

Tomasz Szyszka

Realia pracy ewangelizacyjnej w Peru na przełomie XX i XXI wieku

Nurt SVD 45/1 (129), 191-228

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Realia pracy ewangelizacyjnej w Peru na przełomie XX i XXI wieku

Tomasz Szyszka SVD

Ur. 1960 w Mikołowie. Przez sześć lat pracował jako misjonarz na Altiplano boliwijskim. Po powrocie do Polski obronił pracę doktorską pt. *Specyfika ewangelizacji inkulturacyjnej ludu Ajmara*. Obecnie jest adiunktem w Sekcji Misjologii (Katedra Historii Misji) na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Zajmuje się głównie problematyką historii ewangelizacji i inkulturacji w Ameryce Łacińskiej. W ostatnich latach odbył kilka podróży badawczych do Ameryki Łacińskiej, w tym kilka do Peru. Współpracuje jako wykładowca z Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie oraz z Instytutem Jana Pawła II w Wilanowie. Jest członkiem Instytutu Misjologicznego (Missionswissenschaftliches Institut) w Sankt Augustin k. Bonn oraz członkiem zarządu Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

Słowo wstępne

W ramach wprowadzenia w tematykę artykułu oraz w celu osadzenia poruszanej w nim problematyki w szerszym kontekście historycznym należałoby zwrócić uwagę na trzy – w tym miejscu tylko zasygnalizowane – kwestie. Po pierwsze, Kościół w Peru ma bardzo bogatą, prawie pięciowiekową historię. Po drugie, w okresie tym Kościół ukształtował swoją specyficzną i intrygującą tożsamość; początkowo tworzoną w okresie kolonialnym, później zaś stymulowaną czynnikami o charakterze polityczno-społecznym epoki emancypacji i republiki. Po trzecie, Kościół w Peru to Kościół żywy; 93% Peruwiańczyków uznaje się za członków Kościoła katolickiego¹.

¹ Kościół Katolicki w Peru składa się z 7 metropolii, którym podlega 18 diecezji, 11 prałatur i 8 wikariatów apostolskich. Episkopat Peru liczy blisko 50 biskupów. W kraju zamieszkałym przez ponad 22 miliony ludzi 93% społeczeństwa to katolicy, a ponad 5% – protestanci. Inne dane statystyczne wskazują, że około 53% ludności Peru stanowią Indianie, około 32% Metysi, 12% biali. Oprócz

Jedną z oznak żywotności Kościoła peruwiańskiego jest nieustanne zmaganie się z aktualnymi wyzwaniami czy też podejmowanie zadań, które wynikają z nowych uwarunkowań, tj. zmieniających się konfiguracji społeczno-politycznych. Owe uwarunkowania i wyzwania ulegały w ciągu ostatnich 30 lat przeobrażeniom drastycznym, nader zróżnicowanym i wieloaspektowym, dokonującym się tak na płaszczyźnie społeczno-politycznej, gospodarczej, kulturowej, jak i eklezjalnej.

W niniejszym artykule zostanie najpierw krótko omówiona, a raczej jedynie zarysowana historia ewangelizacji w Peru. Następnie, przedstawione będą realia pracy ewangelizacyjnej w Peru w ostatnich 30 latach, ze szczególnym uwzględnieniem bardzo trudnego dla Peruwiańczyków okresu lat 1980-2000. Kolejnym elementem poniższego studium stanie się ukazanie obecności i zaangażowania polskich misjonarzy pracujących w Peru.

I. Kontekst historyczny współczesnych wysiłków ewangelizacyjnych

Historia ewangelizacji świata andyjskiego, czyli dzisiejszych ziem peruwiańskich, trwa, można by powiedzieć, „dopiero” niecałe 480 lat, ponieważ rozpoczęła się w latach 30. XVI wieku. Oznacza to, że obchody jubileuszu pięćsetlecia ewangelizacji świata andyjskiego przypadną za lat kilkanaście. Wybiegając myślą w przyszłość – do lat 30. obecnego wieku, można wyrazić przypuszczenie, że będzie to okres wielu ważnych, a zarazem trudnych polemik i dysput. Będzie to okazja do przeprowadzenia przedmiotowej refleksji nad dziełem ewangelizacyjnym na tamtym terenie oraz do dokonania próby jego ewaluacji. Najprawdopodobniej nie obejdzie się bez niełatwych wewnątrzkościelnych i pozakościelnych sporów, bez wybuchających konfliktów, wzajemnych oskarżeń i pomówień. Już obecnie niektóre środowiska w Peru poruszają tę tematykę, pryncypialnie krytykując Kościół i kontestując jakąkolwiek działalność ewangelizacyjną.

Jak pokazuje historia, w ciągu prawie pięciowiekowej obecności Kościoła w Peru, w tamtejszym kontekście kulturowo-religijnym doszło do nagromadzenia się wielu trudnych spraw natury społecznej, kulturowej, eklezjalnej; spraw, które wymagają omówienia, otwartej dyskusji, nowych spojrzeń, pogłębionych studiów i szerszych opracowań. Są to zagadnienia dotyczące metod i środków ewangelizacyjnych – stosowanych czy też zaniechanych z powodu opieszałości ewangelicznych znaczących grup społecznych istnieją mniejszości Afroamerykanów oraz Azjatów.

lizatorów. Chodzi także o brak większej stanowczości i konsekwencji ze strony Kościoła we wprowadzaniu w praktykę opcji „promocji ludzkiej” – tak w XVI wieku, jak i następnych, aż po czasy współczesne. W wielu wypadkach zabrakło głębszego uwrażliwienia i krytycznej oceny okoliczności nieprzestrzegania sprawiedliwości społecznej, o czym dyskutowano na limskich synodach prowincjalnych i diecezjalnych już w XVI i XVII wieku. Problem był zauważany i rozpatrywany, ale brakowało zazwyczaj determinacji, aby uchwały mające na celu promocję godności ludzi (np. autochtonów) wprowadzić w życie².

Przedstawienie współczesnych realiów i inicjatyw ewangelizacyjnych w Peru nie może się zatem nie odnosić do bogatego doświadczenia z przeszłości. Struktury współczesnego Kościoła peruwiańskiego sięgają swoimi korzeniami głęboko w tradycję patronatu, jak również kolonialnych oraz republikańskich uwarunkowań społeczno-politycznych, gospodarczych i kulturowo-religijnych. Wystarczy wspomnieć w tym miejscu takie powszechnie znane zjawiska jak metysaż (mozaika społeczna i kulturowa wierzących) tudzież finansowanie dzieła ewangelizacji przez Koronę (budowa, utrzymanie kościołów i konwentów, utrzymanie kleru)³. Do tych uwarunkowań należy też ingerencja Korony i późniejszych rządów w wewnętrzne formy zarządzania Kościołem, chociażby w wyznaczanie kościelnych granic administracyjnych, obsadzanie diecezji i parafii. Nie bez znaczenia był wprowadzony i przestrzegany podział na duszpasterstwo i pracę ewangelizacyjną (misyjną) pośród autochtonów. Jak już zaznaczono, Kościół pomimo podejmowanych licznych prób i wysiłków nie potrafił do końca poradzić sobie z problemem braku poszanowania godności ludzkiej, zarówno w okresie konkwisty i kolonii, jak i później – w XIX i XX wieku⁴. Tak więc współczesne inspiracje ewangelizacyjne muszą uwzględniać pozytywne doświadczenia przeszłości, ale też wszelkie obciążenia i zaniedbania, ponieważ stały się one trwałym śladem w pamięci, kształtującym tożsamość społeczeństwa peruwiańskiego.

² R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*, t. I, Lima 1953, s. 19-27.

³ P. Borges, *Estructura y características de la evangelización americana*, [w:] P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. I, Madrid 1992, s. 423-436; R. Escobero Mansilla, *La economía de la iglesia americana*, [w:] P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia...*, dz. cyt., s. 113-133.

⁴ M. J. Sedano Sierra, *De España ha llegado un barco. Situación de España antes de la Conquista*, [w:] *Gracia y desgracia de la evangelización de América. El Quinto Centenario de los religiosos*, Madrid 1992, s. 19-60.

Z historycznego punktu widzenia, bardzo ważnym elementem w procesie formowania się tożsamości chrześcijańskiej mieszkańców obszarów dzisiejszego Peru była działalność poszczególnych zakonów, np. dominikanów, franciszkanów, augustianów czy jezuitów⁵. Nie można zanegować wielkiego znaczenia i wpływu pracy poszczególnych zakonów na budowanie społeczeństwa peruwiańskiego, krzewienie kultury, ochronę i promocję autochtonów. Świadczą o tym zachowane dokumenty wspomnianych prowincjonalnych i diecezjalnych synodów limskich albo dokumenty potwierdzające istnienie już w drugiej połowie XVI wieku szkół językowych w Limie i Juli oraz funkcjonujących do dziś zresztą sanktuariów, klasztorów, bractw. Na osobną uwagę zasługuje wytworzenie się w ciągu wieków religijnych zwyczajów, które jeszcze dzisiaj stanowią o tożsamości poszczególnych grup społecznych, etnicznych lub wręcz całego społeczeństwa peruwiańskiego.

Do tej tradycji odwołał się Jan Paweł II podczas swojej pielgrzymki do Peru w roku 1985. Powiedział wtedy:

„Pragnę w tym miejscu wyrazić szczerą i głęboką szacunek dla wielowiekowej kultury waszych przodków, dla waszej religijności i pobożności, która przyjmując światło Chrystusa wyraziła się w kunsztownym pięknie bazylik i kościołów w miastach całego obszaru Andów”⁶.

Podczas tego samego kazania papież powiedział do biskupów:

„Wy zaś, którzy pełnicie posługę duszpasterską, szanujcie kulturę tych ludów i umacniajcie każde dobro, które się w niej zawiera, dopełniając je światłem Ewangelii. Nie zniszczycie w ten sposób ich kultury, lecz poprowadzicie ją ku doskonałości [...]”⁷.

W pierwszych dekadach ewangelizacji Tawantinsuyu praca ewangelizacyjna była zatem realizowana głównie przez przedstawicie-

⁵ A. García y García, *Organización territorial de la Iglesia*, [w:] P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia...*, dz. cyt., s. 139-143; E.G. Heredia, *Peru: La Iglesia diocesana*, [w:] P. Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. II, Madrid 1992, s. 479-503; D. E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Bogota 1994, s. 97-138.

⁶ Jan Paweł II, „Solidarność, Tożsamość, Wiara”. Spotkanie z indiańską ludnością rolniczą (03.02.1985), [w:] tenże, *Nauczanie Papieskie*, nr VIII/1, styczeń-czerwiec 1985, Poznań 2003, s. 210.

⁷ Tenże.

li zakonów. Dopiero nieco później zaangażowali się w to dzieło księża diecezjalni pochodzenia latynoskiego. Jeszcze później, w XIX i XX wieku, na scenie ewangelizacyjnej w Peru pojawili się przedstawiciele nowych męskich i żeńskich zgromadzeń misyjnych. W latach 60. XX wieku rozpoczęli swoją posługę księża „fideidoniści” z Ameryki Północnej oraz Europy. Ostatnią grupą, która zaakcentowała swoją obecność i zaangażowanie, była międzynarodowa grupa osób świeckich, reprezentująca różnorodne formy pomocy społecznej i wolontariatu.

Wszystko to jest niezaprzeczalnie doświadczeniem i bogactwem Kościoła w Peru. Dlatego współczesny Kościół peruwiański nie może nie być świadomy owej bogatej, lecz i niekiedy trudnej spuścizny historycznej. Stoi więc przed wyzwaniem pokonania tego, co go ogranicza w realizacji zadań ewangelizacyjnych i pełnieniu funkcji profetycznej (krytycznej) w społeczeństwie peruwiańskim. Chodzi tutaj o przezwyciężenie historycznych uwikłań w kwestii patronackich powiązań „tronu i ołtarza” z okresu kolonialnego; o pokonanie swoistej bezsilności (braku jednoznaczności) w odniesieniu do problematyki społecznej; o wypracowanie metod pozbycia się przygniatającego ciężaru wielu tradycji o charakterze religijnym, które być może są ciekawostką o charakterze kulturowym, ale nie pozwalają na wprowadzenie nowej dynamiki ewangelizacyjnej, tj. zasad nowej ewangelizacji czy też ewangelizacji inkulturacyjnej.

Podsumowując omówiony pokrótce kontekst historyczny, w jakim realizowana jest obecnie ewangelizacja w Peru, należałoby powiedzieć, że Kościół stoi przed wyzwaniem dalszej intensyfikacji rozpoczętego procesu transformacji, czyli przechodzenia z poziomu chrystianizacji do poziomu ewangelizacji; z poziomu wiary o charakterze indywidualistycznym i emocjonalnym do wiary, która każdemu chrześcijaninowi każe zaangażować się w sprawy i problematykę współczesnego świata. Innymi słowy, chodzi o korzystanie z doświadczenia przeszłości, z form religijności ludowej, ale zarazem o przezwyciężenie tego, co już nieaktualne, co krępuje i co nie ułatwia podjęcia nowych wyzwań skierowanych „ku przyszłości”. W tym kontekście trzeba jeszcze powiedzieć, że Kościół latynoski dostrzega konieczność odnowy liturgicznej, ponieważ autentyczna i żywa liturgia – jak czytamy w dokumencie z Santo Domingo –

„[...] podtrzymuje zobowiązanie do czynienia życia człowieka bardziej godnym, gdy rozbudza w wierzących odpowiedzialność za budowę Królestwa Bożego... Obrzędy liturgii nie mogą się dokonywać obok życia, niejako biec równolegle do życia. To

właśnie poprzez liturgię Ewangelia najpełniej przenika do serc poszczególnych kultur”⁸.

