zamordowania”.

Specyficzna perspektywa teologii wyzwolenia wymaga zdjęcia ludów ukrzyżowanych z ich krzyża. Zapowiedź okazania się „światłością narodów” (Iz 42,6; 49,6) Sobrino przesuwają na Trzeci Świat, który potrafi wnieść „kulturę ubóstwa” i braterstwo związane z sensem życia. Owa „światłość” może okazać się zbawienna: rok 1492 stanie się „odkryciem” — ale nade wszystko odkryciem prawdy o ówczesnych imperiach iberyjskich oraz o ówczesnym Kościele katolickim. W ludach ukrzyżowanych teolog dostrzega potencjał ewangelizujący i humanizujący, ducha służebności przeciw egoizmowi, ofertę wielkiej miłości, otwarcie na przebaczenie ciemnościelom i współdzielenie z nimi, inicjowanie solidarności, wreszcie — prawdziwszy i bardziej chrześcijański sposób „bycia Kościołem”.

W Manaus Indianin Guarani powiedział Janowi Pawłowi II: „Brazylii nie odkryto — Brazylię ukradziono”. Casaldaliga (183:84) przypomina, że w jego prałaturze — obecnej diecezji — żyło 10 tys. Indian Karaja na początku wieku, a dziś jest ich niespełna półtora tysiąca; w tymże czasie liczba Indian Nambiquara zmalała z 20 tys. do 650. „My, chrześcijanie, przyzwyczajaliśmy się uznawać i cześć męczenników, których inni nam przysparzają. W błogiej nieświadomości pozostawiamy licznych męczenników, których sami czynimy”. Gesty profetyczne różnych Las Casasów, katolickie dzieła dobroczynne i męczeństwa wielu misjonarzy nie uwalniają jednak Kościoła — i Kościołów — od historycznego błędu zaniedbania sprawy indiańskiej, od pewnego współnictwa wobec niej czy może przeciw niej; zdaniem kłaretyna, błąd ten jest na podobieństwo innego błędu, również historycznego, a odnoszącego się do niewolnictwa i pogardy dla ludów murzyńskich.

Indygenizacja historii

„Od pięciuset lat jesteśmy w długiej i uciążliwej wojnie. [...] Od pół tysiąclecia odpieramy wojnę niesprawiedliwą. [...] Wciąż jesteśmy w pełni wojny niesusznej” — w jedenastostronicowej rozprawie Wagua stwierdza to aż trzykrotnie (232:58,64,67): jak głęboko zatem tkwi w jego świadomości ta najdłuższa wojna ludzkości! I wyjaśnia: „nasza historia jest żywa i cierpimy tak, jak cierpieli nasi dziadkowie skutkiem europejskiej inwazji na nasze ziemie — inwazji, która ma bardzo długie dzieje i trwa, masakrując nas”. Wyłaniają się więc dwie historie. Istnieje historia w wydaniu „Białego”, „obcego”, „nieautochtona”: miniona historia krwi rozlanej, źle pojętej ewangelizacji, tępienia „idolatrii” w okresie kościelnego obskurantyzmu — zrodzona przez najeźdźców, rozważająca konwistę z samousprawiedliwiającego punktu widzenia kolonizatorów europejskich; ci, którzy posługują się nią, uznają za niewłaściwe akcentowanie przeszłości twierdząc, iż „rzeczy

uległy zmianie". Istnieje z kolei przeciwstawna tamtej autochtońska historia tych, którzy od pięciuset lat stawiają opór planom śmierci. „To historia aktualna, która nie odchodzi, lecz pozostaje żywotna — wobec niej stosowano przemoc, ona wszakże nie ulega". Historia indygeńska nie interesuje się, czy będzie — lub nie — świętowane pięćsetlecie „odkrycia albo ewangelizacji Ameryki": dla niej ważne jest upamiętnianie zepchnięcia człowieka na marginesy społeczne, nadużycia władzy, etnობójstwa dokonywanego na wspólnotach autochtońskich. „My, autochtoni, wiemy, że możemy czcić jedynie nasz opór, nasze niezachwiane pragnienie trwania w życiu — mimo mroków nocy".

W latach 1986—90 odbyło się wiele spotkań czy kongresów indiańskich: w Kostaryce, Ekwadorze, Kolumbii i zwłaszcza Panamie — po części o charakterze kościelnym (wspólnoty podstawowe i duszpasterstwo, zresztą nie tylko katolickie: w jednym z nich uczestniczyli przedstawiciele 30 grup etnicznych i aż 16 wyznań religijnych). Skrótowy przegląd dyskutowanej tam problematyki oraz wysuwanych postulatów (Wagua) pozwala zorientować się w narastaniu samoświadomości indiańskiej — i zarazem w tragicznym często położeniu wspólnot autochtońskich. „Od wielu lat nałożony na nas system wychowawczy zmierzał do zmiękczenia, udomowienia, ucywilizowania, schryszcianizowania, «ubielenia» autochtonów; jeszcze dziś cele pozostają te same. Oni [«Biali» — uw. MH] skłaniają nas do poważania wszystkiego, co nieautochtońskie i do odrywania się od własnych korzeni. [...] Osłabiają nas jako ludzi i rozczarowują nas, gdy wkraczamy w ich społeczeństwa. [...] Pilnie potrzebujemy ustaw broniących naszych postaw i autentycznego samostanowienia jako ludy oraz jako narody mające własne systemy społeczno-polityczne, ekonomiczne i religijne. A domagamy się tego nie z tytułu litości, lecz w imię sprawiedliwości".

Religijne horyzonty podboju

„My, Indianie Andów i Ameryki, postanawiamy skorzystać z wizyty Jana Pawła II, by Mu zwrócić Jego Biblię, ponieważ w ciągu pięciu wieków nie dała nam ona ani miłości, ani pokoju, ani sprawiedliwości. Prosimy Cię, zabierz Swą Biblię i przekaz ją naszym ciemnościom, ponieważ oni bardziej od nas potrzebują jej wskazań moralnych. Od przybycia Krzysztofa Kolumba w Ameryce narzuca się przemocą kulturę, język, religię i pewne wartości należące do Europy". Niewesoły ten list otwarty (Richard 232:79) przekazały papieżowi różne ruchy indygeńskie podczas jego wizyty w Peru — zatem w lutym 1985 r.; wolno uznać, że sumuje on — w indiańskiej optyce — drogi i może też bezdroża Kościoła latynoamerykańskiego.

W płaszczyźnie kultury materialnej jego osiągnięcia z pewnością pozostają imponujące; trudniej przychodzi ocenić puściznę kultury umysłowej. Należy uwzględnić, że właśnie misjonarze szesnasto- i nawet siedemnastowieczni zasłużyli się w dziele utrwalania języków miejscowych: poznawali je, by Indianie nie potrzebowali uczyć się hiszpańskiego, co utrzymywało zaporę lingwistyczną między ludnością miejscową a najeźdźcą — zależało im na chrystianizacji, ale nie na hispanizacji. Na przełomie XVI—XVII w. uniwersytet w Limie miał odrębne katedry języków aymara i kechua, a promowany ksiądz musiał znać co najmniej jeden z nich dla potrzeb właściwej ewangelizacji, dziś zaś — smętnie stwierdza Dussel — „wielu Peruwiańczyków nadal włada wyłącznie rodzimym językiem, ale nikt ich w nim nie ewangelizuje". Już około 1570 r. jezuita w Peru uznali, że z teologicznego punktu widzenia niedopuszczalne jest uzależnianie przyjmowania wiary chrześcijańskiej od porzucenia kultury tubylczej (historyk Josep Barnadas z Cochabamba w Boliwii 90:123). Zasługujących na trwałą pamięć przykładów można przytaczać znacznie więcej — tyle że były to, mimo wszystko, wy-

jątki: kudowla Kościoła wznosiła się, podobnie jak gdzie indziej⁶, na gruzach kultur zastanych. Kościół niszczący tkanę tradycyjno-obyczajowo-religijną ludu ewangelizowanego uchodził w jego oczach nie za sakrament zbawienia, lecz za najwyższe narzędzie dominacji. „Misjonarze byli wielkimi ludźmi Ewangelii. Nawet za cenę własnego życia walczyli o ochronę i obronę Indian. Tym niemniej byli przedstawicielami najwyższej przemocy, jaką jedynie religia zdolna jest narzucić” — wskazuje Elizondo (188:111) i podkreśla, że misjonarze dążyli do narzucenia „wiary w Boga, który był całkowicie obcy dla wierzeń autochtonskich. Przedstawiali Boga jako wiekuistego sędziego, pći męskiej, niecierpliwego w swej sprawiedliwości, by ukarać grzechy mężczyzn i kobiet. Tym samym Hiszpanie okazywali się ramieniem Boga, zesłanym dla ukarania niewierności i złych czynów Indian”. Współ z Boffem (219:8) stawia dramatyczny i wstrząsający zarzut „etnობójczej ewangelizacji”.

Rozważając całościowo przebieg kolonizacji, Fernando Castillo — socjolog i świecki teolog uprzednio z Santiago de Chile — uznaje, że „Kościół odegrał rolę kulturowego narzędzia dominacji kolonialnej, niszczącego jądro kultur autochtonskich — choć nie wszystkie ich elementy — i nakładającego nowe formy kulturowe” (134:108). Waga składa świadectwo szczególnie znamienne — dla tego duszpasterza, tak wyróżnionego w Kościele, religie indiańskie nie są czymś zewnętrznym i pozostają wewnątrz jego horyzontów, a więż etniczno-religijna okazuje się wciąż przemożna: „Bez wątpienia, Kościół odegrał pewną rolę w desakralizacji i zmierzchu naszych religii: osądził je, nic o nich nie wiedząc, jako zabobony, jako dzieła diabelskie i szatańskie [...] często usprawiedliwiał śmierć kulturową, religijną, a nawet fizyczną naszych przodków i naszych współnot” (232:59). Ten przechrzył satanizujący religie „innych”, do niedawna określane pogardliwie jako „pogańskie”, bywa niejednokrotnie dostrzegany. W Ameryce Łacińskiej — stwierdzają Elizondo i Boff (232:9) — misjonarze „nie dialogowali z religiami, stanowiącymi duszę danej kultury: niszczyli je, by egzorcyzmować Szatana”. Salinas uważa nawet, że szczególne „równanie kolonialne „Bóg Europejski — Szatan z Indii” stanowiło podstawę ewangelizacji dokonywanej przez Kościoły imperialne na nowym kontynencie” (232:131). Obok bałwochwalstwa złota — po stronie tak monarchii, jak Kościoła — Beozzo dostrzega idolatrię jeszcze subtelniejszą: „bałwochwalstwo zachodnioeuropejskiej wersji chrześcijaństwa, ustawionej w roli nietykalnego idola, której składano ofiary z wszystkich kultur indygeńskich, poddawanych procesowi «oddemonizowania» w tym celu, by móc je zniszczyć” (232:107).

⁶ Poza azjatyckimi akomodacjami jezuickimi — rychło zresztą zakazanymi — Kościół i Ewangelia wkraczały z reguły w szacie zachodnioeuropejskiej, powszechnie przystępując do niszczenia kultury miejscowych: na „szacunek młodych narodów dla swego kulturowego dziedzictwa, tak bezlitośnie i bezmyślnie nieraz w przeszłości tępionego nawet przez samych misjonarzy” wskazywał A. Bronk SVD, ZMis 3(1978) 234; „w jakim stopniu Kościół ponosi odpowiedzialność za to mordowanie kultury?” — zapytywał G. Mosmans PA (*L'Eglise à l'heure de l'Afrique*, Tournai 1962, 100) i odpowiadał: różniące się ilościowo oceny afrykańskie „wszystkie uznają, że Kościół ponosi istotną część odpowiedzialności”; „uczestnicząc w systematycznym unicestwianiu kultur prekolumbijskich, przybyli tuż za konkwistadorami misjonarze obciążyli tę epokę ciężką hipoteką” — zaznaczał ks. Ch. Antoine w Et 354 (1981) 3, 401. Kultury zamorskie uznawano za pochodzące od Ducha Zła: „dla Kościoła wszystko to, co nie było europejskie, było pogańskie, a właściwie szatańskie” — stwierdzał rektor I. Prasad z Indyjskiego Stowarzyszenia Misyjnego, cytowany przez A. Kurka OMI w CTh LI (1981) 3, 166; „ewangelizacja ukazywała się jako szturm przeciw Szatanowi, inspiratorowi religii i instytucji «pogańskich»” — zapisywał S. Semporé OP (126:15).

Dussel słusznie zauważa, że gdy wspólnota chrześcijańska rozpoczęła swą ekspansję, „bulle papieskie usprawiedliwiały rabowanie ludów Trzeciego Świata” (150:68 — odnosi się to m.in. do *Inter caetera* oraz *Eximiae devotionis*, obie z 4 V 1493). Trzeba jednak pamiętać, że Stolica Apostolska stosunkowo wcześniej i wyraziście broniła Indian (lecz nie Murzynów): w maju i czerwcu 1537 r. ogłosiła co najmniej trzy bulle, obwieszczające z całą mocą prawdziwe człowieczeństwo Indian i zakazujące pozbawiania ich wolności oraz dobytku „nawet jeśli nie są chrześcijanami” — do przyjęcia chrześcijaństwa winni być doprowadzani „wyłącznie słowem Bożym oraz przykładem właściwej i uświęconej postawy”⁷. Tyle że poprzez instytucję „królewskiego patronatu” monarcha zapewnił sobie system „doskonale umożliwiający zdominowanie Kościoła” i całkowicie eliminujący bezpośrednie wpływy Rzymu na jakiegokolwiek sprawy amerykańskie (Dussel 77:122).

W konkwiście i kolonizacji Ameryki — poprzez przemoc zarówno faktów, jak i teologii — kolonialna wspólnota chrześcijaństwa zachodniego (kolonialna *Christianitas*) utraciła wszelką wiarygodność, zwłaszcza dla swych ofiar: Amerindian i Afroamerykanów, których masakry spowodowała jej praktyka, także jej teologia. Jeśli nadal ona żyje, to nie z tytułu wiarygodności — po prostu dysponuje jeszcze siłą nakładania swej woli, utrzymuje Richard (232:77)⁸.

