

# TEOLOGIA LATYNOAMERYKAŃSKA

**I JEJ PRAKTYCZNE IMPLIKACJE**



**Ryszard Hajduk CSsR**

**TEOLOGIA  
LATYNOAMERYKAŃSKA  
I JEJ PRAKTYCZNE IMPLIKACJE**

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Teologii  
2020

Recenzenci:

Dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz,  
Wydział Teologii UWM w Olsztynie

Ks. prof. dr Józef Smykscy CSsR,  
Wydział Teologii „Świętego Pawła” Cochabamba, Boliwia

Redakcja wydawnicza:  
Hanna Królikowska

Korekta:  
Paulina Lenar

DTP:  
Bogdan Grochal

Projekt okładki:  
Tomasz Gołuchowski

Na okładce:  
Cristo de la Concordia, Cochabamba (Boliwia)  
Fot. Tomasz Gołuchowski

Copyright:  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii  
Olsztyn 2020

ISBN: 978-83-64129-59-9

Druk i oprawa:  
Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie

# SPIS TREŚCI

<b>Wstęp</b> .....	7
<b>I Blaski i cienie teologii wyzwolenia</b> .....	13
1. Narodziny i główne idee teologii wyzwolenia .....	14
2. Marksistowska deformacja latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia? .....	20
3. Aktualność i perspektywy teologii wyzwolenia .....	26
4. Duszpasterstwo w „logice wolności” .....	30
<b>II Teologia indygenistyczna – droga do odnowy chrześcijaństwa w Ameryce Łacińskiej?</b> .....	37
1. Pochodzenie i źródła teologii indygenistycznej .....	38
2. Cechy charakterystyczne i cel teologii indygenistycznej .....	41
3. Problemy i wątpliwości .....	50
4. Implikacje pastoralne .....	54
<b>III Teologia ludu – wiara, kultura, ewangelizacja</b> .....	61
1. Początek i fundamenty .....	62
2. Charakterystyczne cechy teologii ludu .....	67
2.1. Nieomyślność ludu i <i>sensus fidelium</i> .....	67
2.2. Wiara podstawą życia ludu Bożego .....	70
2.3. Lud wierny jako podmiot ewangelizacji .....	72
3. Kwestie dyskusyjne .....	74
4. Wnioski praktyczne .....	78
<b>IV Parafia ewangelizująca w nauczaniu i praktyce Kościoła latynoamerykańskiego</b> .....	83
1. Ewangelizacja w Ameryce Łacińskiej .....	84
2. Parafia latynoamerykańska w dziele ewangelizacji .....	88
3. Latynoamerykańskie impulsy do odnowy parafii jako wspólnoty ewangelizującej .....	92
4. Problemy z ewangelizacyjnym ukierunkowaniem życia i działania parafii .....	95
<b>V Kościelne wspólnoty podstawowe jako przestrzeń realizacji <i>communio</i> w nauczaniu Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej</b> .....	99
1. Tło historyczne pojawienia się kościelnych wspólnot podstawowych .....	100
2. Biskupi latynoamerykańscy o znaczeniu kościelnych wspólnot podstawowych w życiu i działalności Kościoła .....	103
3. Konkretyzacja eklezjologii komunii w kościelnych wspólnotach podstawowych .....	107
4. Wspieranie rodziców chrześcijańskich w przekazie wiary .....	110

<b>VI Pobożność ludowa w dziele ewangelizacji – Jakub Gościński CSsR</b> .....	117
1. Biskupi latynoamerykańscy o pobożności ludowej .....	118
2. Przejawy religijności ludowej w Ameryce Łacińskiej .....	121
3. Wyjątkowość i wartość „mistyki ludowej” .....	125
4. Miejsce pobożności ludowej w życiu i misji Kościoła .....	129
5. Pielgrzymowanie do miejsc pątniczych przestrzeni ewangelizacji .....	133
<b>VII Opcja pastoralna Franciszka</b> .....	139
1. „Peryferie świata” jako punkt wyjścia w refleksji pastoralnej .....	140
2. Kościół skoncentrowany na głoszeniu Ewangelii .....	147
3. „Logika miłosierdzia” w duszpasterstwie .....	153
4. Impulsy do refleksji nad działalnością duszpasterską Kościoła .....	159
<b>Zakończenie</b> .....	163
<b>Summary</b> .....	167
<b>Wykaz skrótów</b> .....	171
<b>Bibliografia</b> .....	173

## WSTĘP

Od wyboru arcybiskupa Buenos Aires Jorgego Mario Bergoglio na tron Piotrowy chrześcijański świat zaczął zwracać większą uwagę na kontynent południowoamerykański, na życie Kościoła w Ameryce Łacińskiej i uprawianą tam teologię. Do pobudzenia zainteresowania latynoamerykańską myślą teologiczną przyczyniły się oryginalne gesty i wypowiedzi Franciszka, jego katechezy i homilie oraz sygnowane jego podpisem oficjalne dokumenty Kościoła. Wiele z tego, co czyni i mówi papież z Argentyny, w pewnych kręgach budzi wątpliwości i wywołuje opór. Pod jego adresem formułowane są nieraz bardzo poważne zarzuty, np. zerwania z wielowiekową tradycją Kościoła oraz posługiwania się w oficjalnym nauczaniu błędnymi, a przynajmniej mało precyzyjnymi sformułowaniami. Przypisuje się mu wywoływanie niepewności i zamieszania wśród wiernych, a także stwarzanie niebezpiecznych precedensów, prowadzących do zachwiania jedności Kościoła powszechnego.

Można przypuszczać, że surowe oceny, z jakimi spotyka się czasem pontyfikat Franciszka, wynikają z niezrozumienia jego zamiarów oraz sposobu myślenia, ukształtowanego w kontekście społeczno-religijnym Argentyny i całego kontynentu południowoamerykańskiego. Podejście do rzeczywistości oraz myśl teologiczno-pastoralna Kościoła latynoamerykańskiego różni się od koncepcji zachodnich. Dlatego nieraz trudno wiernym, teologom, a nawet pasterzom Kościoła, uformowanym w Europie czy w Ameryce Północnej, zaakceptować duszpasterskie imperatywy Franciszka i jego wykład doktryny katolickiej. To samo można było zaobserwować w czasie pontyfikatu św. Jana Pawła II, którego nauczanie moralne i podejście do dialogu międzyreligijnego nie u wszystkich spotykało się z entuzjastycznym przyjęciem.

Papież Franciszek wychował się i kształtował swoją postawę chrześcijańską na kontynencie, który w takich aspektach, jak struktura społeczna, kultura, wierzenia i obyczaje wyraźnie różni się od Zachodu. Charakterystyczną cechą społeczeństw Ameryki Łacińskiej jest ubóstwo obejmujące szerokie masy ludzi, którym odbiera ono szansę na godne życie. Są to często osoby dotknięte bezrobociem, które nie stać nawet na zakup artykułów pierwszej potrzeby. Ubodzy i wykluczeni nie mają wpływu na kształtowanie opinii publicznej, a duże grupy ludności nie miały nawet możliwości nauczyć się czytać i pisać<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Büker, *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika*, Freiburg, Schweiz 1999, s. 41.

W wielu rejonach Ameryki Łacińskiej ludzie wciąż biednieją, co spowodowane jest koniecznością spłaty długów zagranicznych, ucieczką funduszy do innych krajów oraz koncentracją kapitału w rękach globalnych koncernów. W wielu państwach zagrożona jest demokracja, do czego przyczyniają się zewnętrzne interwencje (gospodarczo-polityczne) i znacząca rola formacji militarnych – zarówno działających zgodnie z prawem, jak i bojówek terrorystycznych. Poszczególne jednostki, jak i całe społeczeństwa cierpią z powodu przemocy ze strony gangów narkotykowych i band złodziei, a także policji i bojówek partyjnych. Innym problemem tego regionu świata jest migracja mieszkańców wsi do miast oraz ludności z krajów ubogich do takich, które oferują zatrudnienie i wyższy poziom życia<sup>2</sup>.

W Ameryce Łacińskiej trudno nie dostrzec jej rdzennych mieszkańców, których przodkowie żyli tu przed przybyciem Kolumba. Wiele plemion w czasach kolonialnych wymarło, stawszy się ofiarami prześladowań i wyzysku ekonomicznego. W ludach autochtonicznych, które przetrwały do naszych czasów i podtrzymują kulturę przodków, odżywa dzisiaj tęsknota za prekolumbijskimi obyczajami i dawnym stylem życia. Ważne jest dla nich właściwe odniesienie do przyrody, w którą są zanurzeni i z której darów starają się mądrze korzystać<sup>3</sup>. Rdzenni mieszkańcy Ameryki Łacińskiej postrzegają siebie samych jako część otaczającego ich środowiska naturalnego, za które czują się odpowiedzialni i z którym starają się współżyć w pełnej harmonii.

Nawiązując do tradycji przodków, autochtoni pielęgnują dawne zwyczaje, a zwłaszcza rytuał składania ofiary Matce Ziemi – Pachamamie. Dla nich Pachamama to coś więcej niż ziemia, po której się chodzi i na której się pracuje. Jest ona matką dającą życie. Dzięki jej dobroci każdy człowiek – nawet najuboższy – może przeżyć. Ona też strzeże wszystkiego, co istnieje na świecie: ludzi, ich domostwa, zwierzęta, rośliny itd. Dlatego należy się jej szacunek i wdzięczność, która znajduje wyraz w składaniu jej darów z tego, co posiadają<sup>4</sup>.

O obrzędach ku czci Pachamamy dowiedział się cały świat chrześcijański, gdy w czasie obrad Synodu Amazońskiego (2019) w rzymskich świątyniach pojawiły się jej figurki, a w ogrodach watykańskich odprawiono ceremonie ku jej czci. Nie

<sup>2</sup> I. Fernández, *Violencia social en América Latina*, „Papeles de cuestiones internacionales” 94 (2006), s. 59–66; M. Büker, *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis*, s. 45.

<sup>3</sup> R. Gudynas, *La Pachamama: ética ambiental y desarrollo*, „Le Monde Diplomatique” 27 (2010), s. 4–6; W. Jenkins, *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington 2013, s. 213.

<sup>4</sup> M.M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Lima 1988, s. 25–27, 185–186; D.R. Mazurek, „Bóg o indiańskim obliczu”. *Między inkulturacją a synkretyzmem religii Keczua w południowych Andach peruwiańskich*, Kraków 2007, s. 209.



przez wszystkich chrześcijan obrzędy te są akceptowane, gdyż wielu uważa je za przejaw idolatrii<sup>5</sup>. Istnieją jednak także opinie kwestionujące czysto pogański charakter rytuału<sup>6</sup>. W taki sposób na ofiarę dla Pachamamy każe patrzeć Jan Paweł II, dla którego oddawanie czci Matce Ziemi nie jest bałwochwalstwem, ale uznaniem dobroci i łaskawej obecności Boga, dającego ludziom pokarm za pośrednictwem uprawianej przez nich ziemi<sup>7</sup>. Tak samo traktuje ten zwyczaj papież Franciszek, dla którego wszystko jest darem Boga zatroskanego o dobro ludzi<sup>8</sup>. To On stworzył cały świat i tylko Jemu należy się cześć i uwielbienie jako Panu<sup>9</sup>. Ziemia zaś jest matką, której nie wolno bezmyślnie wyzyskiwać i niszczyć<sup>10</sup>, gdyż ona bierze nas w ramiona, „żywi i chowa oraz wydaje różne owoce z barwnymi kwiatami i trawami”<sup>11</sup>.

Ważną rolę w życiu mieszkańców Ameryki Łacińskiej odgrywa ich przywiązanie do chrześcijaństwa. Dla wielu z nich nie stanowi ono zagrożenia dla ich kultury i dawnych wierzeń, zwłaszcza że używając symboli chrześcijańskich, nadają im specyficzne znaczenia, zaczerpnięte z ich rdzennej religii. Chrześcijaństwo jest przez nich włączane w świat symboli kulturowych, ale bardzo często dokonuje się to bez właściwego przyswojenia sobie jego nauki. Skutkuje to tym, że powstaje swoista synteza różnych światopoglądów i praktyk religijnych, w których wykorzystywane są formy wyrażania wiary właściwe dla chrześcijaństwa, a nieraz niezrozumiałe dla miejscowej ludności<sup>12</sup>.

Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej zdaje sobie sprawę, iż jej mieszkańcy potrzebują ewangelizacji, angażującej wszystkich wiernych w komunikowanie życia Bożego światu<sup>13</sup>. Jego działalność misyjną w tym regionie charakteryzuje pluralizm, który wynika ze stosowania różnych jej form i ze zwrócenia się z Ewangelią do specyficznych grup adresatów (plemiona nieochrzczone, chrześcijańska ludność

<sup>5</sup> *La Pachamama*, „Allpanchis” 3 (1971), s. 18–21; B. Simon, *¿Un pueblo autentico y moderno? Percepciones locales del futuro y turismo sostenible en Pisac, Perú*, w: J.L. Ypeij, E.B. Zoomers (red.), *La ruta andina: turismo y desarrollo sostenible en Perú y Bolivia*, Quito 2006, s. 125.

<sup>6</sup> M. Mamani Yujra, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, „Yachay” 43 (2006), s. 48–53.

<sup>7</sup> *Homilia del Santo Padre Juan Pablo II*, Cuzco, 3 lutego 1985, w: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1985/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19850203\\_cuzco.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19850203_cuzco.html) (dostęp: 20 marca 2020).

<sup>8</sup> QA, nr 41.

<sup>9</sup> QA, nr 80.

<sup>10</sup> QA, nr 22.

<sup>11</sup> LS, nr 2.

<sup>12</sup> M. Büker, *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis*, s. 88.

<sup>13</sup> CELAM, *Discipulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida 2007, nr 360.

tubylcza, synkretyci, „katolicy kulturowi” itd.)<sup>14</sup>. Aby utrzymać dynamizm misyjny i dotrzeć do jak najszerszych mas ludzkich, Kościół latynoamerykański korzysta z następujących strategii ewangelizacyjnych: inkulturacja Ewangelii, wyzwolenie jako konsekwencja opcji na rzecz ubogich oraz rozwój struktur kościelnych<sup>15</sup>.

Nie tylko potrzeby duchowe mieszkańców Ameryki Łacińskiej, ale także panująca w niej sytuacja społeczno-ekonomiczna determinuje sposób obecności i działania tamtejszego Kościoła. Zwłaszcza cierpienie ubogich stanowi dla każdego wierzącego poważne wyzwanie, domagające się głębokiego nawrócenia – osobistego i wspólnotowego. Zarówno rdzenni mieszkańcy i Afroamerykanie, którzy są uciskani z powodu swojej kultury, jak i imigranci, ludzie głodni, oszukani i rozczarowani postawą polityków są pierwszymi adresatami ewangelizacyjnej działalności Kościoła, który głosząc ludziom Dobrą Nowinę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, ma jednocześnie na uwadze prawa człowieka, ekologię, kwestię własności ziemi, solidarność społeczną, problem bezrobocia, zachowanie porządku demokratycznego i ładu gospodarczego<sup>16</sup>. Nie ma bowiem prawdziwej ewangelizacji bez uwzględnienia w niej tego, co określa się pojęciem „promocja ludzka”<sup>17</sup>.

Wszystkie te zagadnienia winny znaleźć się w obszarze zainteresowania teologii, która nie może się właściwie rozwijać bez odniesienia do nauk historycznych, socjologii, ekonomii, psychologii, sztuki i literatury. Przy jej uprawianiu konieczna jest również znajomość ideologii, zaprzatających ludzkie umysły oraz ich wpływu na postawy jednostek i życie całych społeczeństw. Dopiero wtedy można uchwycić potencjał teologiczny danej sytuacji dziejowej i wydobyć z niej inspiracje do refleksji, odpowiadającej rzeczywistym potrzebom ludzi. Wtedy też odsłaniają się nowe możliwości działania i kształtuje się zrozumiały dla ludzi język, który zostanie wykorzystany w działalności duszpasterskiej, ewangelizacyjnej i katechetycznej<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> R. Tomicha Charupa, „Eucaristía, Misión y Realidad Nacional”. *Primer Simposio Boliviano de Misionología*, „Yachay” 42 (2005), s. 171.

<sup>15</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 170; A. Orta, *Catechizing Culture. Missionaries, Aymara, and the „New Evangelization”*, New York 2004, s. 81; R. Hajduk, *Strategie misyjnego działania Kościoła w Ameryce Łacińskiej*, „Studia Elbląskie” XVII (2016), s. 171–182.

<sup>16</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo 1992, nr 164–209.

<sup>17</sup> M. Bükler, *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis*, s. 159; J.F. Gorski, *From ‘Mission’ to ‘Evangelization’. The Latin American Origins of a Challenging Concept*, w: P. Grogan, K. Kim (red.), *The New Evangelization. Faith, People, Context and Practice*, London 2015, s. 39.

<sup>18</sup> C.E. Vasco, *Reflexiones sobre teología latinoamericana*, „Theologica Xaveriana” XXIX (1979), s. 93–94.

Taka też teologia – kontekstualna, praktyczna i polityczna – uprawiana jest w Ameryce Łacińskiej. Zapewnia ona Kościołowi przyszłość, gdyż aktualizuje jego spojrzenie na rzeczywistość, przybliża go do ludzi i pomaga mu zrozumieć ich położenie oraz najgłębsze pragnienia. Dzięki temu może on zaangażować się w działanie na rzecz wyzwolenia osób pogrążonych w niepewności, cierpiących z powodu głodu, przewlekłych chorób, ubóstwa, braku wykształcenia, niesprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych, a zwłaszcza w wymianie handlowej, jak również w następstwie neokolonializmu gospodarczego i kulturalnego. Musi jednak przy tym uważać, by nie zredukować chrześcijaństwa do projektu politycznego, lecz zawsze na pierwszym miejscu przekazywać ludziom orędzie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie<sup>19</sup>.

Celem niniejszej publikacji jest przybliżenie czytelnikom trzech popularnych dzisiaj nurtów teologicznych, zrodzonych i rozwijanych w Ameryce Łacińskiej. Chodzi o powiązane ze sobą teologię wyzwolenia, teologię indygenistyczną oraz teologię ludu. Ten ostatni nurt jest szczególnie bliski Franciszkowi, co staje się bardzo widoczne przy lekturze jego dokumentów, o czym mówi ostatni rozdział opracowania, poświęcony koncepcji pastoralnej, w której papież z Argentyny wyznacza kierunek działalności całemu Kościołowi. Prezentację specyficznych dla Ameryki Łacińskiej nurtów teologicznych dopełniają rozdziały poświęcone parafii ewangelizującej, małym wspólnotom kościelnym (*comunidades eclesiales de base*) oraz pobożności ludowej jako przestrzeni przekazu wiary. Wszystko to razem tworzy w zarysie panoramę teologii latynoamerykańskiej, mocno zakorzenionej w rzeczywistości i ukierunkowanej na praktykę pastoralną.

---

<sup>19</sup> T. Hartch, *The Rebirth of Latin American Christianity*, New York 2014, s. 67–68.



## BLASKI I CIENIE TEOLOGII WYZWOLENIA

Sobór Watykański II zmienił podejście Kościoła do świata, włączając w swoją refleksję rzeczywistość społeczną wraz z jej wymiarami ekonomicznym, politycznym i kulturowym. Sobór nie tylko zajął się kwestiami istotnymi dla życia duchowego katolików, ale odniósł się także do problemów nękających wszystkich ludzi, w tym uciśnionych i ubogich. Kościołowi nie może bowiem być obojętny ich los, dlatego ze zrozumieniem przyjmuje on dążenia do przeprowadzenia reform gospodarczo-społecznych, które pomogłyby poprawić warunki życia i pracy niegodne osoby ludzkiej<sup>1</sup>.

Takie podejście soboru do rzeczywistości wpłynęło na sposób rozumienia obecności Kościoła w świecie. W Ameryce Łacińskiej biskupi i teolodzy podjęli refleksję nad rolą Kościoła i sposobem pełnienia posługi duszpasterskiej wobec wyzwań społeczno-religijnych. W kontekście ucisku ekonomicznego oraz ubóstwa, dotyczącego szerokich rzesz ludności, zrodziła się teologia wyzwolenia, która z jednej strony chce udzielić odpowiedzi na pytanie, jak Bóg objawia się ubogim, a z drugiej stara się wyjaśnić, w jaki sposób uwalnia On swój lud z ucisku w aktualnej sytuacji społeczno-politycznej. Chodzi zatem o taką teologię, która sięga do doświadczenia ludu i prowadzi do przemiany jego sytuacji, czerpiąc z humanizacyjnej siły Ewangelii<sup>2</sup>.

Zrodzona w Ameryce Łacińskiej teologia wyzwolenia zajmuje ważne miejsce we współczesnej refleksji chrześcijańskiej, zwłaszcza w kontekście wyzwań, z jakimi Kościół musi się dziś zmierzyć w swojej działalności pastoralnej: obrona ludzkiej godności, sprawiedliwość społeczna czy stosunek do przemian polityczno-ekonomicznych. Chociaż latynoamerykańska teologia wyzwolenia budzi wiele kontrowersji z uwagi na jej polityczny charakter i pewne odniesienia do ideologii marksistowskiej, należy uznać ją za ważny impuls, skłaniający do przemyślenia roli Kościoła w świecie i form jego zaangażowania się w kształtowanie ludzkiej rzeczywistości zgodnie z ideałem królestwa Bożego<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> KDK, nr 63.

<sup>2</sup> C. Floristán, *Teología práctica*, Salamanca 2002, s. 158–159; P. Schloesser, *Against Forgetting. Memory, History, Vatican II*, w: D.G. Schultenover (red.), *Vatican II. Did Anything Happen?*, New York 2007, s. 138.

<sup>3</sup> O.R. Trillos, *Salvación y liberación en el pensamiento teológico de Leonardo Boff*, „Albertus Magnus” 1 (2019), s. 42.

## 1. Narodziny i główne idee teologii wyzwolenia

Pierwszej inspiracji dla teologii wyzwolenia należy szukać w teologii niemiecko- i francuskojęzycznej lat 50. i 60. XX wieku, która miała decydujący wpływ na nauczanie Soboru Watykańskiego II. To z niego wynika, że niesienie zbawienia światu jest dla Kościoła pierwszorzędnym obowiązkiem, a ta misja decyduje o tym, jak winny kształtować się jego struktury wewnętrzne<sup>4</sup>. Teologowie z Ameryki Łacińskiej odnaleźli w doktrynie soborowej inspirację dla rozwoju teologii wyzwolenia, co dokonało się dzięki pośrednictwu biskupów latynoamerykańskich, obradujących w Medellín i Puebla. Na konferencjach w latach 1968 i 1979 poruszano tematy związane z naturą Kościoła i jego zbawczym posłannictwem w świecie, a także takie zagadnienia, jak antropologia, kultura, misjologia czy rola wiernych świeckich w dziele ewangelizacji<sup>5</sup>.

W tym samym czasie w Kościele latynoamerykańskim grupy świeckich, księży i biskupów coraz bardziej zaczęły sobie zdawać sprawę z sytuacji zacofania, niesprawiedliwości i strukturalnej zależności tego regionu od Zachodu. Sprzyjała temu atmosfera prorewolucyjnego optymizmu, ogarniającego różne jego części, a także formułowanie przez nauki społeczne teorii interpretujących zacofanie Ameryki Łacińskiej nie jako przejaw opóźnionego kapitalizmu, ale jako efekt uboczny i zależny od ogólnoswiatowego kapitalizmu<sup>6</sup>.

W teologii wyzwolenia znalazło wyraz doświadczenie wiary niosącej ludziom wolność, które zostało poddane refleksji teologicznej. Dlatego też nie można jej zrozumieć poza kontekstem kościelnym i społecznym, właściwym dla regionu środkowo- i południowoamerykańskiego od końca lat 50. Jest ona wyrazem historycznego procesu naznaczonego cierpieniem ludzi nękanych biedą i uciskiem oraz poszukujących nadziei na lepszą przyszłość<sup>7</sup>.

Tendencje te znalazły wyraz w pracach komisji teologicznych i działalności biskupów w Ameryce Łacińskiej. Pojawienie się teologii wyzwolenia w Kościele wiąże się z istnieniem aktywnej grupy duchownych, bez obawy wychodzących naprzeciw wyzwaniom pojawiającym się w świecie. To oni wywarli wpływ na

<sup>4</sup> L. Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander 1986, s. 14.