Kontekst historyczny współczesnych wysiłków ewangelizacyjnych jest więc nie do przecenienia, ponieważ pomaga zrozumieć to, co się już wydarzyło i stało się chrześcijańską tradycją Peruwiańczyków, a tym samym pozwala na pełniejsze określenie współczesnych zadań i wyzwań ewangelizacyjnych.

II. Realia pracy ewangelizacyjnej w Peru

Realia pracy duszpasterskiej i ewangelizacyjnej można rozpatrywać jako wypadkową co najmniej dwóch współrzędnych: pryncypiów ewangelizacyjnych określonych przez Kościół oraz warunków społeczno-kulturowo-politycznych, w jakich przychodzi owe pryncypia realizować.

1. Zróznicowanie środowiskowe

Peru jest krajem o wielkiej różnorodności geograficznej, etnicznej i kulturowej⁹. Warunki geograficzne kształtowały tożsamość poszczególnych grup etnicznych i społecznych, a przyroda do tej pory nierzadko określa ich rytm życia. Część górzysta (Sierra) to wyżyna andyjska zamieszkała od dawien dawna przez Indian Keczua i Ajmara, gdzie pięcio- i sześciotysięczniki wybijają się wyraziście ponad andyjski płaskowyż. Na płaskowyżu tym, jak również w głęboko wciętych dolinach są rozsiane liczne osiedla, wioski, miasteczka i miasta zamieszkałe przede wszystkim przez ludzi pochodzenia autochtonicznego oraz przez Metysów. Z powodu słabej infrastruktury komunikacyjnej i dość częstych trzęsień ziemi dostęp do tych miejsc nie zawsze jest łatwy i możliwy. Część górzysta zajmuje ¼ terytorium Peru. Aczkolwiek, zważywszy na panujące warunki życia, kraina to niezbyt gościnna, właśnie w tej części żyje prawie połowa ludności peruwiańskiej; od czasów kolonialnych dobrze rozwinięta jest też infrastruktura kościelna.

⁸ CELAM, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo 1992. Conclusiones, Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*. “*Jesucristo ayer, hoy y siempre (Heb 13,8)*”, [w:] *Episcopado Latinoamericano. Conferencias Generales*, Santiago de Chile 1993, nr 35.

⁹ Peru. *Podróże marzeń*, [w:] „Biblioteka Gazety Wyborczej”, nr 25, 2006, s. 19-23.

Zupełnie inne środowisko stanowi stosunkowo dobrze zagospodarowany długi pas pustynnego wybrzeża, na którym mieszczą się większe peruwiańskie miasta – takie jak: Lima, Trujillo, Chimbote, Arica czy położona trochę wyżej Arequipa. Większość z nich to stare ośrodki administracyjne z okresu kolonii oraz stolice diecezji.

Kolejnym środowiskiem geograficznym, całkowicie odbiegającym swym charakterem od dwóch poprzednich, jest selwa amazońska (Montaña), zajmująca także znaczną część terytorium Peru. Obszar Niziny Amazonki i Górnej Amazonki zamieszkują zupełnie inne ludy i plemiona, o kulturze odmiennej w porównaniu do Sierra i Costa.

W każdym z wymienionych środowisk żyją ludzie posługujący się w większości językiem hiszpańskim jako językiem urzędowym, ale oprócz tego są w użyciu liczne języki i dialekty miejscowe. Niemal każda grupa etniczna w Peru ma swoją tożsamość kulturową i swój światopogląd, w oparciu o który dokonuje obserwacji i oceny świata. Kościół prowadzi w całym Peru i prawie we wszystkich tamtejszych środowiskach kulturowych działalność ewangelizacyjną. Uwzględnienie w ewangelizacji wyżej zasygnalizowanych różnicowań o charakterze geograficznym i kulturowym stanowi bez wątpienia wielkie wyzwanie dla ewangelizatorów pracujących na poszczególnych obszarach.

Jedna z licznych parafii peruwiańskiej Amazonii (San Lorenzo, gdzie od roku 1972 pracuje salezjanin, ksiądz Roman Olesiński) zajmuje terytorium wielkości $\frac{1}{7}$ obszaru Polski¹⁰. Głównym środkiem komunikacji jest łódź, którą misjonarz dopływa do rozrzuconych na tym ogromnym obszarze wiosek. Poruszanie się po trudnych i niebezpiecznych terenach stanowi oczywiście nie lada wyzwanie. Inną trudnością jest znalezienie wspólnego języka z miejscową ludnością pochodzenia autochtonicznego, z białymi osadnikami, handlarzami. Tak wielkie różnicowanie na pewno nie ułatwia pracy duszpastersko-ewangelizacyjnej. Kontakty z jedną grupą są krytykowane przez pozostałe środowiska społeczne, stojące wobec siebie we wrogiej zazwyczaj opozycji. Odmiernym typem trudności okazują się: ciężki klimat, ograniczony kontakt z ośrodkami miejskimi oraz brak funkcjonującej infrastruktury energetycznej (prąd z generatora jest dostępny zaledwie kilka godzin dziennie), telekomunikacji i odpowiednich warunków mieszkaniowych. W podobnie ciężkich warunkach realizuje dzieło ewangelizacji wielu innych ewangelizatorów pochodzenia peruwiańskiego i zagranicznego.

¹⁰ *Misyjny świat księdza Bosko. Missio Word of Don Bosco*, Warszawa 2006, s. 82-83.

W tym miejscu należałoby wspomnieć o wypracowywanej i wprowadzanej w życie nowej dynamice pracy ewangelizacyjnej, opartej o kryteria „ewangelizacji integralnej” (*la evangelización integrada*), która godzi zaangażowanie na płaszczyźnie katechetyczno-liturgicznej (ewangelizacyjnej) z zaangażowaniem na płaszczyźnie społecznej. Nie można jednak zapomnieć, że właśnie ta forma ewangelizacji jest bardzo wymagająca. Dzieje się tak, ponieważ – z jednej strony – proces i dynamikę ewangelizacji integracyjnej stymulują określone okoliczności życia konkretnych ludzi, tj. uwarunkowania natury społeczno-kulturowej, politycznej i gospodarczej. Z drugiej zaś strony musi być zachowana wierność kryteriom ewangelicznym oraz nauczaniu Kościoła. Stąd też praca duszpastersko-ewangelizacyjna realizująca kryteria teże ewangelizacji wymaga dobrego rozeznania całego kontekstu społeczno-politycznego, a jednocześnie wielkiej mądrości i roztropności duszpasterskiej, aby umieć zachować równowagę pomiędzy zaangażowaniem społecznym a pracą duszpasterską.

Nie ulega zatem wątpliwości, że program ewangelizacji integralnej powinien uwzględniać tę olbrzymią różnorodność. Biorąc pod uwagę zróżnicowane uwarunkowania geograficzne i kulturowo-społeczne Peru, stwierdzić należy, że dzieło ewangelizacji będzie prowadzone:

- inaczej w warunkach miejskich, a inaczej w warunkach wiejskich;
- inaczej w środowisku andyjskim, inaczej w interiorze amazońskim;
- inaczej pośród ludności pochodzenia autochtonicznego, inaczej pośród Afroamerykanów, Azjatów czy pozostałej części społeczeństwa (Metysów i białych);
- inaczej w okresie prosperity, inaczej w okresie wielkich napięć społecznych;
- inaczej w trakcie dobrej koniunktury gospodarczej, inaczej w trakcie trwania niepokojów społecznych (rewolucji);
- inaczej podczas pokoju, inaczej podczas okresu odczuwalnej wrogości (prześladowań).

Tak się składa, że w ostatnich 3 dekadach Kościół w Peru realizował swoje posłanie po trochu we wszystkich wyżej wymienionych okolicznościach. Wniosek, jaki się tutaj nasuwa, jest następujący: pełne omówienie realiów pracy duszpasterskiej i ewangelizacyjnej w Peru w ostatnich 30 latach, z uwzględnieniem owej ogromnej różnorodności czynników, przekracza ramy niniejszego artykułu. Należałoby bo-

wiem dokonać analizy dynamiki życia eklezjalnego w poszczególnych diecezjach, przestudiować plany duszpasterskie poszczególnych regionów, z rozpatrzeniem sytuacji w poszczególnych dekadach. Mogłoby się okazać, że w niektórych regionach nastąpiła intensyfikacja życia kościelnego, w innych natomiast doszło do wyraźnej stagnacji. Mogłoby się też okazać, że w niektórych środowiskach kościelnych doszło do zasadniczego przesunięcia akcentów i wyraźnej zmiany priorytetów. Biorąc jednak pod uwagę uwarunkowania o charakterze polityczno-społecznym, nie dziwi, że w pewnych regionach w Peru nacisk został położony na pracę edukacyjno-społeczną, w innych na konieczność poszanowania i zachowania wartości kulturowych, a w jeszcze innych środowiskach na odnowę katechetyczno-biblijno-liturgiczną.

2. Uwarunkowania natury społeczno-politycznej

Kościół żyje, rozwija się i pracuje w konkretnym społeczno-politycznym kontekście. W odniesieniu do ostatnich 30 lat w Peru należałoby wymienić kilka czynników, które miały bezpośredni lub pośredni wpływ na rozwój Kościoła. Głównymi okazały się: niestabilność polityczna i gospodarcza, problematyka społeczna, utrudnienia spowodowane terrorem Świetlistego Szlaku, jak również nieporozumienia wokół teologii wyzwolenia¹¹.

2.1. Niestabilność polityczna

Niestabilność polityczna w Peru przekładała się przez długi czas na niestabilność gospodarczą, co stanowiło przyczynę zacofania kraju, ale nade wszystko powodowało biedę bądź skrajane ubóstwo większości społeczeństwa peruwiańskiego¹². Dlatego też Kościół peruwiański podejmował w ostatnich dekadach wiele różnorodnych inicjatyw socjalnych. Ocena owych inicjatyw okazywała się niekiedy bardzo rozbieżna. Przykładowo: wybudowaną szkołę lub ośrodek zdrowia miejscowa ludność oceniała wysoko, przyjmując podobne projekty z wdzięcznością; jednakże ten sam projekt był nierzadko krytykowany, dezawuowany, a nawet niszczone przez reprezentantów przeciwnej Kościołowi opcji politycznej lub ideologicznej. W tym kontekście rodzi się pytanie: czy zadaniem Kościoła jest podejmowanie zadań z zakresu

¹¹ Z. Gogola, *Działalność misyjna Braci Mniejszych Konwentualnych w Peru*, Kraków 2003, s. 133-239; 378-409.

¹² C. Contreras, M. Cuesto, *Historia del Perú contemporáneo*, Lima 1999, s. 262-292.

poprawy życia ludzi, czyli budowanie szkół, przedszkoli, ośrodków zdrowia, dróg, mostów oraz organizowanie pomocy społecznej, dożywiania, kursów formacyjnych dla kobiet, młodzieży, mieszkańców wsi?

Odpowiedź wydaje się oczywista. Nie stanowi to zasadniczej działalności Kościoła, lecz Kościół nie pozostaje obojętny wobec podstawowych potrzeb konkretnych ludzi, pośród których jest obecny. Tym bardziej że w bardzo wielu przypadkach właśnie księża, misjonarze, siostry zakonne byli i są jedynymi „łącznikami” ludzi z zapomnianego przez świat polityki interioru andyjskiego i amazońskiego z większymi ośrodkami miejskimi, gospodarczymi i politycznymi.

Jest faktem, że w ostatnich 3 dekadach – pomimo różnorodnych trudności i przeszkód o charakterze politycznym i społecznym – praca duszpasterska i ewangelizacyjna, nawet w najtrudniejszych i najbardziej niebezpiecznych departamentach, nigdy nie została przerwana. Przez cały ten okres Kościół pełnił swoją posługę ewangelizacyjną, stojąc po stronie ludzi ubogich i opuszczonych czy z marginesu społecznego, organizując projekty „dzieci z ulicy”, sierocińce, budując ośrodki edukacyjne i formacyjne.

Bardzo wielki wkład na tym polu mają salezjanie, którzy z Peru są związani od roku 1891. Prowadzą szkoły zawodowe i warsztaty pozwalające młodym Peruwiańczykom zdobyć konkretny zawód. Przykładem może być placówka misyjna w Piura, położona na piaskach pustyni na północy kraju, gdzie mieści się ośrodek Bosconia, będący zarazem ośrodkiem wychowawczym, medycznym oraz oratorium dla ponad 150 dzieci. Nieprzypadkowe jest jego usytuowanie w dzielnicy o wiele mówiącej nazwie *Nueva Esperanza*¹³. W rzeczywistości to dzielnica nędzy, granicząca z dzielnicami o wyższym statusie społecznym. Przemoc, narkotyki, kradzieże i napaści stanowią w tym środowisku coś tak normalnego, jak pójście do kina albo McDonalds’a w dzielnicach bogatych.

W innym miejscu w Peru stworzono na potrzeby dzieci z ulicy ośrodek pod nazwą „Otwarty Dom Księdza Bosko”, gdzie schronienie znalazło około 120 chłopców, którzy nierzadko byli członkami „piranii”, czyli band włóczących się po ulicach i dopuszczających się rozboju i kradzieży¹⁴. Wsparcie, jakie otrzymują dzieci, można określić jako kompleksowe. Opieka i pomoc, zapewniana przez salezjanów, nie ogranicza się jedynie do podstawowych potrzeb dzieci, takich jak wy-

¹³ *Misyjny świat księdza Bosko...*, dz. cyt., s. 86-87.