Religie indiańskie — twierdzi Wagua — nadal istnieją i zakorzeniają się coraz bardziej, przy tym z wyrazistszą świadomością krytyczną. Kościoły dominujące pozostają europejskie, zachodnie. „białe” (tak Richard): hamuje się powstawanie Kościoła indiańskiego, zakazuje się liturgii indygeńskich. „Bardzo niewiele jest biskupów i księży autochtonów” (przykładowo: 3 I 1991 w diecezji Roraima — sufraganii Manaus — Alvin Andrade da Silva z ludu Matuxi otrzymał święcenia kapłańskie jako pierwszy rodowity Indianin w zapoczątkowanych około 1500 r. dziejach Kościoła w Brazylii).

Każdy z teologów przywołujących przeszłość Kościoła zwykł zaznaczać jego funkcje pozytywne: chronienie wspólnot autochtonskich przed „chciwością długozębnych najeźdźców”, próby wspomaganie (Wagua 232:59). Całościowy przegląd pozytywów z XVI—XVII w. przedłożył Salinas pod znamennym tytułem *Głosy tych, którzy mówili na rzecz ofiar* (232:123—132) zaznaczając: „Duch Święty sprawił, że ci Europejczycy przekroczyli horyzont najeźdźców i przede wszystkim porzucili ich formalną religijność”. Głosy te „stanowią dla nas, latynoamerykańskich chrześcijan, słowo niezbędne — część naszej Biblii”: ukazują rozmiary kolonialnej represji oraz „drogę spotkania z Bogiem żyjącym wśród uciemionych”. Oczywiście, od dawna

⁷ Y. Congar OP, *L'Eglise Catholique devant la question raciale*, Paris 1953, 37 n. Tak istotne dokumenty pominięto w *Breviarium missionum*, t. 1, Warszawa 1979, gdzie jedynie przytoczono nie tej przeciętnej konstytucję *Altitudo Divini* odnoszącą się do postu, spowiedzi, przestrzegania świąt itd. — akurat z tegoż czasu: 1 VI 1537 (s. 28—32) i również dla „Indii Zachodnich”.

⁸ Dussel (w *History and the Theology of Liberation — a Latin American Perspective*, New York 1976, 70 n, 75 nn) wyraża przeświadczenie, że w Ameryce Łacińskiej wyłoniła się jedyna kolonialna — czy uzależniona — wersja *Christianitas*, wspólnoty chrześcijańskiej. Określa ją jako „kulturową totalność, czerpiącą podstawową orientację z chrześcijaństwa” — jako „jedność militarną i ekonomiczną”, nie tylko kościelną. O ile w Europie Łacińskiej *Christianitas* — związek narodów chrześcijańskich, oparty na milczącej zgodzie wszystkich państw, krajów oraz ludów przynależnych do jedności Kościoła i zespolonych jednością kultury łacińskiej (tak S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, 238) — traciła rację bytu w XVI w., o tyle w Ameryce Dussel upatruje jej istnienie jeszcze w połowie XIX w., a nawet po czasy Vaticanum II.

powszechnie znany i doceniony pozostaje Bartolomé de Las Casas⁹ — Dussel widzi w nim profetę i „największego teologa XVI w.” (150:72) — ale przecież nie był on samotnym biskupem tego formatu: jednego wydalono do Hiszpanii jako przestępcę; drugi zmarł w drodze na Sobór Trydencki, gdzie zamierzał przedłożyć sprawy indiańskie (biskupi latynoamerykańscy w liczbie 65 uczestniczyli dopiero w Soborze Watykańskim I); trzeci upominał Stolicę Apostolską: „Wołanie Indian jest tak donośne i nieustępliwe, że dociera aż do niebios [...] ciemiejący i zniesławiający ubogich dla powiększenia swych bogactw zostaną potępieni przez Pana”. Należy pamiętać, że dokładnie 430 lat przed arcybiskupem Romero z Salwadoru w sąsiedniej Nikaragui z podszczenia oligarchów zaszytutowano proindiańskiego biskupa Valdivieso¹⁰. Nie brakowało duchownych czy świeckich uznających, że Europejczycy reprezentują bardziej Antychrysta niż Chrystusa: już Las Casas pisał o „piekle w Indiach” (tzn. w Ameryce) i o „diablach — właścicielach ziemskich”; inny hierarcha potępiał inwazję: „to są demony, nie chrześcijanie”; laik kreolski uważał, że Europejczycy „poprzez swe zboczone dzieła” stawali się „ambasadorami i służebnikami Szatana”. Franciszkanie i dominikanie bywali przesładowani przez Inkwizycję, więzieni, wydalani do Hiszpanii.

Przyszłość eklezjalna od strony Indian nie rysuje się przejrzyście. Pojawszy w pełni przekaz Ewangelii, ofiary podboju poczynają dziś rozważać „jaką wiarygodność może jeszcze przedstawić chrześcijaństwo dla odnowienia kultur, których upokarzanie wspomagało” — należałoby oczekiwać „radikalnej krytyki dotychczasowego modelu chrześcijaństwa i wsparcia narodzin Kościoła ubogich, który z ofiar czyni swą podstawę społeczną” (Elizondo i Boff 232:9). Richard dostrzega wielu teologów, duszpasterzy, zakonnic, świeckich, także biskupów (Casaldaliga i zmarły niedawno Proaño, ekwadorski Indianin), którzy poświęcają swe życie służbie na rzecz autochtonów

⁹ Niekiedy twierdzi się, że relacjonując postępowanie Hiszpanów Las Casas przesadzał „w opisach ich okrucieństwa i zbrodni” (tak J. Mirewicz SI, *Obrońcy i słudzy Europy*, Kraków 1988, 43) i przyczyniał się do powstania „czarnej legendy”. Jednakże Todorov, dz. cyt., 144 nn, przytacza wyłączne fakty wiarygodnione, bynajmniej nie odbiegające od relacji Las Casasa, który — przykładowo — niejednokrotnie nawiązywał do hiszpańskiego „zwyczaju” rzucania żywych Indian psom na pożarcie (w ekspedycjach prowadzono nawet Indian w charakterze przyszłej karmy dla psów). Otóż Todorov, s. 7, cytuje sporządzony przez bpa de Landę opis takiego odwetowego unicestwienia młodej i pięknej Indianki, niepowolnej Hiszpanom w sferze seksu — a poniżej zamieszcza zwięzły zapis: „Książkę tę dedykuję pamięci kobiety z ludu Majów pożartej przez psy”.

¹⁰ E. L. Stehle, red., *Świadkowie wiary w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1984, nie uwzględnił Valdivieso i nawet nie wymienia go w zamieszczonym tam, swego autorstwa, szkicu o abpie Romero; pod hasłem *Ameryka Łacińska — Kościół Katolicki* milczy też *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 425 nn. Oczywiście, Salinas zdołał wymienić jedynie część duchownych godnych zapamiętania; dwóch nieobecnych warto dorzucić. Około 1520 r. świecki funkcjonariusz Vasco de Quiroga został misjonarzem mając 60 lat: wśród Indian taraskańskich w Meksyku założył pierwsze w ogóle „redukcje” doskonale zorganizowane; mianowany wreszcie biskupem, jak sam podkreślał: dla Indian, zajęty pracą na ich rzecz, nigdy nie wznosił katedry. Abp Meksyku de Montufar OP protestował do króla 30 VI 1560 przeciw niewoleniu Murzynów: „nie czynią przecież wojny chrześcijanom [...] niech pozostaną wolni u siebie w swym ciełe i jeszcze bardziej w swej duszy”. Być może, jest to pierwszy głos dostojnika Kościoła przeciw murzyńskiemu niewolnictwu, naprawiający błąd Las Casasa, który w obronie Indian wskazywał na korzystniejsze zastępowanie ich w pracy przywożonymi Afrykanami (czego z czasem wiele żałował).

i ubogich. Jednakże są to wciąż profeci odsuwani na bok oraz swoiście prześladowani, Kościół bowiem — całościowo i jako instytucja — „nie solidaryzuje się z ofiarami ludobójstwa na autochtonach, a z obrony życia Indianina nie czyni ości swej misji ewangelizacyjnej”.

Globalnie Wagua (232 : 68) dostrzega współcześnie trzy nurty wewnątrzkościelne: agresywny, przeświadczony o odgadywaniu pragnień Indian, „zdolny poświęcić nasze życia na rzecz swych starych przekonani i struktur”; dalej — zupełnie obojętny, ignorujący autochtonów, uznający kwestię indiańską za „problem fałszywy”, doszukujący się w Ameryce Łacińskiej spraw znacznie większej wagi; wreszcie taki, o którym ten duszpasterz ludu Kuna nie pisze nic poza żarliwym oczekiwaniem końcowym: „Wszakże pokładamy nadzieję w przyjaznym nurcie Kościoła...”

Matka Ameryk i kulturowa tożsamość

„Gdyby Nasza Pani z Guadalupe nie objawiła się, wytworzyłyby Ją zbiorowe walki ludu meksykańskiego zmierzające do przydania sensu jego chaotycznej egzystencji” — wskazuje Elizondo (122 : 24). Co dla Hiszpanów było „zwykłym objawieniem”, to dla konającego ludu meksykańskiego stawało się „odrodzeniem kultury”. Każdy szczegół wizjonerskiego przekazu — muzyka, kolory szat i widzenia, kwiaty, święte wzgórze Tepeyac jako sakralny obszar azteckiej bogini Tonantzin — miał dla niego głęboki sens. Niszczona w płomieniach świątynia była dla Indian znakiem kresu ich kultury; przyjęty w Guadalupe nadziejski nakaz wzniesienia nowego sanktuarium oznaczał początek nowej kultury, utrzymującej więź z przeszłością. Indiański wizjoner Juan Diego to symbol ubogiego i uciemionego, który nie poddaje się zdobywcom; w jego osobie Indianie, zwyciężeni i pogardzani, stawali się nauczycielami nowej drogi miłości. Tradycję Guadalupe umieszczano w sferze baśni czy legendy, ponieważ potężny establishment nigdy nie przystał na jej żywotność: jej moc to głos ubogich mas wzywający elity do zejścia z tronów pseudo-bezpieczeństwa społeczno-religijnego i do pracy z ruchami u podstaw dla przebudowy narodu. Wizja łączyła nie tylko języki hiszpański i nahuatl, ale przede wszystkim rozumienie Boga: hiszpańskie i nahuatląskie, wytwarzając — wskazuje Elizondo (188 : 111) — „pojmowanie zmetysowane”.

Wydarzenie w Guadalupe daje — według Elizondo — początek wielorakiego wyzwolenia ludu. Gdzie zdobywca narzucił strukturę wyzysku i despotyzmu zakotwiczoną w „założonym na prawie Boskim porządku supremacji katolickich królów Hiszpanii” — tam Królowa Tepeyac rozpoczyna nowy ład życia, odwrotność zła konkwesty: zwycięża obecnością umiłowania i współczucia. Wyzwolenie od przemocy seksualnej przywraca pełnię godności kondycji człowieczej: Dziewica-Matka przeciwstawia się nieludzkim i zniesławiającym następstwom uwodzenia kobiet uciśnionych. Wprowadzany przez chrześcijaństwo Bóg wyłącznie „męski” nigdy nie zostałby zrozumiany czy przyjęty: „w wizji świata nahuatl wszystko, co doskonałe, ma składowe męską i żeńską: kosmos, dzieło stworzenia, osoba ludzka, Bóg” — ojcowski aspekt wszechpotężnego Stworzyciela i Dawcy życia znajduje więc dopełnienie w macierzyńskim aspekcie wszechpotężnej Wstawicielki. Odkupicielska i ekspansywna wzajemność obu religii doprowadza do nowego chrześcijaństwa Meksyku i Ameryk. „Najwyższym darem ziemskiej Matki, która prosi, oraz niebiańskiego Ojca, który daje, jest Jezus z Nazaretu składający życie na rzecz nowego stworzenia”. I Elizondo (206 : 57) wskazuje, że kuit Madonny z Guadalupe: Pierwszej Pani Meksyku, Patronki Ameryki Łacińskiej i „Matki Ameryk” — coraz powszechniej tak nazywanej od Kanady po Argentynę — to najwyższy i najtrwalszy symbol tożsamości meksykańskiej oraz meksykoamerykańskiej.

Z kolei Dussel (220 : 154) jest zafascynowany symboliką „krwawiących Chrystusów” latynoamerykańskiego baroku, która miała objawiać

Indianom tożsamość Ukrzyżowanego i uchodziła za wyraz twórczego przyjęcia Ewangelii: oddolnie, z perspektywy „nie-zwycięzców”. Zdaniem Dussela (152 : 65), chrystologie mają dwa oblicza w sztuce: są Chrystusy władzy ustanowionej, Pantokratorzy z bizantyjskich mozaik, ukoronowani i na tronie; są też latynoamerykańskie Chrystusy „ustanowionej niemocy”: z głębokimi ranami, krwią zakrzepłą, nieskończonym smutkiem w oczach — „genialne i autentyczne wyobrażenia ludu uciemienzonego, identyfikującego się z Chrystusem ukrzyżowanym i jeszcze nie Zmartwychwstałym, zwyciężonym przez Mocę Tego Świata — w oczekiwaniu Wyzwolenia”. Teologiczna estetyka wyzwolenia musi pozostawać świadoma, że dzieło sztuki w rzekomej szpetocie oblicza człowieka uciemienzonego wyraża piękno profetyczne i eschatologiczne — ta pozorna brzydota ukrzyżowanego Chrystusa zawiera „krytykę majestatycznego i dominatorskiego «piękna» systemowego”.