<sup>5</sup> S. Silva, *La Teología de la Liberación*, „Teología y Vida” 1–2 (2009), s. 94–95; G.L. Müller, *La teología de la liberación en la controversia de opiniones*, w: G. Gutiérrez, G.L. Müller (red.), *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*, Madrid 2013, s. 84; B.A. Schweizer, *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika*, Hamburg 2013, s. 31–32.

<sup>6</sup> J.C. Scannone, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, „Stromata” 38 (1982), s. 3–4.

<sup>7</sup> A.M. Formoso Galarraga, *Desafios da Teologia da Libertação. Cruzes socioambientais*, w: Congreso Continental de Teología, *La teología de la liberación en perspectiva*, t. I, Montevideo 2012, s. 63.

kierunek obrad Konferencji Biskupów Latinoamerykańskich (CELAM) oraz na treść dokumentu końcowego z Medellin (1968). Biskupi tam zebrani wykorzystali metodologię zastosowaną w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, aby dokonać rozeznania w sytuacji panującej w Ameryce Łacińskiej i odczytać pojawiające się „znaki czasu”. W ten sposób takie kwestie, jak pokój, sprawiedliwość, ubóstwo itp. nabrały szczególnego znaczenia podczas obrad oraz w dokumencie końcowym. Ponadto niektóre wyrażenia („wyzwolenie od ucisku”, „sytuacja grzechu”, „przemoc zinstytucjonalizowana”, „zmiana struktur”, „edukacja prowadząca do wyzwolenia itp.) sprawiły, że akcent z „rozwoju” został przeniesiony na „wyzwolenie”<sup>8</sup>.

W aspekcie społecznym na powstanie teologii wyzwolenia duży wpływ miało ubóstwo, nękające rzesze ludności latinoamerykańskiej. Chodzi przy tym nie tylko o sam fakt istnienia biedy. Problem ten został potraktowany z jednej strony jako wielki skandal z racji tego, że Ameryka Łacińska była regionem chrześcijańskim z przewagą katolików; z drugiej zaś strony traktowano ją jako teren podboju cywilizacyjnego dokonywanego przez Zachód, który dysponując najnowocześniejszymi środkami, mógł przyczynić się do zmiany poziomu życia jej mieszkańców. Tym samym spotkały się ze sobą dwa sposoby podejścia do ubóstwa: jeden motywowany wiarą, drugi dążeniem do postępu<sup>9</sup>.

Teologia wyzwolenia pojawiła się *explicite* w kontekście obrad episkopatu latinoamerykańskiego w Medellin, a jej głównym przedstawicielem był Gustavo Gutiérrez. On pierwszy wyraźnie zdefiniował, czym jest teologia wyzwolenia – podjęta w świetle wiary krytyczna refleksja, której przedmiotem jest praktyka historyczna<sup>10</sup>. Ten peruwiański dominikanin jest nie tylko teologiem, ale także duszpasterzem zaangażowanym w działalność pastoralną. Poddał on najpierw krytycznej refleksji koncepcje teologiczne, leżące u podstaw różnych opcji duszpasterskich realizowanych w Ameryce Łacińskiej. Zaproponował, by rozumieć teologię jako kluczową funkcję działania Kościoła w świecie, podejmowanego w świetle wiary, która pozwala dostrzegać w wydarzeniach historycznych ich głębsze znaczenie, tzn. zamiary i wolę Boga<sup>11</sup>. W ten sposób ukształtowało się jego oryginalne podejście do teologii, którego fundamentem było to, co nazywał

<sup>8</sup> J.C. Scannone, *La teología de la liberación*, s. 4; O.R. Trillos, *Salvación y liberación en el pensamiento teológico de Leonardo Boff*, s. 36; H. Köss, „Kirche der Armen”? *Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland*, Münster 2003, s. 194.

<sup>9</sup> S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 94.

<sup>10</sup> B.A. Schweizer, *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika*, s. 30; C. Floristán, *Teología práctica*, s. 160–161.

<sup>11</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1975, s. 37.

„duszpasterstwem prorockim”<sup>12</sup>. W swoich poszukiwaniach teologicznych Gutiérrez przyjął perspektywę ubogich nie tylko po to, aby się z nimi solidaryzować, ale także by razem z nimi prowadzić refleksję, gdyż spontanicznie podejmują ją wszyscy wierzący, którzy przyjmują słowo Boże. Następnym krokiem było skupienie się na kwestii wyzwolenia jako na zagadnieniu teologicznym, z uwzględnieniem jego latynoamerykańskiej specyfiki<sup>13</sup>.

W perspektywie politycznej teologia wyzwolenia odwoływała się do teorii zależności ekonomicznej, społecznej i kulturowej<sup>14</sup>. Dla teologów wyzwolenia jest to najbardziej adekwatna wizja nie tylko dlatego, że pozwala lepiej zrozumieć problem ubóstwa i wyzysku ludów Ameryki Łacińskiej, ale przede wszystkim dlatego, że odsłaniając mechanizmy generujące w społeczeństwie ucisk i biedę, może jednocześnie zaproponować skuteczne sposoby ich przezwyciężenia. Również ją, szczególnie ze względu na nacisk kładziony na potrzebę skuteczności w działaniu, przeniknął duch czasów. Do opracowania teorii zależności wykorzystano bowiem nauki społeczne, w ramach których prowadzono dialog z koncepcjami wywodzącymi się z orientacji marksistowskiej, szczególnie z teorią imperializmu Lenina, co nie oznacza jednak, że teologia wyzwolenia opowiedziała się za materializmem dialektycznym<sup>15</sup>.

Teologia wyzwolenia jest reakcją na niesprawiedliwość społeczną i wynikającą z niej ubóstwo, dotykające rzesze ludzi w Ameryce Łacińskiej. Choć jest ono wywołane przez czynniki gospodarcze i społeczno-polityczne, to jednak teologia wyzwolenia nie patrzy na nie wyłącznie jako na zjawisko socjologiczne czy jedynie ludzkie, lecz jako na wyzwanie o charakterze duchowym. Brak dóbr koniecznych do życia jest złem; to owoc krzywdy wyrządzanej ludziom i skutek grzechu świata, który jest grzechem społecznym i strukturalnym<sup>16</sup>. Ubodzy zaś ze szczególną siłą poszukują życia bardziej ludzkiego, a to oznacza, że szukają Boga i Jego królestwa, które przyniósł na świat Chrystus<sup>17</sup>.

Doświadczenie ubóstwa, które inspiruje myślenie teologiczne i skłania do praktykowania chrześcijańskiej miłości wobec potrzebujących, nadaje teologii

<sup>12</sup> E. Dussel, *La historia social de América Latina y el origen de la teología de la liberación*, w: R. Mauro Marini, M. Millán (red.), *La teoría social latinoamericana*, t. III: *La centralidad del marxismo*, Mexico 1995, s. 172.

<sup>13</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 21; E. Dussel, *La historia social de América Latina y el origen de la teología de la liberación*, s. 174–175.

<sup>14</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 51–53; S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 95.

<sup>15</sup> J.F. Castrillón, *Liberation Theology and Its Utopian Crisis*, „Theologica Xaveriana” 186 (2018), s. 33.

<sup>16</sup> CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, Medellín 1968, nr 14,4; L. Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, s. 32.

<sup>17</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla 1979, nr 132; M. Azevedo, *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé*, São Paulo 1986, s. 166.



wyzwolenia specyficzny latynoski charakter i wyjątkową tożsamość. Jej celem jest wskazanie mieszkańcom tego regionu dróg wyjścia ze stanu niesprawiedliwego i nieludzkiego ubóstwa, które w dużej mierze jest skutkiem działalności krajów bogatych, przeszkadzających krajom uboższym w osiągnięciu wyższego poziomu rozwoju<sup>18</sup>. W ten sposób teologia wyzwolenia nabiera charakteru „proroctwa”, stając się głosem podobnym do tyrad wielkich proroków starotestamentowych, którzy walczyli przeciwko niesprawiedliwości (i bałwochwalstwu) podtrzymywanej w ówczesnym Izraelu. Dla teologii wyzwolenia wiara jest wówczas przede wszystkim praktyką, pozwalającą uzyskać prawdziwą wolność, czyli zdolność do urzeczywistniania się przy uwzględnieniu własnych ograniczeń egzystencjalnych, społecznych i politycznych<sup>19</sup>.

Charakterystyczne dla teologii wyzwolenia jest bezpośrednie zaangażowanie się jej twórców w konkretny i historyczny proces wyzwolenia biednych i uciśnionych. Postulują oni odejście od racjonalistycznej epistemologii, która ogranicza się do wysiłku intelektualnego, a więc lektury książek i artykułów, słuchania wykładów i konferencji. Teologia, będąca krytyczną refleksją na temat historycznych procesów, powinna czerpać impulsy bezpośrednio z praktykowania miłości, rozumianej jako zaangażowanie się w proces (społecznego i politycznego) wyzwolenia ludzi z ucisku ekonomicznego i kulturowego. Celem teologii wyzwolenia jest usunięcie niesprawiedliwości z życia społecznego i stworzenie nowego społeczeństwa. Prawda odkrywana przez teologów podlega wówczas weryfikacji w działaniu, czyli w czynnym uczestnictwie Kościoła w walce podejmowanej przez uciśnionych przeciwko ciemnościom<sup>20</sup>.

Teologia wyzwolenia przejęła metodę „widzieć – oceniać – działać”, wypracowaną w ruchach katolickich działających w Europie Środkowej w latach 30. XX wieku. Została ona wykorzystana zarówno w Konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, jak i w dokumentach Konferencji Generalnych Episkopatu Ameryki Łacińskiej z Medellín i Puebla<sup>21</sup>. Jest to metoda zorientowana na praktykę; jej zastosowanie ma wzmocnić i ostatecznie ukierunkować wyzwalające działanie wierzących (trzeci etap). Aby Kościół mógł je podjąć, musi odwołać się do wiary dostarczającej mu kryteriów jego oceny (drugi etap). Decydujące znaczenie ma jednak właściwy ogląd rzeczywistości (pierwszy

<sup>18</sup> O.R. Trillos, *Salvación y liberación en el pensamiento teológico de Leonardo Boff*, s. 35.

<sup>19</sup> L. Boff, *Teología desde el cautiverio*, Bogotá 1975, s. 79–80; S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 98; P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, cz. I, „Revista Latinoamericana de Teología” 64 (2005), s. 51–52.

<sup>20</sup> L.E. Gamboa Umaña, *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, „Estudios” 7 (1987), s. 84; O.R. Trillos, *Salvación y liberación en el pensamiento teológico de Leonardo Boff*, s. 37.

<sup>21</sup> S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 99; J.C. Scannone, *La teología de la liberación*, s. 4.

etap). Prowadzi on do odsłonięcia w wierze tego, czego doświadcza wielu mieszkańców Ameryki Łacińskiej: ucisku gospodarczego, politycznego i społecznego. Nie wystarczy tutaj sam opis sytuacji, który co najwyżej może zainspirować do podjęcia jakichś doraźnych działań, nierozwiązujących zaistniałych problemów. Trzeba bowiem dojść do sedna, czyli do przyczyn uciemnienia i wyzysku. Analiza sytuacji społecznej domaga się rozwijania teologii wyzwolenia, prowadzącej do podjęcia konkretnych działań, gdyż „znaki czasu” nie mogą być tylko pretekstem do podjęcia refleksji naukowej. Ich rozeznawanie musi prowadzić do podjęcia inicjatyw pastoralnych i służby na rzecz bliźnich<sup>22</sup>.

Teologia wyzwolenia zmienia spojrzenie na relację łączącą refleksję teologiczną z praktyką wiary, stawiając na pierwszym miejscu ortopraksję. W jej świetle najważniejsze jest to, że wierzący zachowuje się w swoim codziennym życiu zgodnie ze swoją wiarą w Jezusa i Go naśladuje. Kto żyje wiarą, przyczynia się do wyzwolenia człowieka i sam go doświadcza. Teologia pojawia się później, jako refleksja nad praktyką wiary prowadzona w świetle Pisma Świętego i źródeł teologicznych. Ukazuje ona trzy aspekty wyzwolenia, które nie może ograniczyć się do sfery politycznej i ekonomicznej. Chodzi bowiem o jego inne i głębsze wymiary, czyli wyzwolenie osobiste i wyzwolenie od grzechu oraz o pełnię wolności, będącej darem Chrystusa i urzeczywistniającej się w komunii z Bogiem i bliźnimi<sup>23</sup>.

Bóg, którego ukazuje zarówno Stary, jak i Nowy Testament, nie ogranicza się wyłącznie do nauczania swojego ludu, ale interweniuje w jego historię, aby go zbawić. Dzięki Jego wyzwalamu działaniu w historii ludzie przekonują się, kim są, oraz odkrywają prawdę o swoim Stwórcy i Odkupicielu. Interwencja Boga w ludzkich dziejach osiąga punkt szczytowy w Jezusie, ponieważ we wcieleniu swego Syna Bóg staje się jednym z nas, aby zanurzyć się w życie ludzi i dzielić w pełni ich los. W tej perspektywie pierwszeństwo przyznane ortopraksji przed ortodoksją to dla teologów wyzwolenia nic innego jak bycie wiernym Bogu Jezusa Chrystusa<sup>24</sup>.

Obok dowartościowania praktyki wiary teologia wyzwolenia zwraca uwagę na konieczność ukierunkowania działalności Kościoła na ubogich. Jeśli wiara prowadzi do wyzwolenia, to wierzący muszą opowiedzieć się po stronie biednych, wyzyskiwanych, marginalizowanych i potrzebujących. Opcja na rzecz ubogich, którą wybierają wierzący w Chrystusa, to nic innego jak konsekwencja działania

<sup>22</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 29–30; J. Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*, Stuttgart 2008, s. 148.

<sup>23</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 67; S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 100.

<sup>24</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 33; P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, s. 52.

samego Boga, który pierwszy stanął po stronie małych i ubogich. Powinni oni znaleźć się w centrum działalności Kościoła, ponieważ takiego wyboru dokonał sam Jezus. Idąc Jego śladami i podejmując dzieło nawrócenia, Kościół musi zdecydowanie opowiedzieć się po stronie biednych i uciśnionych, którzy nie tylko mają określone potrzeby, ale także nienaruszalną godność, siłę do kształtowania historii, zdolność do przemiany wewnętrznej i potencjał ewangelizacyjny<sup>25</sup>.

Teologia wyzwolenia nie może być uprawiana poza kontekstem, w którym żyją ubodzy. Dla jego lepszego zrozumienia musi brać pod uwagę wyniki badań naukowych, prowadzonych w obszarze nauk humanistycznych, które pozwalają lepiej zrozumieć, jakie mechanizmy kierują życiem społecznym, a także pomagają znaleźć sposoby jego transformacji. Wspólną płaszczyzną do dialogu między teologią wyzwolenia a naukami świeckimi jest więc praktyka – zarówno jej stan obecny, jak i optymalny, służący dobru człowieka<sup>26</sup>.

Wywodząca się z Ameryki Łacińskiej teologia wyzwolenia jest zgodna ze współczesnym podejściem do hermeneutyki naukowej, która pokazuje, że do właściwego zrozumienia rzeczywistości konieczne jest uwzględnienie horyzontu egzystencjalnego jej interpretatora, czyli jego kontekstu społecznego, kulturowego i historycznego. W przypadku teologii wyzwolenia spojrzenie na rzeczywistość jest uwarunkowane światłem wiary chrześcijańskiej, a także doświadczeniem ubóstwa, zdobytym dzięki solidarności Kościoła z ubogimi; w praktyce oznacza to, że Kościół ma zadanie „wcielić się” w świat ubogich, uczynić ich problemy własnymi i dogłębnie je poznać, aby potem mógł wiarygodnie o nich mówić<sup>27</sup>.

Każda teologia, ponieważ jest refleksją uwzględniającą zasadę *intellectus fidei*, musi mieć na uwadze kwestie dotyczące konkretnego ludzkiego życia, a zatem odnosić się do aktualnego momentu dziejowego i do określonej kultury. Są to czynniki wpływające na pojawienie się istotnych dla ludzi pytań, na które udziela odpowiedzi sam Bóg. Prawda Boża dotrze jednak do adresatów tylko wtedy, gdy przekazująca ją teologia sięgnie po terminy zrozumiałe przez odbiorców i dostosowane do nowych wymogów przekazu Ewangelii<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 1134; L. Boff, *Teología de la liberación. La opción preferencial por los pobres*, „Salmanticensis” 2 (1980), s. 248; S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 100; J. Heinzmann, *I poveri – una sfida per i redenti*, w: L. Alvarez Verdes, S. Majorano (red.), *Morale e redenzione*, Roma 1983, s. 160–161.

<sup>26</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 178.

<sup>27</sup> CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, nr 14,10; L. Boff, *Teología de la liberación. La opción preferencial por los pobres*, s. 250; S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 101–102.

<sup>28</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 264–265; L.E. Gamboa Umaña, *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, s. 88.

## 2. Marksistowska deformacja latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia?

Można czasem spotkać się z opinią, że teologia wyzwolenia bezpowrotnie odeszła do lamusa jako coś dzisiaj już niemożliwego czy też niebezpiecznego. Takie podejście wynika z faktu, że często ukazywano ją w sposób wypaczony, sprowadzono do uproszczonych tez i sloganów, a jej przesłanie ukazywano w oderwaniu od kontekstu i w sposób niezrozumiały. Aby ośmieszyć i zniechęcić jej zwolenników, jednostronnie podkreślano jej wady, a wręcz w jakiś sposób ją demonizowano<sup>29</sup>.

Ostrożne, a nawet niechętnie podejście do teologii wyzwolenia wynikało z łączenia jej z poglądami marksistowskimi. Tymczasem nie ma chrześcijańskich teologów wyzwolenia, którzy byliby zwolennikami ateizmu czy materializmu dialektycznego, absolutnego charakteru państwa i wszechwładzy rządzącej w niej partii, odbierającej jednostce prawo samodzielnego kształtowania swojej egzystencji i tożsamości. Trudno również uważać ich za przeciwników własności prywatnej i wolności podmiotów gospodarczych. Niemniej jednak, chociaż żaden teolog latynoamerykański nie przyjmuje marksizmu w całości, pojawiają się względem nich zarzuty o przyjęcie w refleksji teologicznej analizy społecznej i interpretacji historii zaproponowanej przez Karola Marksa, dla którego głównym motorem kształtującym ludzkie dzieje jest walka klas<sup>30</sup>.

Konsekwencją takiego podejścia do teologii jest polityzacja ludzkiej egzystencji. Człowiek jest widziany wyłącznie jako byt zaangażowany w działalność rewolucyjną, która ma doprowadzić do zakończenia dominacji klasy panów. Takie ujęcie antropologiczne nie pozwala na włączenie w spojrzenie na osobę ludzką wielu innych wymiarów jej egzystencji, gdyż człowiek nie jest tylko bytem politycznym. Ponadto taka optyka, redukująca wszystko do aspektu ekonomicznego, ogranicza możliwość dostrzeżenia prawdziwych problemów, z którymi w swej codzienności spotykają się ludzie<sup>31</sup>.

W tym kontekście pojawia się problem podejścia teologów wyzwolenia do zagadnienia ubóstwa. Jeśli reprezentanci tego nurtu tak mocny nacisk kładą na konieczność zainteresowania się ubogimi i wsparcia ich szlachetnych dążeń, nie mogą przejść obojętnie wobec biblijnej koncepcji ubóstwa. Jego ewangelicznym wzorcem jest sam Jezus Chrystus, który stał się dla nas ubogim, aby nas ubogacić przez swoje ubóstwo (por. 2 Kor 8, 9). Stając się człowiekiem, wybrał stan

<sup>29</sup> P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, s. 45–46.

<sup>30</sup> L.E. Gamboa Umaña, *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, s. 92; P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, s. 49.

<sup>31</sup> S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 102.

ubóstwa, aby pokazać, co jest prawdziwym bogactwem i gdzie należy go szukać: w życiu w komunii z Bogiem<sup>32</sup>. Uczył oderwania się od bogactw ziemi, aby cały wysiłek skierować na poszukiwanie dóbr pozaziemskich. Ubóstwo, do którego przyjęcia Jezus wzywał swoich uczniów, jest błogosławieństwem, gdy pozwala zachować dystans do spraw ziemskich, dążyć do zjednoczenia z Bogiem, właściwie korzystać z dóbr doczesnych i dzielić się nimi z innymi<sup>33</sup>.

Od niewoli babilońskiej słowo „ubodzy” nabiera nowego znaczenia, gdyż staje się synonimem ludu Izraela. To cierpiący z powodu niedostatku i ucisku, dla których prawdziwym źródłem pociechy jest Bóg i Jego obietnice. Wprawdzie należą oni do ludzi pozbawionych pełnego dostępu do dóbr ekonomicznych oraz zepchniętych na margines społeczeństwa, jednak te braki nie są dla nich najistotniejsze w życiu. Ewangeliczni ubodzy nie są robotnikami ani chłopami wyzyskiwanymi przez bogaczy, zamierzającymi dokonać reformy struktur społeczno-politycznych, lecz ludźmi zdanymi na pomoc i wybawienie od Boga, oczekującymi z nadzieją na to, co od Niego pochodzi<sup>34</sup>.

W Izraelu do ubogich zaliczano nędzarzy, żebraków, ludzi głodujących, poniżonych i wzgardzonych. Utożsamiano też z nimi więźniów i chorych, których stan interpretowano w czasach Chrystusa jako wynik kary Bożej za popełnione przez nich grzechy (por. J 9, 2). Ubogimi byli wszelkiego typu nieszczęśnicy, pozbawieni łaski Bożej z powodu swojej nieudolności czy próżniactwa<sup>35</sup>. Z kolei ubodzy, którzy są w Piśmie Świętym uprzywilejowanymi adresatami Ewangelii, to ludzie przygniecieni ciężarem potrzeb i niezdolni, aby samodzielnie podnieść się, dlatego zdają się całkowicie na Boże miłosierdzie. O ich ubóstwie mówi zarówno ich położenie, czyli w tym wypadku niedostatek materialny, jak i postawa pełnego zaufania Bogu<sup>36</sup>.

Biblijni ubodzy nie reprezentują zatem jakieś kategorii ekonomicznej czy społecznej, ale etyczno-religijną. To prowadzi do odkrycia wielkiej różnicy między nimi a proletariatem Marksa. Nie chodzi tu tylko o kwestie posiadania czy też dostępu do dóbr materialnych. Marksistowski proletariat różni się od ubogich jako adresatów Ewangelii przede wszystkim tym, że nie ma i nie potrzebuje żadnego

<sup>32</sup> J.R. Colón León, *La oración de petición en la doctrina de San Alfonso Maria de Liguorio. Estudio histórico-teológico*, Roma 1986, s. 231.

<sup>33</sup> L.E. Gamboa Umaña, *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, s. 93.

<sup>34</sup> CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, nr 14,4.

<sup>35</sup> U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4, 16–30*, Stuttgart 1978, s. 78; J. Łach, *Błogosławieni ubodzy w duchu (Mt 5, 3)*, „Communio” 5 (1986), s. 40–47.

<sup>36</sup> A. Wierzbicka, *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in simple and universal human concepts*, New York 2001, s. 36–37.

odniesienia do Transcendencji, a wszystkie jego problemy znajdują rozwiązanie na drodze rewolucji, której towarzyszy przemoc. Powstaje wówczas mesjaniistyczny obraz ubogich, którzy jako proletariatus sami są w stanie doprowadzić do wyzwolenia (zbawienia) człowieka na drodze walki klasowej<sup>37</sup>.

Teologia wyzwolenia zdaje się podchodzić do ludzi doświadczających nędzy materialnej tak, jakby w ich życiu wszystko było szlachetne i doskonałe, a oni sami byli jedynie ofiarą dotykającego ich zła. Pojawia się tutaj tendencja do wiktylizacji ubogich, którzy nie mogą być postrzegani inaczej, jak tylko jako pasywne ofiary niezależnego od nich splotu działań i wydarzeń, a ich nieszczęsna sytuacja jako skutek wyrządzonej im przez kogoś krzywdy<sup>38</sup>. Tego rodzaju idealizacja ubogich i romantyczne czy wręcz naiwne podejście do ubóstwa może doprowadzić do tego, że naturalną postawą wobec nieszczęścia stanie się protest i roszczeniowość dotkniętych nim osób, czemu towarzyszyć będzie niezdolność do akceptacji cierpienia i brak gotowości do składania siebie w ofierze<sup>39</sup>.