¹⁴ Tamże, s. 76.

żywienie czy opieka lekarska. Wsparcie dla uczestników tego projektu rozciąga się na kilka, a nawet kilkanaście lat. Najlepszym przykładem jest zagadnienie wykształcenia. Chłopcy mają możliwość chodzenia do szkoły i zdobywania wykształcenia na kolejnych poziomach edukacyjnych – czyli od wykształcenia podstawowego, poprzez zawodowe, a nierzadko aż po wyższe, akademickie. W ten sposób stwarza się im szansę wyjścia z dotychczasowego środowiska życia, naznaczonego silnymi patologiami społecznymi. W pracy tej przestrzega się zasady, że autentyczna pomoc społeczna nie może być jednorazowa i powierzchowna, powinna też wyzbyć się wszelkich cech paternalizmu.

Salezianie, podobnie jak wielu innych ewangelizatorów, zdają się postępować według zasady: osobom potrzebującym (dzieciom i młodzieży) nie można tylko dawać, lecz dla ich własnego dobra należy jednocześnie od nich wymagać, wyznaczając konkretne do osiągnięcia cele. Należy stawiać wymagania i pomagać te wymagania zrealizować – w myśl powiedzenia: „nie wystarczy dać głodnemu rybę, ale należy dać mu wędkę i nauczyć się nią posługiwać”. Odwołanie do obrazu z wędką mogłoby jeszcze zostać uzupełnione o jeden dodatkowy aspekt: chodziłoby o wskazanie miejsca, gdzie można łowić, ponieważ możliwości korzystania z przysłowiowej wędki są zazwyczaj bardzo ograniczone. Młodzi ludzie z wykształceniem zawodowym, a nawet wyższym, często nie mają szans wykorzystania swoich talentów oraz zawodowego przygotowania. Bezrobocie, korupcja, przemoc, niestabilność gospodarcza i polityczna są zazwyczaj czynnikami ograniczającymi w znacznym stopniu jakikolwiek progres w wymiarze jednostkowym, rodzinnym czy społecznym. Nie powinno zatem dziwić, że wielu uczestników projektu „dzieci z ulicy” utrzymuje bliższy lub nieco luźniejszy kontakt z salezjanami i ich ośrodkami. Wielu z tych, którym udało się zdobyć dobrą pracę, założyć rodzinę, awansować w hierarchii społecznej, stanowi dla innych dobry przykład; jako odpowiedzialni rodzice, pełniący odpowiedzialne funkcje społeczne i polityczne, mają możliwość skutecznego oddziaływania na innych.

Nie tylko salezianie, ale również franciszkanie, jezuita i wiele innych zgromadzeń prowadzi pracę ewangelizacyjną w *slumsach* wielkich miast, pośród ludzi z marginesu społecznego, ludzi biednych i wyzyskiwanych (*campesinos, mineros*). Istotną cechą tej posługi Kościoła jest jej stałość i przewidywalność, tj. obecność permanentna. Kościół podejmuje się bowiem zadań, których nie podejmują się albo, innymi słowy, które wręcz zaniedbują kolejne ekipy rządowe w Limie. Stało się wszak niejako tradycją, że kolejne rządy rozwiązują „swoje problemy rządowe”, wykazują natomiast brak większej determinacji, aby

zadbać i autentycznie zatroszczyć się o egzystencjalne problemy ludzi, zwłaszcza tych z interioru. Lukę tę, na ile potrafi, wypełnia po części Kościół, będąc bardzo blisko konkretnych ludzi w andyjskich i amazońskich osiedlach oraz środowiskach wielkomiejskich. W przeciwieństwie do przedstawicieli polityki, Kościół jest nie tylko „dla ludzi”, ale nade wszystko jest „z ludźmi”. Właśnie ta cecha charakteryzuje osoby w ewangelizację integralną zaangażowane; wysoko cenią ją i adresaci udzielanej pomocy.

Kościół w Peru, uwzględniając wyzwania i wychodząc naprzeciw potrzebom społecznym, bardzo mocno rozwinął duszpasterstwo socjalne (*pastoral social*). W ramach tej inicjatywy w roku 2007 Komisja Socjalna przy Episkopacie Peruwiańskim zainicjowała kolejny, nowy projekt, którego celem jest zapoznanie społeczeństwa peruwiańskiego z nauką społeczną Kościoła. Przedsięwzięcie ma być realizowane poprzez krótkie programy radiowe, z wykorzystaniem infrastruktury rozgłośni komercyjnych, diecezjalnych, parafialnych i wspólnotowych (w sumie prawie 200 rozgłośni). Zasadniczo dąży do przedstawienia i zapoznania wszystkich wiernych z nauką Kościoła w tak ważnej, a zarazem trudnej i konfliktowej w Peru dziedzinie, jak cele i metody pracy w zaangażowaniu społecznym. Przedstawiając ów projekt, biskup Ricardo García García, przewodniczący Komisji Socjalnej, wskazywał na konieczność „budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i bardziej solidarnego”¹⁵. Wydaje się, że upowszechnienie nauki społecznej Kościoła będzie wymagało jeszcze sporo czasu, lecz stanowi też będzie mocny impuls do refleksji i bodziec do podejmowania nowych zobowiązań. Pytanie, jakie się tutaj jawi, dotyczy stanowiska kolejnych elit rządzących wobec tego typu projektów.

2.2. Promocja ludzka w okresie napięć społecznych

Jedną z ważniejszych kwestii w dziedzinie ewangelizacji jest autentyczna solidarność z ludźmi, tzw. *compromiso con el pueblo*. Na czym owa solidarność ewangelizatorów miałaby polegać albo jak winna być realizowana? Pojawia się tutaj uzasadniona obawa: czy autentyczna solidarność nie zostanie odebrana jako działalność polityczna. Okazuje się bowiem, że zaangażowanie bardzo ostrożne i wyważone, tj. ograniczone do pracy duszpasterskiej, może być odczytane jako przejaw konformizmu. Konkretnym przykładem jest sytuacja z roku 1991, kiedy to arcybiskup Cipriani stwierdził, że Kościół nie może ak-

¹⁵ Por. *Agencia Fides* [on-line], www.compendio doctrinasocial.com [dostęp: 06.11.2007].

tywnie włączyć się w walkę o pokój w Peru; Kościół, jak podkreślał, straci swoje znaczenie, jeżeli opuści płaszczyznę wiary, edukacji, życia duchowego i stanie się jeszcze jedną organizacją polityczną. Za te słowa posypała się lawina oskarżeń pod adresem Kościoła, który jakoby umywa ręce i nie chce się zaangażować po stronie ludzi potrzebujących. Paradoksalnie zaś mocne zaangażowanie Kościoła na rzecz osób potrzebujących było i jest odbierane jako wkraczanie Kościoła na teren polityki. Symptomatyczne są pod tym względem dwa przypadki: pierwszy dotyczy Puno z lat 80., a drugi Piura z roku 2007.

W latach 80. w Puno, zwłaszcza na północy departamentu, na obszarach zamieszkałych w zdecydowanej większości przez *campesinos*, dopuszczano się okrutnych prześladowań i nagminnie łamano prawa człowieka. Jednym ze świadków tej trudnej sytuacji był ksiądz Luis Zambrano Rojas, który podjął tam pracę w roku 1982. Wieśniacy padali ofiarą zamachów i prześladowań. Ksiądz Luis oraz jego współpracownicy zdawali sobie sprawę, że sytuacja wymaga zdecydowanego i zorganizowanego przeciwdziałania. W tym celu 17 października 1986 roku powstał pod patronatem Kościoła „Wikariat Solidarności” (*Vicaría de la Solidaridad*), stawiający sobie za cel ochronę i obronę praw człowieka. Chodziło przede wszystkim o osoby najbardziej zagrożone, które nie miały możliwości dochodzenia swoich praw, ponieważ ich głos nie był słyszany. Kościół, stojąc po stronie tychże ludzi, znalazł się w trudnym położeniu, gdyż ciemieni byli ofiarami terrorystów (partyzantów), ale też wojska i policji. Stąd Kościół musiał się uporać z naciskami i szantażami z obydwu stron, tym bardziej, że chodziło o takie sprawy, jak reforma rolna, poszanowanie własności wspólnotowej i osobistej. W opinii księdza Luisa Zambrano jedynie Kościół miał możliwość zorganizowania manifestacji, spotkań, kursów formacyjnych, tj. tworzenia wspólnoty ludzi wierzących, którzy modlili się, wzajemnie się wspierali i wspólnymi siłami dążyli do wyznaczonego sobie celu.

Trudnym problemem okazała się kwestia edukacji i formacji liderów. Wielu *campesinos* chętnie brało udział w szkoleniach i kursach, mając możliwość podniesienia swojego poziomu wykształcenia, zdobycia teoretycznej i praktycznej wiedzy. Zaangażowanie Kościoła na tej płaszczyźnie było niewątpliwie bardzo konkretne i doceniane przez ludzi. Zwiększająca się liczba osób po kursach edukacyjnych i formacyjnych (liderów) stanowiła jednak coraz większy problem – z dwóch co najmniej powodów. Ludzie, którzy kończyli kursy formacyjne, stawali się zazwyczaj lokalnymi (wioskowymi, regionalnymi) liderami; posiadali większą wiedzę, byli bardziej samodzielni, a co się z tym wiąże: nie byli już tak ulegli agitatorom politycznym i ideologicznym. Jednym

słowem przestawali być osobami, którymi można łatwo i skutecznie manipulować, które można zastraszać ideologicznym wielosłowiem.

Wszystko to powodowało, że tak poszczególne osoby, jak i całe grupy stawały się celem ataków terrorystów, a równocześnie były postrzegane przez wojsko i policję jako potencjalni współpracownicy grup lewicowych. Najtrafniej chyba oddaje to stwierdzenie H. Nouwena: „często kształcenie oznacza przygotowanie do męczeństwa”¹⁶. Na celowniku terrorystów przez bardzo długi okres znajdowali się nie tylko uczestnicy owych kursów, ale również duszpasterze, wykładowcy i formatorzy. Toteż przygotowujący i prowadzący takie kursy – księża diecezjalni, zakonnicy i zakonnice, osoby świeckie – stawali się niewygodni dla strony wojującej, lecz także dla niektórych hierarchów kościelnych. Słusznie i niesłusznie krytykowano ich za zafascynowanie lewicowością, posądzano o uleganie teologii wyzwolenia, a nawet nazywano zdrajcami Kościoła. Choć z pewnością wielu było księży „problematycznych”, wydaje się, że większość autentycznie angażowała się po stronie ludzi potrzebujących. Byli to księża, którzy dążyli do tego, aby wcielić w życie naukę społeczną Kościoła. Ich problem polegał głównie na tym, że realizowali te wysiłki nie w sprzyjających warunkach pokoju, ale w tyglu napięć o charakterze politycznym, społecznym i militarnym. W takich ekstremalnych okolicznościach wszelkie zaangażowanie albo brak zaangażowania niosło ze sobą możliwości czynienia dobra, a zarazem popełniania błędów. Z długiej listy osób zaangażowanych w formację liderów wynika, że kilku z nich poniosło śmierć, wielu było prześladowanych i torturowanych, natomiast bardzo wielu nie ugięło się pod naciskiem gróźb i wytrzymało na swoich placówkach, nie opuszczając ludzi w najtrudniejszych chwilach.

Dlaczego misjonarze zagraniczni byli tak stanowczo krytykowani za swoją działalność ewangelizacyjną, nierzadko też prześladowani? Przyczyn można wskazać wiele. Jedną z nich jest charakter i miejsce pracy misjonarzy. Pracują oni zazwyczaj w interiorze, lecz również w slumsach, na peryferiach miast, w bardzo trudnych warunkach bytowych, mieszkając i pracując bezpośrednio wśród ludności najbiedniejszej. Sama ich obecność w tych miejscach, ich zagraniczne pochodzenie (wsparcie polityczne i materialne krajów macierzystych) oraz intensywnie prowadzona działalność ewangelizacyjno-społeczna były i są odbierane jako zagrożenie dla interesów ideologicznych czy politycznych.

Kościół organizował pomoc dla najbiedniejszych i opuszczo-

¹⁶ H. Nouwen, *Gracias! Dziennik z Ameryki Łacińskiej*, tłum. K. Stankiewicz, Kraków 2006, s. 54-55.

nych, kursy, warsztaty, seminaria, które miały na celu formację i edukację ludności, aby była ona świadoma swoich praw i obowiązków. Centra edukacyjne i formacyjne (np. Instituto de Pastoral Andina – IPA) stały się miejscami refleksji nad przesłaniem ewangelicznym, jednocześnie zaś bodźcem do odczytania krytycznego bądź spojrzenia na aktualne warunki życia i rozwoju. Tym samym wszystkie wymienione wyżej formy spotkań i formacji stwarzały warunki do wymiany doświadczeń, poglądów, do wspólnej refleksji nad przyszłością i do zastanowienia się, na czym winna polegać współodpowiedzialność za rozwój (*participación popular*) w wymiarze lokalnym, regionalnym oraz państwowym. Gdy dyskutowano w ośrodkach kościelnych na temat praw człowieka, reformy rolnej, przemian politycznych, rozwoju regionalnego, rozwoju oświaty i opieki zdrowotnej, zajmowano się problematyką znajdującą się na styku polityki, gospodarki i nauki społecznej Kościoła. Osoby, które ukończyły kursy, miały mocniejsze poczucie przynależności do grupy, ponieważ tworzyły się kolejne grupy wsparcia i poparcia:

„Wielu młodych ludzi przeszkolonych, aby szerzyć Ewangelię, promować zdrowie czy zmiany społeczne, szybko zaczyna być świadoma politycznych przyczyn fizycznej, umysłowej i duchowej nędzy swoich bliskich. Ta świadomość często prowadzi ich do bezpośredniego zaangażowania się w życie polityczne; starają się zostać burmistrzami w rodzinnych miastach lub zdobyć jakieś stanowisko polityczne”¹⁷.