Przechodząc do rozpraw związanych z latynoamerykańską religijnością ludową stwierdzić trzeba, że bez względu na krytyki, jakie ściągają, stanowi ona zasadniczą część kultury ludowej i uchodzi za kulturowy wyraz chrześcijaństwa. Ongis wielu intelektualistów latynoamerykańskich — „synów nowoczesnego «Odrodzenia»”, ironizuje Cristián Parker, socjolog i działacz chilijskiego laikatu (206 : 44) — widziało w religijności ludowej zwykle uprzedzenia i zabobny; nawet wedle niektórych teologów wyzwolenia miała ona wprowadzać ideologię klas dominujących do świadomości ludu, powodując — za pośrednictwem religijnej symboliki eskapizmu „pozaświatowego” i rezygnacji — akceptację sytuacji wyzysku. Obecnie stwierdza się, że w przypadku skolonizowanej i uciemienzonej społeczności właśnie ludowe formy wiary stają się krańcowym oparciem wobec podejmowanych prób zniszczenia tejże społeczności jako grupy wyodrębnionej — na drodze czy to unicestwienia, czy też zupełnej asymilacji. W rękach proroków religijność ludowa okazuje się wyzwoleńcza jako źródło jedności i siły w walce o godność; jako element „tożsamości ludu” często stanowi główny depozyt kulturowy, duchowy i twórczy uciemienionych — widzi się w niej równoległą i dopełniającą formę swoistej strategii przeżycia: „Opór przeciwko hiszpańskiej kolonizacji nabiera cech symbolicznego dramatu, wedle którego krajowiec formalnie przyjmuje religię zdobywcy, ale potajemnie przechowuje swe wierzenia i obrzędy” — wskazuje Parker (206 : 50). Nie inaczej Wagua (232 : 65): „Nasi przodkowie przyjmowali chrześcijańskie wyobrażenia, chrzty, sakramenty — i je wykorzystywali dla okrywania najcenniejszych elementów naszych kultur [...] motywacje swego oporu znajdowali nie w chrześcijaństwie, ale w najwyższym stopniu w swych własnych religiach”. To utajone przechowywanie skarbcza własnej kultury odpowiada zresztą postawie hiszpańsko-portugalskich Marranów, pod pozorami chrześcijaństwa sekretnie dotrzymujących wierności judaizmowi — sporadycznie, w stwierdzonych przypadkach, nawet przez cztery stulecia.

Złożoność rodowodu latynoamerykańskiej religii ludowej najpełniej przedstawia Dussel (206 : 108—110). Pierwszą składową są: ludowa religia hispano-luzytańska (złączenie religijności Iberów i Rzymian, starożytnych chrześcijan i Wizygotów — z naleciałościami mauretańskimi), religijność indiańska (jako podglebie — pradawne formuły oraz praktyki religijne Indian karaibskich, Azteków, Majów, Inków), wreszcie religijność afrykańska (ujawniająca się na Karaibach, w Ameryce Środkowej, Brazylii, Kolumbii). Druga składowa to „religijność *Christianitas* Indii Zachodnich”: dzięki nierzadko heroicznemu pracy franciszkanów, dominikanów i jezuitów uciemienieni Indianie, Metysi i czarni niewolnicy oraz zubożali Hiszpanie wytwarzali własny świat religijny, w niemalym stopniu zwrócony przeciw kulturze panującej i nawet przeciw oficjalnemu Kościołowi — własny system formuł wiary i praktyk: świat chrześcijański, ale latynoamerykański, często nie znany Kościołowi. Trzecią składową wnosi przekształcanie się religijności ludowej — po oderwaniu się od Kościoła instytucjonalnego — w obszar ludowego oporu wzglę-

dem reżimu liberalnego, występującego właśnie przeciw ludowi, nie tylko przeciw kierunkowi zachowawczemu.

Z praktyki religii ludowej warto wskazać dwie realizacje: lektura Biblii oraz kult — na przykładach z Brazylii i Peru. Ludowe interpretacje Biblii — poprzez aktywności kościelnych wspólnot podstawowych w Brazylii — rozważa Carlos Mesters OCarm, Holender w służbie owych wspólnot (233 : 133). Nie mając środków na książki o Biblii, ubodzy czytają ją poprzez własne życie we wspólnocie i w cierpieniach; odkrywają zarówno dzieje uciemnienia na podobieństwo ich własnego — jak też analogiczną walkę o wyzwolenie; Biblia staje się symbolem ich doświadczeń, widzą ją jako „napisaną dla nich”. Chodzi nie o interpretowanie Biblii, ale o „interpretowanie życia za pomocą Biblii”. Wszakże prowadzi to do podejmowania kroków samodzielnych, do osiągnięcia radykalnych wniosków. Oto bowiem „miliony Brazylijczyków, wspierając się na Biblii, znalazły odwagę zerwania z quasi-absolutnym autorytetem kleru i opuściły Kościół Katolicki, by przystąpić do wspólnot Zielonoświątkowców”; oto ujawnia się „własna historia Ameryki Łacińskiej: pod milczącą osłoną Kościoła chrześcijanie zabili miliony Indian i Murzynów oraz zniszczyli kultury autochtońskie — niewolnictwo Murzynów i Indian było dotkliwsze od niewoli babilońskiej”. Lektura Biblii to czyn wspólnotowy, praktyka modlitewna, akt wiary. „Kultury naszych ludów są naszym Starym Testamentem”. Mesters sygnalizuje przeszkody: trudno mówić o Biblii cierpiącemu głód; Biblia dużo kosztuje, wielu jej nie nabywa; skoro jest znaczny analfabetyzm, to „czy będziemy zdolni wytworzyć «Biblię ubogich»?”; księża nie są dostatecznie przygotowani do objaśniania Pisma Świętego.

Południowoperywiańskie „chrześcijaństwo andyjskie” — wytworzone u schyłku XVII w. poprzez zmieszanie wierzeń autochtońskich oraz katolicyzmu hiszpańskiego, łączące nurty poreformacyjne z naleciałościami judaistycznymi i islamskimi — uchodzi za religię ludową zakorzenioną w życiu społeczności wiejskich. Ks. Stephan Judd, misjonarz ze Stowarzyszenia Maryknoll (USA), w chrześcijaństwie tym dostrzega elementy „teologii lokalnej” (206 : 145). Krzyż, poprzez odniesienie do męki Chrystusa, „stanowi symboliczne jądro peruwiańskiej religii ludowej”, a w kontekście andyjskim zajmuje „miejsce centralne w ludowych formach pobożności oraz w cyklu kultowym”. Na północnym brzegu jeziora Titicaca Judd odnajduje podniosłe ceremonie wielkopiętkowe, korzeniami sięgające średniowiecznej Hiszpanii: pewne ich elementy materialne, przechowywane później w domostwach na wypadek potrzeby, aktualizują „więź identyfikacyjną z Chrystusem ukrzyżowanym”. Przez stulecia obrzędy te obchodzono „w ukryciu na przedmieściach” (byłyby to więc „kult katakumbowy”) — dopiero od niedawna duszpasterze zapraszają uczestników do świątyni.

Beozzo (194 : 36) wskazuje, że Kościół brazylijski dąży do wytworzenia ewangelizacji nowego rodzaju w odniesieniu do 200 tys. autochtonów w setce grup etnicznych, natomiast świat afrobrazylijski nie został skatechizowany i zewangelizowany, a opowiadanie się za Kościołem łączy z wiernością bogom rodzimym. Przygotowano dwie liturgie katolickie: indiańską „mszę ziemi bez zła”, podejmującą mityczne horyzonty Guarani w długich wędrówkach dla odnalezienia ziemi bez chorób i śmierci — oraz murzyńską „mszę obronnych wsi niewolniczych”, przywołującą osady niewolników-uciekierów i ich sagi wolnościowe. Obie spotkały się z zakazami Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego: jako motywację podano, że eucharystyczne upamiętnianie śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego nie może wносить akcentów rewindykacyjnych jakiegokolwiek grupy ludzkiej. Beozzo — najwyraźniej zafascynowany obydwoma liturgiami — przypomina, że ta „murzyńska rewindykacja” dotyczy w Brazylii połowy ludności i zmierza do przywołania „pamięci ludu umęczonego przez cywilizację zachodnią oraz chrześcijańską — ludu, na obliczu którego Puebla pragnie odkryć twarz samego Chrystusa”. Rzymskim zakazem poczuli się dotknięci biskupi brazylijscy (o tym O. E. Gologok 206 :

135), a spośród nich zwłaszcza Casaldaliga jako autor strony poetyckiej obu liturgii: „Ileż to Eucharystii sprawowaliśmy — my: księża, biskupi i papieże — w upamiętnianiu jakiejś daty świeckiej czy wojskowej albo w podzięcie za dar, może świętokradczy, jakiegos księżęcia czy koncernu lub jakiejś damy!” (183 : 88).

Uzupełniająco należy zaznaczyć, że Beozzo wypowiadał się jedynie o nowej postawie Kościoła wobec Indian, nie o jego aktualnych osiągnięciach: te bowiem wydają się zupełnie marginalne. „W ciągu 40 lat życia przy boku ludów indiańskich nigdy nie natrafiłem na najmniejsze plemię, które przyjęłoby chrześcijaństwo, choć liczne z nich były objęte działaniem misjonarskim przez dziesiątki lat jak Bororo, a nawet setki jak Guarani” — stwierdza Ribeiro, brazylijski antropolog (232 : 30); zaznacza, że ewentualna konwersja nigdy nie stanowiła dzieła misjonarzy: to było desperackie poszukiwanie nowej duchowości przez ludność „zdeindianizowaną” w następstwie wydarzeń losowych. Można przypuszczać, że rzymskie zakazy przyczynią się najwyżej do pogłębienia rozdźwięków.

Teologie od dominacji do wyzwolenia

„Każdą teologią przeobraża się w «teologię dominacji», gdy pocznie wyrażać teoretycznie, poprzez teologiczne zracjonalizowanie, interesy klasy dominującej w narodzie uciśnionym” — utrzymuje Dussel (150 : 68). Późno wyłoniona teologia latynoamerykańska już potrafiła — choć wówczas będąc zaledwie, jego zdaniem, w stadium początkowym — zidentyfikować „pełzający od XV w. grzech dominacji”, którego nie odkryła „teologia «centrum»”¹¹. Teologią dominacji jest ta, która usprawiedliwia użycie przemocy — w imię czy to Boga, czy też kultury zachodniej i chrześcijańskiej lub jej „wartości” wieczystych — albo wpaja ubogiemu mniemanie, iż jego stan jest następstwem jego grzechu.

Ludobójstwo i masakry Indian nie byłyby możliwe — wywodzi Richard (232 : 74) — bez stosownej teologii: przemoc historyczna wymagała przemocy teologicznej. Traktat Sepulvedy (1545 r.) o słusznych przyczynach prowadzenia wojny przeciw Indianom to przejaw „racjonalizowania podboju i ludobójstwa”; zresztą Richard doszukuje się u hiszpańskiego humanisty „wewnętrznej korelacji między dominacją kolonialną a dominacją rasistowską, patriarchalną i dyskryminatorską w odniesieniu do płci kobiecej”. Z kolei Dussel widzi w Heglu „wielkiego «teologa dominacji» Europy w świecie” (150 : 76; 170 : 96; 232 : 52) i komentuje: „My, Latynoamerykanie, pierwsi «barbarzyńcy» nowożytności europejskiej — po nas przyjdą Afrykanie i Azjaci — już od pięciu wieków znamy tę «teologię», wszakże dziś staje się ona coraz tragiczniejsza”.

Już w czerwcu 1968 r. kolumbijski socjolog ks. Gustavo Pérez Ramirez podjął temat *Kościół i rewolucja społeczna w Ameryce Łacińskiej* (36 : 119; rozprawa pominięta w edycji polskiej). Teologiczną interpretację konieczności rewolucyjnej rozważał poprzez m.in. *Populorum progressio* i niedoczniany u nas *List pasterski Trzeciego Świata* („manifest 17 biskupów” z 31

¹¹ Kontrastowanie „centrum — peryferia” wywodzi się niewątpliwie z wywiadu udzielonego przez kard. Suenensa z Brukseli-Malines dwutygodnikowi „Informations Catholiques Internationales” (nr 336 z 15 V 1969, tekst ogłoszony równoległe m.in. w TP). Suenens za „centrum” uznawał Stolicę Apostolską, a za „peryferie” wszystkie Kościoły partykularne; bezzwłocznie zgłoszono zastrzeżenia z Ameryki Łacińskiej: stamtąd widziana Bruksela też należy do „centrum”. W teologicznej perspektywie trzecioświatowej — właśnie „peryferyjne” — do „centrum” zalicza się Europę i Amerykę Północną (ale bez mniejszości etnicznych USA).

VIII 1967) stwierdzając, że „wielu biskupów Trzeciego Świata usprawiedliwia rewolucje dla Dobra Wspólnego”¹².

Teologia wyzwolenia świadomie chce być zaangażowana, walcząca, stronnica — uważa francuski dominikanin Claude Geffré z paryskiego Instytutu Katolickiego (96:9) — winna wynikać z konkretnej praktyki historycznej; tym samym powszechna teologia wyzwolenia jest pozbawiona sensu. O ile teologia europejska dostrzega przede wszystkim wyzwanie rzucone wierze przez niewierzącego, o tyle dla teologii latynoamerykańskiej wyzwanie przychodzi od „nie-człowieka”, nie uznawanego przez istniejący system społeczny: od ubogiego, wyzyskiwanego, ledwie pojmującego swe człowieczeństwo.

Globalne ujęcie trzecioświatowej teologii wyzwolenia¹³ sporządzone przez Boffa (219:23—27) odnosi się przede wszystkim, choć nie wyłącznie, do latynoamerykańskiej. To refleksja nad wiarą, dokonana wewnątrz praktyki wyzwolenia podejmowanej przez uciemżonych — to teologia indukcyjna, wychodząca z czynów i walk; dąży do przebadania mechanizmów sprawczych ubóstwa, do poznania pedagogiki wyzwolenia; głęboko przeświadczona, że wyzwolenie przyjdzie jedynie od samych uciśnionych, zmierza nie do zastąpienia głosu ubogich, lecz do wzmocnienia ich wołania; po raz pierwszy w historii kościelnej przedstawia krzyk uciemżonych „z «peryferii» ku «centrum»”.