W związku z idealistycznym podejściem do sytuacji i postawy ubogich rodzi się jeszcze jeden problem. Skoro ubodzy są ofiarami, to istnieje klasa sprawców ich nieszczęścia. Rzeczywistość ukazana jest tutaj w biało-czarnych kolorach, jakby tylko bogaci i rządzący odpowiadali za ludzką nędzę, a klasa uciskana była wyłącznie niewinną ofiarą ich działań. Tymczasem zło nie może być przypisane jakiejś klasie, a zmiana struktur społecznych nie prowadzi automatycznie do poprawy losu ludzi biednych. W przeciwnym razie mamy do czynienia z antropologią materialistyczną i deterministyczną, w której człowiek ubogi traktowany jest jako bezradny i bezwolny przedmiot dziejowych zawirowań, a zmiana struktur ma automatycznie zagwarantować poprawę jego losu. Pozbawia się go wówczas wolności wyboru oraz odbiera mu prawo do odpowiedzialnego kierowania swoim losem i kształtowania ładu wspólnotowego<sup>40</sup>.

Marksizm zakłada, że historia jest wszystkim i w świecie ludzkim nie ma nic ponadhistorycznego: ani prawd wiecznych, ani zasad moralnych, które mają źródło w Transcendencji. Gdy teologowie wyzwolenia przyjmują dialektykę walki klas, cała perspektywa teologiczna sprowadza się do kwestii doczesnych, a zna-

<sup>37</sup> L.E. Gamboa Umaña, *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, s. 93–94.

<sup>38</sup> D. Batstone, E. Mendieta, L.A. Lorentzen, D.N. Hopkins, *Introduction*, w: D. Batstone, E. Mendieta, L.A. Lorentzen, D.N. Hopkins (red.), *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas*, London 1997, s. 16.

<sup>39</sup> F.J. Hinkelammert, *Liberation Theology in the Economic and Social Context of Latin America. Economy and Theology, or the Irrationality of the Rationalized*, w: D. Batstone, E. Mendieta, L.A. Lorentzen, D.N. Hopkins (red.), *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas*, s. 34.

<sup>40</sup> SpS, nr 24; L.E. Gamboa Umaña, *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, s. 98.

czenie prawd chrześcijańskich nie wykracza poza sferę polityki i działalności społecznej. Budowanie królestwa Bożego utożsamia się z kształtowaniem dziejów i zmianą struktur społecznych, czyli z konstruowaniem „królestwa człowieka”; z kolei teologalne cnoty wiary, nadziei i miłości tracą wszelkie nadprzyrodzone odniesienia, gdyż wiara zostaje sprowadzona do siły politycznej, a tradycyjna religijność może być traktowana co najwyżej jako „opium dla ludu”<sup>41</sup>.

Przyjęcie walki klasowej za jedynie słuszny model wyjaśnienia dziejów ludzkich i drogę niezawodnie wiodącą do postępu oznacza zgodę na rozwiązania siłowe, które mają doprowadzić do zmian strukturalnych, służących sprawiedliwości społecznej. Doświadczenie pokazuje jednak, że zaprowadzanie ustroju komunistycznego wcale nie usuwa niesprawiedliwości dotyczącej ludzi pracy. Co więcej, okazuje się, że walka z uciskiem ludu prowadzi do stworzenia jeszcze bardziej opresyjnego systemu, który nie tylko nie polepsza losu klasy pracującej, ale jeszcze bardziej ogranicza ludziom wolność. Dyktatura proletariatu nie doprowadziła do żadnych pozytywnych zmian w świecie, a stała się przyczyną wielkiego spustoszenia. U podstaw takiego rozwoju wypadków tkwi błędne założenie, że „gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane”. Tymczasem „człowiek nie jest tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych”<sup>42</sup>.

Sprowadzenie wyzwolenia człowieka do zmiany struktur społecznych skutkuje również wypaczeniem chrześcijańskiej chrystologii. Jezus Chrystus staje się historycznym symbolem walki o wyzwolenie, reformatorem społecznym, a nawet rewolucjonistą, a wtedy Jego Bóstwo nie ma żadnego znaczenia. Teologia wyzwolenia zdaje się traktować Syna Bożego jako „wywrotowca z Nazaretu”, zaangażowanego w walkę klasową swoich czasów, a Jego życie i śmierć jest losem jednego z wielu męczenników, nieszczędzących wysiłków w dążeniu do zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej w świecie. Taki obraz „historycznego Jezusa”, który umiera za biednych, zwracając się przeciw bogatym, nie wypływa z orędzia Nowego Testamentu, ale jest owocem postrzegania zbawczej misji Chrystusa z perspektywy dialektyki konfliktu społecznego<sup>43</sup>.

W teologii wyzwolenia grzech „ucieleśnia się” w strukturach ucisku, w wyzisku człowieka przez człowieka, w panowaniu bogatych nad biednymi i w zniewo-

<sup>41</sup> KDK, nr 20; SpS, nr 23; R.M. Grácio Neves, *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*, Salamanca 1991, s. 138; L.E. Gamboa Umaña, *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, s. 93.

<sup>42</sup> SpS, nr 21.

<sup>43</sup> L.E. Gamboa Umaña, *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, s. 96.

leniu ludów, ras i klas społecznych. Zło na świecie pojawia się nie tyle z powodu zwrócenia się ludzi przeciwko Bogu, ile jako skutek systemu kapitalistycznego, dyskryminacji, przemocy i śmierci. Takie sytuacje wskazują wprawdzie na odrzucenie Chrystusa i Jego Ewangelii<sup>44</sup>, ale wyzwolenie nie dokonuje się najpierw przez nawrócenie i nawiązanie relacji z Bogiem, lecz domaga się działań o charakterze politycznym. To zaś wiąże się z budową socjalizmu, który doprowadzi do rozwiązania konfliktów społecznych i umożliwi uciskanym dotychczas ludom osiągnięcie pełnego rozwoju. Dopiero nowe struktury zrodzą „nowego człowieka”, wyzwolonego i zdolnego urzeczywistnić wszystkie swoje możliwości<sup>45</sup>.

Takie podejście do grzechu i walki ze złem deformuje chrześcijańską soteriologię, która ukazuje Boga jako jedynego Autora dzieła odkupienia, a jego kresem jest eschatologiczne, ostateczne wyzwolenie człowieka. Nie jest ono więc owocem ludzkich zabiegów, ale darem Bożym. Przesadny nacisk, położony na konieczność zaangażowania się w przemianę doczesności, może osłabić wiarę w to, że pierwszeństwo należy się nie ludzkim uczynom, lecz łasce Bożej, a ludzkie życie nabiera prawdziwego sensu i osiąga pełny rozwój dopiero w zjednoczeniu z Bogiem. To On wychodzi ludziom naprzeciw z darem wolności, której człowiek własnym wysiłkiem nie jest w stanie osiągnąć<sup>46</sup>.

Wzywając do przemiany porządku gospodarczego, społecznego i politycznego, narzuconego społeczeństwom przez imperializm i ideologie burżuazyjne, teologowie wyzwolenia szczególną wagę przywiązują do edukacji, która pozwoli ludziom przezwyciężyć ideologizację i poznać prawdę o rzeczywistości dzięki odnalezieniu w niej własnego miejsca i podjęciu działań, prowadzących do przejęcia władzy politycznej. Uzasadnieniem dążenia do uzyskania podmiotowości i podjęcia aktywności w celu stworzenia bardziej sprawiedliwego i dynamicznego społeczeństwa jest wiara w Boga, który wiąże się z ludzkością i angażuje w humanizację rzeczywistości doczesnej. To jednak oznacza, że Bóg nie godzi się ani na istnienie struktur ucisku, ani na pogardę dla godności tych, którzy je tworzą. Drogą wiodącą do rozwiązania problemów społecznych nie może być ani „kanonizacja” ubogich, ani demonizowanie wpływowych i bogatych. Zarówno do jednych, jak i do drugich Bóg zwraca się z apelem o nawrócenie. To nie polityka stanowi podstawową płaszczyznę przemiany świata, lecz poddanie się Bogu Ojcu w postawie dziecka i gotowość do pełnienia Jego woli. Lepszy świat można

<sup>44</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 150.

<sup>45</sup> J.A. Vela, *Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación*, „Theologica Xaveriana” 86–87 (1988), s. 108; L.E. Gamboa Umaña, *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, s. 98.

<sup>46</sup> S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 102–103.



zbudować tam, gdzie ludzie, prowadzeni przez Ducha Świętego, naśladową Syna Bożego posłusznego woli Ojca niebieskiego. Dopiero w tym miejscu może pojawić się polityka, która – inspirowana wartościami chrześcijańskimi – jest w stanie zatroszczyć się o stworzenie takich struktur społecznych, które będą służyły dobru człowieka<sup>47</sup>. Z tego względu teologia wyzwolenia nie może budzić wątpliwości, że promując szlachetne dążenia ludzi do życia w pełnej wolności, nie zniekształca chrześcijańskiego przesłania ani nie neguje jego transcendentnego wymiaru, ale nieustannie o nim przypomina, wzywając do poszanowania godności każdego człowieka i ukazując miłość jako najszczytniejszy sposób urzeczywistnienia ludzkiej wolności<sup>48</sup>.

Wątpliwości w teologii wyzwolenia może budzić charakterystyczny dla jej epistemologii związek między teorią a praktyką. Przyznanie pierwszeństwa praktyce w odkrywaniu prawdy, a zatem ortopraksji w wierze, niesie z sobą ryzyko zanegowania wartości poznania prawdy chrześcijańskiej, gdy ktoś dojdzie do przekonania, że w takich czy innych warunkach jej zastosowanie nie przynosi nic użytecznego. Tymczasem praktyka potrzebuje kryteriów oceny, a te chrześcijaństwo i uprawiana w jego łonie teologia czerpią z Pisma Świętego, Tradycji i nauki Kościoła. Wprawdzie doświadczenie życiowe i działanie są źródłem nowych impulsów składających do nowego odczytania Ewangelii, jednak bez odniesienia do doktryny chrześcijańskiej (teorii) praktyka będzie działaniem intuicyjnym, narażonym na niebezpieczeństwo zakwestionowania prawdy<sup>49</sup>. Bez prawdy zaś nie ma autentycznej komunikacji międzyludzkiej i komunii, gdyż „prawda to »lógos«, który tworzy »diálogos«”<sup>50</sup>. Dzięki niej ludzie mogą przekraczać uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotykać się z innymi „na płaszczyźnie oceny wartości i istoty rzeczy. Prawda otwiera i jednoczy umysły w *lógos* miłości”<sup>51</sup>, która pozwala ludziom działać tak, aby w otaczającej ich rzeczywistości powstały struktury społeczne gwarantujące poszanowanie ich godności i wolności<sup>52</sup>.

Do istotnych źródeł teologii wyzwolenia zaliczona została mądrość ludzi ubogich, uzyskana przez nich dzięki życiu wiarą w codzienności. Tym samym poszerza się podmiot odpowiedzialny za refleksję teologiczną, gdyż staje się nim cała

<sup>47</sup> H. Möller, *Hanns Seidel christliches Menschenbild als Grundlage politischen Handelns*, w: H. Zehetmair (red.), *Politik aus christlicher Verantwortung*, Wiesbaden 2007, s. 85.

<sup>48</sup> LF, nr 34; P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, s. 50–52.

<sup>49</sup> S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 103.

<sup>50</sup> CiV, nr 4; L. Boeve, *Christian Faith, Church and World*, w: G. Mannion, L. Boeve (red.), *The Ratzinger Reader. Mapping a Theological Journey*, London–New York 2010, s. 132.

<sup>51</sup> CiV, nr 4.

<sup>52</sup> W. Beinert, *Befreiende Wahrheit*, „Stimmen der Zeit” 4 (2002), s. 264.

wspólnota chrześcijańska ze swoim doświadczeniem duchowym<sup>53</sup>. Nowa teologia ma usunąć w cień teologię klasyczną, dążącą do rozumowego ujęcia prawd objawionych, jak również stać się źródłem krytyki działań podejmowanych przez Kościół oraz inspiracją do zmiany myślenia wyznawców Chrystusa<sup>54</sup>. Choć można w takim podejściu do uprawiania teologii widzieć szansę na jej dalszy rozwój i łatwiejsze komunikowanie jej ludowi Bożemu, to jednak pojawia się w tym kontekście niebezpieczeństwo zaniechania refleksji nad prawdami objawionymi. Może również zrodzić się pytanie o jej prawdziwie chrześcijański charakter, który gwarantuje wierność prawdzie Chrystusowej, wyrażająca się w propagowaniu treści zgodnych z nauczaniem kościelnego Magisterium.

Teologia wyzwolenia stawia pod znakiem zapytania dotychczasowe podejście Kościoła do duszpasterstwa, gdyż odtąd decydujący kształt ma mu nadawać sytuacja ubogich i żyjących na marginesie społeczeństwa, a jego celem staje się wyzwolenie z niedoli materialnej i zależności od innych. Z tego względu może ją cechować zbyt małe zainteresowanie potrzebami duchowymi innych grup społecznych, a także pomniejszanie znaczenia liturgii i budowania komunii kościelnej, obejmującej wszystkich ochrzczonych. Pojawia się tutaj także ryzyko utożsamienia Kościoła z ruchami oddolnymi, zmierzającymi do wprowadzenia zmian ustrojowych w państwach, w których różne grupy społeczne uwikłane są w konflikty na tle ekonomicznym, społecznym i politycznym<sup>55</sup>.

### 3. Aktualność i perspektywy teologii wyzwolenia

Czasem pojawiają się wątpliwości, czy warto zajmować się dzisiaj teologią wyzwolenia, skoro skażona marksizmem utraciła swą aktualność wraz z upadkiem państw komunistycznych w Europie. Ponadto wielu współczesnych myślicieli wieszczy koniec historii, co ma oznaczać również kres hegemonii zglobalizowanych korporacji, a zatem rynkowego totalitaryzmu<sup>56</sup>. Tymczasem dla chrześcijan, oczekujących na wypełnienie się królestwa Bożego, historia ciągle toczy się, a oni sami mają obowiązek angażować się w budowę bardziej ludzkiego świata. Ich rezygnacja z postawy służby na rzecz najuboższych byłaby zaprzeczeniem wiary chrześcijańskiej, której fundamentem jest miłość, ukierunkowana podwój-

<sup>53</sup> G. Gutiérrez, *Evangelización y opción por los pobres*, Buenos Aires 1981, s. 23.

<sup>54</sup> S. Silva, *La Teología de la Liberación*, s. 104.

<sup>55</sup> P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, s. 47.

<sup>56</sup> P. Przemielewski, *Filozofia na Areopagu idei, czyli postmodernizm i jego obecność we współczesnej kulturze i sztuce*, „Studia Ełckie” 11 (2009), s. 87; P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, s. 52.

nie – na Boga i na bliźniego. Miłość bliźniego jest drogą prowadzącą do spotkania „Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga”<sup>57</sup>.

Teologia wyzwolenia jest dla wielu, a zwłaszcza dla ubogich, pomocą w odkrywaniu Boga troszczącego się nie tylko o sprawy Kościoła, ale także o codzienne życie ludzi, i to najbiedniejszych. Ubodzy odnajdują radość życia, gdy przekonują się, że Bóg nie jest obojętny na to, co dzieje się w świecie, że nie aprobuje obecnego porządku rzeczy i wzywa ludzi do otwarcia się na działanie Jego Ducha. Dzięki duszpasterstwu niosącemu wyzwolenie ubodzy odkrywają, że mają swobodny dostęp do Boga, że mogą zwracać się do Niego z całkowitą ufnością, ponieważ jest kochającym Ojcem, zawsze gotowym ich słuchać, oświecać i umacniać.

Ukazując wielką miłość Jezusa do ubogich, teologia wyzwolenia pozwala ludziom żyjącym w nędzy i na marginesie społecznym odkryć własną godność. Doświadczając cierpień i niedogodności, znajdują pociechę w osobie Syna Bożego, który stał się jednym z nich i uniżył się, aby im służyć. Odnajdują nowe siły do życia, gdy patrzą na Jezusa ukrzyżowanego, dźwigającego na swoich ramionach grzech świata. Wiedzą, że Jezus należy do nich i czują się zaproszeni, aby stanąć po Jego stronie. Oni też jako pierwsi czują się zaproszeni do opowiedzenia się po stronie swoich biednych siostr i braci, a także zmotywowani do tego, by nieść im Ewangelię i dzielić się z nimi swoim doświadczeniem wiary.

W teologii wyzwolenia pojawiają się kwestie, o których wcześniej mało mówiło się w kręgach kościelnych w Ameryce Łacińskiej. Jedną z nich jest podmiotowość i godność kobiety, często poniżanej i wykorzystywanej z powodu tzw. machizmu (hiszp. *machismo*), czyli typowej w tym regionie kulturowej dominacji mężczyzny nad kobietą<sup>58</sup>. Teologia wyzwolenia zwraca także uwagę na grupy ludności zamieszkujące Amerykę Łacińską, których kultury nie były dostatecznie doceniane, czyli na autochtoniczną ludność indiańską oraz potomków niewolników afrykańskich. Szczególnym znakiem braku uznania i nieufności wobec tych grup była niechęć do udzielania święceń kapłańskich ich przedstawicielom, co w ostatnich latach uległo jednak zasadniczej zmianie<sup>59</sup>.

Wszystko to, co w jakiejś mierze można uznać za zdrowy owoc teologii wyzwolenia, potwierdza jej wartość i przydatność. Dotyczy to nie tylko Kościoła w Ameryce Łacińskiej, gdyż impulsy pochodzące od katolików żyjących w tym regionie inspirują nauczanie i działalność całego Kościoła. Chodzi zwłaszcza o aktywne zaangażowanie wyznawców Chrystusa w grupach samopomocy, w gre-

<sup>57</sup> DCE, nr 16.

<sup>58</sup> P. Solís Rosales, *Introducción a la sociología de la familia*, La Paz 2001, s. 257–260.

<sup>59</sup> P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, s. 68–69.

miach, na których spoczywa odpowiedzialność za decyzje polityczne, w tworzeniu kultury, w organizacjach związkowych i wspólnotach sąsiedzkich. Wszystko to ma wpływ na transformację całego społeczeństwa, a nawet w jakiś sposób znajduje odzwierciedlenie w globalnych strukturach gospodarczych. W ten sposób urzeczywistnia się nauka Soboru Watykańskiego II, który mówi o roli Kościoła w świecie, uczestniczącego w kształtowaniu dziejów ludzkości jako sakrament wyzwolenia<sup>60</sup>.

Zasługą teologii wyzwolenia jest powrót do źródeł Ewangelii, która znalazła się w swoim „naturalnym” miejscu, czyli w środowisku ludzi prostych i ubogich. Pomógł w tym wysiłek intelektualny teologów, ukazujących fundamenty oraz przedstawiających argumenty, dzięki którym chrześcijańskie orędzie zbawcze może pomóc ubogim urzeczywistnić ich dziecięstwo Boże, uwolnić się od wszelkiej niesprawiedliwości i osiągnąć integralny rozwój<sup>61</sup>. Z tego względu wielu duszpasterzy latynoamerykańskich przeniosło się na peryferia nie tylko po to, by sprawować sakramenty i uczyć ubogich katechizmu, ale dzielić z nimi życie, ukazywać im plan Boga i wspierać ich w jego realizacji<sup>62</sup>.

Życie chrześcijan i misja Kościoła muszą cechować się zaangażowaniem w eschatologiczny i historyczny proces wyzwolenia. Znajduje to wyraz w zawsze nowej celebracji wyzwolenia w liturgii i sakramentach, ukazujących i komunikujących ludziom łaskę Bożą oraz udzielających im mocy Ducha Świętego<sup>63</sup>. Eucharystia rozumiana jako „pamiątka Pana”, czyli wyzwalające wspomnienie zbawczych dzieł Boga, okazuje swoją skuteczność w duszpasterstwie dzięki „anamnetycznemu rozumowi”, co oznacza, że słuchanie słowa Boga i połączone z nim posłuszeństwo Jego woli poprzedzają wszelkie rozumienie. Bez wspomnienia tego, do czego jest zdolny człowiek i co czyni Bóg, nie można myśleć o szczęśliwej przyszłości, w której ludzie doświadczają wyzwolenia od grzechów, ich umysły przenika Boskie światło, a ich serca napełniają się radością i nadzieją<sup>64</sup>.

W dzisiejszych czasach ludzie mają coraz większą świadomość swoich społeczno-historycznych dążeń do przewyciężenia ucisku i zniewolenia. W tym kontekście ważne jest, aby w działalności formacyjnej zwracać uwagę na prawdziwy sens wolności ludzkiej. Jest to zadaniem proklamacji słowa Bożego, katechezy, grup i wspólnot kościelnych. Dążenia te winny znaleźć swój wyraz

<sup>60</sup> KDK, nr 4; G.L. Müller, *La teología de la liberación en la controversia de opiniones*, s. 83.

<sup>61</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 1145.

<sup>62</sup> P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, s. 47.

<sup>63</sup> P.F. Rodríguez, *A las fuentes de la sacramentología cristiana. La humanidad de Cristo en la Iglesia*, Salamanca–Madrid 2004, s. 28.

<sup>64</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 1153; H. Windisch, „Man muss weggehen können und doch sein wie ein Baum”, w: H. Windisch (red.), *Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse*, Graz 1995, s. 66.

w publicznych protestach przeciwko uciskowi, w duchu solidarności z ubogimi, którzy chcą wziąć swój los w swoje ręce, aktywnie kształtować swoje życie i uwalniać się z ograniczeń społecznych<sup>65</sup>.

Teologia wyzwolenia przypomina, że historia ludzkości nie jest prostym następstwem wydarzeń, ale dramatem rozgrywającym się między ludzkim grzechem i Bożą łaską. Rozgrywa się on także obecnie w Ameryce Łacińskiej i na świecie, przybierając postać walki społecznej, w której ścierają się ze sobą ucisk i wyzwolenie i której synonimem jest dawanie życia oraz czynienie go godnym człowieka<sup>66</sup>. Tego rodzaju antagonistyczną koncepcję dramatu historii można uzasadnić jedynie w perspektywie ściśle teologicznej, a to oznacza także konieczność akceptacji chrześcijańskiego spojrzenia na człowieka, który jako podmiot aktywnie zaangażowany w kształtowanie historii jest odpowiedzialny przed Bogiem za swoje czyny<sup>67</sup>.

Zdarza się, że zarówno teologia wyzwolenia, jak i Konferencja Biskupów Latinoamerykańskich bywają oskarżane o temporalizm, horyzontalizm oraz swoisty redukcjonizm, który objawia się w sprowadzeniu całego dzieła odkupienia do materialnego wymiaru życia ludzkiego. Za tymi zarzutami kryje się czysto „spirytualne” spojrzenie na życie wiarą; wtedy egzystencję chrześcijańską można porównać z budowaniem domu od drugiego pietra, czyli w powietrzu, bez uwzględnienia jej cielesnego i doczesnego wymiaru<sup>68</sup>. Tymczasem takie dobra doczesne, jak wolność, godność ludzka, sprawiedliwość, przewyciężenie głodu i nędzy materialnej są znakami i sposobami urzeczywistniania się Bożego zbawienia w ziemskiej rzeczywistości i w dziejach ludzkości, których kresem jest *eschaton* – stan końcowy i ostateczny. Dlatego nie można ani całkowicie oddzielić troski o ziemską jakość życia od zabiegania o wieczne zbawienie, ani też dokonać pełnej identyfikacji wyzwolenia chrześcijańskiego z osiągnięciem dobrobytu, a królestwa Bożego z doczesną ludzką sprawiedliwością<sup>69</sup>.

Czasem pojawia się pogląd, że najpierw trzeba ustanowić bardziej sprawiedliwe społeczeństwo i zaspokoić najbardziej podstawowe potrzeby ludzi, a dopiero następnie ich ewangelizować. W takiej sytuacji trudno byłoby podjąć dzieło ewan-

<sup>65</sup> G.L. Müller, *La teología de la liberación en la controversia de opiniones*, s. 105.

<sup>66</sup> G. Gutiérrez, *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*, Lima 2018, s. 118.

<sup>67</sup> G.L. Müller, *La teología de la liberación en la controversia de opiniones*, s. 109.

<sup>68</sup> G. Gutiérrez, *De Medellín a Aparecida*, s. 48.