Znaczące są słowa wypowiedziane w trudnym okresie lat 80. przez biskupa Albana Quinna z Sicuani (Cuzco):

„Prawa człowieka są naruszane nie tylko przez represję, zabijanie, ale także poprzez istnienie warunków skrajnej nędzy i niesprawiedliwych struktur ekonomicznych, powodujących wielkie nierówności”¹⁸.

Innym przykładem jest niedawne wydarzenie w Piura (z 2007 roku), które ukazuje sposoby zaangażowania się Kościoła w rozwiązywanie trudnych konfliktów natury społecznej¹⁹.

W związku ze światowym wzrostem zapotrzebowania na surowce kopalne, rząd w Peru dążył do tego, aby w pobliżu Piura rozpo-

¹⁷ Tenże, s. 54-55.

¹⁸ A. Quinn, *Escogí el camino de la vida, reflexiones desde el ande*, CEP 1997, s. 69-72.

¹⁹ Por. www.Minería y conflictos, El Regional de Piura: 03 de octubre del 2007 [dostęp: 15.09.2010].

część eksploatację bogatych złóż miedzi i molibdenu. Decyzja wywołała protesty ludności, stając się przyczyną coraz większych społecznych niepokojów. Sygnalizowane problemy były bardzo różnorodne – począwszy od spraw związanych z dewastacją środowiska naturalnego, poprzez protesty przeciwko nieliczeniu się z opinią miejscowej ludności, aż po zarzuty łamania praw człowieka. Chodziło między innymi o przyszłość mieszkańców zamieszkujących tereny przewidziane pod kopalnię oraz o poszanowanie godności – zapewnienie o godnym traktowaniu ludności i pracowników zatrudnionych w przemyśle wydobywczym. W protestach uczestniczyli również pracujący na tych terenach księża, którzy zdecydowanie opowiadali się po stronie praw miejscowej ludności, a tym samym niejako występowali przeciw forsowanej polityce rządu. Na to wszystko nałożył się dodatkowo fakt manipulowania informacjami przez grupy interesu, narzucania opinii (całkowitego autorytaryzmu), a zarazem brak chęci do autentycznego dialogu pomiędzy przedstawicielami biznesu i rządu z jednej strony, a miejscową ludnością z drugiej strony. „Niepoprawnie politycznie” stanowisko przedstawicieli Kościoła doprowadziło do tego, że sam prezydent w ostrych słowach skomentował czy raczej skrytykował zachowanie Kościoła. Bardzo znamienna w tym kontekście okazała się wypowiedź arcybiskupa Luisa Bambarę (byłego przewodniczącego Konferencji Biskupów Peruwiańskich), który uczestniczył 10 września jako zaproszony mediator w spotkaniu premiera Jorge’a del Castillo z przedstawicielami lokalnych władz w Piura. Powiedział wtedy:

„Jednego dnia prezydent występuje przeciw Kościołowi, a nawet atakuje Watykan. Zaraz potem jestem proszony o podjęcie się zadania mediacji pomiędzy rządem a władzami lokalnymi. Tego nie rozumiem”²⁰.

Sytuację, w jakiej znalazł się arcybiskup Luis Bambara, uznać można za bardzo symptomatyczną dla Peru. Kościół często jest mocno krytykowany za swoje zaangażowanie na płaszczyźnie społecznej, a zarazem proszony o pomoc w rozwiązywaniu kolejnych problemów społecznych. Tym samym zostaje do pewnego stopnia wciągnięty w politykę kolejnych ekip rządowych.

Nie bez znaczenia wydaje się tutaj list Konferencji Biskupów Peruwiańskich (CEP) z 19 września 2007, zatytułowany *Para un rostro Humano de la minería* („Ku ludzkiemu obliczu górnictwa”)²¹. Dokument

²⁰ www.bcasas.org.pe/prensa/2007/09/20/bambaren-cuestiona-a-garcia-portal-atacar-a-la-iglesia [dostęp: 15.10.2007].

²¹ www.pospost.blogspot.com/2007/09/alan-garca-se-enfrenta-la-iglesia.html

przedstawia stanowisko biskupów peruwiańskich w odniesieniu do polityki rządu Alana Garcii – w kontekście rządowych planów i sposobów promowania przemysłu wydobywczego w Piura; wspomina także o potrzebie stworzenia klimatu zaufania i dialogu, który poszukiwałby adekwatnych kanałów komunikacji, bazujących na zrozumieniu wzajemnych potrzeb i obaw, dążeń i lęków. Dlatego biskupi jednoznacznie wskazują na konieczność wsłuchiwania się rządu w obawy drugiej strony oraz przestrzegania wolności. W liście tym mowa o ludzkim obliczu górnictwa w Peru, co należy odczytywać jako dowód troski o poszanowanie praw człowieka i poszanowanie godności pracownika, którego nie należy traktować instrumentalnie w celu uzyskania jak największych zysków przy minimalnym nakładzie środków i płac. Istotnym elementem listu skierowanego do rządu peruwiańskiego jest też przekonanie o niezbędności budowania w Peru kultury pokoju w oparciu o sprawiedliwy dialog i tolerowanie odmiennych opinii, aby wszyscy mieli dogodne warunki i możliwości rozwoju osobistego, by mogli się cieszyć dobrem wspólnym. Ten krótki (kilkunastozdaniowy), jakże ważny dokument CBP dowodzi, że Kościół w Peru jest wyczulony na sprawy społeczne i odważnie zabiera głos w kwestiach niesprawiedliwości. Tekst dokumentu odznacza się też autentycznością starań o rozwój i dobro kraju, ale nade wszystko o dobro i poszanowanie godności Peruwiańczyków.

W kontekście opisanych wydarzeń na uwagę zasługuje inny jeszcze szczegół. Otóż kilkanaście miesięcy wcześniej prezydent elekt spotkał się z biskupami zgromadzonymi na Konferencji Biskupów Peruwiańskich (CEP). Z ust nowego prezydenta Alana Garcii Péreza padły wzniosłe słowa o jego szacunku i uznaniu dla Kościoła katolickiego. Wybrany po raz kolejny prezydentem Peru García Pérez oświadczył, że sumienie chrześcijańskie każe mu pozostać wiernym członkiem Kościoła i służyć Kościołowi w Peru, jak również wspierać wszelkie chrześcijańskie inicjatywy (*en mi condición de cristiano siempre estaré en devoción y servicio a la Iglesia del Perú y a las causas cristianas de mi país*). Na zakończenie spotkania przewodniczący CEP wręczył nowemu prezydentowi bardzo symboliczny upominek w postaci *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, wyrażając nadzieję, że w trakcie piastowania urzędu będzie miał on zawsze na uwadze nauczanie Kościoła w dziedzinie społecznej. Na konferencji prasowej po tym spotkaniu prezydent jeszcze raz wskazał rolę, jaką odegrał Kościół katolicki w Peru w budowaniu i umacnianiu demokracji²².

[dostęp: 15.10.2007].

²² www.aciprensa.com/noticia.php?n=12949 [dostęp: 15.10.2007].

Doświadczenia z Piura pokazały jednak, że duchowa więź i uznanie dla nauki społecznej Kościoła może być dla polityka zadaniem zbyt trudnym. W odpowiedzi na krytykę Kościoła w odniesieniu do napiętej sytuacji w Piura prezydent skrytykował przedstawicieli Kościoła za mieszanie się do polityki i zaproponował, aby zagraniczni księża udali się do swoich krajów macierzystych, by tam „prowadzić rewolucję”. Rozpętała się też dyskusja na temat autonomii katolickich rozgłośni radiowych, gdzie głośno pytano o to, czy biskup bądź jakieś zgromadzenie (np. jezuita) może dysponować rozgłośnią radiową. Przyczynkiem do dyskusji było zaangażowanie się radia Cutivalú w rozpowszechnienie wiadomości o trudnej sytuacji górników i mieszkańców Piura. Po raz kolejny miało się okazać, że pomoc społeczna Kościoła i kościelne środki masowego przekazu są tolerowane, a nawet mile widziane dopóty, dopóki nie stają się źródłem krytyki władz – postrzegają się je wówczas jako zagrożenie dla aktualnej polityki rządu.

Tym istotniejsza wydaje się inicjatywa Kościoła w Peru, który pomimo trudności i wielu nieporozumień od kilku lat przygotowuje tzw. *Semana Social* („Tydzień Socjalny”). W roku 2007 zorganizowano go już po raz dziewiąty. Przedsięwzięcie ma swoją wagę, ponieważ każdorazowa jego celebrowanie jest okazją do przypomnienia nauki społecznej Kościoła, zaproszenia innych do współpracy na płaszczyźnie promocji ludzkiej, zapoznania z bogatą działalnością Caritasu czy Komisji Socjalnej Episkopatu, omówienia aktualnych bolączek oraz do podjęcia tematyki związanej z edukacją, ochroną zdrowia.

3. Piętno terroryzmu i teologii wyzwolenia

Najbardziej (choć na pozór tylko) znaną, a zarazem najboleśniejszą kwestię ostatnich trzech dekad stanowi konfrontacja peruwiańskiego Kościoła z problematyką społeczną w kontekście terroru sprowokowanego przez wojujące frakcje ugrupowań lewicujących (komunistycznych) na czele z *Sendero Luminoso* (Świetlisty Szlak). Frakcja ta zwalczała Kościół i dążyła do jego zniszczenia, a co najmniej do mocnego ograniczenia wpływu Kościoła na ludzi biednych, głównie w interiorze kraju. Pytanie, które się tutaj nasuwa, dotyczy tego, jak to możliwe, że w latach 80. i 90., w takim kraju jak Peru – gdzie 98% ludności uznaje się za chrześcijan (93% to katolicy), miał miejsce dramat terroru Świetlistego Szlaku? Tysiące ludzi wówczas cierpiało i zginęło z powodu brutalnych działań organizacji lewackich oraz bezpardonowego zwalczania ich przez siły rządowe. Jak to możliwe, aby w kraju, gdzie Kościół był niebagatelną siłą społeczną, doszło do takich tragedii?

3.1. Terror Świetlistego Szlaku

Środowiska intelektualne w Peru od końca lat 70. znajdowały się pod ogromnym wpływem ideologii marksistowskiej²³. Było to możliwe z kilku względów. W latach 1968-1979 rządy w Peru sprawowali socjaliści. Na uniwersytetach mocno zakorzenił się socjalizm i marksizm, co powodowało, że kolejne roczniki absolwentów uczelni zostały niejako naznaczone stygmatem tychże ideologii. Z biegiem czasu Świetlisty Szlak stawał się coraz silniejszy i dobrze osadzony – przynajmniej w niektórych departamentach. Szukano dostępu szczególnie do ludzi młodych, studentów, pracowników administracji państwowej, zabiegając o ich poparcie i współpracę. To pozwalało Świetlistemu Szlakowi na rozbudowywanie zaplecza do dalszej walki²⁴.

Prezydent Alan García Peréz (przewodniczący rządzącej w Peru partii politycznej APRA) w okresie swojej pierwszej prezydentury nie wypracował jednoznacznej strategii walki, nie ograniczył nawet wpływów Świetlistego Szlaku oraz Ruchu Rewolucyjnego Túpac Amaru (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru). Stało się tak, ponieważ lewicowo-nacjonalistyczny rząd APRA (o nastawieniu antyimperialistycznym, demokratycznym i popularnym) był przeświadczony, że, przejmując władzę w kraju, bez większych trudności skłoni terrorystów do złożenia broni. Przekonanie opierano na założeniu, że ruchy lewicujące stanowią reakcję na politykę wcześniejszych rządów i po dojściu do władzy apristów zrezygnują z walki. Jak pokazała historia, stanowisko było zupełnie błędne; bardzo wielu Peruwiańczyków straciło życie, innych torturowano, kraj zaś pogrążył się w chaosie.

W ocenie sytuacji stosunku senderystów do Kościoła popełniono jeszcze inny błąd. Przyjmując za punkt wyjścia stwierdzenie, że Peru jest krajem na wskroś katolickim, uważano, że Świetlisty Szlak nie zaatakuje Kościoła, chyba że dopiero na samym końcu, tj. po zniszczeniu wszystkich pozostałych instytucji działających w Peru. Wielu miało taką nadzieję, ale okazała się ona płonna. W tamtym okresie kardynał Juan Landázuri użył nawet przenośni, mówiąc, że Kościół będzie „deserem” (*el postre*) dla Świetlistego Szlaku. Nadzieja została jednak szybko zniszczona brutalnym zamordowaniem księdza Victora Acuña Cárdenasa w Ayacucho. Gdy trzech członków grupy terrorystycznej pojawiło się w kaplicy pod wezwaniem św. Magdaleny w Ay-

²³ P. Łaciński, *Peru pomiędzy populizmem a liberalizmem*, Warszawa 2006, s. 107-113.