Na międzynarodowym kolokwium teologicznym *U progu trzeciego tysiąclecia* z okazji ćwierćwiecza „Concilium” (Louvain 9—13 IX 1990) Gutiérrez rozważa: „W jaki sposób mówić o pragnącym sprawiedliwości Bogu w sytuacji naznaczonej ubóstwem i uciskiem? [...] Jak uznać naturalny dar miłości Bożej w obliczu cierpienia niewinnego?” Obojętność tych, którzy mienią się chrześcijanami, na warunki życia ubogich oraz próby usprawiedliwienia ciemnącej sytuacji racjami religijnymi i ostatecznym zadośćuczynieniem jedynie zaostają problem (227:115). Wyzwolenie występuje przeciwko ciemieniu, poddaństwu i śmierci. „U korzeni wszelkiej niesprawiedliwości społecznej znajduje się rozerwanie przyjaźni z Bogiem i z innymi — znajduje się grzech”. Wyzwolenie wyraża pragnienie życia. „Będziemy wiedzieli, gdzie jest nasz brat, gdy potrafimy być przyjaciółmi życia”. Tytuł tej konferencji *Jak mówić o Bogu od czasu Ayacucho?* odnosi się do miasta z peruwiańskiej sierry, żyjącego pod znakiem nędzy i przemocy, przy czym jego nazwa w języku kechua oznacza „kąć zmarłych”. Gutiérrez wyjaśnia, że ta konstrukcja nawiązuje do głosnej kwestii Metz: „jak mówić o Bogu po straszliwym doświadczeniu Auschwitz?” (w zasadzie stanowiącej jeden z wariantów refleksji niemieckiego filozofa Adorno nad niemożnością pisania wierszy

¹² Rewolucja to — wedle *Listu pasterskiego Trzeciego Świata* — „zerwaniu z systemem, który już nie zapewniał Dobra Wspólnego”; historia ukazuje, że „pewne rewolucje były konieczne [...] wydając dobre owoce”. Do rewolucji odnosi się nie tylko *Populorum progressio*, n. 31, ale także fragment niemal zupełnie pomijanego przemówienia Piusa XII do korpusu dyplomatycznego z 1 I 1951: papież dopuszczał tam „wojny «ludowe» — w takim rozumieniu, że odpowiadają one pragnieniom i woli zbiorowości ludzkich — jedynie w przypadku niesprawiedliwości tak rażącej i tak niszczącej podstawowe dobra danego ludu, że buntuje ona sumienie całej narodowości” (*Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII*, t. 12, bmw 1951, 405—9). W tak skonstruowanej kategorii wojen ludowych dadzą się zamknąć działania zbrojne zmierzające do obalenia czy to systemu kolonialnego, czy też jarzma lokalnego.

¹³ Nazwa „teologia wyzwolenia” odnosi się powszechnie do „latynoamerykańskiej”. W jej obrębie jest co najmniej dziewięć konkretnie zidentyfikowanych nurtów (B. Chen u, B. Laurent, red., *Théologies de la libération*, Paris 1985, 31 n); w Afryce i Azji oraz w murzyńskiej społeczności USA rozwijają się liczne już teologie zaliczane do „rodziny” trzecioświatowych teologii wyzwolenia (219:31—64, 77—89); o teologiach USA niżej, s. 171—173.

po Auschwitz); tym samym dokonuje podwójnej inkulturacji: osadza mówienie o Bogu w kontekście indiańskiej kultury Peru i „peruwianizuje” pojęcie Auschwitz, przydając mu odpowiednik lokalny. Zresztą Gutiérrez nie przybył na kongres, nie mogąc przerwać priorytetowych dlań zajęć humanitarnych na rzecz głodujących (233 : IV); w tych czynnościach — przesłaniających mu udział w profesjonalnym kolokwium — dostrzegano swoiste wyzwanie rzucone „teologii północnoatlantyckiej”: jak mówić o Bogu w warunkach społeczeństwa peruwiańskiego.

Latynoamerykańska teologia wyzwolenia odkryła Wyjście w jego symbolice politycznej — twierdzi ks. Segundo Galilea z Instytutu Duszpasterstwa Latynoamerykańskiego w Medellin (95 : 26) — a w Mojżeszu dostrzegła autentycznego przewodnika ludu dążącego ku lepszemu społeczeństwu. „W Ameryce Łacińskiej od początku powracamy zawsze do Wyjścia” — zaznacza Dussel (209 : 103) przypominając, że w ekwadorskim Instytucie Pastoralnym wykład o głównych kategoriach teologii wyzwolenia rozpoczynał egzegezą Wyjścia. Uciemienia, dyktatury, wyzyski — to Egipt latynoamerykański; okrutne sytuacje przedrewolucyjne — to straszliwe „plagi egipskie”¹⁴, już zapoczątkowujące wyzwalenie; sytuacje prawdziwie rewolucyjne — to wyjście na pustynię. Wedle Samuela Rayana SI, ekumenisty z Delhi (219 : 158), lud walczący wydobył głęboki sens licznych konfliktów o wyzwolenie: rezultatem jest „teologia wyzwolenia, którą nazywamy Wyjściem”.

Wprawdzie Gutiérrez (232 : 16) zdecydowanie sprzeciwia się uznaniu *ex post* Las Casas za teologa wyzwolenia, jednakże Dussel jest odmiennego zdania (150 : 72); dla niego także i Tupac Amaru II — legendarny przywódca Inków okrutnie zgładzony w 1781 r. — okazuje się „ludowym teologiem wyzwolenia” (nie bezzasadnie — 209 : 102; 220 : 151). Rayan uważa, że Las Casas w ogóle zapoczątkował teologię Trzeciego Świata (219 : 158); dalej posuwa się Michael Sievernich SI z Frankfurtu n.M. (210 : 70): „teologowie wyzwolenia widzą w Las Casasi swego «Ojca Kościoła», którego decydującą inspiracją było [...] dostrzeżenie obecności Chrystusa w umęczonym Indianinie, przedwcześnie umierającym w następstwie sytuacji grzechu”.

Skoncentrowanie refleksji na „ubogich”, „ludzie ubogim” i „Kościół ubogich” najwyraźniej doprowadziło do przeoczenia przez latynoamerykańską teologię wyzwolenia problemów dyskryminowania dwóch społeczności etnicznych — Indian i Murzynów — oraz jednej grupy wcale nie mniejszościowej, mianowicie kobiet. W całościowym przeglądzie teologii latynoamerykańskiej w latach 1982—87 metodysta Julio de Santa Ana z centrum ekumenicznego w São Paulo (219 : 65) podkreśla ogromną żywotność teologii wyzwolenia zajmującej stosunkowo znaczne miejsce w codzienności życia, nie tylko na uniwersytecie i w Kościele; jej dynamizm wiąże się m.in. z rozwojem kościelnych wspólnot podstawowych oraz z rozszerzaniem obszaru rozważań teologów wyzwolenia i pogłębianiem ich refleksji. Uświadomili sobie oni konieczność odpowiadania na potrzeby wszystkich społecznych grup uciszonych w Ameryce Łacińskiej: „Nie można uogólniać, mówiąc jedynie o ubogich”. Zwraca się teraz wielką uwagę na wyzwania rzucone przez różne społeczności uciesnione — zwłaszcza wyzwania typu kulturowego: „Dziś pojmuję się potrzebę bardziej obiektywnego uznania doniosłości kultur uciszonych”. Tak więc w 1988 r. Richard (219 : 122) już zarysowuje ukonkretnione trzy nowe kierunki tematyczne teologii wyzwolenia w perspektywach:

¹⁴ Przybyli do Ameryki w 1524 r. franciszkanin Motolinia dostrzegł Egipt biblijny pod postacią Meksyku, który zgrzeszył przed Bogiem i został ukarany dziesięcioma „plagami”, m. in.: ospą (później odrą), głodem, podatkami, nadzorcami, wydobywaniem złota, niewolnictwem, obsługą kopalń, nawet powodującymi masakry tubylców podziałami wśród Hiszpanów. Todorov (dz. cyt., 141) przypomina, że dla misjonarza bezpośrednimi sprawcami owych „plag” pozostawali jednak Hiszpanie.

tubylczej (uznając to za priorytetowe z uwagi, oczywiście, na zbliżający się rok 1992), murzyńskiej oraz kobiecej („wtargnięcie kobiety do Kościoła i teologii jest jednym z najbardziej «nadziejonośnych» znaków dla przyszłości latynoamerykańskiej” — tak Richard); ponadto postuluje się historię Kościoła spisana od strony ubogich: Indianina, Murzyna, ogólnie — uciemżonego.

Jednakże należy wskazać, że już końcowy dokument z Puebla do ubożego-zbiorowego zaliczał m.in. Indianina oraz Afroamerykanina, choć jeszcze nie kobietę (Dussel 160 : 171). Z kolei końcowy dokument międzynarodowego ekumenicznego kongresu teologicznego w São Paulo (1980 r.), dotyczącego przede wszystkim Ameryki Łacińskiej, zazaczył — zapewne pod wpływem murzyńskich teologów północnoamerykańskich — nierówności czy dyskryminacje w odniesieniu do Murzynów, ludności tubylczych i kobiet (164 : 134). Można więc sądzić, że „przemianę serc” latynoamerykańskich teologów w tym przypadku cokolwiek zainspirowano od zewnątrz.

Wymieniony kongres w São Paulo należy do cyklu debat przeprowadzanych przez Ekumeniczne Stowarzyszenie Teologów Trzeciego Świata (EATWOT — skrót nazwy angielskiej Ecumenical Association of Third World Theologians). Pierwsze kontakty między teologami Trzeciego Świata nawiązywano od maja 1973 r.; w Dar es-Salaam w sierpniu 1976 r. doszło do założycielskiego kongresu, nazwanego „Bandungiem teologicznym”¹⁵. Należy odróżniać „teologie w Trzecim Świecie” będące jedynie odbiciem wielkich prądów teologicznych Pierwszego Świata — przypomina Boff (219 : 23) — od teologii autentycznie zrodzonych w Trzecim Świecie; z tej drugiej grupy nie wszystkim przysługuje nazwa „teologii wyzwolenia” (niektóre afrykańskie koncentrują się na kulturowej tożsamości). Jak wynika z dwóch relacji (219 : 80, 145), teologowie latynoamerykańscy — „nazbyt pewni własnej teologii” — nie ukrywali początkowo zamiaru narzucenia swojej teologii „jako powszechnego modelu dla całego Trzeciego Świata”; jednakże spotkało się to z odporem Afrykanów, Azjatów i Afropółnocnoamerykanów.

Załamaniem się światowego systemu socjalistycznego niewątpliwie narzuci konieczność dokonania przewartościowań w obrębie tych nurtów latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, które w jakimś stopniu nawiązywały do pewnych pojęć z domeny marksizmu. Jest to wszakże kwestia spoza „Concilium”, tam bowiem rozprawy, odnoszące się do tej teologii, zahaczały o jakiegokolwiek elementy marksistowskie najzupełniej sporadycznie, niemal wyłącznie w latach siedemdziesiątych i przede wszystkim informująco-wzmiankująco, nie zaś refleksyjnie-stronniczo. Krytyki, jakie z tego tytułu prowokuje — czy to zasadne, czy bezzasadne — latynoamerykańska teologia wyzwolenia, wymagają rozważenia na podstawie innej niż zawarta w omawianym przeglądzie¹⁶.

¹⁵ Pojęcie Trzeciego Świata wprowadził — nawiązując do przedrewolucyjnego Trzeciego Stanu — francuski politolog Alfred Sauvy konkretnie 14 VIII 1952. Ellacuria (125 : 162) przypominał, że obejmuje to nie całe społeczeństwa Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej, lecz tylko „ich większości — zdominowane i uciśnione” (zresztą, dołącza się do tego mniejszości etniczne USA). O rozwoju EATWOT w prasie polskiej pisano niewiele: deklaracja z Dar es-Salaam CTh XLIX (1979) 3, 167 nn; ogólnie niżej podpisany w *Ekumeniczne teologie trzecioświatowe* CS VIII 1983, 24—54 (i uzupełnienia tamże VII 1987, 93—97). Dussel (207 : 117) wspomina o „opozycji pewnych członków Kurii Rzymskiej” wobec Stowarzyszenia.

¹⁶ Oto bodaj wszystkie przykłady. Galilea (89 : 121) dostrzegał takich „dysydentów duchowych”, którzy poprzez ruchy lewicowe „napotkali marksizm”, co jednym oczyściło wiarę, innym zaś zaciemniło; zaznaczał też (156 : 67), że najbardziej „zeświecczony” nurt teologii wyzwolenia, uprzywilejowujący analizę marksistowską, krytycznie odniósł się do religijności ludowej jako „pre-

Należy wreszcie wskazać na unikalny chyba szkic napisany pod kątem konwergencji teologii wyzwolenia — tyle że pojmowanej całościowo, z minimalnymi tylko odniesieniami do Ameryki Łacińskiej — oraz społecznego nauczania Kościoła. Takie rozważania porównawcze przedkłada Ricardo Antoncich SI z Limy, asesor Latinoamerykańskiej Konfederacji Zakonników, w datowanym X 1991 zeszytce z okazji stulecia *Rerum novarum*, ostatnim spośród tu uwzględnionych. Jezuita zaznacza, że marksistowska analiza ideologii zainspirowała różne krytyki, przez teologię wyzwolenia kierowane pod adresem społecznego nauczania Kościoła, wszakże krytyki te zaostrzyły „autointerpretację” tegoż nauczania, które jest wierniejsze „opcji na rzecz ubogich” i bardziej zgodne z wartościami Ewangelii. „Jeśli krytyki zainspirowane przez marksizm mogą prowadzić do trafniejszego przekazu orędzia chrześcijańskiego, to mają one aspekt pozytywny”. Zestawiając głównie encykliki społeczne Jana Pawła II, Antoncich dochodzi do wniosku, że piąty rozdział *Sollicitudo rei socialis* stanowi „prawdziwą teologię wyzwolenia w samym kontekście społecznego nauczania Kościoła” (237 : 151).

Etyka i przemoc

„Złożyć życie — to zobowiązać się na rzecz przyszłości”. Wierszem *Na jeziorze Nikaragua* ks. Ernesto Cardenal — poeta, mnich i teolog — odpowiedział na pytanie „dlaczego zostaliśmy umieszczeni na ziemi?” (128 : 106).