<sup>69</sup> C.M. Galli, *La peregrinación: „imagen plástica” del Pueblo de Dios peregrino*, „Teología y Vida” 3 (2003), s. 284; G.L. Müller, *La teología de la liberación en la controversia de opiniones*, s. 111; F.A. Pastor, *Ortopraxis y Ortodoxia. El debate teológico sobre Iglesia y Liberación en la perspectiva del Magisterio eclesial*, „Gregorianum” 4 (1989), s. 689–739.

gelizacji w jakimkolwiek momencie historii, gdyż stale wielu ludzi cierpi z powodu niesprawiedliwości i biedy. Dlatego teologia wyzwolenia podkreśla, że ewangelizacja, podobnie jak Eucharystia, współistnieje z niedoskonałością, pojawiającą się zarówno w życiu jednostek, jak i całych społeczeństw. Jednocześnie głoszenie Ewangelii budzi niepokój i zmusza ludzi do zajęcia stanowiska wobec jej orędzia. Chociaż ewangelizacji nie można sprowadzać do jej wymiaru społecznego lub historycznego, to stanowiąca jej centrum proklamacja królestwa Bożego domaga się nie tylko nawrócenia serca, ale i postępowania zgodnego z wyznawaną wiarą<sup>70</sup>.

Z teologii wyzwolenia wypływa postulat prowadzenia działalności pastoralnej w duchu profetycznym<sup>71</sup>. Oznacza to, że nie ogranicza się ona tylko do wierzących w Chrystusa, gdyż zadaniem Kościoła jest głosić królestwo Boże, a zatem ukazywać Boży plan zbawienia i komunikować wolę Ojca niebieskiego całej ludzkości. Prorockie głoszenie Ewangelii nie odnosi się tylko do wieczności i czasów ostatecznych, ale zwraca uwagę na sytuację ludzi ubogich i wzywa do zaangażowania się w poprawę ich warunków bytowych<sup>72</sup>. Od członków Kościoła duszpasterstwo profetyczne domaga się radykalizmu w życiu zgodnym z Ewangelią i aktywności we wprowadzaniu zmian społecznych, służących eliminacji przemocy i wyzysku ekonomicznego.

Duszpasterstwo, mające charakter prorocki i wyzwalający, kładzie silny nacisk na praktykowanie miłości braterskiej i solidarności z najuboższymi<sup>73</sup>. Jest to najbardziej wzniosły sposób urzeczywistniania miłości chrześcijańskiej, która nie myśli o sobie, ale jest gotowa służyć z poświęceniem każdemu człowiekowi. Uzdalnia do tego Eucharystia, w której przychodzi do jej uczestników miłość Boża, aby działać w nich i przez nich. Służba ubogim i potrzebującym jest wymogiem, wypływającym bezpośrednio z wiary w Chrystusa<sup>74</sup>.

#### 4. Duszpasterstwo w „logice wolności”

Wolność zawsze była uważana za jedną z najwyższych wartości, a ludzie cierpiący z powodu zniewolenia dążyli do jej odzyskania. W czasach współczesnych człowiek odrzuca wszystko, co miałoby ograniczyć jego wolność. Właściwie każda jednostka chce sama kształtować swój los, dlatego odrzuca tradycję, rela-

<sup>70</sup> S. Galilea, *El fervor de la evangelización*, Santafé de Bogotá 1998, s. 29; G. Gutiérrez, *De Medellín a Aparecida*, s. 42.

<sup>71</sup> G. Gutiérrez, *Lineas pastorales de la Iglesia en America Latina. Analisis teológico*, Lima 1988, s. 30.

<sup>72</sup> Tenże, *Evangelización y opción por los pobres*, s. 29.

<sup>73</sup> C. Floristán, *Teología práctica*, s. 155.

<sup>74</sup> DCE, nr 14; G. Gutiérrez, *Lineas pastorales de la Iglesia en America Latina*, s. 65.

tywizuje dawne autorytety i podaje w wątpliwość panujący dotychczas porządek społeczny<sup>75</sup>. Powszechnie głoszone są poglądy uznające wolność za „absolut, który ma być źródłem wartości”<sup>76</sup>. To sam człowiek decyduje o tym, co jest prawdziwe, a co fałszywe, co dobre, a co złe. Wielu uważa, że aby ludzie mogli być prawdziwie wolni, musi zostać odrzucona prawda (absolutna), która ogranicza ich możliwości wyboru. Tylko wtedy, gdy zakwestionuje się możliwość poznania prawdy, człowiek sam może decydować o tym, co jest wartością, a co nie, i w sposób nieskrępowany urzeczywistniać swoje człowieczeństwo<sup>77</sup>.

Chociaż współczesna epoka tak wielkie znaczenie przypisuje wolności, to jednak okazuje się, że w praktyce jest ona kwestionowana i ograniczana nowymi zasadami organizacji życia społecznego<sup>78</sup>. W społeczeństwach bogatych i wysoko rozwiniętych, w których ludzie mający trudności materialne otrzymują od państwa znaczącą pomoc socjalną, prawdziwe ubóstwo przestaje być problemem. Działają za to struktury kontrolne, które sprawiają, że człowiek jest uzależniony od rynku pracy, konieczności ciągłego kształcenia się, aktualnie obowiązujących norm społecznych, mody, trendów konsumpcyjnych, poradnictwa medycznego itp. W sektorze wytwórstwa wszystko jest podporządkowane maksymalizacji wydajności produkcji. W systemie nauki obowiązuje zasada optymalizacji wyników badań. W obszarze środków społecznego komunikowania rządzi zasada możliwie jak najskuteczniejszego implementowania określonych treści w ludzką świadomość. Człowiek zmuszony jest odgrywać różne role społeczne, co sprawia, że trudno mu całkowicie utożsamić się z jakimś określonym środowiskiem. Chociaż nie można wskazać żadnego stałego organu, który sprawowałby kontrolę nad życiem jednostek i społeczeństw, to jednak wielu ludzi zdaje sobie sprawę, że poddani są bezwzględny mechanizmom, które ucieleśniają prawo, władza i pieniądze<sup>79</sup>.

Człowiek współczesny – choćby nawet miał wrażenie, że żyje w nieograniczonej wolności – ciągle doświadcza rozmaitych ograniczeń i zniewoleń, które dotyczą jego wnętrza. Wydaje się mu wprawdzie, że jest w stanie nadać kształt własnej egzystencji, jednak doświadcza przy tym niepewności, co do jej znacze-

<sup>75</sup> R. Bucher, *Pluralität als epochale Herausforderung*, w: H. Haslinger (red.), *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, Mainz 2000, s. 94; G. Lipovetsky, *Postępująca zmiana istoty tego, co społeczne*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków 2008, s. 399.

<sup>76</sup> VS, nr 32.

<sup>77</sup> B. Hałaczek, *Postmodernizm rejestracją współczesności*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2 (1999), s. 69; S. Rosik, *Czy Kościół lęka się wolności?*, w: M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 427.

<sup>78</sup> VS, nr 33; R. Bucher, *Pluralität als epochale Herausforderung*, 95.

<sup>79</sup> S. Knobloch, *Mensch*, w: H. Haslinger (red.), *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, s. 346–347; R. Bucher, *Pluralität als epochale Herausforderung*, s. 96.

nia i ma trudności z orientacją w świecie. Chociaż podejmuje samodzielne decyzje życiowe, obawia się o ich konsekwencje, których nie może przewidzieć. Odrzucając wszelkie autorytety, podejmuje ryzyko popełnienia poważnych błędów, gdyż sam nie jest w stanie nadać niepodważalnej słuszności dokonywanym przez siebie wyborom<sup>80</sup>.

Człowiek współczesny może sądzić, iż jest absolutnie wolny, ale wtedy karmi się iluzją, iż sam jest w stanie nad wszystkim zapanować i nigdy nie dotknie go cierpienie. Potrafi wprawdzie wyjaśnić bezpośrednio przyczyny swego bólu z naukowego, psychologicznego, medycznego czy społecznego punktu widzenia, ale to nie wyzwala go od cierpienia ani nie osłabia jego dotkliwości. Ponadto tego rodzaju wyjaśnienia są niewystarczające, ponieważ cierpienie ostatecznie pozostaje zawsze tajemnicą i najpoważniejszym pytaniem, wypływającym z głębin ludzkiej egzystencji<sup>81</sup>.

Ludzie żyjący w epoce „absolutnej wolności” bardzo często są wyzyskiwani przez biznes i przymuszani do niechcianych zachowań przez zatrudniające ich firmy. Ich życie przebiega pod ciągłą presją oferowania swoich usług na rynku pracy. Są zmuszeni walczyć, aby z niego nie wypaść, nie stracić źródła dochodów i osiągnąć sukces zawodowy. Wiąże się to ze zgodą na ekonomizację całej ludzkiej egzystencji, a w konsekwencji z koniecznością akceptacji wielu niedogodności i rezygnacji z osobistych aspiracji, gdyż tego domaga się od nich dzisiejsza kultura, zdominowana przez takie wartości, jak skuteczność, konkurencja, zysk i konsumpcja<sup>82</sup>.

W obecnych czasach wielu ludzi zniewala lęk przed rzeczywistością, której funkcjonowanie trudno zrozumieć. Człowiek czuje się bezsilny wobec procesów zachodzących w życiu społecznym, a rozwój przemysłowo-techniczny napawa go niepokojem i lękiem<sup>83</sup>. Dewastacja środowiska naturalnego prowadzi do powstania zagrożeń na płaszczyźnie społecznej, gospodarczej i politycznej, z których płyną nowe wyzwania, przekraczające możliwości jednostek ludzkich

<sup>80</sup> K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. B. 1992, s. 136; N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 1998, s. 181–202; H. Haslinger, *Das Handeln des Menschen zwischen System und Lebenswelt*, w: H. Haslinger (red.), *Handbuch Praktische Theologie. Durchführungen*, t. II, Mainz 2000, s. 192; K.H. Ladenhauf, L. Nausner, „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände” (GS 1). *Pastoral-psychologische Weiterbildung als Lernfeld der Beziehungsfähigkeit*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 4 (2003), s. 350; Z. Baumann, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 33.

<sup>81</sup> F. Torralba Roselló, *Antropologia del cuidar*, Madrid 1998, s. 270.

<sup>82</sup> N. Mette, *Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 2 (2008), s. 117; H.-J. Busch, *Das Unbehagen in der Spätmoderne*, w: M. Dörr, J.Ch. Aigner (red.), *Das neue Unbehagen in der Kultur und seine Folgen für die psychoanalytische Pädagogik*, Göttingen 2009, s. 39.

<sup>83</sup> U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986, s. 25; S. Angle, *Beyond Familiar Shores. New Age Spirituality*, „The Way” 2 (1993), s. 140.



i pojedynczych społeczeństw<sup>84</sup>. Ludzie lękają się wszechwładzy losu i doświadczają niepewności z uwagi na nieprzewidywalność zamiarów i zachowań swoich współczesnych. Lęk, jaki rodzi się z powodu niemożliwości zapanowania nad światem i prawami natury, skłania ich do ucieczki w doktryny (pseudo)religijne czy też w (psycho)terapię, obiecujące życie w harmonii z całym kosmosem<sup>85</sup>.

Chociaż nasze czasy zostały zdominowane przez relatywizm i permissywizm moralny – każdy chce sam decydować o słuszności swojego działania i postępować tak, jak mu się podoba – to jednak nie można zaprzeczyć, iż zło pojawia się w świecie i zniewala ludzi. Aby usunąć indywidualną odpowiedzialność za zło panujące w ludzkiej rzeczywistości, używa się pojęcia „zła systemowego”. Pomijając kategorię grzechu, analizy te sugerują, że to nie tyle poszczególne jednostki, co struktury społeczne, takie jak niesprawiedliwe rządy lub systemy gospodarcze, są źródłem działań krzywdzących ludzi. Tymczasem wierzący w Chrystusa nie mają wątpliwości, że nie wystarczy dokonać reform społecznych, aby usunąć zło z życia ludzkiego. To człowiek bowiem jest odpowiedzialny za istnienie „struktur zła” w świecie, ponieważ niewłaściwie korzysta ze swojej wolności, gdy buntując się przeciw Bogu, lekceważy Jego prawo i ulega egoizmowi<sup>86</sup>. Ludzie popełniają wtedy grzechy, które obciążają ich sumienia, a ponieważ nie są w stanie sami się od nich uwolnić i naprawić ich złych skutków, zwracają się ku Bogu, prosząc o przebaczenie win, uwolnienie od zła i pomoc do wytrwania w dobru<sup>87</sup>.

Człowiek zdający sobie sprawę z tego, że jest zniewolony przez struktury społeczno-ekonomiczne, lęki wewnętrzne i grzech, potrzebuje wyzwolenia. Uświadamia sobie tę potrzebę tym bardziej, im mocniej doświadcza swojej słabości i bezradności wobec tego, co dzieje się wokół niego i co pojawia się w jego umyśle i sercu. Wtedy też odkrywa, iż jego wolność nie ma charakteru absolutnego – ani nie jest w stanie w pełni z niej skorzystać z uwagi na rozliczne ograniczenia, którym jest poddany, ani jej użycie nie daje mu pewności, że osiągnie szczęście. Potrzeba zatem „wyzwolenia wolności” albo „wyzwolenia ku wolności” (por. Ga 5, 1), będącej „wolnością ku dobru, w którym jedynie znajduje się szczęście”<sup>88</sup>. Jej najwspanialszym wypełnieniem jest „miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie”<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> U. Beck, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a. M. 1988, s. 120.

<sup>85</sup> T. Bastian, *Unübersichtlichkeit, Fragmentierung und Zerfall – und die neue Sehnsucht nach dem Schlichten*, w: M. Dörr, J.Ch. Aigner (red.), *Das neue Unbehagen in der Kultur und seine Folgen für die psychoanalytische Pädagogik*, s. 116.

<sup>86</sup> M. Marshall Green, *Sin*, w: J.W. Cox (red.), *Handbook of Themes for Preaching*, Louisville 1991, s. 219; B. Drożdż, *Grzech a dekonstrukcja wiary*, w: W. Przygoda, K. Święs (red.), *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, Lublin 2013, s. 112.

<sup>87</sup> KDK, nr 37.

<sup>88</sup> LC, nr 26.

<sup>89</sup> RH, nr 21.

W działalności pastoralnej Kościoła wolność i wyzwolenie muszą zajmować centralne miejsce. Przemawia za tym sytuacja, w jakiej znalazł się współczesny człowiek, ale także i przede wszystkim istota chrześcijaństwa, które jest religią wyzwalającą i promującą wolność. Swoją śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystus pokonał Szatana i wyzwolił ludzi do rozumnego i moralnego postępowania. Człowiek odkupiony przez Syna Bożego dostępuje odpuszczenia grzechów, ale też otrzymuje moc do życia w wolności od grzechu<sup>90</sup>. Poznając Boga, który w Jezusie Chrystusie objawia się jako Miłość panująca nad całym wszechświatem, przekonuje się, że nie jest niewolnikiem wydanym na pastwę żywiołów świata i praw natury, ale jest wolny<sup>91</sup>. Chrześcijaństwo głosi ludziom prawdę o Bogu, o życiu ludzkim i o wyjątkowej godności człowieka, a jest to prawda wyzwalająca od tego wszystkiego, co jego „wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu”<sup>92</sup>.

Wprawdzie powołaniem Kościoła jest głosić Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który pokonując Złego, wyzwala ludzi z niewoli grzechu<sup>93</sup>, to jednak bardzo często uważany jest on za wroga ludzkiej wolności, instytucję szerzącą nietolerancję i bezduszny fundamentalizm<sup>94</sup>. Jest zatem rzeczą niezwykle istotną, by cała działalność Kościoła stała się „praktyką wyzwolenia”. Z tego względu jego zadaniem jest głosić ludziom Ewangelię jako orędzie wolności i drogę wiodącą do osiągnięcia pełni rozwoju osobowego w perspektywie chrystocentrycznej. Podobnie i chrześcijańskie zasady moralne powinny być przekazywane ludziom tak, aby nie były odbierane przez nich jako zagrożenie, lecz jako pomoc w prowadzeniu mądrego życia w wolności<sup>95</sup>. Chodzi o takie komunikowanie wiary, które cechować będzie dążenie do wzajemnego zrozumienia i osiągnięcia porozumienia w klimacie poszanowania podmiotowości adresatów orędzia chrześcijańskiego, dzięki czemu będą oni mogli podejmować samodzielnie decyzje w klimacie pełnej wolności i odpowiedzialności<sup>96</sup>.

<sup>90</sup> E.G. Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon 1981, s. 231; Ch. Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2006, s. 246.

<sup>91</sup> SpS, nr 5.

<sup>92</sup> RH, nr 12; A. Angenendt, *Was hat das Christentum Gutes gebracht?*, „Christ in der Gegenwart” 34 (2013), s. 377.

<sup>93</sup> KDK, nr 2; ChV, nr 118–121.

<sup>94</sup> J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, Kraków 1999, s. 337; M. Rusecki, *Czy tolerancja jest tolerancyjna?*, w: M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, s. 159.

<sup>95</sup> G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005, s. 88–89; H. Schönendorf, *Ist die Wahrheit intolerant?*, „Stimmen der Zeit” 2 (2009), s. 130; R. Oberbillig, *Perspektiven einer biblisch-therapeutischen Anthropologie*, „De’ignis” 48 (2014), s. 42.

<sup>96</sup> P. Bukowski, *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*, Neukirchen–Vluyt 1990, s. 44.

Obok ukazywania właściwego korzystania z wolności i komunikowania prawdy niosącej ludziom wyzwolenie trzeba w duszpasterstwie zadbać o to, by ludzie mogli go doświadczyć w Kościele. Nie chodzi tylko o sprawowanie sakramentów, w których Bóg ukazuje swoją bliskość i swoje przebaczenie. Człowiek odkrywa swoją wolność tam, gdzie wyznawcy Chrystusa nie ograniczają i nie paraliżują jeden drugiego oraz nie podchodzą do siebie instrumentalnie. W ten sposób wspólnota wierzących pomaga człowiekowi wyzwolić się spod panowania systemów kontrolnych, a także od lęku przed manipulacją i od patrzenia na innych tylko w kategoriach efektywności ekonomicznej i pełnionych funkcji<sup>97</sup>.

Bóg dokonuje dzieła wyzwolenia człowieka z miłości, w której nie ma miejsca na wymuszanie czegokolwiek, nawet dla jego dobra. Miłość nie odbiera człowiekowi prawa do dokonywania osobistych wyborów, ale zaprasza go do wejścia „w relację pełną szczerego i owocnego dialogu”<sup>98</sup> oraz wzywa do wyjścia z egoistycznego zamknięcia w sobie, „w kierunku wyzwolenia »ja«, w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga”<sup>99</sup>. Miłość ucieleśniona w relacjach międzyosobowych zawsze promuje wolność, gdyż ukazuje pełnię jej urzeczywistnienia, a zarazem drogę do zaspokojenia wszystkich najgłębszych potrzeb ludzkich i do życia w zjednoczeniu z Bogiem.

Wyzwolenie prowadzi ku nawróceniu, do którego skłania spotkanie z Bożą miłością. Tylko to, co zostało przez człowieka zaakceptowane, może zostać zmienione. Uzdalnia go do tego miłość Boża, „większa niż wszystkie nasze sprzeczności, wszystkie nasze słabości i wszystkie nasze małoduszności”<sup>100</sup>. Człowiek odkrywa wolność jako dar Boży, pozwalający mu opowiedzieć się po stronie prawdy i dobra, gdy „nie czuje się potępiony ani odrzucony. Doświadczenie wspaniałomyślnej miłości Bożej sprawia, że człowiek czuje się wezwany do współpracy w dziele odkupienia, którym Bóg pragnie obdarzyć wszystkich ludzi”<sup>101</sup>. Ludzie zaczynają inaczej patrzeć na rzeczywistość, zmieniają swoje życie i pełniej stają się sobą jedynie wówczas, gdy spotkają się z wyzwalającą mocą miłości, która napęłni ich serca i skłoni ich do realizacji swojego człowieczeństwa w postawie proegzystencji – istnienia ze względu na innych.

<sup>97</sup> G. Stoltenberg, *Ekklesiogenese. Bausteine für eine mystagogische Praxis der Kirche*, w: S. Knobloch, H. Haslinger (red.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, s. 87–88.

<sup>98</sup> ChV, nr 117.

<sup>99</sup> DCE, nr 6.

<sup>100</sup> ChV, nr 120.

<sup>101</sup> R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako communio fidelium*, Kraków 2000, s. 268.



## II

# TEOLOGIA INDYGENISTYCZNA – DROGA DO ODNOWY CHRZEŚCIJAŃSTWA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ?

O teologii indygenistycznej zaczęto mówić w Ameryce Łacińskiej w połowie lat 80<sup>1</sup>. Do czynników, które sprzyjały zainicjowaniu tego ruchu, należała refleksja podjęta w pięćsetną rocznicę przybycia Europejczyków na kontynent południowo-amerykański, opór rdzennych mieszkańców wobec ataku na ich kultury oraz ich nastawienie na walkę o zachowanie własnej specyficznej tożsamości i poszanowanie ich godności. Nie mniejszy wpływ na pojawianie się teologii indygenistycznej miało nauczanie Soboru Watykańskiego II, skłaniającego cały Kościół do zainteresowania się ewangelizacją inkulturowaną i dialogiem z innymi religiami.

Wyróżnia się dwa podstawowe typy teologii indygenistycznej<sup>2</sup>. Prekursorami pierwszego są chrześcijanie pochodzenia indiańskiego, działający wewnątrz Kościoła, w procesie konfrontacji dwóch źródeł duchowych – chrześcijaństwa i miejscowych religii pogańskich – wypracowujący syntezę, na której ma oprzeć się tożsamość religijna rdzennych mieszkańców Ameryki Łacińskiej. Drugi nurt ma charakter pozakościelny, rozwija się chociażby tam, gdzie jeszcze nie dotarło słowo Ewangelii. W pismach jego propagatorów pojawia się afirmacja religii pierwotnych w opozycji do chrześcijaństwa<sup>3</sup>.

Teologia indygenistyczna, uprawiana przez wyznawców Chrystusa, chce służyć dialogowi między religiami antycznymi i chrześcijaństwem, co ma przyczynić się do prowadzenia ewangelizacji bardziej poruszającej ludzi i do autentycznej inkulturacji wiary w rejonach, zamieszkałych przez rdzenną ludność latynoame-

<sup>1</sup> O. Ruiz Arenas, *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena*, „Theologica Xaveriana” 145 (2003), s. 113; V. Madrigal Sánchez, *Teología india. Interpelaciones desde las teologías originarias a la teología cristiana*, w: Congreso Continental de Teología, *La teología de la liberación en prospectiva*, t. I, Montevideo 2012, s. 131.

<sup>2</sup> E. López Hernández, *Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*, t. I, Bogotá 2006, s. 75.

<sup>3</sup> M.M. Gorski, *El contenido y las grandes líneas de la así llamada „teología india”*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*, s. 93.

rykańską. Ma ona swoją własną metodę, bardziej symboliczną niż konceptualną, którą musi dalej rozwijać i precyzować, aby mogła być uznana za teologię chrześcijańską, a nie za „teologię” opisującą religijne doświadczenie ludów pogańskich na podstawie opowiadanych przez nich mitów<sup>4</sup>.

Niezależnie od głosów krytycznych i wątpliwości, pojawiających się w Kościele odnośnie do natury i celowości uprawiania teologii indygenistycznej, jest ona zjawiskiem, które trudno przeoczyć. Obok niebezpieczeństw, wynikających z nadmiernego podkreślania wartości wierzeń pogańskich i rdzennych kultur oraz oskarżania chrześcijaństwa o szerzenie agresji i wyrządzanie krzywdy ludom tubylczym, teologia indygenistyczna jest także źródłem pozytywnych impulsów, skłaniających do przemyślenia kształtu duszpasterskiej działalności Kościoła.

## 1. Pochodzenie i źródła teologii indygenistycznej

Zebrania biskupów latynoamerykańskich w Medellín (1968) i Puebla (1979) doprowadziły do całkowitego odnowienia koncepcji misji i ewangelizacji. Odtąd ewangelizacja jest rozumiana jako proces, związany z promocją i wyzwoleniem człowieka. W Ameryce Łacińskiej rodzi się specyficzna myśl teologiczna. Chrześcijanie są bardziej uwrażliwieni na cierpienie wielu ich siostr i braci, żyjących w skrajnym ubóstwie. Kategoria integralnego wyzwolenia staje się podstawowym kluczem do zrozumienia Objawienia i Biblii oraz racjonalnego wykładu wiary chrześcijańskiej, czyli teologii<sup>5</sup>.