²⁴ Por. M. Śniadecka-Kotarska, *Być kobietą w Peru (1980-2005)*, CESLA 2006, s. 19-44.

acucho, jeden z nich strzelił trzy razy w plecy odprawiającego właśnie Mszę Świętą – księdza Victora Acuña Cárdenasa. Śmierć księdza była swoistego rodzaju znakiem i jednoznacznie brzmiącym przekazem, że Świetlisty Szlak nie boi się Kościoła i będzie zwalczał, mordował tych wszystkich, których, według kryteriów swojej ideologii, uzna za stosowne. Pierwsza ofiara „zawiniła” tym, że pomagała ludziom najbiedniejszym, a konkretnie: organizowała projekty alimentacyjne dla wieśniaków. Z biegiem czasu wielu przedstawicieli Kościoła, w tym wielu misjonarzy, znalazło się na „czarnej liście” Świetlistego Szlaku. Kilkunastu księży zginęło, sporo natomiast straciło zdrowie, stając się niezdolnymi do dalszej, aktywnej, pełnej poświęcenia pracy ewangelizacyjnej.

Klasycznym przykładem prześladowania Kościoła w tym okresie jest tragiczne wydarzenie z Pariacoto z udziałem misjonarzy polskich. Wieczorem 9 sierpnia 1999 roku kilkunastu zamaskowanych mężczyzn z ugrupowania Świetlistego Szlaku wyprowadziło z kościoła i wywiozło dwóch polskich franciszkanów, ojców Michała Tomaszka (30 lat) oraz Zbigniewa Strzałkowskiego (33 lata). Jak się miało okazać, wywieziono ich w pobliże wioski Pueblo Viejo i późnym wieczorem zamordowano jako „sługusów imperializmu” strzałami w tył głowy i plecy. Podczas pochówku w kościele w Pariacoto biskup Luis Barbaren powiedział w swoim kazaniu: „Głosili słowa Jezusa Chrystusa, bronili pokoju, życia i godności człowieka. Zginęli za wiarę”. Paradoks polegał na tym, że dla jednych zginęli jako „imperialiści” (przedstawiciele imperializmu), a w ocenie innych, jako „świadkowie Ewangelii”. Ambasador Rzeczypospolitej Polskiej w Limie, dr T. Mulicki, w liście do prowincjała ojców franciszkanów w Krakowie napisał wtedy:

„Trzeba przy tym pamiętać, że sytuacja społeczno-polityczna w Peru jest niezwykle napięta i skomplikowana, że na rozległych obszarach władza oficjalna istnieje jedynie nominalnie, zaś w rzeczywistości znajdują się one pod kontrolą uzbrojonych oddziałów antyrządowych, o różnej zresztą orientacji”²⁵.

Tragiczne zdarzenie w Pariacoto ukazuje, że misjonarze – poprzez swoje zaangażowanie w sprawy socjalne i posługę misyjną, wyrażającą się stałą obecnością pośród ludzi ubogich zamieszkujących odległe wioski interioruc – słowem: poprzez opowiadanie się po stronie ludzi potrzebujących – byli postrzegani jako element nieprzychylny, a nawet niebezpieczny dla partykularnych interesów. Wielu z nich

²⁵ Por. Z. Gogola, *W peruwiańskie Andy z pokojem i dobrem*, Kraków 2001, s. 304.

spotykało i spotyka się nadal w swojej codziennej pracy nie tylko z problemami socjalnymi; wielu ma również styczność z problematyką przemocy, korupcji, handlu narkotykami. Niektóre parafie leżą bowiem na szlakach przemytniczych albo narkotykowych – jak właśnie Pariacoto, usytuowane na trasie z Huaraz do Chimbote²⁶.

Sytuacja Kościoła w Peru w latach 80. była bardzo trudna. Dlatego też w liście nuncjusza apostolskiego w Peru, Lugi Dossena, do przełożonego prowincjalnego franciszkanów w Polsce można przeczytać:

„Kościół w Peru nie może zapraszać nowych misjonarzy ani ich sprowadzać. Myślę, że tu jest potrzebne osobiste i dobrowolne podjęcie ryzyka ze strony zainteresowanych misjonarzy, którzy wobec Boga pragnęliby w tej sytuacji ofiarnie podjąć pracę”²⁷.

3.1.1. Kościół w okresie przemocy

W sierpniu 2006 roku została opublikowana książka pod tytułem *Ser Iglesia en tiempos de violencia*, czyli „Być Kościołem w okresie przemocy”, wydana przez Instytut Bartolomé de Las Casas w Peru. Ośmiu autorów omawia w niej wydarzenia wojny domowej w Peru w latach 1980-2000, ze szczególnym uwzględnieniem roli Kościoła, jaką odegrał on w tamtej epoce, zwłaszcza w departamentach Puno, Cuzco, Junín, Lima oraz Pucallpa. Głównymi protagonistami są przede wszystkim biedni ludzie z interioru, którzy dzięki wsparciu i pomocy Kościoła stawiali czoło fali przemocy, stając się także obrońcami praw człowieka. Autorzy podkreślili odwagę i zaangażowanie wielu kapłanów, którzy w najtrudniejszym i najbardziej niebezpiecznym okresie przemocy nie opuścili swoich parafii. Stanowili tym samym wsparcie dla tamtejszych ludzi, a zarazem swoistego rodzaju zaporę przed jeszcze gwałtowniejszym i brutalniejszym traktowaniem wieśniaków. Tak świeccy wierni, jak i kapłani byli tymi, którzy denuncjowali nagminne łamanie praw człowieka: tortury, zaginięcia, mordy. To oni byli najczęściej i pierwszymi osobami, które miały możliwość udzielenia pomocy czy wsparcia samym pokrzywdzonym i ich rodzinom. Samarytańska postać wymagała odwagi i determinacji, zwłaszcza zważywszy na fakt, iż sprawcami przemocy byli partyzanci ze Świetlistego Szlaku i Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) oraz wojsko i policja. Zaangażowanie się po stronie pokrzywdzonych zawsze więc

²⁶ J. Piotrowski, *Ośmielili się pójść z Ewangelią*, Warszawa 2002, s. 29; Z. Gogola, *Działalność misyjna...*, dz. cyt., s. 254-255.

²⁷ Por. Z. Gogola, *W peruwiańskie Andy...*, dz. cyt., s. 308.

stwarzało niebezpieczeństwo bycia potraktowanym jako „niewygodny element”.

Wydaje się, że nikomu nie zależało na promowaniu „Kościoła prześladowanego” czy „umęczonego”. Chodziło po prostu o wierność powołaniu i posłaniu ewangelicznemu, według motto: „człowiek jest drogą Kościoła”. Wielu obserwatorów pielgrzymki Jana Pawła II do Peru w roku 1988 wyrażało zdziwienie z powodu gorącego pragnienia papieża spotkania się z wiernymi w Ayacucho i podjętych w związku z tym środków bezpieczeństwa. Miejsce, gdzie pojawił się papież, miało przypominać twierdzę, a dostęp do osoby papieża był mocno utrudniony. To, co budziło wtedy zdziwienie i krytyczne komentarze, znalazło swoje uzasadnienie dopiero w roku 2006, kiedy ujawniono bliższe dane o tym, że Świetlisty Szlak przygotowywał zamach na życie papieża Jana Pawła II. Tym bardziej jednoznacznie brzmią słowa papieża wypowiedziane wtedy w Ayacucho:

„Zależało mi na tym, aby podczas mojej podróży apostołskiej do Peru nie zabrakło wizyty w Ayacucho. Pragnę poprzez nią przybliżyć się do cierpień mieszkańców tego okręgu, skierować do was słowa zachęty i przyczynić się do upragnionego pojednania”²⁸.

Pobyt Jana Pawła II w Ayacucho był solą w oku ówczesnym terrorystom z organizacji Świetlisty Szlak. Papież pomimo licznych trudności i przeciwności odwiedził miasto i spotkał się z jego mieszkańcami; uczynił gest solidarności, wykorzystując zarazem okazję, aby opowiedzieć się po stronie ofiar ataków terrorystycznych, skrytykować ideologię i metody Świetlistego Szlaku. Papież powiedział wówczas:

„Nie możecie rujnować życia waszych braci. Nie możecie dalej siać paniki wśród matek, żon i córek, zastraszać starców. Nie możecie stale grozić śmiercią osobom starszym. Nie tylko odalacie się od drogi, jaką swym życiem wskazuje Bóg Miłości, lecz również przeszkadzacie w rozwoju waszego narodu. Bezlitosna logika przemocy prowadzi donikąd! [...] Jeżeli waszym celem jest Peru bardziej sprawiedliwe i braterskie, szukajcie dróg dialogu, a nie przemocy. [...] Kościół odrzuca przemoc terrorystyczną i walki partyzanckiej, okrutną i niekontrolowaną. W żaden sposób nie można usprawiedliwić zbrodni jako drogi do wyzwolenia. [...] Dlatego apeluję do was usilnie, z bó-

²⁸ Jan Paweł II, *Pokój rodzi się ze sprawiedliwości. Spotkanie z wiernymi w Ayacucho*, [w:] tenże, *Nauczanie Papieskie...*, dz. cyt., s. 211.

lem w sercu, a jednocześnie ze stanowczością i nadzieją, byście przemysleli wybór drogi, na którą wkroczyliście”²⁹.

Reakcja Kościoła i społeczeństwa na akty terroru przybierała różne formy. Jedną z metod walki z przemocą była praca z młodzieżą – uwrażliwienie młodych ludzi na konsekwencje wspierania organizacji lewackich albo wstępowania do nich. Chciano też przeciwdziałać agresywnej propagandzie rozpowszechnianej przez senderystów oraz zdecydowanie potępić wszelkie ataki terrorystyczne.

W miejscowości Juli, nad brzegiem jeziora Titicaca, 15 listopada w 1981 roku przygotowano pierwszą manifestację przeciwko aktom terroru. Zaproszono chrześcijan z całego Peru, aby w pokojowy sposób odpowiedzieć na pierwsze ataki terrorystyczne. Głównym impulsem zorganizowania tego dnia był, dokonany przez czterdziestu zamaskowanych mężczyzn, atak z 19 września tegoż roku na Instytut Edukacji Wiejskiej w Juli. Organizatorzy marszu mieli świadomość, że ich inicjatywa może przynieść nieprzewidziane skutki. Na początku rodziło się wiele pytań bez jasnej odpowiedzi. Nikt bowiem nie wiedział, czy taka forma protestu polepszy czy pogorszy już i tak napiętą sytuację. Nikt nie wiedział, czy ludzie odważą się przybyć i wziąć udział w tej manifestacji; czy będą prowokacje ze strony terrorystów albo rządu; czy będzie poparcie hierarchii kościelnej; i jakim echem odbije się ów dzień modlitw. Zdawano sobie jednak sprawę, że manifestacja będzie ważnym znakiem tego, iż Kościół stoi po stronie ludzi prześladowanych i nie pozwoli się zepchnąć do przysłowiowej zakrystii.

Ku zaskoczeniu organizatorów 15 listopada przybyło około 5 tysięcy *campesinos*. Uczestnicy zgromadzili się najpierw przed Instytutem, gdzie miał miejsce pierwszy atak terrorystyczny, a następnie przeszli do katedry. Była to wielka manifestacja solidarności i wzajemnego wsparcia, ukazująca niebagatelną rolę, jaką odgrywa posługa ewangelizacyjna Kościoła na tym obszarze, oraz odbiór tej posługi przez miejscową ludność. Okazało się też, że bardzo ważnym czynnikiem stało się poparcie udzielone przez biskupa; dzięki niemu poszczególne wikariaty mogły organizować większe grupy wiernych. Pięć lat później (w roku 1986) w Puno, w podobnym marszu wzięło udział również ponad 5 tysięcy osób.

W tamtym okresie odbyła się i inna, wymagająca przypomnienia inicjatywa. Na zorganizowanym pod hasłem „Puno chce pokoju” sympozjum zdecydowanie krytycznie odniesiono się do metod przemocy stosowanych przez ideologów Świetlistego Szlaku. Na uwagę

²⁹ Tenze, s. 215.

zasługuje także zdarzenie z 21 maja 1989 roku, kiedy to została zaatakowana własność kościelna: Instytut Edukacji Wiejskiej w Waqrani (Instituto de Educación Rural IER Waqrani). Analogicznie do wcześniejszych sytuacji jednoznacznie potępiono zarówno ten atak, jak i pozostałe popełnione morderstwa. Podjęto też decyzję o kontynuowaniu działalności rzeczzonego instytutu. Z jednej strony, do terrorystów skierowano odważny komunikat: „nie ugniemy się i nie zawiesimy naszej działalności”, a jednocześnie dano wyraz swojej determinacji, aby pomimo szykan i niebezpieczeństw dalej kształcić liderów kościelnych dla trzech prowincji (Melgar, Carabaya i Sandia). Ich zadanie było określone jako: praca ewangelizacyjna z uwzględnieniem promocji ludzkiej.

Równie istotną formę przeciwdziałania wpływom ideologii Świetlistego Szlaku stanowiło organizowanie „Narodowego Dnia Postu i Modlitwy o Pokój” (*Jornada Nacional de Ayuno y Oración por la Paz*). Co roku tysiące ludzi gromadziło się pod hasłami typu „Peru, wybierz życie”. Inicjatywa ta zrodziła się w latach 80., a od roku 1985 dzień modlitw o pokój urządzano co roku przez ponad dekadę. Celem przedsięwzięcia było podtrzymywanie nadziei i promowanie działań na rzecz pokoju³⁰.