Dla etyki wyzwolenia Dussel wysuwa kryterium absolutne, w każdym układzie przeciwstawiające się dominacji człowieka nad człowiekiem: „wyzwolenie nieś uciśnionemu, ubogiemu” (160 : 167). Działanie wyzwolenicze staje

szkadzającej w wytwarzaniu krytycznej i mobilizującej świadomości ubogich”. Z kolei wyzwoleniczy wymiar ludowej interpretacji Biblii nasuwał w Brazylii podejrzenia o marksizm (o tym, bez szczegółów, Mesters 233 : 144). W analizie trzecioświatowych teologii wyzwolenia — zatem nie specyficznie odnoszącej się do teologii latinoamerykańskiej — Boff (219 : 24) marginalnie zauważył, iż teologowie trzecioświatowi „w swych analizach wykorzystywali pewne podstawowe pojęcia marksizmu, ponieważ pomagały one ubogim odkryć, że nie są po prostu ubogimi, lecz są wyzyskiwani i uciskani”, przy czym wykorzystanie to „było czysto instrumentalne, w służbie oskarżenia sprawczych mechanizmów nędzy”; zaznaczył ponadto, iż teologia wyzwolenia „odebrała marksizmowi monopol na ideę przeobrażenia społecznego”. Do obu instrukcji Kongregacji Nauki Wiary — *Libertatis nuntius*, 1984 i *Libertatis conscientia*, 1986 — Boff ustosunkował się IX 1987 w krótkim komentarzu wstępnym (212 : I—III, paginacja odmienna), ubocznie wymieniając marksizm jako obiekt „mocno zakorzonej nieufności”; przede wszystkim ubolewał, że Rzym „nie postawił się na miejscu ubogiego, ale dojrzał go oczyma bogatego. [...] Kościół działa na rzecz ubogich, nigdy wraz z nimi i nigdy wychodząc od ich strony”. Analogiczny komentarz wstępny Boffa z X 1989 *Kres rzemiosła antykomunizmu* (225 : I—III) zawiera oceny niekiedy niełatwe do zaakceptowania, wszakże nie dotyczy on w ogóle Ameryki Łacińskiej czy teologii wyzwolenia, jest więc spoza niniejszej osi tematycznej. Problemy chrześcijaństwa i socjalizmu (ale nie marksizmu) poruszali w latach 1973—77: Assmann (84 : 91), Segundo (96 : 97) oraz równocześnie Castillo, Lesbaupin i Ellacuria (125 : 137, 145, 157). Rozprawę Antoncicha (237 : 151) uwzględniono w tekście podstawowym. Warto wspomnieć o energicznej obronie teologii wyzwolenia w krótkim artykule osiadłego w Brazylii Tadeusza Pawłaka *CSSR Głos o teologii wyzwolenia z ojczyzny* Boffa HD I—III 1987 („wyrosła z troski duszpasterskiej Kościoła... nie programuje walki klas... mówi o walce z grzechem wołającym o pomstę do nieba... próbuje zaradzić konkretnym potrzebom człowieka”).

się „miarą” wszelkiego innego działania jako etycznie dobrego. W episkopalnej wersji końcowego dokumentu z Puebla trzykrotnie przywołano odnoszące się do Jezusa słowa z *Hymnu o kenozie*: „Ale wyniszczył samego siebie, przyjąwszy kształt niewolnika” (Flp 2, 7); zdaniem Dussela, stanowi to punkt wyjścia dla etyki wyzwolenia, dla chrześcijańskiej *praxis*: „postawienie samego siebie w sytuacji czy to uciemżonego w następstwie podporządkowania, czy ubogiego, czy też niewolnika”. Poprzez szczegółową analizę dokumentu teolog charakteryzuje m.in.: mechanizmy grzechu społecznego, strukturalnego, instytucjonalnego; opcję na rzecz ubogich (opowiedzenie się za ubogimi to „wkroczenie w historię rzeczywiłą, w cały proces historyczny”): ubogich jako „lud” (ubogi to autochton, Afroamerykanin, wieśniak, robotnik, bezrobotny, człowiek z marginesu — to „ludy ubogie”).

Fundamentem etyki wyzwolenia — twierdzi Francisco Moreno Rejon CSSR, teolog z Limy (192:61) — winny być różne peryferie: świata, społeczeństwa (ci, którzy się nie liczą), nawet miasta. Wyłania się ona z kontekstu „nieakademickiego”: to postawy i refleksje chrześcijan złączonych z ludem; winna przyczyniać się do rozwiązywania sytuacji ubóstwa, wyzucia, uciemżenia; wyzwolenie staje się więc podstawowym wymogiem etycznym: potrzebuje etyki, w której biegunami odniesienia będą Królestwo oraz „inny”¹⁷.

W „obrazie długiego trwania” Gutiérrezz analizuje latynoamerykańską przemoc systemową (160:153): ubóstwo to nie tylko sprawa ekonomiczno-społeczna, ale również kwestia sprawiedliwości i miłości — zatem wymóg etyczny; sięga po wyzyskiwanie Indian z przełomu XV—XVI w. przez tych, którzy we własnym mniemaniu, wyrażającym kulturę zachodnią i chrześcijańską, uważali się za „odkrywców owych ziem”; przypomina dominikanów głoszących, że bluźnią imieniu Chrystusa ci, którzy wyzyskują Indianina: zakonnicy dostrzegali w nim uciemżonego i bliźniego — prawa człowieka pojowali zatem nie w optyce formalnie egalitarnej, ale właśnie w perspektywie ubogiego. Wedle teologii Las Casasa „Chrystus przepytuje nas poprzez życie i śmierć uciemżonego [...] mordującym biednego jest nie człowiek jednostkowy, ale ciemżycielski system społeczny założony na interesach i chciwości zwycięzcy oraz na gromadzeniu bogactw w rękach niewielu”. Takie ujęcie pozostaje zresztą w mocy dla całego świata kolonialnego i niewolniczego¹⁸. Przywoławszy abpa Romero, Gutiérrezz wskazuje: „Męczeństwo jest najwyższym dziełem życia, konkretnym czynem w odniesieniu do ubogiego, a w nim — spotkaniem z Chrystusem. Przeciwnie niż to chce się nam często wpoić, walka z ciemżycielskim systemem, odżywiający się krwią ubogich, jest opowiedzeniem się za życiem”.

Jak gdyby dopełniając, Vincent Cosmao OP, paryski teolog-ekonomista, rozważa latynoamerykańską ideologię bezpieczeństwa narodowego (160:67). W zakładanej „wojnie totalnej” między demokratyczno-chrześcijańskim Zachodem a komunistyczno-materialistycznym Wschodem całą władzą mobilizowania społeczeństwa — przy motywacji Dobra Wspólnego — miało dysponować państwo w siłami zbrojnymi, elitą narodu, jako ramieniem wykonawczym; potępienie ateizmu miało postawić Kościół po stronie obrońców za-

¹⁷ Ludową etykę starości odnajduje Ivone Gebara z brazylijskiej Kongregacji Sióstr Notre Dame (235:131) w oazach tradycyjnej kultury religijnej na wsi: uważa się tam, że życie ludzi starych stanowi specyficzną formę obecności Boga — że poprzez starców kocha się po prostu Boga, którego „wiczystym stanem” jest właśnie starość.

¹⁸ Kard. Lustiger mówił 8 X 1981 w Bonn (DC LXXVIII [1981] 19, 981): „Dla wytworzenia swej siły, a czasem swej przemocy Europa osłabiła i zubożyła liczne ludy; wiele rozdała i ciągle daje ze swego nadmiaru — ale ubogim zabrała najpotrzebniejsze. Nasza głuchota i nasze milczenie wobec krzyku wyzyskiwanych wołają o pomstę do nieba”.

chodniego chrześcijaństwa. Prawdziwe linie ideologii zmierzają w kierunku rozwoju, rozumianego jako reprodukcja modelu przemysłowego oraz integracja w wielonarodowym systemie kapitalistycznym; nie uwzględniano podstawowych potrzeb ludności, a przede wszystkim nie liczone się z ludzkimi i materialnymi kosztami operacji, które bywały ogromne.

Wspólnotowość i ubóstwo

„Poprzez nową więź między Biblią a życiem ubodzy dochodzą do największego odkrycia: «Skoro Bóg był z tamtym ludem w przeszłości, to jest więc również z nami w walce, jaką prowadzimy dla naszego wyzwolenia. Słucha On naszego krzyku». To odkrycie «Boga-z-nami», serca Pisma Świętego. [...] Biblia jest źródłem wyzwolonej świadomości!” — uznaje Mesters (233:137) poprzez swoje doświadczenia z brazylijskimi wspólnotami.

Jak ubodzy postrzegają Kościół — jak pojmują siebie w więzi z nim? Pytania te stawiał w 1979 r. Indianin Leonidas E. Proaño, nieżyjący już ordynariusz Riobamba w Ekwadorze (150:80). Ubodzy — to uciemienieni i pogardzani; to tubylcy, Murzyni, wieśniacy, bezrobotni; jednych wykształciła „kultura milczenia”, są „bez-głośni” — inni budzą się z odwiecznego letargu i poczynają wołać; wielokroć oszukiwani demagogią polityków, z nadzieją i ufnością spoglądają na Kościół. Jako sojusznik możnych, bywa on zachłanny na zaszczyty i przywileje, tkwi w służbie *status quo*. Inny wszakże Kościół pielgrzymuje ku ubóstwu choćby w świadomości zagrożenia życia swych księży i działaczy; w miejsce religijności ludowej stara się wytworzyć wiarę mocniejszą i bardziej autentyczną; znajduje oparcie w dokumentach z Medellin i Puebla; napotyka wrogość władzy ustanowionej, wyznającej ideologię bezpieczeństwa narodowego. Jego wzorem jest Chrystus, który okazał się „ubogim i bratem ubogiego”.

Radykalne przeobrażenia społeczno-kulturowe spowodowały w latach sześćdziesiątych zanik wpływów tradycyjnej wiary, statycznej i kultowej, wspartej na praktykach pobożnościowych; Galilea (89:121) odnotowuje ubóstwo chrystologii, która nie wyłoniła modelu inspirującego zaangażowanie wyzwolenicze. Jednakże ruchy wyzwolenia doprowadziły do religijnego przebudzenia: „duchowość wyzwolenia” bliższa jest „katolicyzmowi ludowemu” niż kierunkom oficjalnym; nawrót do Chrystusa przebiega poprzez naboższego, poprzez otwarcie na uciemienzonego brata. Galilea widzi możliwości dwójakich wypaczeń: „umistycznienie” poglądów społeczno-politycznych i „ideologizację” teologii duchowości.

Z głębin nędzy, w jakiej są pogrążone, latynoamerykańskie masy ubogich nie mogą niczego oczekiwać od klas dominujących i ich bożków: bogactw zagrabionych, ziemi zawłaszczonej, ideologii bezpieczeństwa narodowego. Pozostaje im apel do Boga Życia: „ze swym niezachwianym wycuciem boskości i sacrum, religijność ludowa stanowi siłę podtrzymującą ich w trudnym pielgrzymowaniu” — wskazuje Antônio Moser, teologiczny asesor Konferencji Zakonników Brazylii (192:71) — przenosi ona, poprzez teologię wyzwolenia, obraz Boga Biblii, nie zaś Boga Filozofów. Słowo Boże odczytuje się tam i komentuje jako dzieje współczesności, nie obraz przeszłości; Bóg jest obecny i czynny, nie zaś daleki i obojętny: Bóg Objawienia to nie Bóg mocarnych i siabych, bogatych i ubogich, ciemniejszych i uciemienionych — to Bóg biorący stronę siabych, ubogich i uciemienionych.

„Jeżeli jesteśmy tak bogaci, to ludzie Trzeciego Świata są tak ubodzy; jeżeli często bywamy tak tłuści, to inni cierpią głód” — wskazuje ks. Norbert Greinacher, teolog z Tybingi (207:103). W międzynarodowej płaszczyźnie chrześcijańskie kraje Pierwszego Świata są ciemniejszymi ludów Trzeciego Świata. To teologia Pierwszego Świata winna rozważyć stopień współodpowiedzialności za „groźne choroby” dzisiejszego społeczeństwa globalnego. „Preferencyjna opcja na rzecz ubogich” — wymóg dokumentu z Puebla — obowiązuje

nie tylko Kościół latynoamerykański, ale również Kościoły tego Pierwszego Świata, w którym skądinąd nie brak ubóstwa: i on potrzebuje teologii wyzwolenia — nie w drodze mechanicznej transpozycji, ale poprzez wytworzenie teologii profetycznej, dogłębnie uwzględniającej wyzwanie rzucone ze strony latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia. W tym mieści się postulat swoistego przepływu dyrektyw teologicznych z „peryferii” do „centrum”¹⁹.

Latynoamerykański kontynent wielkiego grzechu „umieszcza na krzyżu całe narody” — grzesznikiem są „bożyszczą wytwarzające śmierć i wymagające ofiar dla swego przetrwania”. Sobrino (204:59) dostrzega największe napięcie między nieuchronnym wykorzenianiem grzechu, co stanowi zamach na grzesznika — a przebaczeniem grzesznikowi, co powoduje utrwalanie sprawiedliwości społecznej i braterstwa dla wszystkich. Refleksja nad przebaczeniem w Ameryce Łacińskiej winna spowodować „uświadczenie własnego grzechu w Pierwszym Świecie”. Jeśli nie wywoła tego nawet przebaczenie udzielone przez ludy ukrzyżowane, „wówczas należy zastanowić się, kto nawróci Pierwszy Świat”.

Inny grzech dostrzega Dussel (172:89). Oś jego analizy — wspartej na teologicznym rozważeniu postawy Las Casasa w okresie „pierwszego nawrócenia” (1514 r.) — stanowią: ekonomika i Eucharystia, chleb pracy i chleb Ofiary. Bóg nie może przyjąć chleba wykradzionego ubogiemu — chleba niesprawiedliwości indywidualnej lub systemowej. Czy jako chleb eucharystyczny można składać owoc wykradzony ubogim i uciemnionym? Gdy Las Casas odkrył, że jako kapłan zamierzał w Eucharystii ofiarować chleb wykradzony Indianom w strukturalnym układzie kolonizatorskim przymusowego przez nich zakupu towarów; gdy ujrzał więź między Eucharystią, liturgiką i ekonomiką — nie mógł więcej sprawować Świętej Ofiary.

Sens wspólnotowości w warunkach bardzo specyficznych ukazuje rozprawa *Czy rewolucjoniści modlą się?* ks. Gérarda Bessièrè’a, krajowego kapelana nauczycielstwa francuskiego, który na początku lat siedemdziesiątych w pięciu krajach południowoamerykańskich, od Kolumbii po Chile, zebrał serię świadectw odnoszących się do funkcji modlitwy w przypadku zaangażowania rewolucyjnego (79:107). „Trudno modlić się samemu, nie w grupie” — „uczestnictwo w grupie dopomaga w modlitwie” — „dzielenie modlitwy przez członków grupy dopomaga im w głębszym przeżywaniu stosunków międzyludzkich”. Oczywiście, stwierdza się: porzucanie wygodnictwa i „modlitwy demobilizującej”, utratę modlitewnego układu odniesienia, zasadnicze zerwanie z Kościołem (także z własnymi wspólnotami chrześcijańskimi). Jednakże występują też poszukiwania innych dróg łączności z Bogiem: „modlitwy nie da się zinstytucjonalizować” — niekiedy zastępuje ją „mistyka rewolucyjna”. Wielu dąży do modlitwy, która „zobowiązuje, umacnia, przydaje odwagi” — „jest potrzebna dla utrzymania kontaktu z Kimś, kto może nas wyzwolić z łańcucha napięć”. Bessièrè konkluduje: „Jeśli niektórzy «rewolucjoniści» porzucają pewne formy modłów lub przestają się modlić — to inni wynajdują, indywidualnie lub grupowo, nową modlitwę, wewnętrzną dla ich zaangażowania i rozedrganą życiem”.