Odnowa soborowa stała się impulsem stymulującym procesy, które już wcześniej miały miejsce w niektórych rejonach, zdominowanych przez chrześcijaństwo. Czymś zupełnie nowym było pojawienie się refleksji teologicznej zakorzenionej z jednej strony w tradycji pierwotnych religii, a z drugiej w tradycji chrześcijańskiej. W sferze duszpasterskiej nastąpiło przejście od ewangelizacji, przybierającej charakter podboju duchowego czy kolonializmu religijnego, do duszpasterstwa zaangażowanego w egzystencjalne problemy rdzennej ludności, czego owocem jest teologia indygenistyczna.

Proces ten dokonywał się stopniowo, a towarzyszyła mu krytyka, mająca na względzie zarówno historię chrystianizacji, jak i czasy współczesne. W jej świetle rdzenni mieszkańcy Ameryki Łacińskiej nadal poddani są kolonialnej eksploatacji i dominacji ze strony czynników zewnętrznych, które są skutkiem

<sup>4</sup> V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 138; O. Ruiz Arenas, *Reflexiones sobre el método teológico, ante de surgimiento de la teología india*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Simposio-diálogo entre obispos y expertos*, t. II, Bogotá 2006, s. 125.

<sup>5</sup> V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 132.

podboju i nabrały trwałości poprzez działania instytucji państwowych i religijnych. Obecność misjonarzy oznaczała narzucenie obcych kryteriów i wzorców ludności tubylczej, aby pod osłoną religii dokonywać ich wyzysku ekonomicznego. Wskazuje to na ciągłość procesu kolonialnego, za który chrześcijaństwo jest współodpowiedzialne.

Przy dokonywaniu oceny obecnej sytuacji, w jakiej żyje rdzenna ludność Ameryki Południowej i Środkowej, pojawia się zarzut zbyt małego dowartościowania rodzimych kultur i przyjęcia strategii podboju duchowego. Rdzenni teologowie formułują apele o stosowanie zasady inkarnacji: „Kościół musi stać się Kościołem amazońskim w solidarności z ludami, do których został posłany”<sup>6</sup>. Zgodnie z nią Kościół musi być amazoński wśród plemion amazońskich lub rdzenny wśród ludności tubylczej. Musi to być zasadą jego działania, która wyznacza kierunek duszpasterstwu i działalności misyjnej wśród ludów pierwotnych.

Chrystusowa Dobra Nowina dokonuje przemiany i odnowy ludzkości. Struktury społeczne, w których różne grupy etniczne doznają ucisku, muszą się zmienić pod wpływem Ewangelii, aby społeczność mogła rozwijać się zgodnie ze swoją kulturą. Duszpasterstwo dostosowane do potrzeb rdzennej ludności zamierza podjąć walkę o zachowanie jej wartości kulturowych, tożsamości, a zwłaszcza o poszanowanie prawa autochtonów do posiadania ziemi, zachowania autonomii i ochrony zasobów naturalnych. Rozważane jest wykorzystanie ewangelizacji jako integralnego procesu, głęboko związanego z promocją człowieka i wyzwoleniem społecznym oraz politycznym.

Kościół jest oskarżany o współdziałanie w inwazji na kontynent południowoamerykański oraz o tuszowanie jednego z najstraszniejszych ludobójstw w historii ludzkości. Przywołuje się fakt, że ponad 70 milionów rdzennych mieszkańców Ameryki Łacińskiej poddano eksterminacji; zostały wymordowane całe narody i ludy. Europejczycy dokonywali grabieży, aby ocalić swój system feudalny; kobiety były gwałcone, a tysiące dzieci zmarło z powodu niedożywienia i nieznanymi chorobami. Powodem tego miało być przekonanie Europejczyków, że Indianie „nie mają duszy”. Towarzyszyła mu indoktrynacja i przymuszanie tubylców do porzucenia ich własnych koncepcji filozoficznych i teologicznych<sup>7</sup>.

Kościół chrześcijański, a zwłaszcza Kościół katolicki, mają ogromny dług wobec Chrystusa, ubogich tego świata oraz ludów i narodów, które nie były w stanie przeciwstawić się temu barbarzyństwu. Według teologów indygenistycznych, dusz-

<sup>6</sup> K. Sandoval Zapata, H. Lasso Otaya, *Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el valle de sibundoy putumayo*, „Historia y Espacio” 43 (2014), s. 33–56; V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 132.

<sup>7</sup> E. López, *La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida*, „Ribet” 6 (2008), s. 96; N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, Cochabamba 2000, s. 133.

pasterze okazywali nietolerancję wobec religii indiańskich, odbierając ich wyznawcom prawo do szerzenia swoich przekonań w imię wierności takim zasadom wiary chrześcijańskiej, jak „Jezus Chrystus, jedyna droga” lub „poza Kościołem nie ma zbawienia”<sup>8</sup>. W tym kontekście teologia indygenistyczna rozumiana jest jako głos sprzeciwu wobec nadużyć, popełnionych względem Indian i ich kultur. To dzięki niej odżywa wiara religijna ludów indiańskich, ich tożsamość i historia kultury<sup>9</sup>.

Negatywna ocena procesu chrystianizacji Ameryki Łacińskiej nie jest powszechna. Obok oskarżeń formułowanych pod adresem Kościoła pojawiają się także głosy w jego obronie. Nie można bowiem zaprzeczyć, że Kościół katolicki, wierny Duchowi Chrystusa, był niejednokrotnie jedynym niestrudzonym obrońcą Indian, obrońcą wartości obecnych w ich kulturach, promotorem ich godności ludzkiej w obliczu nadużyć pozbawionych skrupułów kolonistów<sup>10</sup>.

Z katolickiego punktu widzenia podstawą do uprawiania teologii indygenistycznej jest przekonanie o obecności w innych religiach tego, co prawdziwe, co stanowi odbicie „promienia owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”<sup>11</sup>. Jest to znana od czasów patrystycznych nauka o „ziarnach Słowa”, którą przywołują zarówno nauczanie soborowe<sup>12</sup>, jak i dokumenty papieskie<sup>13</sup>. „Ziarna Słowa” jako odblask dobra i prawdy są obecne w różnych kulturach<sup>14</sup>. Są to znaki wskazujące na oświecające i zbawcze działanie Ducha Chrystusa, ujawniające się w doświadczeniach wyrażonych w języku i symbolach różnych kultur<sup>15</sup>.

Dla teologów indygenistycznych „ziarna Słowa” są formą objawienia, ukrytego w mądrości plemion indiańskich. Uważają je oni za „Stary Testament” właściwy dla ludów pogańskich<sup>16</sup>. Dlatego też ewangelizacji wśród ludów tubylczych

<sup>8</sup> E. López, *La Teología India en la Iglesia*, s. 105.

<sup>9</sup> E. López Hernández, *La teología indígena en el Istmo de Tehuantepec*, w: E. López Hernández, *Teología india. Antología*, Cochabamba 2000, s. 88; G. Flores Reyes, *Aspectos importantes de la Teología India*, w: *Sabiduría indígena. Fuente de esperanza. Teología India*, cz. II, Cusco 1998, s. 236; E. López, *La Teología India en la Iglesia*, s. 97.

<sup>10</sup> O. Ruiz Arenas, *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena*, s. 119.

<sup>11</sup> DRN, nr 2.

<sup>12</sup> DM, nr 11, 15, 18, 22; KDK, nr 22.

<sup>13</sup> EN, nr 53; RMi, nr 56.

<sup>14</sup> KK, nr 16.

<sup>15</sup> J.F. Gorski, *Las „semillas del Verbo”, la revelación bíblica y las Iglesias autóctonas inculturadas*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. III Simposio Latinoamericano de teología india*, t. III, Bogotá 2009, s. 121; E. López Hernández, *Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas*, s. 71.

<sup>16</sup> N. Sarmiento, *La teología india es verdadera teología?*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. III Simposio Latinoamericano de teología india*, s. 133; G. Flores Reyes, *Aspectos importantes de la Teología India*, s. 234; E. López Hernández, *Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas*, s. 69.



nie można prowadzić tak, jakby były one pozbawione łaski Boga – Dawcy życia. W rzeczywistości głoszenie Ewangelii nigdy nie następuje w „duchowej próżni”, ponieważ „Duch Prawdy przekracza w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa”<sup>17</sup>, a więc działa w całej historii ludzkości i jest już obecny tam, gdzie Kościół jeszcze nie podjął działalności misyjnej<sup>18</sup>.

Nawiązując do „ziaren Słowa” ukrytych w kulturach prekolumbijskich, teologia indygenistyczna zamierza przyczynić się do inkulturacji wiary w religiach rdzennych mieszkańców Ameryki Łacińskiej i tym samym naprawić błędy popełnione niegdyś przez Kościół. Jej zadaniem jest służyć „ziarnom Słowa”, aby mogły wydać owoce w życiu ludów tubylczych, pomagając im znaleźć w Ewangelii odpowiedź na ich najgłębsze aspiracje i pragnienie odkupienia<sup>19</sup>.

## 2. Cechy charakterystyczne i cel teologii indygenistycznej

Teologia indygenistyczna zwraca uwagę na wzajemne odniesienia między chrześcijaństwem a religiami rdzennych mieszkańców Ameryki Łacińskiej. W jej świetle okazuje się, że nie zawsze działalność duszpasterska prowokuje do nowej twórczej syntezy między obiema tradycjami. Założenie lokalnych wspólnot lub Kościołów, co jest celem katolickiej działalności misyjnej, nie przełożyło się do tej pory na utworzenie lokalnych teologii, a tym bardziej na pojawienie się teologii tubylczych. Głównym powodem jest to, że założone wspólnoty lub Kościoły lokalne są owocem powielania obcego dla Ameryki Łacińskiej modelu, niemającego korzeni w lokalnej kulturze. Dowodzi tego fakt, że liturgia w Kościele katolickim nie była w stanie przyjąć jakiegoś rytuału właściwego dla tego regionu, mimo bogactwa lokalnych form kulturowych<sup>20</sup>.

W ostatnich czasach nastąpiło przejście od duszpasterstwa, realizowanego przez obcokrajowców na rzecz ludności rdzennej, do duszpasterstwa, którego podmiotami stali się duchowni wywodzący się z ludów tubylczych. Staje się ono źródłem impulsów dla rodzimej teologii, przyczynia się do ratowania rytuałów, mitów i tradycji religijnych, promuje szacunek oraz dialog z religiami pogańskich przodków. Przestaje być wyrazem i narzędziem religijnego kolonializmu, a staje się platformą służącą wspieraniu autonomii i zachowaniu tożsamości ludów tubylczych.

<sup>17</sup> RH, nr 6.

<sup>18</sup> DeV, nr 5; F. Teixeira, *O desafio das teologias indias*, „Horizonte” 14 (2009), s. 14.

<sup>19</sup> J. Cabrera, *Informe y análisis de los esfuerzos de la teología india*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*, s. 120; E. López, *La Teología India en la Iglesia*, s. 108; E. López Hernández, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*, w: E. López Hernández, *Teología india*, s. 57.

<sup>20</sup> V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 135.

Ewangelia jest Dobrą Nowiną przekazaną ludziom przez Boga, która wyzwala i zbawia. Nie utożsamia się ona z żadną kulturą, ale korzysta z jej środków wyrazu. Teologia indygenistyczna przyczynia się do tego, że podmiotem ewangelizacji staje się Kościół lokalny, zakorzeniony w historii ludu, jego tożsamości kulturowej, sięgający po właściwe mu znaki i symbole. Może on korzystać z podejmowanej w określonym kontekście refleksji teologicznej i wypracowanych przez nią kryteriów pastoralnych<sup>21</sup>. Z tego względu teologia indygenistyczna ma wyraźny profil praktyczny.

Teologia indygenistyczna to zespół doświadczeń i poglądów religijnych będących własnością ludów indiańskich, dzięki którym od tysiącleci wyjaśniają swoją wiarę. Obejmuje ona praktyki religijne i ludową mądrość teologiczną. Uprawiać teologię indygenistyczną to żyć, myśleć i wyrażać wiarę ludów indiańskich. Postuluje ona uznanie wolności w wyrażaniu wiary w zależności od tradycji danego ludu. Uprawianie jej staje się podstawowym warunkiem zachowania integralności kultur, tworzonych przez rdzennych mieszkańców Ameryki Łacińskiej<sup>22</sup>.

W łonie teologii indygenistycznej toczy się spór o zasadność użycia terminu „teologia”. Słowo to może się wydawać niewłaściwe, jeśli ulegnie się przekonaniu, że twierdzenia o Bogu formułowane przez ubogich są tak niedoskonałe i skazane, że nie zasługują na uznanie ich za prawdziwą naukę teologiczną. Pomimo to teologom indygenistycznym wydaje się, że nadszedł czas, aby obficie korzystać z mądrości ludu, przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Widzą oni potrzebę zainicjowania dialogu między różnymi teologiami. Pomaga to kulturom tubylczym określić się na nowo i odnowić w dialogu z innymi kulturami i Kościołem<sup>23</sup>.

Tak rozumiana teologia indygenistyczna nie wpisuje się w schematy i paradygmaty teologii klasycznej<sup>24</sup>. Termin „teologia” nie jest tutaj używany w celu ukazania racjonalności wiary ani wyjaśnienia treści Objawienia z uwagi na potrzeby intelektualne człowieka<sup>25</sup>. Teologia ta nie odnosi się do wielkich systemów filozoficznych ani nie pretenduje do tego, by stać się uniwersalną. Są to poglądy dotyczące Boga, świata i ludzi, formułowane w perspektywie wiary. Ukazuje ona, w jaki sposób ludy indiańskie wyrażają swoją wiarę. Nie stosuje języka dyskur-

<sup>21</sup> C. Siller, *El punto de partida de la teología india*, w: *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano México*, Quito 1992, s. 52; V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 136.

<sup>22</sup> E. López Hernández, *Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas*, s. 65; C. Siller, *El punto de partida de la teología india*, s. 54.

<sup>23</sup> E. López Hernández, *Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas*, s. 66.

<sup>24</sup> N. Sarmiento, *La teología india es verdadera teología?*, s. 133; E. López Hernández, *Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas*, s. 67.

<sup>25</sup> O. Ruiz Arenas, *Reflexiones sobre el método teológico, ante de surgimiento de la teología india*, s. 121.

sywnego czy filozoficznego, lecz mityczno-symboliczny, co sprawia, że trudno postrzegać ją w perspektywie ściśle naukowej. Jest ona refleksją uwzględniającą kontekst kulturowy, w którym ludzie żyją wiarą chrześcijańską.

Chrześcijańska teologia indygenistyczna jest „jednym z głosów w koncercie teologii latynoamerykańskich”<sup>26</sup>. Wpływ na jej kształt wywiera obszar geograficzny, pluralizm kulturowy i wielość kosmowizji, a także nowoczesne osiągnięcia techniczne i środki masowego przekazu. Jej zadaniem jest odpowiedzieć na pytania, wypływające z wiary rdzennych ludów. Ma to być refleksja nad wiarą w Jezusa Chrystusa, podejmowana z szacunkiem dla poszczególnych ludów i ich tożsamości kulturowej, aby ukazać fundamenty wiary typowe dla każdej kultury indiańskiej, a także ożywić wiarę w innych kulturach tego regionu i na całym świecie.

Teologia indygenistyczna nie jest własnością jakiejś kościelnej elity. Wszyscy wierzący mają prawo i obowiązek tworzyć teologię, aby móc uzasadnić swoją nadzieję, czyli zrozumieć życie, któremu kierunek ostatecznie nadaje sam Bóg. Jest to refleksja towarzysząca drodze ludów tubylczych przez historię. Jest ona prowadzona z wnętrza tożsamości kulturowej, czyli zakorzeniona w życiu wspólnot gromadzących uczniów Chrystusa. Z uwagi na swe odniesienie do historii jest dynamiczna, progresywna i stale zmienia się. Jej ostatecznym celem jest uzasadnić wiarę i życie ludów<sup>27</sup>.

Teologia indygenistyczna jest zbiorem doświadczeń i wiedzy religijnej należącym do ludów indiańskich, za pomocą którego wyjaśniają sens i praktykowanie swojej wiary. Zwraca ona uwagę na praktyki religijne oraz na ludową mądrość teologiczną, pomagającą im wyjaśnić tajemnicę życia. Nie jest to jakiś „produkt eklezjalny”, lecz wynik prowadzonej przez wieki refleksji nad doświadczeniem religijnym utrwalonym w rytach i mitach, stanowiących surowy materiał dla poszukiwań teologicznych<sup>28</sup>.

Uprawianie teologii indygenistycznej polega na przeżywaniu, myśleniu i ukazywaniu wiary ludów indiańskich. Jest ona wyrazem prawa do wolnego wyrażania wiary zgodnie z kulturą każdego ludu. Obejmuje świadectwo chrześcijańskie, refleksję intelektualną oraz akty kultu. Nie jest to powtarzanie treści z przeszłości, ale ujmowanie i aktualizowanie tego, co konieczne do życia ludów w danym momencie historii.

Teologia indygenistyczna nie jest rezultatem jakiegoś zacięcia pisarskiego, lecz wynikiem spojrzenia na życie z Bożej perspektywy czy też sposobem postrze-

<sup>26</sup> N. Sarmiento, *La teología india es verdadera teología?*, s. 130.

<sup>27</sup> N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, s. 117; E. López Hernández, *La teología indígena en el Istmo de Tehuantepec*, s. 87.

<sup>28</sup> N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, s. 118–120.

gania świata w świetle wiary. Jest ona „drugim aktem wiary”, gdyż najpierw żyje się wiarą, a potem wyjaśnia się, czym ona jest. Wiara przeżywana w codzienności jest wcześniejsza niż jej racjonalizowanie. Teologia ma wyjaśnić innym, w co i dlaczego wierzymy. Tak należy rozumieć zadanie teologii indygenistycznej<sup>29</sup>.

Teologia może być uprawiana bez chrześcijaństwa, czego dowodem jest doświadczenie ludów tubylczych, które robiły to jeszcze przed chrystianizacją, co ożywiało ich drogę życiową i nadawało jej kierunek dzięki ukazaniu ideałów zgodnych z planem Boga. Jednak w obecnej sytuacji teologia indygenistyczna uprawiana przez chrześcijańskich teologów nie ogranicza się do refleksji nad wierzeniami pogańskimi, lecz bierze także pod uwagę Ewangelię i nauczanie Kościoła.

Wśród założeń, poczynionych przez teologów latynoamerykańskich, powtarza się reguła mówiąca, że teologia indygenistyczna nie powinna zmieniać treści orędzia chrześcijańskiego, ale poszukiwać nowej formy jego wyrazu. Tworzona jest ona dzięki przeświadczeniu, że nie istnieje jedna jedyna teologia chrześcijańska. Ponadto dialog między różnymi teologiami jest czymś bardzo pożytecznym, ponieważ pomaga ludowi Bożemu lepiej zrozumieć i przeżywać wiarę chrześcijańską. Od Kościoła zaś zależy, jakie miejsce wśród teologii katolickich zajmie teologia indygenistyczna, która zawsze pozostaje autentycznie chrześcijańską, gdyż to, co jest rzeczywiście ludzkie, jest też zawsze prawdziwie chrześcijańskie<sup>30</sup>.

Religie indiańskie są monoteistyczne, a problem z politeizmem pojawia się u obserwatorów zewnętrznych, mających trudności z właściwym zrozumieniem głoszonych przez nie treści. Indianie wierzą, że jest jeden Bóg objawiający się na różne sposoby. Jest to Bóg życia i łaski. Ogarnia cały wszechświat i całą historię, a objawia się poprzez słońce, morze, rzeki i góry. Natura jest źródłem obrazów i koncepcji pozwalających mówić o Bogu. Dlatego też metafory używane w teologii są często związane z przyrodą i występującymi w niej cyklami, do których odwołują się mity. We wszystkich manifestacjach stworzenia czy kosmosu objawia się ten sam Bóg, który jest Bogiem Jezusa z Nazaretu, Stwórcą wszystkich kultur i narodów<sup>31</sup>.

Refleksja religijna, prowadzona w rdzennym środowisku kulturowym Ameryki Łacińskiej, prowadzi do ukazania wiedzy o Bogu obecnym pośród ludów tubylczych oraz sposobu, w jaki podchodzą one do spraw Bożych. Prowadzi do odkrycia tego, co było marginalizowane od czasów chrystianizacji tego regionu; dlatego teologia indygenistyczna jawi się jako protest, a także jako demonstracja

<sup>29</sup> E. López Hernández, *Teologías indias hoy*, w: E. López Hernández, *Teología india*, s. 92; tenże, *La teología indígena en el Istmo de Tehuantepec*, s. 87; V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 138.

<sup>30</sup> G. Flores Reyes, *Aspectos importantes de la Teología India*, s. 240.

<sup>31</sup> N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, s. 71; V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 138.

otwarcia się na kultury starożytne. Jest to projekt teologiczny, w którym wyraża się walka o godność i prawa ucisnionych i zniewolonych ludów, co sprawia, że jest on ściśle związany z teologią wyzwolenia<sup>32</sup>.

Teologia indygenistyczna jest znakiem walki, oporu i powrotu rdzennej ludności Ameryki Łacińskiej do podstawowych wartości religijnych, wyznawanych przez jej przodków. W istocie rzeczy nie ma jednej teologii latynoamerykańskiej, odwołującej się do wierzeń prekolumbijskich, a termin „teologia indygenistyczna” obejmuje ruch, który jest różnorodny i bogaty. Cechuje ją: a) szeroka koncepcja objawienia Bożego, która umożliwia przezwyciężenie chrześcijańskiego centralizmu; b) otwartość na uznanie wielości znaków wskazujących na istnienie Boga, co pociąga za sobą różnorodność form dyskursu teologicznego; c) uznanie wielości dróg zbawienia; d) uprawianie chrystologii, która nie przeszkadza w przyjęciu innych pośrednictw zbawczych; e) wyzwalający i humanizujący dyskurs religijny dotyczący rodzimych narodów i ludów, uciskanych przy użyciu nowych form kolonializmu; f) oryginalna metodologia w uprawianiu teologii<sup>33</sup>.

Teologia indygenistyczna to teologia eksplorująca i/albo poszukująca. Wzoruje się ona na ojcach Kościoła oraz św. Tomasz, poszukujących dialogu z kulturą i filozofią pogańską<sup>34</sup>. Metoda, czyli droga pozwalająca na osiągnięcie czegoś lub określony sposób postępowania w celu uzyskania oczekiwanych rezultatów, pozwala na odkrywanie obecności Boga w stworzeniu, „świętych pismach” i tradycji ludów autochtonicznych. Dzięki temu rodzi się nowy sposób myślenia, nowe serce i nowa postawa ukierunkowana na budowanie nowej rzeczywistości<sup>35</sup>.

Jak każda teologia, również teologia indygenistyczna wykorzystuje źródła wiary chrześcijańskiej, przy czym jednym z charakterystycznych aspektów jej metody jest hermeneutyczna aktualizacja mitów<sup>36</sup>. Zawarta jest w nich prawda opowiadana z pokolenia na pokolenie, która jeszcze nie została poddana refleksji intelektualnej. Mity są prawdziwe, gdyż zawarta jest w nich mądrość, i to nie tylko ludzka, ale i Boża. Dokonała się w nich kontekstualizacja „ziaren Słowa”<sup>37</sup>. Przekazują one historię i jej wyjaśnienie. Pomagają opisać świat, zrozumieć go i zinterpretować, a także odsłaniają poszczególne aspekty kultury, pokazują sposób odniesienia się do rzeczywistości oraz umacniają tożsamość grupy.

<sup>32</sup> O. Ruiz Arenas, *Reflexiones sobre el método teológico, ante de surgimiento de la teología india*, s. 121.

<sup>33</sup> V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 136–137.

<sup>34</sup> M.M. Gorski, *El contenido y las grandes líneas de la así llamada „teología india”*, s. 95.

<sup>35</sup> E. López Hernández, *Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas*, s. 79; V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 138.

<sup>36</sup> N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, s. 63; V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 139.

<sup>37</sup> N. Sarmiento, *La teología india es verdadera teología?*, s. 135.