Innym znaczącym elementem kontestacji działań Świetlistego Szlaku stały się marsze „Dla Życia i Pokoju” (marchas *Por la Vida y la Paz*). Tysiące uczestników tych manifestacji wyrażało swoją dezaprobatę względem okrucieństw popełnianych na ludzie peruwiańskim. Demonstracje spełniały także ważne zadanie opiniotwórcze, ponieważ wpływały na tworzenie się nowej świadomości ludzi, zdecydowanych wyrażać swój sprzeciw wobec stosowanych praktyk przemocy. Należy nadmienić, że sposoby realizacji kolejnych akcji przeciwko przemocy i łamaniu praw człowieka przybierały w poszczególnych środowiskach (miastach, departamentach, diecezjach) zróżnicowane formy. W większości tych inicjatyw brali aktywny udział przedstawiciele Kościoła, a sam Kościół postrzegano jako ostoję walki o pokój.

3.1.2. Komisja Prawdy i Pojednania (CVR)

Terroryzm Świetlistego Szlaku, jak już zasygnalizowano, przez długie lata stanowił dla Kościoła w Peru trudne wyzwanie. Później zaś Kościół uwikłany został w niełatwy proces rozliczeń tamtego okresu. Rozwiązaniem wielu bolesnych spraw owego czasu zajęła się Komisja

³⁰ E. Alyaza, *Sistematización de una experiencia de pastoral social en los años pasados en el Perú*, rękopis nieopublikowany, Lima 1994, s. 8.

Prawdy i Pojednania (Comisión de la Verdad y Reconciliación - CVR), powołana przez rząd peruwiański³¹. Do jej zadań należało przebadanie wszelkich sytuacji związanych z pogwałceniem praw ludzkich w okresie terroru Świetlistego Szlaku³². Na wyjaśnienia czekały najpierw działania partyzantów Świetlistego Szlaku oraz Túpac Amaru, lecz wyjaśnień wymagały również podejmowane przez wojsko liczne próby zwalczania partyzantki; zdarzało się bowiem, że tuszowano zbrodnie popełnione przez wojsko rządowe. Niewybrednej krytyce poddawano też udział Kościoła w ówczesnych wydarzeniach. Wystarczy tutaj wspomnieć, że wiceprezydent Luis Giampietri zarzucił przedstawicielom *Acción Social* zaangażowanie i popieranie ideologii Świetlistego Szlaku. Konieczna była aż riposta przewodniczącego Komisji Prawdy i Pojednania, który wskazał wiceprezydentowi niestosowność i błędność jego oceny.

Wojna wewnętrzna w Peru trwała od 1980 do 2000 roku. W latach tych rządy piastowali: Fernando Belaunde (1980-1985), Alan García (1985-1990) i Fujimori (1990-2000). Z rąk terrorystów Świetlistego Szlaku, partyzantów, grup paramilitarnych, ale także z rąk policji i wojska zginęło albo jest uznanych za zaginionych prawie 70 tysięcy osób. Jedną czwartą wszystkich ofiar mają stanowić wieśniacy (*campesinos*). To oni najbardziej cierpieli i byli najbardziej zagrożeni atakami ze strony terrorystów oraz policji i wojska.

Raport końcowy komisji ukazał się w roku 2003 i liczył, bagatela, 8 tysięcy stron³³. W raporcie tym znalazła się między innymi ocena zaangażowania Kościoła w wydarzenia tamtego okresu³⁴. Ocena jest raczej pozytywna, aczkolwiek nie zabrakło w niej słów krytycznych, zwłaszcza pod adresem przedstawicieli władz diecezji Ayacucho, Huncavelica i Apurimac. Szczególnie ostro został oceniony ówczesny arcybiskup z Ayacucho, Luis Cipriano. Komisja stwierdziła: „obrona praw człowieka w archidiecezji Ayacucho podczas tego konfliktu zbrojnego nie była odpowiednio zdecydowana”. Arcybiskupowi zarzucono, że niejednokrotnie utrudniał pracę organizacjom zajmujących się badaniem popełnionych przestępstw, że nie udzielał pełnego wsparcia osobom i rodzinom w potrzebie, że miał też jakoby zaprzeczać faktom łamania praw człowieka na terenie jego archidiecezji. Sytuacja wówczas bez wątpienia mało komfortowa wynikała z braku zgody pomiędzy

³¹ Por. www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php [dostęp: 20.10.2007].

³² M. Śniadecka-Kotarska, *O nieznanym szczegółach prac Komisji Prawdy i Pojednania (CVR) w Peru*, [w:] *Ameryka Łacińska*, CESLA, nr 2, 2006, s. 85-88.

³³ Por. www.cverdad.org.pe [dostęp: 20.10.2007].

³⁴ Por. www.alainet.org/docs/4455.html/ [dostęp: 20.10.2007].

biskupem i kapłanami oraz pomiędzy samymi kapłanami co do jednolitej strategii wobec przemocy i terroru. Te wewnątrzkościelne spory nie sprzyjały pracy ewangelizacyjnej. Wskutek nieporozumienia pomiędzy biskupem z Ayacucho a jezuitami, z 26 pracujących tam księży po kilku latach pozostało jedynie dwóch. Podobnie rzecz się przedstawiała względem innych księży. Źródłem napięć i nieporozumień były odmienne poglądy na sytuację polityczną, inna ocena sytuacji polityczno-społecznej czy preferowane formy pracy duszpasterskiej.

Pomimo że dokument końcowy Komisji Prawdy i Pojednania podkreśla ważką rolę, jaką odegrał Kościół jako instytucja – doceniona została zwłaszcza „Akcja Socjalna” (*Comisión Episcopal de Acción Social* – CEAS), nie zabrakło w nim jednak opinii kontrowersyjnych. W jednym z passusów dokumentu insynuuje się winę Kościoła w kontekście niepokojów społecznych w Peru:

„[...] wszędzie tam, gdzie Kościół został odnowiony według nauczania Soboru Watykańskiego II oraz konferencji CELAM z Medellin i Puebla było, dużo więcej świadomego sprzeciwu względem ideologii grup wywrotowych, ponieważ Kościół rozwinął tam duszpasterstwo z uwzględnieniem życiowych problemów społecznych (socjalnych). To właśnie zakorzeniło Kościół wśród lokalnej ludności i pozwoliło dostrzegać pojawiające się niepokoje oraz zachęcać do praktykowania sprawiedliwości i odrzucenia przemocy. Taka była sytuacja w niektórych diecezjach interioru, jak Cajamarca, Puno, Chimbote, Huaraz, Piura. Jednakże w tych miejscach, gdzie Kościół nie widział potrzeby wprowadzenia zmian wyznaczonych przez Sobór Watykański II, idee wywrotowe znalazły o wiele bardziej podatny grunt do zakorzenienia się. Tak było w przypadku Ayacucho i innych diecezji, jak na przykład Abancaya i Huancavelica”³⁵.

W zakończeniu można jeszcze przeczytać następującą, bardzo problematyczną opinię CVR: „w obliczu śmierci i cierpienia, jakich znał lud [...], postawa biskupów tych diecezji oznaczała ciche przyzwolenie albo przemilczenie, co oznaczało niedopełnienie swojej misji i zaangażowania duszpasterskiego na płaszczyźnie socjalnej”³⁶.

³⁵ Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe Final*, t. III, cap. 3.3, *La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas*, s. 385; por. www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php [dostęp: 20.10.2007].

³⁶ *Comisión de la Verdad y Reconciliación*, dz.cyt., s. 422 [dostęp: 20.10.2007].

Tę ambiwalentną ocenę Kościoła wykorzystuje obecnie peruwiańska lewica, która krytykuje i poddaje w wątpliwość podejmowane przez Kościół działania, szczególnie w departamentach Ayacucho, Apurímac i Huancavelica. Krytykę i zarzuty formułowane pod adresem Kościoła można odczytać jako swoistego rodzaju spór o to, kto przyczynił się tak naprawdę do przywrócenia pokoju i porządku w Peru. Kościół został wciągnięty przez swoich oponentów w debatę dotyczącą tego, kto faktycznie walczył o poszanowanie praw ludzi zagrożonych; kto walczył o przywrócenie i wprowadzenie pokoju w Peru; kto rzeczywiście był solidarny z ludźmi zagrożonymi; kto z kim współpracował albo kto z kim szedł na kompromisy „dla dobra sprawy”; kto prawdziwie realizował naukę społeczną Kościoła? Może zatem dziwić, że w końcowym raporcie Komisji Prawdy i Pojednania wymienia się tylko część księży – tych, którzy zginęli, którzy byli maltretowani albo prześladowani. W odpowiedzi na zarzuty i wobec niedopowiedzeń Komisji Prawdy i Pojednania względem Kościoła głos zabrał znany dziennikarz Federico Prieto Celi, publikując książkę zatytułowaną *El trigo y la cizaña*.

3.2. Teologia wyzwolenia

Kościół musiał zmierzyć się z ideologią marksistowską w dwójki sposób. Z jednej strony chodziło głównie o grupy intelektualistów peruwiańskich oraz ich zwolenników, zafascynowanych ideą walki społecznej i walką klasową w oparciu o zasady marksizmu. Z biegiem czasu zdobywali oni coraz więcej wpływów, siejąc ferment wyznawanej przez siebie ideologii. Z drugiej zaś strony, problemem była teologia wyzwolenia – w tym głośne i zdecydowane deklaracje wielu księży i wiernych świeckich, którzy, przekonani o słuszności tejże teologii, popierali i wspierali zbrojną walkę grup lewicowych. Nie można przeczyć faktu, że to właśnie Peru, a konkretnie Lima jest miejscem, gdzie Gustavo Gutierrez opracował swoją książkę *Teologia wyzwolenia*.

Francuski teolog, René Laurentin tak opisywał dokonujące się zmiany w Kościele Latynoskim po Soborze Watykańskim II:

„[...] postęp odbywał się przede wszystkim na szczycie, a nie na dole; [...] dotyczył głównie struktur i zasad abstrakcyjnych, nie zaś konkretnego życia. [...] Stąd rozdzwiek między tym, co oficjalne, a tym, co rzeczywiste, między tym, co głoszone, a tym, co przeżywane”³⁷.

³⁷ R. Laurentin, *W Ameryce Łacińskiej po Soborze*, tłum. G. Kania, Warszawa 1974, s. 14.

Odpowiedzią na owe wyzwania była teologia wyzwolenia Gustava Gutierrez. Powstała niejako na bazie ówczesnej sytuacji społecznej oraz jako pokłosie konferencji CELAM w Medellin³⁸. Autor wyznacza teologii zadanie przeprowadzenia w kontekście Ewangelii krytycznej refleksji nad działalnością Kościoła i całego społeczeństwa. W wymiarze praktycznym Kościół powinien ograniczać swoje działanie w zakresie katechezy, życia sakramentalnego czy liturgii, a skoncentrować się na walce o wyzwolenie, zwłaszcza ubogich. Teologia wyzwolenia znalazła w Peru wielu zwolenników, aczkolwiek nie została pozytywnie zaopiniowana przez Watykan, a to z powodu zakwestionowania przez nią niektórych elementów nauczania Kościoła i zbyt mocnych konotacji z ideologią marksistowską (walka klas, walka zbrojna)³⁹.

Dlatego Jan Paweł II, będąc w Limie w roku 1985, przestrzegając, że Kościół nie może opierać się na teorii „walki klas”, jak zamierzali przedstawiciele tzw. „Kościoła Ludowego”. Mówił:

„Wprowadzajcie zawsze w wasze życie i w życie drugich głęboką miłość do Kościoła i lojalne podporządkowanie się Jego nauczaniu. Nigdy nie wprowadzajcie niepewności, ale zawsze pewność wiary. Przekazujcie zawsze prawdy, które głosi Urząd Nauczycielski, a nie ideologie, które przeminą. Aby budować Kościół, żyć w świętości. [...] Wobec trudnych momentów, jakie przeżywacie w waszym wspólnotowym życiu, wobec kryzysu waszego społeczeństwa, konieczne jest przystąpienie do odmłodzenia ducha mocą miłości pochodzącej od Chrystusa. Uzdalnia nas ona do stawiania bez lęku czoła przyszłości, do zaangażowania się w budowę nowego człowieka i nowego świata. Świata sprawiedliwych i bardziej ludzkich praw, niespełnanych złudnymi rozwiązaniami materialistycznymi. Świata ludzi otwartych na Boga. Humanizm zawężony, obcy wartościom duchowym i Bogu, jest źródłem i początkiem tych wartości, które mają tylko pozory czegoś lepszego. Człowiek może oczywiście urządzać rzeczy ziemskie bez Boga, ale odrzuciwi-

³⁸ Echem Soboru Watykańskiego II w Ameryce Łacińskiej była konferencja CELAM w Medellin w roku 1968, podczas której pracowano nad dokumentami według metody analizy rzeczywistości: „zobaczyć - ocenić - działać”. Na tej konferencji zaakcentowano strukturalny charakter zacofania gospodarczego Ameryki Łacińskiej i wskazano wiele aspektów niesprawiedliwości społecznej, jakie dotyczą mieszkańców krajów latynoskich.

³⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii Wyzwolenia”*, Rzym 1984.

szy Boga kieruje się przeciwko drugiemu człowiekowi”⁴⁰.