Całościowy problem kościelnych wspólnot podstawowych zwięźle omawia

¹⁹ W ramach „opcji na rzecz ubogich” (207:85, także 90:124) podjęto nader ciekawą kwestię historyczną, obrosłą w legendy i kontrowersje, nawet w ujęciu powieściowe i filmowe: czy jezuickie „redukcje” w Paragwaju były „Królestwem Bożym na ziemi”? Widzi się w nich próbę nałożenia moralności chrześcijańskiej w skali kraju, przeniesienie europejskiego modelu kultury — ale też antykolonialną utopię, najbardziej żywotne (obok również jezuickich aktywności w Azji) duszpastersko-misjonarskie doświadczenie Kościoła tego tysiąclecia, akcenty uniwersalistyczne przeciw hipertrofii hiszpańskiego nacjonalizmu (jezuici odpowiedzialni przed Rzymem, nie zaś Madrytem). Niestety, może to być jedynie wzmiankowane.

Clodovis Boff OSM, teolog z Rio de Janeiro, młodszy brat Leonardo Boffa (164:91). W zasadzie są one zbiorem 10 grup podstawowych, mniej więcej 10-osobowych; powstają albo dla utrzymania żywej wiary tam, gdzie brak księdza, wokół jakiegoś istniejącego elementu religijnego — albo z przyczyn społecznych; przejawiają dynamizm i odwagę, wycucie godności ludzkiej i szlachetność serca; dzielą wiarę, modlitwę, słowo, problemy życia — aż po grzech. Są ludem ubogim: skupiają odepchniętych od społeczeństwa; są także ludem religijnym — zbierają i ożywiają bogactwa religijności ludowej. Uważane za „zbiorowego teologa”, bynajmniej nie odrzucają teologa-profesjonalisty: sytuują go wewnątrz i przydają funkcję wspierająco-krytyczną.

Jeszcze niedawno „poczucie duchowej «wyższości»” przejawiali misjonarze wszystkich Kościołów, a Ewangelia przepływała z „centrum” do wszelkiej „peryferii”. Dziś jednak Kościół ubogich — integralna, ale najbardziej profetyczna i męczeńska część jedynego Kościoła — sam staje się misjonarski i ewangelizatorski, Ewangelia zaś przepływa z każdego Południa na inne oraz na wszelką Północ, utrzymuje Dussel (207:107). To duch Jana XXIII, który w ubogiej Turcji przeżył doświadczenia ubóstwa, „wskazuje nam umiejętność uczenia się od ubogiego, od innych Kościołów partykularnych”. Teolog przypomina, że gdy w latach 1959—61 pracował w Nazaret jako cieśla (wydaje się, że było to dlań niezbędne doświadczenie duchowe), przybył tam rozgłośny kaznodzieja Willy Graham, by po angielsku mówić do arabsko-chrześcijańskich robotników: „Z jaką pewnością, pychą oraz wyższością ten obcokrajowiec i bogacz mówił tamtym ubogim mężczyznom i kobietom samej «ojczyzny» Jezusowej. Czyż ten fundamentalistyczny predykant nie powinien raczej ukłęknąć na owej ziemi i poprosić tych ubogich, by to jemu głosili Ewangelię?”

Kościół moce, słabości i daniny

„W Ameryce Łacińskiej jesteśmy świadkami potęgi Kościoła przeciw siłom zła. Miejscem jej jest nie życie wewnętrzne Kościoła, lecz jego działanie w świecie zewnętrznym” — sygnalizuje ks. Joseph Comblin, belgijski teolog związany z Ameryką Łacińską i twórcą teologii pokoju (217:132). W przeszłości bywało różnie, wskazuje Gutiérrez (68:46): w ubiegłym stuleciu wytworzył się „jak gdyby eklezjalny «pakt kolonialny»: Ameryka Łacińska dostarczyła «surowca» — wiernych, kult maryjny, pobożności; Rzym i Kościoły Północy wносиły «produkty przetworzone» — studia nad problemami latynoamerykańskimi, wskazania duszpasterskie, kształcenie księży, nominacje biskupie (a także biskupów), sumy potrzebne na dzieło kościelne i na misje”. John Schumacher SI, historyk Kościoła z Manili, widzi Kościoły wyrosłe z ekspansji iberijskiej XVI w. jako „scherlate w swym rozwoju”, ponieważ system królewsko-patronacki nie zdołał zapewnić kleru tubylczego w stopniu wystarczającym (67:97). Współcześnie powstawał dla wspólnoty chrześcijańskiej wymóg podjęcia własnego losu i rozerwania wytworzonych od czterystu lat ścisłych powiązań struktur kościelnych z dominującym systemem polityczno-społecznym. W 1971 r. Gutiérrez dopiero postulował potrzebę złożenia przez Kościół świadectwa ubóstwa, co oznaczałoby przede wszystkim solidarność z ubogim i protest przeciwko warunkom, w jakich on żyje. Ale pod koniec lat siedemdziesiątych nastąpiło wyraźne polepszenie: Kościół — „nawet hierachia”, zauważa Galilea (144:127) — pozostaje „ostateczną instancją obrony praw ludzi uciśnionych” i wyraża „głos pozbawionych głosu”; zwielokrotniły się episkopalne oświadczenia w kwestii praw człowieka, które w Ameryce Łacińskiej są po prostu prawami ubogiego. W oczach wielu niewierzących Kościół nie stanowi już „opium dla ludu” — instytucji uwierzytelniającej władzę, aczkolwiek „nie wszyscy «profeci» są profetami”. Teolog jednak przestrzega: status „głosu pozbawionych głosu” podnosi prestiż duchownego, ale utrwalanie owej sytuacji może opóźniać

godzinę, w której ubodzy staną się sprawcami własnego wyzwolenia. Z kolei Comblin (217:134) uznaje, że Kościół partykularny okaże się nieprzydatny w obliczu idoli, gdy biskupowi zabraknie siły, odwagi, a choćby intuicji: „W Argentynie milczenie biskupów pośrednio spowodowało śmierć tysięcy dodatkowych ofiar”. Istotna jest symboliczna obecność biskupa w miejscu walki: na ziemi ukradzionej przez możnych, w warsztacie pracy, w domu tortur czy więzieniu, podczas zgromadzenia ubogich czy związkowców; istotne są słowa profetyczne i otwarcie świątyń dla chłopów w konflikcie o ziemię. „Gdy siły ciemnienia poczynają szaleć, biskup może okazać się bastionem”. Ubodzy widzą Kościół jako ostateczne schronienie: „mimo licznych rozczarowań mających dla nich posmak zdrady, znajdują w Kościele dość wsparcia, by wierzyć, że uosabia on dla nich obecność potęgi Chrystusa na ziemi”. Charakteryzując biskupów pracujących na rzecz ubogich i chorych — dla rzesz, do których nigdy nie dotarło nauczanie religijne — Comblin z uznaniem zaznacza ich swoistą elastyczność wewnątrzkościelną: „potrafią oni nie nakładać ciężkiego brzemienia praw eklezjalnych na ludzi przygniecionych z wszystkich już stron”.

Jeden z najkrótszych w ogóle tekstów na łamach przeglądu to jakże znamienne „spowiedź życia kapłańskiego” kard. Aloisio Lorscheidera OFM z Fortalezy, w różnych okresach spełniającego najwyższe funkcje episkopalne w Brazylii i w Ameryce Łacińskiej (196:77). Zetknięcie z kościelną wspólnotą podstawową zrodzoną nie z potrzeb kultowych, lecz z poszukiwania chrześcijańskich odpowiedzi na problemy codzienności, przeobraziło go: brał w niej milczący udział i uczył się. Lud jest powolny w mowie, bardzo powolny w refleksji, ale bardzo konkretny w stosowaniu — na sposób głęboko ewangeliczny — Słowa Bożego do przeżywanego rzeczywistości. „Nie zamierzam już być mistrzem, ponieważ jeden tylko jest Mistrz. O wiele bardziej pragnę być z uczniami Mistrza”. Poznawał nowy sposób modlenia się, zapewniającego harmonię wiary i życia, czynu i modlitwy. „Jak bardzo pragnie obecności biskupa lud ubogi i wierzący! [...] Zebrani czują ogromne poparcie, zachętę uszczęśliwiającą ich i przydadającą odwagi oraz entuzjazmu. Biskup może nie wypowiedzieć się: już jego obecność jest wszystkim” (zbieżne z uwagami Comblina 217:134, o czym wyżej). W prostocie życia biskup poczuje konieczność narastającego utożsamiania się z Chrystusem ubogim i z ubogimi, unikając wszelkiej wielkopańskości czy przewodzenia. „Biskup staje się bratem wśród braci”.

W ostatnich dziesięcioleciach — twierdzi Castillo (145:84) — znaczące grupy laikatu i kleru zaczęły przesuwac się ku ludowi, pojmując sytuację strukturalnego uciemnienia i wstępując w świat ubogich, uprzednio nieobecny w Kościele, który dla ludu uchodził za religijną instancję administracyjną. Powstawał „Kościół solidarny z ludem”: jedynie on skutecznie przeprowadzi ewangelizację religii ludowej, przeobrażając ją w chrześcijaństwo ludu. „Ten «Kościół ludu» poczyna powstawać [...] poprzez *praxis* solidarności i zapowiedź wyzwolenia przydaje postać «chrześcijaństwu ludu»”.

Latynoamerykański Kościół jako instytucja i jako Lud Boży jest uświęcony męczennictwem. Wprawdzie zdarzają się biskupi usprawiedliwiający stosowanie tortur czy przyjmujący stopnie wojskowe; wprawdzie wytwarzano strefę milczenia wokół abpa Romero, przez lud czczony jako świętego — jednakże atakuje się tę część Kościoła, która ustawiła się po stronie ubogiego, biorąc go w obronę i dzieląc jego los, stwierdząc ks. Maurice Barth z Paryża, związany z organizacjami solidarności na rzecz Trzeciego Świata (183:75). Pod wymownym tytułem *Lud salwadorski: Job wspólnotowy* Dussel (189:99) teologicznie rozważa świadectwa prześladowań głównie w obrębie Kościoła: przypomina abpa Romero i liczne zakonnice; zamordowana Silvia Arriola to „pierwsza zakonnica «guerillera» latynoamerykańskiej martyrologii, na podobieństwo Joanny d' Arc”. Sobrino kształtuje *Profil świętości politycznej* (183:35): wraz z rozlicznymi ciemnieniami i procesami wyzwoleniczymi wyla-

nia się, w Trzecim Świecie i poza nim, polityczny wymiar świętości jako znak czasu. Ramy świętości ustanawiają już nie tylko kontemplacje i osobiste ascezy, ale „miłość polityczna”, skądinąd sprzyjająca prześladowaniom ze strony możnych tego świata: to „chrześcijaństwo polityczne” są zniesławiani, więzieni, torturowani, mordowani. Gdyby tak szeroko rozlana krew biskupów, księży, zakonnic, chrześcijańskich wieśniaków i robotników nie była zdolna zaświadczyć, że obecnie świętość przebiega poprzez wymiar polityczny — żaden dyskurs teologiczny nie byłby możliwy. Juan Hernandez Pico SI, gwatemalski socjolog i teolog osiadły w Meksyku (183:69), widzi w duchowieństwie i laikacie Kościół dzielący z ubogimi jednak los, odrzucający model ewangelizacji oparty na władzy, kulturowo czy wyznaniowo chrześcijańskiej: świadectwa tych męczenników ustanowią nie „opium”, lecz „siłę Boga”.

Czarna teologia z Północy

„W Stanach Zjednoczonych mniejszości etniczno-rasowe żyją w społeczeństwie, którego religijne, kulturowe i socjo-polityczne wartości wyznacza ideologia białej supremacji”. — „Czarny» to słowo «brudne» w naszej kulturze. [...] Wzięliśmy słowo hańbiące, oznakę niższości oraz ostracyzmu — i otoczyliśmy je aureolą chwały”. Tak stwierdzają czołowi „czarni teologowie”: James H. Cone (219:78) oraz Deotis Roberts (171:67), wykładowcy wielu uczelni USA. Tych kwestii północnoamerykańskich nie należy pomijać, aczkolwiek sytuują się one jak gdyby na poboczu głównego nurtu latynoamerykańskiego ujmowanych w teologicznej perspektywie następstw zamorskiego roku 1492. Odnosi się to do trzech jedynie grup etnicznych: rdzennoamerykańskiej (amerindiańskiej), afroamerykańskiej i hispanoamerykańskiej. Ten niewielki wycinek „Concilium”²⁰ jest jednak nader znamienny: to przypadek Trzeciego Świata w samym „sercu” Pierwszego Świata — to ukształtowana już lub dopiero formująca się teologia „peryferii” wewnątrz własnego obszaru teologii „centrum”.

Każda z tych mniejszości — zaznacza dominikanka Dorothy Folliard, Irlandka z San Antonio, USA (219:132) — dąży do wyłonienia teologii we wspólnocie z ludem, teologii dochowującej wierności Ewangelii i w kontekście palących problemów codzienności. Taką jest czarna teologia, jedyna z obrębu owych mniejszości już w pełni ukształtowana. Zrodziła się ona konkretnie w lipcu 1966 r. poprzez próbę pogodzenia „bezprzemocowości” Luthera Kinga z koncepcjami „czarnej władzy” Malcolma X (Cone 219:83); jest zasadniczo teologią Czarnych Kościołów (Roberts 171:62), najstarszych w USA instytucji murzyńskich zakładanych po 1816 r. To teologia negacji oraz protestu, odrzucająca „teologię białą” jako „teologię-na-opak”; teologia afirmacji, potwierdzająca murzyńską tożsamość, ale w duchu bardziej Wielkiego Piątku niż Wielkanocy; wreszcie — teologia wyzwolenia, zakładająca wyzwolenie również ciemężyciela. Jej korzenie to tradycyjne religie afrykańskie; to kultura murzyńska z egzortami czarnych kaznodziejów chrześcijańskich; to bogactwo *negro-spirituals* — pobożnościowych kantyczek z wpływami hymno-

²⁰ Czarną teologię reprezentuje tam 8 rozpraw (pierwsza z nich 59:113 figuruje też w przekładzie polskim w cząstkowej edycji nakładem „Pallottinum”); kwestie meksykoamerykańskie (czy hispanoamerykańskie) znalazły się w 2 artykułach; do Amerindian odnosi się zaledwie 1 studium; ponadto w 2 rozprawach podjęto zbiorczo zagadnienia wszystkich mniejszości etnicznych. Spośród 8 autorów jeden jest Amerykaninem spoza owych mniejszości, a troje to Europejczycy. W prasie polskiej na ten temat bodaj tylko niżej podpiśnianego *Czarnoamerykańskie teologie wyzwolenia* oraz *Korzenie czarnoamerykańskiej teologii*, CS VII 1979, 82—110 oraz III 1986, 67—87.

logii protestanckiej (katolików wśród Afroamerykanów jest poniżej 10 proc.); to tradycja niepokorności, bowiem bierność Murzyna-niewolnika była mitem.