Mity i rytury odgrywają w życiu religijnym ludu istotną rolę, inspirując życie wiary<sup>38</sup>. Nie są to traktaty teologiczne, choć są w nich zawarte treści odnoszące się do rzeczywistości duchowej i nadprzyrodzonej. Mit jest symbolem skonstruowanym ze słów, a ryt symbolem ukształtowanym dzięki działaniu. Rytury służą uzewnętrznieniu doświadczenia religijnego, które zostało utrwalone w mitach.

Tego rodzaju opis metody uprawiania teologii trudno uznać za wystarczający. Dla każdej teologii przedmiotem jest zawsze prawda zbawcza, czyli Objawienie, a celem jego właściwe zrozumienie, aby w każdym czasie i w każdej kulturze docierało do ludzi orędzie zbawienia. Z tego względu teologia indygenistyczna powinna jasno zdefiniować swój przedmiot i punkt wyjścia, aby można było przekonać się, czy chodzi o teologię chrześcijańską, czy o „teologię”, która chce wyjaśnić religijne doświadczenie jakiegoś ludu i mu towarzyszyć. Od tego zależy, czy można uznać teologię indygenistyczną za teologię chrześcijańską.

Wątpliwości co do jej chrześcijańskiego charakteru pojawiają się zwłaszcza wtedy, gdy jej twórcy deprecjonują *depositum fidei* i starają się je zastępować jakimiś innymi treściami, zaczerpniętymi z mitologii pogańskiej, które wprowadzają zamieszanie i zakłócają właściwą recepcję orędzia chrześcijańskiego. Konieczne jest zatem wypracowanie odpowiedniej metody, dzięki której ani tradycja chrześcijańska, ani indygenistyczna nie ztracą swojej siły i autentyczności. Aby teologia indygenistyczna mogła zachować swój chrześcijański charakter, jej uprawianiu musi towarzyszyć zarówno miłość do kultur, jak i miłość do Kościoła<sup>39</sup>.

Podstawowym punktem odniesienia w teologii indygenistycznej jest zbawcze działanie Boga w ludzkiej historii, dostępne doświadczeniu ludzi, zanim pojawi się refleksja doktrynalna<sup>40</sup>. Teologia ta nie rodzi się z zimnej i abstrakcyjnej wiedzy o rzeczywistości zobiektywizowanej, która jest przed nami, ale z osobistego i bliskiego kontaktu z Bogiem, który wypełnia nas i ogarnia swoim zbawczym działaniem. Jest ona owocem doświadczenia i zakosztowania czułości oraz miłosierdzia Stwórcy i Zbawiciela świata. Nie można bowiem mówić o Bogu, jeśli wcześniej nie rozmawia się z Bogiem bliskim człowiekowi. W uprawianiu teologii nie można ograniczyć się do „aseptycznego” opisu przymiotów Bożych, lecz trzeba ukazać egzystencjalne skutki życiodajnego uścisku boskiej miłości<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 138; N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, s. 73–75.

<sup>39</sup> O. Ruiz Arenas, *Reflexiones sobre el método teológico, ante de surgimiento de la teología india*, s. 125–126; C. Siller, *El punto de partida de la teología india*, s. 56.

<sup>40</sup> M.M. Gorski, *El contenido y las grandes líneas de la así llamada „teología india”*, s. 98; O. Ruiz Arenas, *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena*, s. 126; G. Flores Reyes, *Aspectos importantes de la Teología India*, s. 241.

<sup>41</sup> E. López, *La Teología India en la Iglesia*, s. 87–88.

Teologia indygenistyczna jest konkretna. Nie marnuje energii na tworzenie abstraktów. Towarzyszy życiu ludów, kierując ich uwagę na Boga, który kroczy z nimi ścieżkami historii. Jest zakorzeniona w przeszłości, rzuca światło na teraźniejszość i zwraca się ku przyszłości<sup>42</sup>. Jest integralna, nie skupia się na wybranych elementach wizji życia ludów indiańskich, ale wszystkie aspekty ich egzystencji uznaje za miejsce doświadczenia żywego Boga.

Teologia indygenistyczna korzysta z języka religijnego. Jest w nim miejsce nie tylko na słowa, ale także na ciszę i rytę. Najczęściej przybiera on postać języka mitycznego i symbolicznego, gdyż dla Indian komunikacja rytualna jest bardziej wyrazista niż operowanie pojęciami, zwłaszcza abstrakcyjnymi.

Teologowie indygenistyczni są przekonani, że teologii nie tworzy się, ale odkrywa i nadaje jej kształt. Wyrasta ona z kontemplacji natury i mądrości ludu. Sama w sobie jest aktem kultu, dlatego ma swoje miejsce wśród głosów ludzkich, które błogosławią Pana Boga jako Stworzyciela i Dawcę życia. Jego obecność można dostrzec w stworzeniu, a także spotkać Go w mądrości zdobywanej przez przodków w historii, czyli w tradycji rdzennych ludów zamieszkujących Amerykę Łacińską<sup>43</sup>.

Wspólnoty indiańskie rozumieją i celebrują wiarę, mając na uwadze Matkę Ziemię, która tchnie życie w całe istnienie i jest manifestacją czułości, płodności, obfitości, piękna i dobroci Boga troszczącego się o swoje dzieci. Wiara w Jego bliską obecność, o której przypomina im stale poprzez wiatr, słońce, deszcz i błyskawice, nadaje kształt teologii, będącej wspólnym głosem ludu wielbiącego Boga<sup>44</sup>.

Teologia, starająca się wyjaśnić w słowach spotkanie boskiego bezmiaru i ludzkiej skończoności, jest zawsze niedoskonałą próbą zrozumienia rzeczywistości, w której żyjemy, poruszamy się i istniejemy, niezbyt udolnym mówieniem o Bogu, który jest blisko i mieszka w sercach ludzkich. On przekracza wszystko. Niemożliwe jest przekazywanie innym Jego tajemnicy. Dlatego angażując się w coś, co nie pasuje do żadnej z kategorii ludzkiej wiedzy, teologia musi wyjść poza język dyskursywny, który używa jasnych i jednoznacznych sformułowań, aby zamiast niego posługiwać się językiem symbolicznym i analogiami. Może ona być zrozumiała tylko wtedy, gdy w odniesieniu do Boga wykorzystuje najlepsze metafory, zaczerpnięte z ludzkiego doświadczenia<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, s. 65; G. Flores Reyes, *Aspectos importantes de la Teología India*, s. 238.

<sup>43</sup> H. González Martínez, *Método para una teología inculturada*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Simposio-diálogo entre obispos y expertos*, s. 175; N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, s. 69–70.

<sup>44</sup> O. Ruiz Arenas, *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena*, s. 126.

<sup>45</sup> E. López, *La Teología India en la Iglesia*, s. 88.

Podmiotem teologii indygenistycznej jest wspólnota, czyli sama ludność indiańska, która uprawia teologię, gdy opowiada swoje doświadczenia religijne. Chodzi tutaj zatem o ubogich i cierpiących z powodu wyzysku i nędzy. Jako ich dzieło teologia ma duże znaczenie egzystencjalne z uwagi na punkt wyjścia: doświadczenie Boga, ujęte w metaforach, pieśniach i rytach, oraz na cel: wspierać znajdywanie odpowiedzi na pojawiające się w życiu pytania oraz komunikację doświadczenia Boga we wspólnocie<sup>46</sup>.

Teologia indygenistyczna czerpie z życia ludzi, z ich codziennej pracy, pomagając im szukać odpowiedzi na ich problemy. Wszystko w życiu ludu (zwyczaj, przedmioty, tradycje) ma znaczenie teologiczne, a kultura nabiera charakteru sakralnego. Zakorzeniona w egzystencji ludzkiej teologia jest uprawiana kolektywnie w czasie zgromadzeń wspólnotowych. Nie ma w niej miejsca na narzucenie innym swoich poglądów i zinstrumentalizowanie ludu przez sprowadzenie go do biernego adresata doktryny<sup>47</sup>.

Propagatorzy teologii indygenistycznej są przekonani, że może ona odgrywać istotną rolę w życiu autochtonicznej ludności Ameryki Łacińskiej. Ma przyczynić się do odzyskania tożsamości religijnej ludów pierwotnych, uznania wyjątkowości ich duchowości i wielkości ich kultury. Rdzenni mieszkańcy tego regionu nie tylko byli bowiem doskonale obeznani z astronomią, medycyną czy matematyką, ale byli również wielkimi rzecznikami humanizmu i piewcami mądrości Bożej<sup>48</sup>.

Teologia indygenistyczna chce nie tylko stawać w obronie przeszłych dokonań, ale również wskazywać ludom tubylczym drogi ku przyszłości, aby mogły w niej w sposób otwarty i wolny ukazać swoje prawdziwe oblicze. Dzięki niej można przekonać się o doniosłości historii poszczególnych ludów, a także poznać wartość ich języka, obyczajów, instytucji, zasad społecznych i aspiracji. Jest to zgodne ze stanowiskiem Kościoła, który naucza, że kultury mają wielką wartość i są bogactwem ludów. Trzeba je promować, gdyż pozwalają na przekazywanie wiary, dzięki czemu ludzie coraz bardziej mogą poznawać Boga<sup>49</sup>.

W świetle teologii indygenistycznej można dostrzec Boga, który współczuje swojemu ludowi i posyła mu Jezusa, aby uwolnić go od wszystkiego, co prze-

<sup>46</sup> G. Girardi, *Desde su propia palabra. Los indigenos, sujetos de un pensamiento emergente*, Quito 1998, s. 91; O. Ruiz Arenas, *Reflexiones sobre el método teológico, ante de surgimiento de la teología india*, s. 123; N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, s. 138.

<sup>47</sup> H. González Martínez, *Método para una teología inculturada*, s. 176; O. Ruiz Arenas, *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena*, s. 133; G. Flores Reyes, *Aspectos importantes de la Teología India*, s. 238.

<sup>48</sup> F. Teixeira, *O desafio das teologias índias*, s. 16.

<sup>49</sup> G. Flores Reyes, *Aspectos importantes de la Teología India*, s. 239; N. Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la Teología India*, s. 110.



szkadza jego członkom w prowadzeniu życia na miarę godności dzieci Bożych. Odkrywając prawdę o Bogu bliskim i miłującym, jako „najbiedniejszy wśród biednych” rdzenni mieszkańcy Ameryki Łacińskiej odzyskują nadzieję na dostatnie życie i zachowanie swojej tożsamości, kultury i terenów w przyszłości<sup>50</sup>. Apelując o nieporzucanie nadziei na lepszą przyszłość, teologia inspirowa ich do zjednoczenia wysiłków i energii duchowych, zdolnych nadać większą dynamikę życiu i pomóc światu wyjść z nękającego go kryzysu<sup>51</sup>.

Teolodzy odwołujący się do dorobku rdzennych kultur są prorokami demaskującymi zło rozpowszechnione w życiu społecznym i ukazującymi przyczyny nieszczęść nękających ludzi. Teologia ta jest dla ubogich wyrazem solidarności i zapowiedzią wyzwolenia z niedoli, gdyż niesie z sobą nowe spojrzenie na rzeczywistość. Wydobywa ona ukryte w religiach indiańskich, ich mitach i utopiach pragnienie walki o pełne urzeczywistnienie się królestwa Bożego, w którym nie ma miejsca na grzech tkwiący w samych strukturach społecznych, na przemoc, niesprawiedliwość i śmierć<sup>52</sup>.

Celem teologii indygenistycznej jest udzielenie wsparcia dziełu ewangelizacji, pomagając ludziom odkryć, jak bliski jest im Bóg i że stale towarzyszy im na ścieżkach życia. Ma ona wspierać wierzących w osiągnięciu jeszcze większej świadomości, wolności i radości z udziału w misterium paschalnym Chrystusa dzięki Ewangelii, którą przyjęli. Wspólnota wierzących ma również stać się dzięki niej bardziej misyjną, czyli zdolną dzielić swoją wiarę z innymi kulturami, które tworzą Kościół powszechny. Teologia ta chce być sposobem realizacji nowej ewangelizacji dzięki dialogowi między rdzennymi kulturami a chrześcijaństwem<sup>53</sup>.

Z uprawianiem teologii indygenistycznej związane są też pewne ryzyka, których istnienia świadomi są jej przedstawiciele. Jednym z nich jest zdystansowanie się od życia nowoczesnych społeczeństw i zamknięcie w getcie archaicznych przekonań oraz obyczajów. Kolejnym niebezpieczeństwem jest popadnięcie w mesjanizm, który uczyni religie tubylcze jedyną drogą do zbawienia dla wszystkich ludów. Inne zagrożenia to archeologizm oraz fundamentalizm. Pierwszy każe spojrzeć na kulturę tradycyjną jako na relikwiny należące do przeszłości, drugi – lekceważyć zmiany zachodzące w ciągu historii. Istnieje także ryzyko rytuali-

<sup>50</sup> E. López, *La Teología India en la Iglesia*, s. 99.

<sup>51</sup> F. Van der Hoff, *Religiosidad popular indígena en una sociedad que excluye indígenas, pequeños productores del campo*, w: *Sabiduría indígena*, s. 257–258; E. López Hernández, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*, s. 59; J. Cabrera, *Informe y análisis de los esfuerzos de la teología india*, s. 121; E. López, *La Teología India en la Iglesia*, s. 92.

<sup>52</sup> E. López, *La Teología India en la Iglesia*, s. 110.

<sup>53</sup> E. López Hernández, *Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas*, s. 78; J. Cabrera, *Informe y análisis de los esfuerzos de la teología india*, s. 121.

zmu, czyli zredukowania całego świata indiańskiego do określonych zwyczajów, pielęgnowanych przez ludy tubylcze. Może pojawić się także niebezpieczeństwo ideologizacji, czyli wykorzystywania źródeł teologii indygenistycznej w celach niezgodnych z ich prawdziwym przeznaczeniem, np. do wywoływania i podsycania konfliktów na tle etnicznym, szerzenia ksenofobii czy uwikłania się w praktyki okultystyczne. Teologowie mają nadzieję, że nie ulegając tym zagrożeniom, będą w stanie nadać teologii indygenistycznej właściwy kształt z pożytkiem dla Kościoła i jego członków<sup>54</sup>.

### 3. Problemy i wątpliwości

Nie przez wszystkich teologia indygenistyczna przyjmowana jest z entuzjazmem. Podejrzenia wywołuje fakt, że ma ona trudności z przedstawieniem rdzenym mieszkańcom osoby Chrystusa jako zwieńczenia i pełni Objawienia. Zarzuca się jej także przesadne akcentowanie znaczenia kultury, co prowadzi do przypisania jej cech magicznych<sup>55</sup>. Opór rodzą również tendencje, by zrównać Stary Testament z mitami pogańskimi, traktując je jako równoprawny sposób przygotowania ludzkości na przyjście Zbawiciela<sup>56</sup>.

Duże zastrzeżenia budzi zaliczenie chrześcijaństwa do jednej z wielu tradycji religijnych, mających tę samą wartość. Zdaniem zwolenników teologii indygenistycznej, nie jest prawdą, że wszystkie inne ścieżki prowadzące do prawdy zbiegają się w chrześcijaństwie, jakby to był jedyny sposób dostępu do Boga. Są oni przekonani, że religie indiańskie nie mają w sobie tylko iskierki prawdy objawionej, ale rozbłyska w nich pełnia światła<sup>57</sup>. Tymczasem Kościół katolicki jasno naucza, że wprawdzie „nadal istnieje wiele dróg wiodących do prawdy, to jednak prawda chrześcijańska ma wartość zbawczą, można iść każdą z tych dróg pod warunkiem, że doprowadzi ona do ostatecznego celu, to znaczy do objawienia Jezusa Chrystusa”<sup>58</sup>.

Propagowanie teologii indygenistycznej niesie z sobą ryzyko regresu duchowego i wywyższenia stanu przedchrześcijańskiego, w którym oddawano cześć bożkom i trwano w lęku przed Bogiem nieznanym i dalekim, żyjąc „w mrocznym świecie, bez jasnej przyszłości”<sup>59</sup>. Jej uprawianie związane jest również z niebezpieczeństwem karmienia się iluzją życia w jakimś idealnym świecie, nie-

<sup>54</sup> E. López Hernández, *Teologías indias hoy*, s. 109–110.

<sup>55</sup> V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 141.

<sup>56</sup> F. Teixeira, *O desafio das teologias índias*, s. 15.

<sup>57</sup> V. Madrigal Sánchez, *Teología india*, s. 142.

<sup>58</sup> FR, nr 38.

<sup>59</sup> SpS, nr 2.

skazonym przez zepsucie i wolnym od nieszczęść, będących skutkiem ubocznym rozwoju społecznego i technicznego<sup>60</sup>. Tymczasem utopia przywrócenia do życia religii prekolumbijskich, oddzielenia ich od Chrystusa i Kościoła powszechnego nie byłaby postępek, lecz krokiem wstecz<sup>61</sup>, gdyż tylko „objawienie Jezusa Chrystusa wprowadza w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał”<sup>62</sup>.

W dzisiejszych czasach rozpowszechnia się przekonanie, że wiara nie jest szczególnym darem, lecz ludzką właściwością, którą można odnaleźć we wszystkich religiach. Wystarczy, że człowiek wykazuje jakieś odniesienie do transcendencji, a już ma wystarczającą wiarę. Tymczasem wiara nie jest jedynie akceptacją wewnętrznego ukierunkowania ducha ludzkiego. Uznanie *semina Verbi* nie wystarcza do osiągnięcia jej w dojrzałej postaci. Domagają się one uzupełnienia i dlatego proklamacji wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Wiara rodzi się ze słuchania (por. Rz 10,17). Stąd nie można zrezygnować w ewangelizacji z prymatu głoszenia słowa Bożego, którego nie zastąpią żadne mity i dawne historie<sup>63</sup>.

Teologia indygenistyczna stwarza problemy, gdy nie tylko ogranicza się do śladów działania Ducha Bożego w kulturach pogańskich, ale także wtedy, gdy dostrzega w nich autentyczne objawienie, paralelne w stosunku do chrześcijańskiego. Kwestionowana jest tym samym jedyność Objawienia w Jezusie Chrystusie. Zdaniem niektórych jej zwolenników, Objawienie chrześcijańskie i Biblia zostały wykorzystane do zdobycia dominacji i manipulowania systemami społecznymi i ekonomicznymi. Ewangelia jest postrzegana jako zagrożenie dla indiańskich obyczajów i tradycji. Chrześcijaństwu przypisuje się odpowiedzialność za ich zniszczenie, a nawet eksterminację rdzennej ludności. Dlatego akcentuje się istnienie „Biblii ludu”, która także ma zawierać Objawienie Boże i ukazywać historię zbawienia oraz wyzwolenia. Według teologów indygenistycznych zarówno w jednej, jak i w drugiej odsłania się plan Boży<sup>64</sup>, a to oznacza popadnięcie przez nich w błąd tzw. egalitaryzmu religijnego, głoszącego, że żadna z religii nie może uważać się za monopolistę pełnej i całkowitej prawdy i dopiero „spojrzenie na nią z różnych aspektów może do niej przybliżyć”<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> F. Teixeira, *O desafio das teologias índias*, s. 14.

<sup>61</sup> E. López, *La Teología India en la Iglesia*, s. 96.

<sup>62</sup> DI, nr 5.

<sup>63</sup> A. Dulles, *Evangelization for the Third Millennium*, New York 2009, s. 81–82.

<sup>64</sup> O. Ruiz Arenas, *Teología india, revelación cristiana e inculturación. Prolegómenos para un diálogo*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*, s. 140–142; O. Ruiz Arenas, *Reflexiones sobre el método teológico, ante de surgimiento de la teología india*, s. 126.

<sup>65</sup> J. Eska, *Kościół otwarty*, Kraków 1963, s. 91.

Konsekwencją zrównania religii pogańskich z chrześcijaństwem jest relatywizowanie znaczenia liturgii katolickiej. Sakramenty rozumiane jako brama prowadząca do świętych rzeczywistości mają dawać możliwość uznania innych rytów, także niechrześcijańskich, jako znaków działania łaski Bożej w duchu tzw. sakramentalności pluralistycznej. Nie negując wartości sakramentów katolickich, równocześnie przyjmuje się, że istnieją inne drzwi, przez które człowiek może wstąpić w sanktuarium Bożej tajemnicy. Nie drzwi są ważne, ale łaska otrzymana w spotkaniu. Postuluje się uznanie wszystkich form celebracji za równoważne, czyli otwierające drogę do przyjęcia łaski. Ma stąd wypływać szacunek dla zwyczajów andyjskich<sup>66</sup>.

Przyczyną tego rodzaju spojrzenia na Kościół i kult chrześcijański jest brak konsekwencji w myśleniu teologicznym. Z jednej strony bowiem uważa się rdzenne religie pogańskie za swego rodzaju „Stary Testament”, a z drugiej nie uważa się chrześcijaństwa za jego „wypełnienie”. Gdyby tak było, to nie powracano by do mitów i nie nabierałaby znaczenia tendencja do nadania szczególnej albo wręcz większej wartości dawnym obyczajom i wierzeniom prekolumbijskim niż nauce chrześcijańskiej. Tymczasem nie należy uważać mitów za źródło objawienia, jak to jest w przypadku Starego Testamentu<sup>67</sup>, gdyż można w nich poszukiwać co najwyżej „ziaren prawdy”. Podobnie i kult pogański nie może być stawiany na równi z chrześcijańskim. Dlatego też trudno dostrzec sens w ożywianiu i propagowaniu pogańskich obyczajów kultycznych, skoro niczego nie wnoszą w dzieło zbawienia człowieka i nie prowadzą do uczestnictwa w zbawczym misterium Chrystusa, a tym samym nie są w stanie zastąpić sakramentów czerpiących moc z „jednej, jedynej ofiary złożonej na krzyżu przez Jezusa Chrystusa”<sup>68</sup>, która zastąpiła wielość ofiar Starego Testamentu.

Egalitaryzm religijny, dostrzegający obecność „zbawiciela” w każdej religii<sup>69</sup>, oraz mentalność synkretyczna, akceptująca łączenie rytuałów chrześcijańskich z pogańskimi<sup>70</sup>, burzą również właściwą dla chrześcijaństwa harmonię spajającą kult, przekonania religijne i moralność. Protagonisci teologii indygenistycznej ukazują chrześcijaństwo jako przyczynę nieszczęść, jakie spadły na ludy tubylcze Ameryki Łacińskiej po przybyciu do niej Europejczyków. Pomijają przy tym

<sup>66</sup> Ch.L. Perrier, *Explorando la evolución de la evangelización y la misión*, w: Ch.L. Perrier, *Caminos de Herradura*, Cochabamba 2015, s. 210.

<sup>67</sup> KKK, nr 129.

<sup>68</sup> D. Dogondke, *Ustanie starotestamentowego kultu ofiarniczego w świetle terminologii Apokalipsy św. Jana*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 26 (2012), s. 43.

<sup>69</sup> A. Dulles, *Evangelization for the Third Millennium*, s. 85.

<sup>70</sup> *Aportación del grupo indígena Maya de Yucatán, México*, w: *Teología india. Segundo encuentro taller latinoamericano México*, Quito 1994, s. 212.

jednak fakt, iż proklamacja Ewangelii pozwoliła położyć koniec barbarzyństwu panującemu w tym regionie, ponieważ przybycie chrześcijan zapewniło ochronę 90% populacji rdzennych mieszkańców, która nie chciała być eksterminowana i poddana innym 10%, jak to wówczas miało miejsce<sup>71</sup>. Ze swej natury chrześcijaństwo nie jest religią szerzącą nienawiść i przemoc, ale niosącą miłość, co znajduje wyraz w celebracji Eucharystii jako sakramentu miłości<sup>72</sup>. Zgodnie z tradycją chrześcijańską, praktyki kultyczne i sposób ich spełniania wpływają na rozumienie prawd wiary i określają kształt codziennej egzystencji w myśl reguły *lex credendi, lex orandi, lex vivendi*<sup>73</sup>. Jeśli kult i zasady postępowania są ze sobą ściśle powiązane, to wszelkie deformacje w *lex orandi* przyczyniają się do niewłaściwego podejścia do *lex vivendi*<sup>74</sup>. Postulując powrót do dawnych zwyczajów kultycznych, teologia indygenistyczna może przyczynić się do rozpowszecznienia postaw moralnych sprzecznych z nauką chrześcijańską i zagrażających pełnemu rozwojowi jednostek ludzkich. Wystarczy tylko uświadomić sobie, z jak wielkim okrucieństwem wiązały się obrzędy religijne praktykowane przez niektóre plemiona indiańskie, w których dla przeblągania sił przyrody składano w ofierze tysiące niewinnych ludzi, w tym brutalnie mordowane dzieci<sup>75</sup>.