Nie powinno zatem dziwić, że zdecydowana większość hierarchów Kościoła peruwiańskiego była przeciwna tejże teologii – dochodziło do wewnątrzkościelnych sporów o dopuszczalne granice akceptacji teologii wyzwolenia, a tym samym o miejsce w Kościele dla jej zwolenników, w szczególności tych najbardziej aktywnych i zaangażowanych. W roku 1984 i 1986 zostały wydane dokumenty, w których Watykan odniósł się nader krytycznie do teologii wyzwolenia oraz do deklaracji i zachowań niektórych biskupów peruwiańskich, zarzucając im zbyt mocne powiązania zobowiązań ewangelicznych i ewangelizacyjnych z praktyką partii lewicowych. *Libertatis conscientia* z roku 1986 mówiła jednoznacznie, że biskupi i księża nie powinni aktywnie włączać się w politykę ani działalność socjalną, ponieważ jest to dziedzina, którą mają zająć się świeccy. To samo zostało zauważone we wcześniejszych dokumentach CEP w roku 1984. Innym wewnątrzkościelnym punktem spornym w Peru było mianowanie przez Rzym nowych hierarchów, deklarujących się jako przeciwnicy wszelkich przejawów teologii wyzwolenia. Taka sytuacja prowadziła oczywiście do wielu napięć, sporów i nieporozumień, co jeszcze bardziej utrudniało wypracowanie wspólnego frontu działań Kościoła peruwiańskiego w obliczu konkretnych zagrożeń i wyzwań.

Trudne warunki społeczno-gospodarczo-polityczne w Peru (nędza, przemoc, wyzysk, zniewolenie) miały więc swój udział w wypracowaniu teologii wyzwolenia; stały się też podatnym gruntem do zaistnienia w Peru agresywnej ideologii marksistowskiej, reprezentowanej i narzucanej całemu społeczeństwu przez Świelisty Szlak. Kościół zaś przez kilka dekad był konfrontowany z fenomenem teologii wyzwolenia i terroru lewicowej partyzantki.

4. Różnorodność kulturowa

W obliczu wspomnianych trudności i wyzwań oraz wielu tragicznych wydarzeń (przemocy, morderstw) minionych dziesięcioleci, na dalszy plan zostały zepchnięte inne ciekawe inicjatywy wewnątrzkościelne w Peru. Jednym z takich elementów jest kwestia kultury, tj. poszanowania tożsamości kulturowej ludności autochtonicznej w Peru.

⁴⁰ Jan Paweł II, „*Abyście szli i owoc przynosili*”. Spotkanie z duchowieństwem, bractwami i organizacjami katolickimi w Limie (01.02.1985), [w:] tenże, *Nauczanie Papieskie...*, dz. cyt., s. 190-191.

W ostatnich dekadach w Kościele Latynoskim pojawił się wymóg tzw. ewangelizacji kultury (ewangelizacji inkulturacyjnej), która wprawdzie nie wszędzie, ale przynajmniej w niektórych miejscach znalazła oddźwięk. Jej celem jest wypracowanie modelu ewangelizacyjnego łączącego głębię przesłania ewangelicznego z bogactwem tradycji kultur i religii autochtonicznych. Proces ten nie może być jednak oderwany od egzystencjalnych problemów poszczególnych grup etnicznych, o czym przypomina adhortacja *Ecclesia in America*:

„Jeśli Kościół w Ameryce, wierny Ewangeliom Chrystusa pragnie kroczyć drogą solidarności, powinien zwracać szczególną uwagę na te grupy etniczne, które jeszcze dziś są przedmiotem niesprawiedliwej dyskryminacji. W efekcie trzeba wykorzystać wszelkie próby marginalizacji w stosunku do ludności indiańskiej. Na pierwszym miejscu zakłada to, że powinno się respektować ich prawo do ziemi i paktów zawartych z nimi; jednocześnie trzeba zaspokoić ich uzasadnione potrzeby społeczne, sanitarne i kulturalne. Nie można zapomnieć o potrzebie pojednania między ludami indiańskimi i społeczeństwami, w których oni żyją”⁴¹.

Konkretnym przykładem w tym zakresie jest rozwój teologii andyjskiej, która nadaje ton i koloryt posłudze ewangelizacyjnej w Andach i przyczynia się do powstania Kościoła o andyjskim obliczu (*Iglesia con rostro andino*). Naturalnie proces to bardzo długi, wymagający poświęcenia oraz cierpliwego poszukiwania adekwatnych rozwiązań. Jego priorytetami są: szacunek dla lokalnej ludności i tradycji; podtrzymywanie lokalnych zwyczajów religijno-kulturowych; wychowywanie w tymże duchu dzieci i młodzieży, mogące przyczynić się do wytworzenia przyszłych rodzimych elit intelektualnych, które podejmą się zadania stworzenia Kościoła dogłębnie zakorzenionego w tradycji andyjskiej. Projekt z powodzeniem realizuje np. IDEA (Instituto de Estudios Aymara) czy Centro de Bartolomé de las Casas w Cusco.

Do podjęcia wymienionych zadań zachęcał Jan Paweł II podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Peru. Mówił wtedy:

„W waszym kraju znaczenia szczególnego nabiera także ewangelizacja kultury, mająca na celu zapłodnienie kultury duchem Ewangelii, w której tkwią jej wielowiekowe korzenie. [...] Pod

⁴¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in America* (1999), [w:] J. Różański (red.), *Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, Warszawa 2003, s. 307.

tym względem Kościoł w Peru staje przed prawdziwym wyzwaniem, które musi podjąć w sposób twórczy w swych działaniach ewangelizacyjnych⁴².

Problemem ostatnich lat jest wszelako upolitycznienie (ideologizacja) procesu ewangelizacji kultury. Stąd wyzwaniem dla Kościoła jest „uporanie się” z krytyką uprawianą przez przedstawicieli frakcji indigenistycznej. Krytyka dotyczy stosowanych na przestrzeni ostatnich pięciu wieków metod i środków ewangelizacyjnych, zwłaszcza w odniesieniu do ludności pochodzenia autochtonicznego. Krytyka ta jest zazwyczaj jednostronna i akcentuje jedynie negatywne aspekty ewangelizacji; równocześnie przemilczana zostaje opcja na rzecz promocji, ochrony i obrony ludności autochtonicznej. Krytyce poddaje się działalność Kościoła na polu ewangelizacji kultur, a przemilczany zostaje fakt, że to właśnie Kościół rozwinął (stymulował) inicjatywę zajęcia się sprawami kultur autochtonicznych w powiązaniu z wyzwaniami czasu i potrzebami wierzących.

W ostatnim okresie doszedł jeszcze jeden, stosunkowo nowy element, z którym Kościół będzie musiał się zmierzyć. Jest nim dążenie do wprowadzenia polityki „wyższości cywilizacji indiańskiej nad zachodnią”, której wyrazistym przedstawicielem w Peru jest Ollanta Humali – kandydat w wyborach prezydenckich w roku 2007, postulujący zastąpienie białych elit rządzących elitami pochodzenia autochtonicznego oraz zlikwidowanie wszelkich instytucji kojarzonych ze światem zachodnim, czyli zwolennik definitywnego zerwania w Peru z przeszłością kolonialną i powrotu do tradycji prekolumbijskiej. Realizacja tych postulatów byłaby trudną próbą dla Kościoła i jego współczesnej tożsamości.

III. Zaangażowanie polskich misjonarzy w Peru

Z przyczyn oczywistych Polacy nie mieli możliwości uczestniczenia w dziele ewangelizacji Peru od jego początku. Dopiero w ostatnich dekadach XX wieku obecność polskich misjonarzy w Peru stała się faktem zauważalnym i niezaprzeczalnym. Wielu misjonarzy polskich przybyło do Peru w okresie wielkich napięć społecznych ubiegłego wieku. Od połowy lat 90. do roku 2007 do Peru przyjechało ponad 50 osób.

⁴² Jan Paweł II, *Ewangelizacja. Spotkanie z mieszkańcami w Piura* (04.02.1985), [w:] tenże, *Nauczanie...*, dz. cyt., s. 228.

1. Dane statystyczne dotyczące polskich misjonarzy w Peru

Liczba polskich misjonarzy w Peru nie jest zbyt imponująca. Według statystyk Komisji Misyjnej Episkopatu Polski, w Peru pracuje obecnie 48 misjonarzy. Są to: księża diecezjalni (26 osób)⁴³, księża zakonni (13)⁴⁴, siostry zakonne (3)⁴⁵ oraz osoby świeckie (6)⁴⁶. Na uwagę zasługują w tym kontekście osoby świeckie, które mają statut misjonarza. Część z nich wyjechała do Peru w ramach tzw. salezjańskiego wolontariatu misyjnego. Zajmują się one nauczaniem w szkołach, wychowaniem, katechizacją, prowadzą biura parafialne, pomagają w prowadzeniu ośrodków i placówek misyjnych. Długość pobytu osób świeckich trwa od roku do kilku lat.

Średnia wieku polskich misjonarzy pracujących w Peru wynosi około 43 lata, natomiast średni czas pobytu i pracy w Peru dla misjonarzy z Polski utrzymuje się w granicy 7 lat. Polscy misjonarze i misjonarki pracują obecnie na 30 placówkach, położonych na terytorium diecezji Lima, Huancayo, Huancavelica, Piura, Chimbote, Chosica, Callao, Lurín oraz w obrębie wikariatów apostolskich Jean, Iquitos i San Ramón. Według podziału politycznego Peru placówki misyjne polskich misjonarzy leżą w następujących departamentach: Lima, Ancash, Piura, Huancavelica, Junin, Cajamarca, Loreto, Ucayali. Tak więc część placówek misyjnych usytuowana jest w pasie nadbrzeżnym Peru, inne zaś znajdują się w części środkowej (andyjskiej), jak również w części wschodniej (tropikalnej). Misjonarze z diecezji Huancavelica pracują w wysokich Andach wśród ludności pochodzenia autochtonicznego – Keczua. Miejsca, do których docierają z posługą duszpasterską, określa się jako „miejsca opuszczone przez Boga i rząd”. Jak zaznacza w swojej książce ks. Jan Piotrowski, „w niektórych parafiach diecezji Huancavelica jest więcej górskich wiosek niż dni w kalendarzu”, a misjonarze tam pracujący muszą wykorzystywać nie tylko swoje talenty duszpasterskie,

⁴³ Księża diecezjalni, czyli misjonarze *fidei donum*, pochodzą z kilku diecezji w Polsce. Największą grupę stanowią księża diecezji tarnowskiej (14). Inne diecezje są reprezentowane zdecydowanie mniej licznie: diecezja opolska (3 księży), diecezja płocka (3), diecezja gliwicka (2), diecezja elbląska (1), diecezja siedlecka (1) i diecezja wrocławska (1).

⁴⁴ Księża zakonni to głównie salezianie (7) i franciszkanie konwentualni (6 osób).

⁴⁵ Siostry zakonne są reprezentowane również tylko przez dwa zgromadzenia: Siostry Franciszkańki Misjonarki Maryi (1) oraz Siostry Urszulanek Unii Rzymskiej (2).

⁴⁶ Pochodzenie według diecezji: z krakowskiej (2), z łódzkiej (1), z białostockiej (1), z katowickiej (1), z rzeszowskiej (1).

ale także organizacyjne, pełniąc rolę budowniczych, wychowawców, felczerów, pielęgniarzy⁴⁷.

Dokonany powyżej powierzchowny przegląd obszarów geograficznych, w których pracują polscy misjonarze i misjonarki – z uwzględnieniem odmienności środowisk społeczno-kulturowych – pozwala stwierdzić, że praca ewangelizacyjno-misyjna polskich misjonarzy w Peru jest bardzo zróżnicowana, wymaga wielkiego poświęcenia i zaangażowania.

2. Kryteria wyjazdu i zaangażowania misyjnego polskich misjonarzy

Wyjazd na misje opiera się na ustalonych zasadach i jest normowany przez stosowne dokumenty. Pracujący w Peru polscy misjonarze fideidoniści wyjeżdżają z kraju na zaproszenie peruwiańskich biskupów, zaś biskup polskiej diecezji wysyłającej dokonuje tzw. posłania misyjnego. Tak więc sam wyjazd, podobnie jak pobyt misjonarza na misjach, określony zostaje przez stosowny kontrakt. Utrzymanie misjonarza na misjach spoczywa głównie na barkach biskupa zapraszającego. W praktyce jednak Komisja Misyjna Episkopatu Polski oraz diecezja wysyłająca czują się zobowiązane do wspierania działalności polskich misjonarzy. Problemu utrzymania misjonarza w tak biednym kraju jak Peru nie można bagatelizować. Utrzymanie misjonarza oznacza stworzenie mu dogodnych warunków pracy i godnych warunków życia. Jeden z elementów wspierających, a nawet umożliwiających pracę misjonarza stanowi np. samochód, który staje się nie tylko środkiem do przemieszczania się w celach duszpasterskich, lecz służy też jako ambulans albo środek transportowy. Pomocy udziela tutaj „Miva Polska”, wspierająca polskich misjonarzy również w Peru. Nieco inaczej wygląda posłanie i wyjazd na misje członków zakonów i zgromadzeń misyjnych. Wyjazdy takie są normowane odrębnymi przepisami, a utrzymanie misjonarza zakonnika (zakonnicy) wygląda nieco inaczej niż w przypadku księży fideidonistów, ponieważ obowiązek ten przejmują na siebie poszczególne zakony i zgromadzenia⁴⁸.