„Idea nieba zapewniała Murzynom środki do utwierdzenia ich człowieczeństwa, podczas gdy inni starali się określić ich jako «nie-osoby»” — wskazuje Cone analizując sens nieba w *negro-spirituals* (143:82). W ziemskim pojmowaniu niebo stanowiło obszar uściślony: stany północne, Kanada, niekiedy Anglia i nawet Afryka; występowała konkretyzacja środków lokomocji: „To pociąg Ewangelii wchodzi na dworzec [...] a niebo stacją następną” — trasy przerzutowe na Północ były „koleją podziemną”, a za „stacje” uchodzili domy abolicjonistów. Niebo nie wyznaczało bierności: było „rewoltą przeciw istniejącemu porządkowi” — przecieź: „Idąc drogą nieba, walczył będę do śmierci”. Tak więc „obraz nieba służył funkcjonalnie do wyzwolenia murzyńskiej mentalności od wartości ustanowionych przez białe społeczeństwo, czyniąc czarnych niewolników zdolnymi do samodzielnego myślenia i czynu”. Ponadto niebo wyrażało nadzieję na przyszłość — radykalnie nową, określoną wyłącznie przez Boga; okazywało się eschatologiczną obietnicą Boga, „wizją nowej ludzkości czarnej”. Spoza apokaliptycznego obrazu bezsilnych niewolników murzyńskich dostrzec można — zdaniem Cone’a — otwarcie ku przyszłości, wyprowadzające ich poza ograniczenia doraźne.

Biblijne Wyjście stanowi paradygmat teologiczny o wyjątkowym znaczeniu dla czarnych teologów, jeden z najpowszechniejszych „idiomów teopolitycznych” — stwierdza Yosiah Young, profesor filozofii i religii w Colgate University (209:118). Walczących o wolność Murzynów-chrześcijan zrównywano z Mojżeszem, w białych ciemnościach widziano Faraona. Przekraczając granice czasowo-przestrzenne, niewolnicy sytuowali się u stóp krzyża, śpiewając Jezusowej Matce: „O Maryjo, nie płacz wcale, nie lamentuj wcale — Faraona potopione wojska — O Maryjo, nie płacz wcale”. Ten *negro-spiritual* ustanawiał więź między wydarzeniami Wyjścia oraz Zmartwychwstania, między Bogiem Wyzwolenia i Synem Bożym — bratem niewolnika w cierpieniu. „Dla licznych niewolników Wyjście stało się znakiem nieuchronności Zmartwychwstania”. Cone (222:56) wskazuje, że poprzez swe doświadczenia niewolnicy odkrywali teologiczne znaczenie śmierci Jezusa: „Skoro Jezus nie był samotny w cierpieniu, oni również nie byli samotni w swym niewolnictwie: Jezus był z nimi!”

Czarna teologia jest wielkoduszna, przejawia silny sens wspólnotowy, dąży do usunięcia wewnętrznych chrześcijańskich różnic między „Białymi” i „Czarnymi”, pragnie popchnąć Kościoły ku wyzwoleniu i pojednaniu.

Rdzenni Amerykanie (Amerindianie) stanowią dziś mniejszość najbardziej uciśnioną i ignorowaną — nawet przez inne mniejszości, zaznacza Cone (219:81). Obecnie pojawiają się wśród nich, jeszcze nieliczni, myśliciele bardzo krytyczni wobec „uzachodnionego” chrześcijaństwa i wynikających zeń teologii. Podczas nowojorskiego seminarium nad teologią wyzwolenia, obejmującego głównie „Białych” uwrażliwionych na tematykę tytułową, prawnik i teolog Vine Deloria z ludu Siuksów, uważany za „profetyczny głos Indian”, postawił znamienne zarzut: „Gdybyśmy wszyscy dogłębnie wierzyli w teologię wyzwolenia, czyż nie pozostałbym samotny w tej sali? Wy wszyscy, pomógliście nam wyzwolić Amerykę Północną, spokojnie obwarowalibyście się w Europie”. Jest on zdania, że teologia wyzwolenia „nie dąży do zniszczenia korzeni uciemieżeń i zmienia jedynie sposób, w jaki ujawnia się ucisk”. Folliard konstatuje (219:132): „Dla rdzennych Amerykanów rok 1992 będzie upamiętnieniem pięciuset lat powolnego i systematycznego ludobójstwa oraz etnóbójstwa. Ich milczenie oraz regularna nieobecność w zgromadzeniach ludzi ubogich i uciemżonych naszego kraju stanowią, same w sobie, wymowne orędzie!”

Hispanoamerykanie reprezentują 30 proc. katolików USA, ale ich duchowni to zaledwie 2 proc. ogółu kleru katolickiego. Nad długotrwałym upośledzeniem dominującej wśród nich grupy Meksykoamerykanów ubolewa Eli-

zondo (171:100): dla „białego anglosaskiego protestanta” (rozgłośny skrót WASP) brunatny hiszpańskojęzyczny Metys-katolik uchodził za degenerata i potępieńca; od początków XIX w. zniesławiano go, wyzyskiwano, linczowano — a w dziele dyskredytowania brały też udział Kościoły. Jeszcze istnieją kościelne segregacje, ale episkopat katolicki już w 1982 r. obejmował co najmniej 12 Hispanoamerykanów (których natomiast brakowało w zwierzchnictwach zakonnych i seminaryjnych). Od 1975 r. rozwija się refleksja teologiczna i duszpasterstwo (Folliard 219:129). Najwyższym i najtrwałszym symbolem tożsamości meksykoamerykańskiej pozostaje oczywiście kult „Brunatnej Dziewicy z Guadalupe” (Elizondo 206:57).

W odmienności dróg wspólne dla tych mniejszości jest poszukiwanie kulturowej — zatem i religijnej — tożsamości w społeczeństwie określającym się poprzez białą supremację: w nim, jak zaznacza Elizondo (171:104), „kto nie odpowiada wymogom rasowym, kulturowym oraz językowym, ten zawsze pozostanie obcym, niższym, niepożądanym i łatwym do wyzyskiwania”.

Sobór i ewangelizacja: wizje i nadzieje

„Czy rdzenni Amerykanie mogą zapomnieć o europejskiej inwazji, podboju, ludobójstwie i dominacji? Czy Murzyni wszystkich Ameryk mogą zapomnieć o swych pokoleniach niewolnictwa?” — A po czterech latach: „Rok 1992 żąda nie obchodów, ale dzieła stworzenia. [...] Wymaga nie kontynuacji historycznej, ale rozerwania: przecięcia pępowiny, łączącej nas ze starą Europą i kulturą zachodnią”. Takie są refleksje Elizondo z 1986 r. pod tytułem *Przebaczam, ale nie zapominam* (204:89) oraz 1990 r. pod tytułem *Nowa ludzkość Ameryk* (232:167).

Rzekome odkrycie i prawdziwa konkwiata były upokorzeniami, obrazą, mordami skierowanymi przeciw innemu w jego godności. Naprawienie — to danie upokorzonemu pełnej satysfakcji, twierdzi Dussel (220 :155). Jak jednak zwrócić Indianinowi to, co mu zabrano? — jak naprawić uczynione i nadal czynione zło nie do powetowania? Rok 1992 może okazać się znakiem na drodze Królestwa, by Indianin stał się wolny w wyzwolonej Ameryce Łacińskiej — a potrafi to wyraziście uświadomić jedynie historia widziana „od dołu”. Teolog w 1988 r. ma jednak wątpliwości: „Sądzę, że wielkim aktorem nieobecny przy owych przygotowaniach do upamiętnienia roku 1492 jest sam Indianin”. Wcześniej pojawił się sygnał uprzedzający: stając w obliczu pięćsetlecia, przywódcy piętnastu różnych narodów tubylczych, zebrani w 1986 r. na ekumenicznej konsultacji w Quito, ogłosili całkowitą odmowę uczestnictwa w „triumfalistycznych obchodach” (tak Beozzo 232 :97), zamiast bowiem „odkrycia i autentycznej ewangelizacji, jak to starano się głosić”, była inwazja z różnymi następstwami w rodzaju „ludobójstwa w wyniku wojny okupacyjnej”, także „ideologiczne i religijne poddaństwo ze szkodą dla wewnętrznej logiki naszych wierzeń religijnych”.

Kościół, głosiciel Dobrej Nowiny, okaże się wiarygodny w stopniu odpowiadającym jego rzeczywistej i historycznej skrusze. Nie wystarczy jawność duszpasterstwa skierowanego ku tubylcom: niezbędne jest jego przełożenie na bardzo konkretne fakty, twierdzi Wagua (232 :67). Kościoły Ameryk oraz Europy winny zwrócić się, w nowym duchu wcielania się i wysłuchiwanie, ku masakrom-męczeństwom i krzykom-orędziom ludów ukrzyżowanych, twierdzi Casaldaliga (183 :89): „Z tej Galilei pogan nadchodzi światłość wyzwalająca”. Widać więc niemało znaków zapytania, choć jawią się też nuty optymistycznego spoglądania na czas przyszły.

Trzeba wreszcie przywołać dwie rozprawy wręcz przełomowe. W podstawowym tu i tylekroć przywoływanym zeszycie mającym upamiętniać pięćsetlecie podbicia Ameryki, w ostatniej części *Ożywca moc Krzyża* znajdują się m. in. rozważania Boffa (232 :155): *Nowa ewangelizacja, wtargnięcie nowego*

życia, mające charakter globalnej syntezy — oraz spekulatywno-przyszłościowy esej Elizondo (232 : 167) już wzmiankowany wyżej.

Pierwsza ewangelizacja w Ameryce Łacińskiej przebiegała pod znakiem inwazji i kolonizacji: zrodziła chrześcijaństwo skolonizowane, odtwarzające religijne modele monarchii iberyjskich. „Nowa ewangelizacja”²¹ — zdaniem Boffa — zakorzenia się w tradycji profetyczno-pastoralnej; pod znakiem wyzwolenia daje początek szczególnemu chrześcijaństwu, łączącemu rozmaite elementy: ludowy, metyski, „biały”, łaciński, autochtoński, murzyński. Teolog rozpoznaje pytania różnych społeczności wierzących: jak równocześnie zaspokoić „głód Boga” i „głód chleba” — co uczynić, by Ewangelia okazała się nie tylko obietnicą życia wiecznego, ale również siłą pozwalającą osiągnąć ludzkie i godne życie ziemskie; dostrzega wielorakie przyczyny „nowości” tej ewangelizacji. Oto głównym jej podmiotem są ubodzy ewangelizujący cały Kościół, „a zwłaszcza biskupów oraz księży doprowadzonych do solidarnego opowiedzenia się po stronie ubogich i odsuwanych”. Jej nowymi adresatami okazują się uciśnieni, Murzyni, opuszczona młodzież, kobiety zepchnięte na margines, bezdomni i bezrolni — „w historii latynoamerykańskiej uciemienieni nigdy nie znajdowali się w centrum teologii i duszpasterstwa”. Musi wytworzyć się nowy stosunek Kościoła do świata i ze światem, odrzucający historyczny sojusz z możnymi.

Przybycie Hiszpanów i Portugalczyków przyniosło nie spotkanie kultur, ale konfrontację, relację dominacji oraz zagłady — twierdzi Boff i z uznaniem przywołuje zasadnicze słowa instancji Kurii Rzymskiej: „Fakty te precyzyjnie uznaje dokument Papieskiej Komisji «Iustitia et Pax» *Kościół wobec rasizmu* (1989): «Pierwszej wielkiej fali kolonizacji europejskiej towarzyszą masowa zagłada cywilizacji prekolumbijskich i brutalne ujarzmienie ich ludów»”²². Dla znaczących grup w Kościele Boff dostrzega radykalną opcję w nowym pojmowaniu ewangelizacji: polega to na głębokim poszanowaniu kultury każdego narodu tubylczego — łącznie z jego religią — i na wspieraniu

²¹ W przemówieniu do Rady Episkopalnej Latynoamerykańskiej (CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano — niekiedy mylnie identyfikowanej z konferencjami w Medellin i Puebla) w Port-au-Prince 9 III 1983 Jan Paweł II dwukrotnie nawiązał do „nowej ewangelizacji”, za jej założenia w Ameryce Łacińskiej uznając wyświęcanie licznych szafarzy, przygotowanie laikatu oraz dokument z Puebla. Gutiérrez (232 : 19, ale kilka omyłek) uważa, iż już się ona rozpoczęła: wymaga świadectw wielkich ewangelizatorów z przeszłości, Kościół zaś winien wysłuchiwać wszelkich głosów latynoamerykańskich.