Teologia powinna przyczyniać się do coraz lepszego zrozumienia prawdy objawionej. W przypadku teologii indygenistycznej mamy do czynienia z regresją w myśleniu teologicznym, ponieważ chodzi w niej nie tyle o głębsze wyjaśnienie Objawienia chrześcijańskiego<sup>76</sup>, ile o odnajdywanie „ziaren Słowa” w kulturach pogańskich, które nie są w stanie wnieść niczego nowego do skarbcza prawd zbawczych. Jest to zatem swoista „archeologia” teologiczna, która odchodzi od tradycyjnego rozumienia teologii i jej funkcji w Kościele, a przynajmniej znacznie ją ogranicza. Może ona bowiem jedynie pomóc zrozumieć specyfikę ewangelizacji dotychczas prowadzonej w Ameryce Łacińskiej, z jej jasnymi i ciemnymi punktami, a także zrodzić impulsy do takich działań w przyszłości, aby Ewangelia

<sup>71</sup> C.R. Iturralde, *1492. Fin de la barbarie y comienzo de la civilización en América*, t. I, Buenos Aires 2014, s. 28.

<sup>72</sup> SCa, nr 1.

<sup>73</sup> A. Saberschinsky, *Einführung in die Feier der Eucharistie. Historisch – Systematisch – Praktisch*, Freiburg i. B. 2009, s. 11.

<sup>74</sup> J. Murphy, *Joseph Ratzinger and the Liturgy. A theological approach*, w: N.J. Roy, J.E. Rutherford (red.), *Benedict XVI and the Sacred Liturgy. Proceedings of the First Fota International Liturgy Conference*, 2008, Dublin 2010, s. 142.

<sup>75</sup> Niedaleko miasta Trujillo w Peru odkryto w latach 2011–2016 szczątki 140 dzieci, którym otwarto piersi, by wyrwać z nich serca i złożyć je w ofierze pogańskim bóstwom, prosząc je o zatrzymanie opadów deszczu. Działo się to w XV wieku, przed przybyciem Hiszpanów do Ameryki Południowej; <http://www.infocatolica.com/?t=noticia&cod=34416> (dostęp: 10 lutego 2020).

<sup>76</sup> KKK, nr 66.

mogła być przyjmowana przez ubogich mieszkańców regionu jako upragnione, niezgłębione bogactwo Chrystusa (por. Ef 3,8).

Teologię indygenistyczną można rozumieć jako sposób odkrywania dróg preewangelizacji, w której ujawnia się działanie Ducha Świętego, poruszającego dusze pogańskie do przyjęcia dobrej nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie<sup>77</sup>. W ten sposób sam Bóg przygotowuje ludzi „na przyjęcie nadprzyrodzonego Objawienia, którego przedmiotem jest On sam, a które zmierza do punktu kulminacyjnego w Osobie i posłaniu Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa”<sup>78</sup>. Teologia indygenistyczna może służyć pomocą w dokonaniu właściwego rozeznania, w jakich elementach kultury odsłania się prawda, która nigdy nie jest tylko własnością chrześcijan, gdyż ma charakter uniwersalny i odnosi się do całej ludzkości, a Kościół, służąc prawdzie, zawsze wskazuje poza siebie<sup>79</sup>. Zadaniem ewangelizatorów jest wówczas poszukiwanie sposobów włączenia się Kościoła w życie społeczne, aby duch chrześcijański mógł przeniknąć otaczające go środowisko, afirmując dobro obecne w kulturze i nie naruszając odmiennego stylu życia różnych ludzi<sup>80</sup>.

#### 4. Implikacje pastoralne

Od początku chrześcijanie zdawali sobie sprawę, że należy odpowiednio przygotować słuchaczy słowa Bożego, aby mogli przyjąć Chrystusowe orędzie zbawienia<sup>81</sup>. Przypomina o tym teologia indygenistyczna, która szuka w pogańskich religiach prekolumbijskich „punktów zaczepienia” do właściwego, czyli dostosowanego do mentalności i możliwości poznawczych rdzennych mieszkańców Ameryki Łacińskiej przekazu Ewangelii. Odwołując się do starożytnych mitów i zwyczajów religijnych wywodzących się z czasów pogańskich, a stale żywych wśród wielu ludów latynoamerykańskich, teologia indygenistyczna jako forma preewangelizacji może uczynić ludzi dyspozycyjnymi na słuchanie i przyjęcie Bożego objawienia.

Również w innych rejonach świata preewangelizacja wydaje się dzisiaj niezwykle potrzebna. W społeczeństwach o wysokim poziomie rozwoju i dobrze

<sup>77</sup> R. Hajduk, *Preewangelizacja*, Kraków 2017, s. 29; A. Castaño Félix, *La Iglesia al servicio de la misión del Espíritu*, w: J.C. Carvajal Blanco (red.), *Emplazados para una nueva evangelización*, Madrid 2013, s. 136–137.

<sup>78</sup> KKK, nr 53.

<sup>79</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 57.

<sup>80</sup> R. Hajduk, *Preewangelizacja*, s. 86.

<sup>81</sup> G. Criveller, *Dar razón de las cosas de nuestra fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del periodo Ming*, w: P. Chinchilla, A. Romano (red.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México 2008, s. 207.

rozwinętej strukturze duszpasterskiej Kościoła do wszystkich bez większych problemów dociera, a przynajmniej może dotrzeć Dobra Nowina o zbawieniu w Chrystusie. Tymczasem wielu ludzi żyje tak, jakby Boga nie było, a ochrzczonych w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty dotyka erozja wiary, polegająca na odejściu od praktyk i przekonań chrześcijańskich pod wpływem zabiegów laicyzacyjnych i procesów sekularyzacyjnych<sup>82</sup>. W postmodernizmie wielu ludzi świadomie odrzuca chrześcijaństwo, zwracając się ku najdziwniejszym i irracjonalnym przekonaniom głoszonym przez religie Wschodu, New Age czy nowoczesne ideologie. To wszystko sprawia, że rozpowszechniają się współczesne mity, których nie da pogodzić się z prawdą i które odbierają człowiekowi sens życia. Nie pozostawiają one miejsca na wiarę w Boga i dlatego skazują człowieka na życie w duchowej pustce, bez jasnej przyszłości i w smutku z powodu niezdolności do urzeczywistniania autentycznych wartości<sup>83</sup>.

W takiej sytuacji Kościół zobowiązany jest nie tylko do tego, by w sposób jasny i przekonujący głosić ludziom Ewangelię, ale także do obnażania fałszu ukrytego w mitach głoszących możliwość zbudowania raju na ziemi bez Boga, osiągnięcia zbawienia dzięki obfitości dóbr materialnych i nowoczesnym rozwiązaniom technicznym czy poprzez wiarę w nieomylną demokratycznych rozstrzygnięć<sup>84</sup>. Jego zadaniem jest nieustannie zwracać się ku światu, aby odkrywać, czym żyją współcześni ludzie, jakie są ich marzenia i tęsknoty oraz w jaki sposób chrześcijaństwo może przysłużyć się do realizacji najszczytniejszych pragnień ludzkości, dążącej do umocnienia swego panowania nad światem<sup>85</sup>.

Jakkolwiek największym dramatem naszych czasów jest „rozdźwięk między Ewangelią a kulturą”<sup>86</sup>, nie wolno zapominać, że w często niespójnych logicznie, naiwnych i pseudonaukowych poglądach ukrywają się ludzkie lęki, szczerze pragnienie dobra i niespełnione nadzieje. Pozostawiając ludzi samych w ich zmaganiu się z nihilizmem, niepewnością, co do słuszności dokonywanych wyborów i przeciwnościami życiowymi, duszpasterstwo nie wykorzystuje szansy, by pomóc im wzbogacić swoje życie o mądrość pochodzącą z Bożego natchnienia

<sup>82</sup> EiE, nr 47; H. Knoblauch, B. Schnettler, *Die Trägheit der Säkularisierung und Trägheit des Glaubens*, w: H.-G. Ziebertz (red.), *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen”*, Münster 2004, s. 7; R. Hajduk, *Przyczyny erozji wiary chrześcijańskiej*, w: P.A. Sokołowski (red.), *Kontrchrześcijaństwo jako kontekst działalności misyjnej w XXI wieku*, Pieniężno 2009, s. 43–63.

<sup>83</sup> SpS, nr 2; B. Diken, *Nihilism*, London–New York 2009, s. 31.

<sup>84</sup> R. Hajduk, *Współczesne mity – „złodziejże nadziei”*. *Prawda chrześcijańska w starciu z „postępową mitologią” w świetle encykliki „Spe salvi”*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, Olsztyn 2010, s. 9–23.

<sup>85</sup> KDK, nr 9.

<sup>86</sup> EN, nr 20.

i wskazać drogę do Chrystusa, bez którego człowiek nigdy do końca nie będzie w stanie siebie zrozumieć<sup>87</sup>.

Teologia indygenistyczna sięga do korzeni kultury rdzennych ludów latynoamerykańskich, aby czerpać z niej inspiracje do ożywienia dzieła ewangelizacji. Niezależnie od pojawiających się w związku z tym zagrożeń, trzeba docenić wolę wykorzystania obecnych w kulturze pogańskiej *semina Verbi* do jaśniejszego i owocniejszego przekazu Ewangelii. Podobnie można podejść do dzieła nowej ewangelizacji, realizowanego w innych częściach świata. Nie tylko bowiem warto podejmować refleksję nad przenikaniem Ewangelii w kultury, ale także nad tym, w jaki sposób wykorzystać obecne w nich „ziarna prawdy i dobra”, które domagają się uznania i oczyszczenia, aby mogły osiągnąć pełną dojrzałość i wydać owoce<sup>88</sup>.

W kontekście europejskim trudno wyobrazić sobie powrót do czasów pogańskich, aby szukać w nich *semina Verbi*, jak próbują czynić to teologowie indygenistyczni w Ameryce Łacińskiej. Wskazane za to byłoby zwrócić uwagę na korzenie kultury zachodniej, której istnienie jest nie do pomyślenia bez chrześcijaństwa. Przekonanie o wyjątkowości i nienaruszalności godności ludzkiej i szacunek dla życia każdego człowieka od poczęcia aż do śmierci, konieczność uznania praw kobiet i dzieci, troska o ubogich i potrzebujących, obowiązek udziału w życiu społecznym i pomnażania dobra wspólnego oraz otwartość na inne narody i kultury były od początku głoszone przez chrześcijan, wyznających wiarę w jednego Boga – Ojca wszystkich ludzi, którzy dla siebie nawzajem są braćmi<sup>89</sup>. Wiele instytucji, takich jak uniwersytety czy hospicja, ma swój początek w tradycji chrześcijańskiej, która nie tylko inspiruje od wieków zachodnią myśl społeczną, ale podsuwa konkretne rozwiązania istotnych problemów życiowych, nękających zarówno poszczególne jednostki, jak i całe narody.

Realizowane dzisiaj przez Kościół dzieło ewangelizacji musi uwzględniać kontekst społeczno-historyczny, by ukazać ludziom, jak wiele zawdzięczają Ewangelii Chrystusowej i jej wyznawcom. Proklamacja orędzia chrześcijańskiego nie

<sup>87</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie 02.06.1979*, „Chrześcijanin w Świecie” 8 (1979), s. 28–32.

<sup>88</sup> J. Ratzinger, *Comunicazione e cultura: nuovi percorsi per l'evangelizzazione nel Terzo Millennio*, „Nuova Umanità” 1 (2003), s. 49.

<sup>89</sup> DCE, nr 24; A. Angenendt, *Was hat das Christentum Gutes gebracht?*, „Christ in der Gegenwart” 34 (2013), s. 377–378; Ch. Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2006, s. 244–250; K. Berger, *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008, s. 294–295; F. Rossi de Gasperis, *Continuity and Newness in the Faith of the Mother Church of Jerusalem*, w: P. Beauchamp, F. Rossi de Gasperis, R. Neudecker, M. Fang (red.), *Bible and Inculturation*, Rome 1983, s. 65; H.-J. Klauck, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien*, Tübingen 2003, s. 192; R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013, s. 116–117.



jest nigdy przekazem jakichś abstrakcyjnych idei, ale prawd mających związek z życiem. Neutralność światopoglądowa nowoczesnych społeczeństw jest iluzją, gdyż ich funkcjonowanie często zależne jest od wartości, norm i praw głoszonych od wieków przez Kościół<sup>90</sup>. Stąd też należy i dzisiaj w głoszeniu Ewangelii mieć na uwadze związek chrześcijańskiego orędzia zbawienia z życiem – także tym codziennym, angażującym konkretne osoby. Ludzie nie są nigdy zainteresowani jakąś „czystą religią”. Będą gotowi przyjąć słowo Boże, kiedy odkryją, jak wiele mu zawdzięczają i jak dużo dzięki niemu mogą jeszcze dla siebie uzyskać. Akceptują religię, gdy z jej pomocą osiągają jakąś praktyczną korzyść życiową. Narody pogańskie przyjmowały chrześcijaństwo nie dlatego, że nowa religia podobała się im bardziej od ich własnych zwyczajów, ale dlatego, że umożliwiała im znalezienie się na wyższym poziomie rozwoju kulturowego. A wtedy mogły coraz głębiej wnikać w treść wiary, która zyskiwała w ich życiu coraz większe znaczenie. Podobnie i dzisiaj, gdy w duszpasterstwie docenione zostaną elementy praktyczne, łatwiej będzie przekazać ludziom wartości duchowe i zwrócić ich serca ku temu, co w górze (por. Kol 3, 1–4)<sup>91</sup>.

W teologii indygenistycznej wielkie znaczenie ma wiara w obecność Boga, działającego mocą swojego Ducha wszędzie, „bez ograniczeń przestrzennych i czasowych”<sup>92</sup>. Jest to Bóg, który nieustannie wychodzi ludziom naprzeciw ze swoją zbawczą łaską, budząc w ich sercach pragnienie osiągnięcia pełni istnienia, szczęśliwego życia, pokoju, bezgranicznej wolności i dającej bezpieczeństwo ostatecznej przystani. W tej optyce działalność Kościoła nie jest początkiem historii zbawienia dla konkretnych ludzi, lecz mistagogią, czyli wprowadzeniem ich w ową tajemnicę, którą zawsze jest i pozostaje ludzkie życie jako historia miłości Boga do każdego człowieka<sup>93</sup>.

W dzisiejszych czasach, gdy wielu ludzi jest tak bardzo skupionych na sobie i zajętych troskami doczesnymi, trudno przekonać ich do prowadzenia życia duchowego i spełniania praktyk religijnych. Nawoływanie do poszanowania chrześcijańskich zasad moralnych i do udziału w liturgii jest traktowane jako narzucanie im czegoś, co jest swego rodzaju egzotyką, folklorem i zabobonem, odwracającymi ich uwagę od prawdziwego życia. Formacja oparta na przekazie treści doktrynalnych i moralnych sprawia, że chrześcijaństwo wydaje się sys-

<sup>90</sup> K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben” 1 (2009), s. 24.

<sup>91</sup> L. Mödl, *Wenn's ums Überleben geht*, „Klerusblatt” 84 (2004), s. 200–201.

<sup>92</sup> DeV, nr 53; RMi, nr 28.

<sup>93</sup> P.M. Zulehner, *„Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...”. Zur Theologie der Seelsorge heute. P.M. Zulehner im Gespräch mit K. Rahner*, Düsseldorf 1984, s. 57–65.

temem przekonań i kodeksem zasad postępowania. Tymczasem jest ono drogą, której początek wyznacza spotkanie z żywym Jezusem i którą człowiek podąża w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem, doświadczając wielkiej miłości, a „wszelkie zdarzenia następują w obrębie tego odniesienia”<sup>94</sup>. Dlatego też tak istotne jest, aby w działalności duszpasterskiej nie ograniczać się do formacji intelektualnej i etycznej, ale pomagać ludziom odkryć bliskość Boga, spotkać Go i dać się poruszyć Jego miłością.

Do prowadzenia działalności duszpasterskiej w taki sposób wzywał Karl Rahner, gdy w nawiązaniu do duchowości św. Ignacego z Loyoli ukazywał posługę pastoralną jako mistagogię. Według niego, mistagogia polega na udzieleniu człowiekowi pomocy w bezpośrednim doświadczeniu Boga, łaskawie komunikującego się ludziom. Wtedy to odsłania się przed nim prawda, że niepojęta Tajemnica, którą jest Bóg, jest blisko, że można się do Niego zwracać i znaleźć w Nim schronienie nie przez podporządkowanie się Mu, ale przez zdanie się na Niego. Od duszpasterstwa mistagogicznego Rahner uzależniał dalszy rozwój chrześcijaństwa, gdyż twierdził, że w przyszłości wierzącymi pozostaną tylko „mistycy”, czyli ci ochrzczeni, którzy odkryli w swoim życiu moc łaski Bożej oraz podjęli decyzję, aby jednocząc się z Bogiem poprzez nieustanną modlitwę, razem z Nim kształtować swoją codzienność<sup>95</sup>.

W duszpasterstwie mistagogicznym na pierwszy plan wysuwa się konkretny człowiek i jego doświadczenie życiowe. Ludzka egzystencja stanowi miejsce spotkania człowieka z Bogiem, zawsze wychodzącym mu naprzeciw – także wtedy, gdy ten sobie tego jeszcze nie uświadamia. Duszpasterz postępujący zgodnie z zasadami mistagogii nie rozpoczyna od przekazu prawdy chrześcijańskiej, ale najpierw stara się zrozumieć problemy i pytania, jakie stawia sobie człowiek. Stanowią one materiał, z którego można będzie wydobyć religijny wymiar codziennych doznań, będących udziałem danej osoby, gdyż odpowiedzią na najgłębsze ludzkie pragnienia i potrzeby jest zawsze sam Bóg<sup>96</sup>.

Ci zaś, którzy chcą pełnić funkcję mistagogów, nie mogą być wyłącznie ludźmi znającymi naukę Kościoła. Chodzi o praktyków, którzy sami „widzą Boga we

<sup>94</sup> ChV, nr 212; DCE, nr 1.

<sup>95</sup> K. Rahner, *Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation*, w: X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. II/1, Freiburg i. B. 1966, s. 269; K. Armbruster, *Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral*, Freiburg i. B. 1999, s. 80; H. Haslinger, *Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff*, w: S. Knobloch, H. Haslinger (red.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, s. 28–33; H.D. Egan, *Karl Rahner. The Mystic of Everyday Life*, New York 1998, s. 32–40.

<sup>96</sup> S. Knobloch, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. B. 1996, s. 192–201.

---

wszystkich rzeczach” (Ignacy z Loyoli) i potrafią innym przekazać, jak mogą nawiązać kontakt z Bogiem miłującym ich od początku ich życia, jak modlić się nieustająco i u podstawy doświadczenia swojej egzystencji odkrywać to, co teologia przekazuje im na temat istoty ich chrześcijańskiego bytowania. Chrześcijaństwo jest bowiem najlepszą interpretacją tego, czym człowiek jest w swej istocie – obdarowany przebaczeniem i miłowany przez Boga oraz wezwany do kochania innych<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> K. Rahner, *Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation*, s. 270; H.D. Egan, *Karl Rahner*, s. 56–60; T. Kotlewski, *Mistyka św. Ignacego Loyoli. Wprowadzenie do Dziennika duchowego*, „Studia Bobolanum” 1 (2012), s. 51–67.



### III

## TEOLOGIA LUDU – WIARA, KULTURA, EWANGELIZACJA

Teologia ludu (*teología del pueblo*) zrodziła się w Argentynie, a jej celem jest dokonanie interpretacji życia wiary ludów zamieszkujących Amerykę Łacińską oraz wsparcie działalności pastoralnej na tym terenie tak, aby objęła wszystkich ludzi. Teologowie argentyńscy podążają tym samym za nauczaniem Soboru Watykańskiego II, dla którego cały lud Boży jest podmiotem ewangelizacji. W odróżnieniu od teologii wyzwolenia, ten nurt myślenia mniej ucieka się do instrumentów analizy społecznej – często zbliżonych do marksistowskich teorii społecznych – a opiera się na analizach kulturowych, obejmujących wierzenia religijne, literaturę i sztukę<sup>1</sup>.

Teologia ludu zwraca uwagę na ubogich i żyjących na marginesie historii. Nie są to ludzie abstrakcyjni, lecz konkretni, tworzący kulturę i życie społeczne ludu, do którego należą. Są oni podmiotem kolektywnym rewolucji, prowadzącej do przemian społecznych opartych na równości i sprawiedliwości. Reprezentanci tego nurtu teologicznego podkreślają, że kultura ludu i jego religijność nie jest czymś drugorzędnym w życiu chrześcijańskim, lecz prawdziwą duchowością i skarbem Kościoła latynoamerykańskiego. Ubodzy i wykluczeni z życia społecznego muszą także znaleźć się w centrum działalności ewangelizacyjnej Kościoła, który winien w niej korzystać z ich doświadczenia wiary<sup>2</sup>.

Chociaż teologia ludu wiąże się z teologią wyzwolenia i jest orędowniczką wolności, zwłaszcza z uwagi na sytuację biednych i uciśnionych, to jednak ma własną specyfikę, a także historię związaną z nauką Soboru Watykańskiego II oraz obradami Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej. Nabiera ona dzisiaj

---

<sup>1</sup> M. Eckholt, „...bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral”. Lucio Gera – ein „Lehrer in Theologie” von Papst Franziskus, „Stimmen der Zeit” 3 (2014), s. 157–160; M. Eckholt, „Leben und Glauben wieder neu zum Klingen bringen”. Papst Franziskus und die Bedeutung der Volksfrömmigkeit in interkultureller Perspektive, w: E. Kos (red.), „Der Papst ändert keine einzige Lehre, und doch ändert er alles”. Aufbrüche und Veränderungen in der Katholischen Kirche mit Papst Franziskus, Berlin 2019, s. 167.

<sup>2</sup> E. Cuda, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, Buenos Aires 2016, s. 122–123.

istotnego znaczenia w całym Kościele, gdyż jej wybitnym interpretatorem i propagatorem jest papież Franciszek<sup>3</sup>.

## 1. Początek i fundamenty

Argentyńska teologia ludu odwołuje się do teologii ludu Bożego, rozwiniętej przez Sobór Watykański II w *Lumen gentium*, ale także do rozumienia ludu właściwego dla kultury argentyńskiej. Główną jej ideą jest to, że Bóg nie wybawia człowieka jako jednostki, ale Jego dzieło zbawienia polega przede wszystkim na ustanowieniu ludu – ludu Bożego, Kościoła. Nie jest on jakąś wielkością abstrakcyjną, nieokreśloną wspólnotą wszystkich ochrzczonych lub wierzących, ale staje się bardzo konkretny w każdym ludzie, w każdym narodzie i w każdej kulturze. Teologia ludu ma dwa wymiary: jako teologia zajmująca się ludem Bożym (*genitivus objectivus*), która była już w centrum Soboru Watykańskiego II, oraz jako teologia będąca dziełem ludu Bożego (*genitivus subjectivus*)<sup>4</sup>.

O tych dwóch wymiarach mówi również dokument biskupów argentyńskich z San Miguel (1969), dostosowujących wnioski z II Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medellín (1968) do swej lokalnej rzeczywistości: „Działanie Kościoła musi być nie tylko ukierunkowane na lud, ale także i zasadniczo dziełem samego ludu”<sup>5</sup>. Taka deklaracja korespondowała wówczas nie tylko z refleksjami teologiczno-duszpasterskimi COEPAL (Comisión Episcopal para la Pastoral – Komisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa), ale także z rosnącym zainteresowaniem duszpasterzy (kapłanów, zakonników, świeckich) światem ludzi ubogich, prostych i oddanych pracy, ruchami społecznymi, które się z niego wywodziły, i jego specyficzną religijnością. Konkretnym wyrazem tej opcji duszpasterskiej byli kapłani, pełniący posługę na ubogich terenach wiejskich, oraz działalność pastoralna w sanktuariach jako uprzywilejowanych miejscach kultuwowania pobożności ludowej.

Oprócz refleksji biskupiej i działalności COEPAL na pojawienie się *teología del pueblo* miał również wpływ entuzjazm peronistów z tamtych lat, którego kulminacją był powrót Domingo Perona w 1973 roku z wygnania z Madrytu. Peronizm został przyjęty w Argentynie jako alternatywa dla marksizmu, z uwagą zwróconą na kategorię „ludu”, zajmującą w nim centralne miejsce. Była to

<sup>3</sup> J.C. Scannone, *Magisterio del Papa Francisco: teología del pueblo; ética social*, „Yachay” 68 (2018), s. 11–48.