Owe różnice w praktyce są dostrzegalne chociażby w formach życia i pracy czy w podejmowanych inicjatywach. Życie misjonarzy zakonnych oraz ich zaangażowanie misyjne realizowane jest zazwyczaj w oparciu o życie wspólnotowe w domach (placówkach) misyjnych

⁴⁷ J. Piotrowski, *Ośmielili się...*, dz. cyt., s. 41.

⁴⁸ Założenie placówki misyjnej polskich franciszkanów konwentualnych szeroko opisuje o. Z. Gogola (*Działalność misyjna...*, dz. cyt., s. 263-280).

байдь klasztorach, gdzie zapewniona zostaje ciągłość pracy. Przeznaczenia do pracy na misjach są zazwyczaj bezterminowe, czego przykładem może być salezjanin ojciec Edmund Szeliga, który w Peru przepracował prawie całe życie. Dlatego właśnie zakonowi i zgromadzeniom o wiele łatwiej prowadzić szkoły, ośrodki pomocy, ochronki, instytuty edukacyjno-wychowawcze, gdyż mają większe możliwości współpracy i rotacji pracujących misjonarzy.

Pierwsi misjonarze z diecezji opolskiej dotarli do Peru w roku 1980⁴⁹. W kolejnych latach wyjechało jeszcze kilku innych księży z tej diecezji. W roku 1988 pierwszych misjonarzy franciszkanów konwentalnych wysłała Prowincja św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię w Krakowie⁵⁰. Zaś pierwsi kapłani-misjonarze *fidei donum* diecezji tarnowskiej przybyli do Peru w sierpniu 1991 roku. Moment wyjazdu tarnowskich misjonarzy zbiegł się z tragicznymi wydarzeniami w Peru – kilka tygodni wcześniej z rąk terrorystów Świetlistego Szlaku w Pariacoto zginęli polscy franciszkanie: o. Zbigniew Strzałkowski i o. Michał Tomaszek⁵¹.

W tym kontekście należałoby dodatkowo wspomnieć o dwukrotnej wizycie Jana Pawła II w Peru, które papież odwiedził w roku 1985 i 1988. W licznych kazaniach i przemówieniach odnosił się do spraw o charakterze społeczno-politycznym. W kazaniu przed katedrą w Limie mówił o konieczności zachowania tożsamości Kościoła w połączeniu z przemyślanym zaangażowaniem w sprawy socjalne i życie społeczne tego kraju. W Ayacucho poruszył trudne tematy związane z przywracaniem pokoju, a zarazem zwalczaniem terroryzmu. Jan Paweł II zachęcał Peruwianczyków do podjęcia wysiłków, aby rozsądnie i z determinacją rozwiązywać problemy i budować nową przyszłość.

Ważnym dokumentem kościelnym o charakterze misyjnym jest encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*. Zostały w niej zawarte liczne wskazówki dla misjonarzy. Między innymi, w rozdziale piątym mowa o tym, jak wcielać Ewangelię w kultury narodów:

„Misjonarze pochodzący z innych Kościołów i krajów winni włączyć się w świat społeczno-kulturowy tych, do których zostali posłani, przewyciężając uwarunkowania środowiska swego pochodzenia. Tak więc winni nauczyć się języka regionu, w którym pracują, poznać najbardziej znamienne przejawy tamtejszej kultury, odkrywając jej wartości w bezpośrednim doświadcze-

⁴⁹ Zob. S. Klein (red.), *Idźcie na cały świat. Kapłani diecezji opolskiej na kontynentach świata*, Opole 2001, s. 7-14.

⁵⁰ Z. Gogoła, *Działalność misyjna...*, dz. cyt., s. 22.

⁵¹ Tenże, s. 378-400, 419-458; tenże, *W peruwiańskie Andy...*, dz. cyt., s. 177-206.

niu. [...] W ich przypadku nie chodzi oczywiście o zaparcie się własnej tożsamości kulturowej, ale o zrozumienie, docenianie, popieranie i ewangelizowanie kultury środowiska, w którym działają, a zatem o to, by byli w stanie nawiązać z nim rzeczywisty kontakt, przyjmując styl życia będący znakiem ewangelicznego świadectwa i solidarności z tamtejszymi ludźmi”⁵².

Przytoczone zalecenie jest bez wątpienia ważne. Wydaje się, że większość polskich misjonarzy w Peru spełnia kryteria określone w cytowanej encyklice. Wszyscy używają na co dzień języka hiszpańskiego, a niektórzy z większą lub mniejszą wprawą posługują się językami lokalnymi. Bliski i bezpośredni kontakt z ludźmi pozwala polskim misjonarzom poznać lokalne zwyczaje i tradycje, a problemy, z jakimi borykają się konkretni ludzie, stają się wyzwaniem, którego misjonarze się podejmują. Dlatego też nie dziwi, że polscy misjonarze organizują parafie, budują kaplice i kościoły, że z ich inicjatywy powstają ośrodki pomocy oraz centra wychowawczo-edukacyjne, a sami misjonarze uczestniczą w rytmie życia nawet najbardziej oddalonych i trudno dostępnych wiosek peruwiańskiego interioru. Ich obecność i zaangażowanie cieszy się uznaniem większości tamtejszych społeczeństw. Tym samym polscy misjonarze nie uchylają się przed zadaniami związanymi z dokonywaniem nowych opracowań i stosowaniem nowych, zaktualizowanych metod pracy ewangelizacyjnej.

Podsumowanie

Okres ostatnich 30 lat w Peru nie należał dla Kościoła do łatwych. W zmieniającej się aurze politycznej praca ewangelizacyjna realizowana w atmosferze ciągłych napięć o charakterze społecznym wymagała wiele determinacji. Niekiedy trudno było myśleć o kształtowaniu nowej tożsamości Kościoła (np. w oparciu o kryteria ewangelizacji inkulturacyjnej) czy też wypracowywaniu nowego „peruwiańskiego oblicza Kościoła”. Należy jednak tutaj koniecznie dodać, że nader zróżnicowana rzeczywistość społeczno-kulturowa w Peru wymusza niejako, aby owo oblicze Kościoła peruwiańskiego pozostało wieloaspektowe, czyli uwzględniało charakterystyczne rysy i cechy świata andyjskiego, selwy amazońskiej, wielkich miast. Realizacja takiego programu wymaga z pewnością bardziej sprzyjającego klimatu polityczno-społecznego, który wszak przez długi okres stanowił w Peru dobro deficytowe.

⁵² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990), nr 53.

Literatura

- Alyaza E., *Sistematización de una experiencia de pastoral social en los años pasados en el Perú*, rękopis nieopublikowany, Lima 1994.
- Arnold S.P., *Democracia, ciudadanía y gobernabilidad de la región. El punto de vista ético*, PUNO 2004.
- Borges P. (red.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. I, Madrid 1992.
- Borges P. *Estructura y características de la evangelización americana*, [w:] P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. I, Madrid 1992, s. 423-436.
- CELAM, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo 1992. Conclusiones. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. "Jesucristo ayer, hoy y siempre (Heb 13,8)"*, [w:] *Episcopado Latinoamericano. Conferencias Generales*, Santiago de Chile 1993, s. 491-602.
- Chojnowski M., *Świetlisty Szlak a „czynnik chłopski”, czyli rola rdzennej ludności Andów w powstaniu, działaniu i upadku marksistowskiej partyzantki w Peru*, [w:] „Ameryka Łacińska. CESLA”, nr 1, 2006, s. 47-53.
- Contreras C., Cuesto M., *Historia del Perú contemporáneo*, Lima 1999.
- Dembicz A., *Filozofia poznawania Ameryki*, Warszawa 2006.
- Dussel D.E., *Historia de la Iglesia en América Latina*, Bogota 1994, s. 97-138.
- Escobero Mansilla R., *La economía de la iglesia americana*, [w:] P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. I, Madrid 1992, s. 113-133.
- García y García A., *Organización territorial de la Iglesia*, [w:] P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. I, s. 139-143.
- Gogola Z., *Działalność misyjna Braci Mniejszych Konwentalnych w Peru*, Kraków 2003.
- Gogola Z., *W peruwiańskie Andy z pokojem i dobrem*, Kraków 2001.
- Heredia E.G., *Peru: La Iglesia diocesana*, [w:] P. Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. II, Madrid 1992, s. 479-503.
- Jan Paweł II, „Abyście szli i owoc przynosili”. *Spotkanie z duchowieństwem, bractwami i organizacjami katolickimi w Limie (01.02.1985)*, [w:] tenże, *Nauczanie Papieskie*, nr VIII/1, styczeń-czerwiec 1985, Poznań 2003, s. 187-191.

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America* (1999), [w:] J. Różański (red.), *Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, Warszawa 2003, s. 243-338.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990), Wrocław 1995.
- Jan Paweł II, *Ewangelizacja. Spotkanie z mieszkańcami w Piura* (04.02.1985), [w:] tenże, *Nauczanie Papieskie*, nr VIII/1, styczeń-czerwiec 1985, Poznań 2003, s. 224-230.
- Jan Paweł II, *Pokój rodzi się ze sprawiedliwości. Spotkanie z wiernymi w Ayacucho*, [w:] tenże, *Nauczanie Papieskie*, nr VIII/1, styczeń-czerwiec 1985, Poznań 2003, s. 211-216.
- Jan Paweł II, „*Solidarność, Tożsamość, Wiara*”. *Spotkanie z indiańską ludnością rolniczą* (03.02.1985), [w:] tenże, *Nauczanie Papieskie*, nr VIII/1, styczeń-czerwiec 1985, Poznań 2003, s. 206-211.
- Klein S. (red.), *Idźcie na cały świat. Kaptani diecezji opolskiej na kontynentach świata*, Opole 2001.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii Wyzwolenia”*, Rzym 1984.
- Laurentin R., *W Ameryce Łacińskiej po Soborze*, tłum. G. Kania, Warszawa 1974.
- Łaciński P., *Peru pomiędzy populizmem a liberalizmem*, Warszawa 2006.
- Misyjny świat księdza Bosko. *Missio Word of Don Bosco*, Salezjański Ośrodek Misyjny, Warszawa 2006.
- Nouwen H., *Gracias! Dziennik z Ameryki Łacińskiej*, tłum. K. Stankiewicz, Kraków 2006.
- Peru. Podróże marzeń*, [w:] „Biblioteka Gazety Wyborczej”, nr 25, 2006.
- Piotrowski J., *Ośmielili się pójść z Ewangelią*, Warszawa 2002.
- Quinn A., *Escogí el camino de la vida, reflexiones desde el ande*, CEP 1997.
- Sedano Sierra M.J., *De España ha llegado un barco. Situación de España antes de la Conquista*, [w:] *Gracia y desgracia de la evangelización de América. El Quinto Centenario de los religiosos*, Madrid 1992, s. 19-60.
- Śniadecka-Kotarska M., *Być kobietą w Peru (1980-2005)*, Warszawa 2006.
- Śniadecka-Kotarska M., *O nieznanym szczegółach prac Komisji Prawdy i Pojednania (CVR) w Peru*, [w:] „Ameryka Łacińska. CESLA”, nr 2, 2006, s. 85-88.
- Vargas Ugarte R., *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*, t. I, Lima 1953.
- www.foros.hispavista.com/politica-internacional/9/22276/m/el-sanguinario-avance-de-sendero-luminoso/

Streszczenie

Prawie pięciowiekowa historia Kościoła w Peru jest pasmem bardzo ciekawych, ale też burzliwych wydarzeń. Od samego początku działalność misyjno-ewangelizacyjna oraz duszpasterska prowadzona była w bardzo zróżnicowanych uwarunkowaniach społeczno-politycznych oraz geograficzno-kulturowych. Ostatnie dekady z przełomu XX i XXI wieku ukazują, że Kościół w Peru jest Kościołem bardzo żywym, ale stoi przed wieloma trudnymi wyzwaniami. Bodaj jednym z większych wyzwań, z jakim musiał się zmierzyć pod koniec XX wieku był terror Świetlistego Szlaku i teologia wyzwolenia. Wychodząc naprzeciw aktualnym wyzwaniom, tj. kwestiom ubóstwa i pomocy najbiedniejszym, rozwinięte zostały liczne programy tzw. „ewangelizacji integracyjnej” oraz projekty w ramach promocji ludzkiej. Obecnie przywiązuje się również wiele uwagi, zwłaszcza w Amazonii i Andach, priorytetom „ewangelizacji inkulturacyjnej”. W wyzwania Kościoła peruwiańskiego zaangażowana jest od stosunkowo niedawna dosyć liczna grupa polskich misjonarzy, którzy są obecni we wszystkich ważnych dla Peru środowiskach społeczno-kulturowych.

Abstract

The almost-five-century-old history of the Church in Peru is a strand of very interesting, yet also stormy events. From the very beginning the missionary and evangelising as well as the priestly activities were conducted in most varied political, social, geographical and cultural circumstances. The last decades of the turn of the 20th and 21st centuries indicate that the Church in Peru is a Church very vigorous, but it also faces plentiful complicated challenges. Perhaps the vastest challenge it had to face by the end of the 20th century – was the Shining Path terror and the theology of liberation. Meeting the contemporary challenges, that is the questions of poverty and the help to the poorest – various programmes of – so-called “integrating evangelisation” – were developed as well as projects within human promotion. Nowadays, particular attention is paid also, especially in the Amazon and Andes, to the “inculturating evangelisation” priorities. Since comparatively recent times, in the Peruvian Church challenges a quite numerous group of Polish missionaries has been engaged – who are present in all important for Peru social and cultural environments.