²² W następstwie ubolewania godnej niestaranności przekładowo-redakcyjnej polska wersja tak fundamentalnego dokumentu (ORP X [1989] 1—2, 5) nie zawiera zasadniczego „jądra” cytowanego przez Boffa: zniknęła zagłada cywilizacji prekolumbijskich, powstała natomiast „masowa zagłada i brutalne ujarzmienie ludów cywilizacji prekolumbijskich” — i zagładę, i ujarzmienie złączono z ludami tych cywilizacji (skądinąd nie dostrzeżono, że przy takiej redakcji po etapie „masowej zagłady” nie mogło nastąpić „brutalne ujarzmienie” po prostu z powodu radykalnego zniknięcia samych społeczności). Boff przytoczył prawidłowo — i tak to zostało oddane w niniejszym przekładzie („...s'accompagne en fait d'une destruction massive des civilisations pré-colombiennes et d'un asservissement brutal de leurs populations” — tekst oryginalny, sygnowany 3 XI 1988, ogłoszony 10 II 1989, zamieszczony w DC LXXXVI [1989] 5, 227). Ponadto w tymże punkcie 3 zdumiewa jakże tradycyjne nazewnictwo roku 1492: „Z odkryciem Nowego Świata...” (wiernie za oryginałem: „Avec la découverte du Nouveau Monde...”). Skądinąd w latach osiemdziesiątych Stolica Apostolska parokrotnie „odkrywała Amerykę” (np. szczególnej rangi przemówienie w haitańskim Port-au-Prince 9 III 1983 — ORP IV [1983] 4, 28—29).

jego konsolidacji m.in. poprzez poprawę przyrostu demograficznego (przeciwdziałanie tragicznemu gaśnięciu różnych grup etnicznych w bieżącym stuleciu). To prawdziwie „dobra nowina” dla narodów Inków, Majów, Kechua, Tupi-Guarani i innych, uprzednio zdominowanych historycznie. Boff uważa dalej, że należy zaatakować ubóstwo, w przeciwnym razie pojawi się „religia-opium”, cyniczna wobec krzyku milionów uciemionych; charakteryzuje ewangelizację świata symbolicznego wytwarzającą nowe oblicze chrześcijaństwa w złączeniu z rasami i kulturami na podstawie kultury ludowej; podkreśla „szczęśliwy przykład” pedagogiki wyzwolenia poprzez wprowadzenie do „kultury «innego»” — co odnosi się do wizji Juana Diego w Guadalupe, z Madonną włączoną w kulturowy świat aztecki. Ewangelizatorska praktyka w perspektywie ludowej i wyzwoleńczej sprzyja ponownemu odkrywaniu podstawowych tematów teologicznych jak: Bóg Życia, Jezus-Wyzwoliciel, Duch Święty jako siła zwartości wspólnotowej, Kościół jako sieć wspólnot.

Nowa ewangelizacja przebiegająca w Ameryce Łacińskiej „oddaje sprawiedliwość uciemionemu, autochtonom, Murzynom, Metysom, kobietom i ubogim — którzy mogą teraz wysłuchiwać Ewangelii integralnej, nie zaś okaleczonej zgodnie z potrzebami kolonialnej dominacji”.

Bóg Życia zatriumfuje nad siłami śmierci — zapewnia z kolei Elizondo. Z ukrzyżowanych ludów Ameryk wczorajszych i dzisiejszych wyłoni się nowa ludzkość (kontrastując i powątpiewając: „ma zrodzić się nowa Europa, ale czy w Europie zrodzi się nowa ludzkość?”). Ci, którym społeczeństwo dominujące, wzbogacając się, zabrało ciało i krew, staną się teraz narzędziami nowego życia Ameryk, zapoczątkowanego „pierwszym soborem ekumenicznym Ameryk”, osadzonym w Teotihuacan — gdzie wedle pradawnych przekazów bogowie zbierali się przed zrodzeniem ludzkości. Sobór kupi przedstawicieli wszystkich większych religii oraz wszystkich Kościołów amerykańskich, ponadto prawdziwych reprezentantów społeczności wyzyskiwanych, cierpiących i wykluczonych. W wiosce namiotów zebrani winni odbyć pokutę, pościć i modlić się w otwarciu na Ducha Boskiego, nie zaś na „obrońców małoskownych interesów”. Z najlepszych korzeni dawnej tradycji — rdzennoamerykańskiej, iberyjskiej, anglosaskiej, afrykańskiej — powstanie synteza odtąd prawdziwie amerykańska: „Nasi przodkowie autochtońscy pojmowali Ziemię jako żyjącą całość sakralną, która bezustannie rodziła życie nowe. Nasi przodkowie europejscy w Bogu Nieba widzieli Twórcę Życia i w imię Władcy Niebios przystąpili do posiadania oraz niszczenia Ziemi-Matki. Dziś sakralny charakter oraz jedność Ziemi i Nieba można czuć w nowym życiu Ameryk”. Indianie Kechua, Aymara i Maja, protestanci, katolicy, prawosławni, Żydzi, muzułmanie... — kreśli swą dalekosiędną wizję Elizondo — zbiorą się w najdawniejszym miejscu sakralnym Ameryk, nawet geograficznie w ich centrum, dla poszukiwania środków mogących zapewnić „prawdziwie nowe życie człowiecze w Amerykach, które Bóg nam powierzył. [...] Oto my, w Amerykach, stajemy się w pełni żyjący!”

Teolog wyraża przeświadczenie, że taki „sobór ekumeniczny Ameryk” okaże się wydarzeniem donioślejszym od pojawienia się Kolumba w 1492 r. Wskazuje wreszcie, że epoka Piątego Słońca wedle „czasowego” rachunku Majów ma katastrofalnie zakończyć się w 2011 r. — wszakże w Teotihuacan, na wzór pradawnych boskich narodzin, powinno powstać nowe człowieczeństwo epoki Szóstego Słońca. „Bez wątplenia, kres naszej cywilizacji nadejdzie. Ale ludy ukrzyżowane tych krajów bynajmniej nie lękają się tego: wiedzą, że w nich i poprzez nie życie nowe już ukazuje się wszystkim. [...] Zbliża się koniec epoki, ale życie nie zakończy się. To będzie nasze zmartwychwstanie, odrodzenie Ameryk”.

Rozprawa Boffa i szkic Elizondo jako redaktorów „rocznicowego zeszytu” składają się, we wzajemnym dopełnieniu, na przekonujące i sugestywne posłowie perspektywne.

Krzyż — Kościół — człowieczeństwo

„*Concilium*» przedstawia najnowszy stan badań w zakresie myśli i nauk religijnych; jest otwarte na wszelkie pytania współczesnego człowieka i świata; w sposób niezależny podejmuje problemy wyłaniające się w Kościele; pozostaje szczególnie uczulone na grupy ludzkie dyskryminowane w Kościołach i społeczeństwie”. To samookreślenie przyjęte w 1986 r. (203 : II-okł.) nadal wyznacza podstawę przeglądu²³.

W świadomym uproszczeniu trzy jego podstawowe osie to: katolicyzm — w zasadzie na tle całego chrześcijaństwa (czasami z uwzględnieniem innych religii); Kościół katolicki — niekiedy szerzej jako chrześcijański; człowiek i ludzkość. Znajdują one swe odbicia w „dziedzictwie zamorskiego roku 1492”, które tu starano się najogólniej przedłożyć²⁴.

Rzymskie chrześcijaństwo przeszło niełatwą drogę od religijnych ekskluzywizmów i wyłączości, od kulturowej wrogości („przeciw religiom” — korzystając z określenia P. Knittera 203 : 130) — do podstaw mniej czy bardziej obojętnych i może neutralnych („wobec religii”) — także dalej, z zarysowaniem przyszłościowej płaszczyzny prawdziwie ekumenicznej („współ z religiami”). Karty przeszłości są mroczne — ale nie „monolityczne”: właśnie w chrześcijaństwie znajdowano czy to motywację dla działań na rzecz uciszonych, czy też wręcz zachętę do oporu tożsamościowego.

Kościół hiszpański, w mniejszym stopniu Kościół portugalski, włączono w dzieło kolonialne, właściwie bez szans na ingerencję rzymską; jeśli wierzyć Schumacherowi, to znanie iberyjskie może w jakimś stopniu nadal ciążyć nad Kościołem latynoamerykańskim w jego nierównomiernościach rozwojowych. Jednakże bezkompromisowe postawy wielu duszpasterzy muszą budzić głęboki szacunek, twórcze zaś przemyślenia oraz rozległe założone aktywności teologów wydają się najzupełniej niezwykle i inspirujące.

„Człowieka” w Indianinie, tym trudniej w Murzynie, widzieli tylko niektórzy ludzie szesnastowiecznego Kościoła. Poczucie „inności” było najwyraźniej szeroko rozpowszechnione. Poprzez „*Concilium*” nie zawsze udaje się ustalić przejście od „innego” do „bliźniego”, który teraz w każdym razie już staje się „bratem”. Niewątpliwie stosunek części duchowieństwa do tych „innych” — niezależnie od ewolucji nazwowej — mogą symbolizować dwie męczeńskie postacie hierarchów z jednego rejonu (1550 : Valdivieso z Nikaragui, 1980 : Romero z Salwadoru).

Warto dorzucić, że przeobrażenia teologii, struktur kościelnych, duszpasterstwa, wspólnotowości, stosunku do kultur rodzimych itd. wydają się być dziełem przede wszystkim ostatniego pięćdziesięciolecia, jak gdyby Kościół z okolic roku 1940 pozostawał wciąż w bliskim sąsiedztwie XVI w.

Wśród rozpraw przeważają teksty emocjonalnie „mocne”, obrazowe: oskarżycielskie, wizjonerskie, profetyczne, żarliwe — zaznaczające swą obecność po stronie przedstawianej (a czasem — rzecz jasna — przeciwko niej). Z re-

²³ U progu dwudziestego roku edycji komentarz redakcyjny zapewniał: „*Concilium*» nie jest «szkołą teologiczną»” (190 : 11), niemniej tak już wyraźnie ukształtowana „teologiczna osobowość” pisma pozwała chyba dostrzeżać nie tylko środowisko „*Concilium*”, ale również swoistą „teologię *Concilium*”. Dopuszczalne zatem wydaje się, by „dziedzictwo zamorskiego roku 1492” odnajdywać nie tylko „na łamach przeglądu *Concilium*”, ale również „w teologii *Concilium*”

²⁴ Ubocznie należy zaznaczyć, że „*Concilium*” pominięło — praktycznie biorąc, całkowicie — problematykę regulacji urodzeń w Ameryce Łacińskiej (jedynie 10 : 125 z 1965 r.) oraz kwestię celibatu kapłańskiego (jedynie 43 : 147 oraz 78 : 133 z lat 1969 i 1972); ponadto wyraźnie niedostatecznie uwzględniło powiązania latynoamerykańskich teologów wyzwolenia z EATWOT i w ogóle z teologami trzecioświatowymi.

guły pojawia się pragnienie dotarcia do korzeni, przebadania w głąb — ale i wszcz. Występuje cecha niezwykle ujmująca: wielkoduszność — zachowywanie pamięci zespala się przemożnie z pragnieniem pojednania. Kreśląc ciemne karty przeszłości, zawsze pamięta się o pozytywach, których jest wyraźnie więcej niż to się obiegowo przyjmowało. Negatywny wszakże pozostaje — rzadko zaznaczany — stosunek do kapitalizmu północnoamerykańskiego. Obecność współczesnego papieżstwa jest raczej niewielka, może wręcz marginalna (rola Stolicy Apostolskiej w czasach kolonialnych była, z uwagi na „patronat” monarszy, niemal żadna — jeśli zaznaczała się, to na ogół pozytywnie; krytyczne natomiast pozostają rzadkie wzmianki o jej polityce dziewiętnastowiecznej). Sobór Watykański II jest raczej zapomniany, a Puebla zdecydowanie przesłoniła Medellin.

Szpecially poruszające bywają liczne odniesienia do Guadalupe: widać głębokie umiowanie kulturowo-tożsamościowej istoty wizji — pojmowanie jej sensu dla spójności etniczno-społecznej. Biblia — jednak przede wszystkim jako Stary (czy Pierwszy) Testament — okazuje się fundamentem oporu i ludowym ładunkiem wyzwolicielskim; przemożnie zaznacza się — zresztą także w czarnej teologii północnoamerykańskiej — wielokierunkowo pojmowany „Exodus”. Wydaje się, że teologowie z hemisfery północnej mogą dochodzić do stanu „wtapiania się” w lud, którego wiara głęboko ich porusza. Skrajnym tego przykładem jest Mesters: już nie Holender, po prostu ubogi z ubożego ludu brazylijskiego.

Skądinąd w perspektywie czasowej można rozprawy złączyć w trzy grupy: różnorodne przyczynki do rozpoznawania dróg przebytych (wszakże z dominacją XVI w. nad dwoma następnymi stuleciami i praktyczną nieobecnością XIX w.); wielostronne ujęcia współczesności (szczególnie obfite); stosunkowo nieliczne próby odczytania — z wiarą i nadzieją — kształtów jeszcze nie nadeszłych. Można zastanawiać się, czy nie okaże się to dość istotnym elementem takiego przeszło-teraźniejszo-przyszłościowego ujmowania kościelnej globalności, które niewątpliwie ujawni się w skali już ogólnoswiatowej za lat osiem. Warto pamiętać, że od 17 X 1978 Jan Paweł II niejednokrotnie wskazywał na tkwiące w nim pragnienie „odczytywania jutra” jako roku 2000 (zresztą i „Concilium” przeprowadziło 12—17 IX 1970 w Brukseli kongres na temat przyszłości Kościoła).

Wolno wreszcie uznać, że przez 27 lat wielosetosobowa teologiczna społeczność „Concilium” — zawsze niezależna, od dawna zaś międzykontynentalna — należycie uwzględniła bardzo szeroko pojmowane religijne puścizny „zamorskiego roku 1492”²⁵ i niezwykle przekonująco potraktowała najistotniejszy ich wycinek w upamiętniającym nr. 232. Wydaje się, że linia przyjęta przez przegląd była niezmiennie wolna od wszelkiego europocentryzmu i zarazem realizowała „spotkanie «innego» w jego «inności»”.

Michał Horoszewicz, Warszawa

²⁵ Liczbowa szczupłość dotyczących Ameryki Łacińskiej studiów w polskiej edycji międzynarodowego przeglądu teologicznego „Communio” — od I 1981 do VI 1991, w nr. 1—63 zamieszczono zaledwie 3 takie rozprawy (kard. E. de Araujo Sales o kościelnych wspólnotach podstawowych, P. Bratti o wyzwaniach ewangelizacji oraz J. C. Scannone o religijności ludowej), 4 dalsze zaś odnosiły się do związanych z Ameryką Łacińską aktywności czy naucań Jana Pawła II — pozwala wysunąć przypuszczenie, że wydanie u nas, choćby we fragmentach, kilkunastu najcenniejszych „tekstów latynoamerykańskich” spośród pomieszczonych w „Concilium” (przede wszystkim, ale nie tylko, w nr. 232) mogłoby jakoś wesprzeć rozeznanie w sprawach dotyczących polowy, bądź co bądź, statystycznie liczonego Kościoła dzisiejszego.