<sup>4</sup> G. Dietlein, *Teología del Pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 1 (2016), s. 55.

<sup>5</sup> J.-I. Saranyana, C.-J. Alejos-Grau, *Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899–2001)*, t. III, Madrid 2002, s. 328.

„trzecia droga” umożliwiająca podjęcie określonych rozwiązań społecznych, która mocno poruszyła argentyńskich intelektualistów. W środowiskach uniwersyteckich prowadzono refleksję nad projektami budżetów państwowych, które nie były ani liberalne, ani marksistowskie, używając kategorii „ludu” i „antyludu”. Faza ta zakończyła się w 1976 roku wraz z zamachem wojskowym w Argentynie i podjęciem przygotowań do Konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego w Puebla (1979)<sup>6</sup>.

Teologia ludu jest jedną z odmian latinoamerykańskiej teologii wyzwolenia, do której powstania szczególnie przyczynili się teolodzy argentyńscy Lucio Gera i Rafael Tello<sup>7</sup>. Ich zdaniem, duszpasterstwo i teologia muszą tworzyć jedność. Refleksja teologiczna musi skupić się na kulturze ubogich, ich potrzebach i przeszłości, troskach i nadziejach, jak mówi o tym Sobór Watykański II<sup>8</sup>. Teologia ma być źródłem inspiracji do działalności ewangelizacyjnej Kościoła w Ameryce Łacińskiej, a jej pierwszym punktem odniesienia winni być ubodzy i ich sposób przeżywania wiary chrześcijańskiej.

Termin „lud” wskazuje na istnienie wspólnej kultury zakorzenionej, we wspólnej historii i stanowiącej dobro wspólne<sup>9</sup>. Ta koncepcja ludu nie została wypracowana z perspektywy terytorium lub rasy, ale powstała ze względu na jedność wynikającą z tej samej kultury lub wspólnego stylu życia, który umacnia szczególnie wola i decyzja polityczna o zjednoczeniu, samostanowieniu i samoorganizacji w celu realizacji wspólnego dobra. W tym samym ludzie mogą istnieć różne, a nawet przeciwstawne interpretacje dobra wspólnego, jednak dążenie do jego osiągnięcia i działanie razem mają najistotniejsze znaczenie<sup>10</sup>.

Podstawą teologii ludu jest historyczny dialog Kościoła jako ludu Bożego z narodami świata. Zanim Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* poruszył kwestię hierarchii, mówił o Kościele jako o ludzie Bożym. Nie korzystał przy tym z języka opisującego specyfikę społeczności i instytucji, jak to czyniono wcześniej, ale wyraźnie uprzywilejował właśnie takie jego rozumienie. Akcent położony jest na utrwalenie wspólnotowego sposobu bycia Kościołem poprzez

<sup>6</sup> R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, „Perspectiva Teológica” 1 (2016), s. 85; J.-I. Saranyana, C.-J. Alejos-Grau, *Teología en América Latina*, s. 329.

<sup>7</sup> R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*, „Razón y Fe” 1411–1412 (2016), s. 459; J.C. Scannone, *Vientos nuevos del Sud. La teología argentina del pueblo y el Papa Francisco*, „Pistis&Praxis – Teología e Pastoral” 3 (2016), s. 588; E. Bianchi, *La fe cristiana vivida en la cultura popular latinoamericana*, w: Sociedad Argentina de Teología, *Dar razón de nuestra esperanza*, Buenos Aires 2012, s. 332.

<sup>8</sup> KDK, nr 1.

<sup>9</sup> R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*, s. 460.

<sup>10</sup> J.C. Scannone, *La teología del pueblo y desde el pueblo – Aportes de Lucio Gera*, „Medellín” 162 (2015), s. 249.

promowanie struktur kolegialnych, które sprzyjają obronie godności ludzkiej i promowaniu chrześcijaństwa jako religii niosącej wyzwolenie<sup>11</sup>.

Teologia ludu odnosi się do nauczania soborowego, które ukazuje lud Boży zakorzeniony wśród wszystkich narodów i „ze wszystkich narodów przybierający on sobie swoich obywateli”<sup>12</sup>. Kościół jako lud Boży przekazuje wiarę ludom i kulturom. Wszyscy ci, którzy poprzez wiarę i chrzest stają się częścią ludu Bożego, wnoszą we wspólnotę Kościoła bogactwo swojej kultury, a także własne sposoby przeżywania wiary chrześcijańskiej. W tej optyce odsłania się to, co jest istotą chrześcijaństwa: relacje międzyludzkie, wypełniające codzienne życie, gdyż to właśnie tam powstaje poczucie przynależności do ludu, a wyrażenie „lud Boży” nabiera żywotności<sup>13</sup>.

Kościół przekracza granice klas i sektorów społecznych, gromadząc wszystkich ludzi bez wyjątku: mężczyzn i kobiety, wolnych i niewolników. Obejmując i przenikając wszystko, co ludzkie, działa zgodnie z zasadą wcielenia<sup>14</sup>. Określa ona relację Kościoła z narodami i ludźmi, dzięki której przyswaja sobie on to, co jest w nich pozytywne i doniosłe („ziarna Słowa”, załączki cnót, wartości). Kościół w swoim działaniu „nie przynosi żadnego uszczerbku dobru doczesnemu jakiegokolwiek narodu, lecz przeciwnie, wspiera i przyswaja sobie uzdolnienia i zasoby oraz obyczaje narodów, o ile są dobre, a przyjmując, oczyszcza je, umacnia i podnosi”<sup>15</sup>.

Kościół ewangelizuje ludy, aby przeniknąć ich życie wiarą chrześcijańską. Nadaje ona charakter religijności ludu i jego życiu moralnemu. Poprzez te aspekty wiara sięga dalej i kształtuje całą działalność kulturalną, a także gospodarczą i polityczną człowieka. Ludzie należący do określonego ludu uświadamiają sobie, iż przez chrzest są dziećmi jednego Ojca, co przyczynia się do umocnienia więzów międzyosobowych oraz ludzkiej solidarności. Z tego względu duszpasterstwo nie może ograniczyć się tylko do troski o życie religijne ludu, ale musi mieć na uwadze wszystkie jego potrzeby i aspiracje<sup>16</sup>. Kościół, który inkarnuje się w lud, przyczynia się do prowadzenia dyskursu religijnego wspierającego dialog społeczno-polityczny i promującego praktykę duszpasterską opartą na sprawiedliwości społecznej jako istotowej wartości dla ludu wiernego Jezusowi<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid 2016, s. 21; J.C. Scannone, *Magisterio del Papa Francisco: teología del pueblo; ética social*, s. 13.

<sup>12</sup> KK, nr 13.

<sup>13</sup> R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 24.

<sup>14</sup> L. Gera, *Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia*, „Teología” 27–28 (1976), s. 112; S. Noceti, *Pueblo de Dios. Un reconocimiento inacabado de identidad*, „Concilium” 3 (2018), s. 24.

<sup>15</sup> KK, nr 13.

<sup>16</sup> L. Gera, *Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia*, s. 113–114.

<sup>17</sup> R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 26.



Opierając się na eklezjologii ludu Bożego i metodzie odczytywania „znaków czasu” ze sposobu, w jaki ludzie w swojej konkretnej codziennej rzeczywistości podchodzą do życia i je przeżywają, czerpiąc ze swojej wiary religijnej inkarnowanej w otaczającą ich kulturę, można stworzyć teologię, dla której istotnym źródłem staje się duszpasterska obecność Kościoła pośród ludu. To właśnie lud jest podmiotem i twórcą własnej historii, Kościół zaś zawdzięcza swe istnienie ludowi, a nie odwrotnie. Innymi słowy, to codzienne przeżywanie wiary w konkretnych warunkach egzystencjalnych, a nie przynależność do instytucji religijnej tworzy lud i czyni go Bożym. Dlatego też zarówno refleksja teologiczna, jak i działalność duszpasterska muszą być ukierunkowane na lud i powinny czerpać inspirację z jego doświadczenia<sup>18</sup>.

Ludu nie można traktować jako entelechii ani jako masowego lub chaotycznego zbioru jednostek, rozwijającego się bez żadnego kierunku czy przemyślanego projektu. Nie jest on też sumą indywidualności, żyjących w miejscach bez znaczenia lub na peryferiach świata. Jego istota, sposób życia i radzenia sobie z konfliktami nie podlega jakimś stereotypom, gdyż jego codzienność jest dynamiczna i zmienna. Lud jako podmiot historyczny nie jest czymś już danym, skończonym, zrealizowanym w danym momencie historii, ale procesem, rzeczywistością stale zmieniającą się, w której trzeba odnaleźć – co nie zawsze jest łatwe – ludzkie pragnienia i trendy społeczne, zarówno rzeczywiste, jak i pozorne, a także tęsknoty i zmagania itp. Oznacza to, że lud nie jest abstrakcją, lecz doświadczeniem wspólnoty, wyrażającym się w przyjmowaniu pewnych wartości kształtujących kulturę. Kultura ludowa i lud tworzą nierozłączną parę. W konsekwencji cała teologia musi być kontekstualna, zakorzeniona w ludach i ich kulturach, a nigdy poza nimi, gdyż w przeciwnym razie nie będzie miała dla nikogo znaczenia i nie będzie w stanie przemówić do konkretnego człowieka, który przeżywa swoją osobistą historię pośród codziennych zmagañ. To właśnie tam kształtuje swoje myślenie, żyje, modli się i solidaryzuje się z innymi nawet wtedy, gdy cierpi z powodu własnej kruchości i niekonsekwencji w podejmowanych decyzjach<sup>19</sup>.

Pojawiają się czasem opinie, że teologia ludu wybiera nieoświecone masy, pozbawione kultury i krytycznego myślenia. Tymczasem to, czego ona broni, to formy, symbole i wartości kultury tworzonej przez ludzi prostych i ubogich, którzy kierują się w życiu mądrością, wiarą otwartą na działanie Opatrzności i solidarnością<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> O.C. Albado, *La Teología del Pueblo. Su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco*, „Revista de Cultura Teológica” 91 (2018), s. 35; R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 28.

<sup>19</sup> O.C. Albado, *La Teología del Pueblo*, s. 35–36; R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 29.

<sup>20</sup> S. Noceti, *Pueblo de Dios*, s. 23.

Traktuje ich nie tyle jako zwykły przedmiot wyzwolenia lub edukacji, ale jako jednostki zdolne do myślenia według swoich kategorii, zdolne do pełnego życia wiarą na swój własny sposób, zdolne do wyznaczania sobie kierunków życiowych z odwołaniem się do swojej kultury. To, że ludzie prości wyrażają się lub patrzą na życie w inny sposób, nie oznacza, że nie myślą lub nie mają kultury. Jest to także kultura, chociaż mająca inny kształt niż ta, która jest dziełem klasy średniej<sup>21</sup>.

W przypadku Ameryki Łacińskiej kultury, które stanowią centralny punkt zainteresowania teologii ludu, nie są indyferentne religijnie. Tworzą je ludy już zewangelizowane, a ich pobożność opiera się nie tylko na „ziarnach słowa Bożego”, ale na prawdziwych owocach Słowa, zrodzonych dzięki ewangelizacji. W kulturach tych miała miejsce prawdziwa inkulturacja Ewangelii, która nie ma nic wspólnego z synkretyzmem, postrzeganym zawsze w sensie pejoratywnym. To prosty lud z pokolenia na pokolenie angażuje się w przekaz orędzia chrześcijańskiego, pielęgnując swoje obyczaje i rozwijając swoją pobożność. Stąd teologiczne i duszpasterskie znaczenie, jakie teologia ludu nadaje religijności ludowej<sup>22</sup>.

Chociaż teologię ludu uważa się za powiązaną z teologią wyzwolenia, a nawet za jej odmianę, to jednak różni się ona wyraźnie od innych nurtów charakterystycznych dla teologii latynoamerykańskiej, do czego szczególnie przyczynia się jej rozumienie ludu. Termin ten odnosi się do ludzi świeckich, ale nawiązuje też do teologicznej koncepcji ludu Bożego<sup>23</sup>. Teologia wyzwolenia używa tego pojęcia na określenie klasy uciskanej przez system kapitalistyczny lub przynajmniej w odniesieniu do represjonowanych klas, ras i kultur, pozostających w dialektycznej opozycji do swoich ciemżycieli. Inaczej patrzy nań wywodząca się z Argentyny teologia ludu, która, nie pomijając faktu strukturalnej zależności i niesprawiedliwości dotyczącej szerokich mas społecznych, postrzega go przede wszystkim z perspektywy historyczno-kulturowej. Jest on podmiotem kształtującym dzieje (z uwagi na zachowywaną pamięć, świadomość i odniesienie do historii) i kulturę. Aby mógł ukształtować się lud, potrzebna jest także opcja polityczna, umożliwiająca realizację wspólnego projektu historycznego. Nie chodzi jednak o walkę klas, gdyż – nie ignorując palących konfliktów społecznych – w życiu ludu najważniejsze znaczenie ma jedność, do której zachowania przyczynia się jego przynależność do Kościoła i wspólnie wyznawana wiara<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> L. Gera, *Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia*, s. 113; R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 30.

<sup>22</sup> J.C. Scannone, *Magisterio del Papa Francisco: teología del pueblo; ética social*, s. 15–16; E. Bianchi, *La fe cristiana vivida en la cultura popular latinoamericana*, s. 330–331.

<sup>23</sup> J.-I. Saranyana, C.-J. Alejos-Grau, *Teología en América Latina*, s. 329.

<sup>24</sup> J.C. Scannone, *Vientos nuevos del Sud*, s. 591; S. Noceti, *Pueblo de Dios*, s. 24.

## 2. Charakterystyczne cechy teologii ludu

Teologia argentyńska patrzy na świat z perspektywy zamieszkujących go ludów i ich kultur. To lud zajmuje centralne miejsce w refleksji teologicznej jako zbiorowy podmiot i przestrzeń, w której możliwe jest odczytywanie „znaków czasu”. Jemu też teologia ludu przypisuje nieomyślność w praktykowaniu wiary, dostrzega jego wyjątkowe znaczenie w rozwoju duchowym Kościoła oraz jego podmiotowość w prowadzeniu dzieła ewangelizacji.

### 2.1. Nieomyślność ludu i *sensus fidelium*

Teologia ludu duże znaczenie przypisuje nieomyślności ludu Bożego, czyli całego Kościoła *in credendo*, to znaczy w tym, w co wierzy, a przede wszystkim w tym, jak wierzy<sup>25</sup>. Oznacza to, że działanie Kościoła nie powinno być ukierunkowane na lud, jakby wierzący byli tylko adresatami posługi duszpasterskiej, ale także, a może przede wszystkim, opierać się na ludzie. Kościół uczy się od ludzi, podejmując refleksję nad ich życiem, aby następnie wspierać ich w realizowaniu ich najważniejszych potrzeb. Błędem jest podejmowanie działań pastoralnych, które mają na celu wywierać presję na ubogich, aby doprowadzić ich do społecznego „wyzwolenia”<sup>26</sup>.

Nieomyślność ludu nie sprzeciwia się nieomyślności papieża lub Magisterium. W posłudze Magisterium kościelnego znajduje wyraz *Ecclesia docens*, czyli Kościół nauczający. Ma on „aktywną nieomyślność” (*infallibilitas activa*), nieomyślność *in docendo*, a zatem podczas nauczania. Ale to, w co wierzy lud Boży, nie pozostaje przy tym nieistotne. Przeciwnie, nieomyślna wiara całego Kościoła, jej nieomyślność *in credendo*, tj. w jej praktykowaniu, stanowi podstawę (a zatem ostatecznie granicę) nieomyślności Magisterium *in docendo*. Prawda, że ludzie wierzący w Boga są nieomyślni w wierze, jest jednym z fundamentów teologii ludu<sup>27</sup>.

*Sensus fidei* lub *sensus fidelium* to „zmysł wiary”, „odczucie wiary” ludu Bożego. Teologicznie rzecz ujmując, w kategoriach abstrakcyjnych oznacza to, że wierzący lud Boży, czyli wspólnota wszystkich ochrzczonych, jest zjednoczona ze Zbawicielem przez chrzest, a tym samym uczestniczy w powszechnym kapłaństwie Jezusa Chrystusa. Nie ma tutaj znaczenia, jaki poziom intelektualny prezentują wyznawcy Chrystusa i jakim legitymują się wykształceniem. Prawda

<sup>25</sup> G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 57.

<sup>26</sup> V.M. Fernández, *El „sensus populi”. La legitimidad de una Teología desde el Pueblo*, „Teología” 72 (1998), s. 153.

<sup>27</sup> G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 58.

objawiona jest przyjmowana przez ludzi i odpowiednio przez nich rozumiana. Bóg chce dotrzeć ze swoją prawdą do wszystkich bez wyjątku. Każdy więc jest w stanie rozumieć przekazywaną mu naukę na swój sposób. Ma ona bowiem taką postać, że przemawia do każdego<sup>28</sup>.

Jeśli Kościół wierzy, że wierni tworzący lud Boży są nieomylni w realizacji swoich przekonań religijnych (*in credendo*), to ma to nie tylko zastosowanie w sposób abstrakcyjny do wszystkich ochrzczonych na całym świecie, ale bardzo konkretnie odnosi się do poszczególnych ludów. Należą do nich także ludy zamieszkujące Amerykę Łacińską, a więc ubodzy zachowujący dziedzictwo kulturowe tego regionu i wyrażający swoją wiarę w praktykach należących do skarbcza pobożności ludowej. Kultura danego ludu nie „szkodzi” objawieniu Bożemu w Jezusie Chrystusie ani go nie „falszuje”. To właśnie w niej, w duchowości i pobożności ludu objawienie chrześcijańskie przybiera określoną postać, w której ludzie wyrażają swoją wiarę<sup>29</sup>.

Nie ma „czystej”, „ponadkulturowej” Ewangelii, gdyż zawsze jest ona przekazywana w określonej historyczno-kulturowej postaci, dlatego wiara Kościoła może być przeżywana i przekazywana przez ludzi tylko w postaci inkulturowanej<sup>30</sup>. Przekaz wiary nie jest już wówczas tylko kwestią intelektualną i naukową, dzięki której człowiek otrzymuje racjonalny system interpretacji swojej egzystencji. Związane jest z nim bowiem odkrywanie mądrości ludu, czyli działania w nim Ducha Bożego zgodnie z przekonaniem, że Bóg jest obecny w jego życiu, kształtuje je i w głębokich doświadczeniach, które je wypełniają, kieruje go ku sobie<sup>31</sup>.

Każdy akt wiary ma trzy aspekty: *credere Deo* – przyjęcie tego, co Bóg objawia, *credere Deum*, czyli uznanie Boga za tajemnicę, oraz *credere in Deum*, czyli podążanie ku Bogu, który staje się celem człowieka<sup>32</sup>. W *credere Deo* wyraża się formalny aspekt wiary, którym jest gotowość uwierzenia Bogu, słuchania Go, szukania Jego światła, poznawania tego, co On objawia. Jest to otwarcie się na przyjęcie Prawdy, której człowiek sam z siebie nie jest w stanie poznać. Ten formalny, główny aspekt wiary może pojawić się także u ludzi, którzy nie osiągnęli pełnego poznania i nie byli w stanie zaakceptować wszystkich prawd chrześcijańskich.

<sup>28</sup> V.M. Fernández, *El „sensus populi”. La legitimidad de una Teología desde el Pueblo*, s. 137.

<sup>29</sup> G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 59.

<sup>30</sup> V.M. Fernández, *El „sensus populi”. La legitimidad de una Teología desde el Pueblo*, s. 159; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 254.

<sup>31</sup> F. Forcat, *El Cristianismo popular; la ley y el bien común según Rafael Tello*, „Stromata” 2 (2017), s. 213.

<sup>32</sup> O.C. Albado, *Fe, cristianismo y humildad. Núcleos teológicos de la pastoral popular del padre Rafael Tello*, „Teología” 107 (2012), s. 71; E. Bianchi, *La fe cristiana vivida en la cultura popular latinoamericana*, s. 340–341.

Z kolei wolicjonalny aspekt wiary, określane przez *credere in Deum*, odsłania pragnienie poznania najwyższej Prawdy i wolę uznania jej za najwyższy cel. U niektórych osób, szczególnie tych najbiedniejszych lub pasjonujących się ideałem, który je całkowicie pochłania, intelektualny aspekt wiary może stracić na znaczeniu, podczas gdy aspekt pożądania i pragnienia, niejasny i nieuświadomiony, może rozwinąć się w takim stopniu, że ich wiara przewyższy wiarę „nauczycieli”, wykładających im doktrynę chrześcijańską. Chociaż bowiem nie są w stanie właściwie korzystać z pojęć, aby wyrazić to, w co wierzą, to jednak prowadzą życie w pełni zgodne z Ewangelią i przekazują ją innym w postaci świadectwa życia całkowicie oddanego Bogu<sup>33</sup>.

Víctor Manuel Fernández jest zdania, że mówienie o *sensus populi* jest właściwsze niż nazywanie go *sensus fidelium*<sup>34</sup>. Podmiotem *sensus fidelium* może być zbiór osób, które wierzą w te same prawdy. *Sensus populi* wskazuje zaś na konkretny podmiot społeczny, na wspólnotę, a więc lud, który opierając się na wspólnych chrześcijańskich doświadczeniach wyraża siebie, tworząc własną wyjątkową kulturę. Dzięki temu, że wiara ludu przybiera konkretne kształty w określonej kulturze, może być komunikowana innym. Za pośrednictwem kultury wierzący przekazują swoje doświadczenie religijne innym – lud ewangelizuje lud<sup>35</sup>. Kościół ewangelizuje bowiem wtedy, gdy „stara się przemienić sumienie poszczególnych ludzi i wszystkich razem, potem także ich działalność, a wreszcie ich życie i całe środowisko, w jakim się obracają”<sup>36</sup>.

W świetle teologii ludu dojrzałość wiary wyraża się w solidarności, braterstwie, w służbie bliźnim. Wiarę można rozwinąć, umacniając jej korzenie przez miłość. Wiara nie odsłania w pełni swojej wartości, jeżeli nie przekształca się w życie, działanie, sposób bycia. Oznacza to, że nie jest najważniejsze, by ludzie umieli „przekładać” ją na pojęcia, lecz by zamieniali ją w życie i postawy wypełnione miłością oraz w sprawiedliwość. Wiara dojrzewa dopiero wtedy, gdy zakorzenia się w miłości. Dlatego w formacji chrześcijańskiej najważniejsze jest, by pomóc wierzącym żyć w pełni, kochać Boga i bliźnich oraz kształtować relacje społeczne oparte na sprawiedliwości i pokoju. W ten sposób Kościół urzeczywistnia się jako komunია w takim stopniu, w jakim staje się ludem Bożym, złą-

<sup>33</sup> V.M. Fernández, *El „sensus populi”. La legitimidad de una Teología desde el Pueblo*, s. 159; E. Bianchi, *La fe cristiana vivida en la cultura popular latinoamericana*, s. 341; O.C. Albado, *Fe, cristianismo y humildad*, s. 72.

<sup>34</sup> V.M. Fernández, *El „sensus populi”. La legitimidad de una Teología desde el Pueblo*, s. 162; L. Luciani, *La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del Papa Francisco*, „Concilium” 3 (2018), s. 93.

<sup>35</sup> R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*, s. 464.

<sup>36</sup> EN, nr 18.

czonym wspólnym doświadczeniem wiary żywej, nadającej kształt wszystkim wymiarom ludzkiej egzystencji<sup>37</sup>.

## 2.2. Wiara podstawą życia ludu Bożego

W centrum zainteresowania teologii ludu znajdują się wyznawcy Chrystusa, ich religijność i kształtowana przez nich religijność ludowa. W swoim życiu i działaniu lud Boży bardzo dobrze wyraża swoją nieomyślność w tym, jak wierzy (*in credendo*). Mówił o tym kardynał Jorge Mario Bergoglio: „Jeśli chcesz wiedzieć, w co wierzy Matka Kościół, zwróć się do Magisterium – to jego zadanie, by nauka Kościoła była głoszona w sposób nieomylny. Ale jeśli chcesz wiedzieć, jak wierzy Kościół, patrz na lud wierny”<sup>38</sup>. Magisterium jest niejako odpowiedzialne za *fides quae, credere Deum*, czyli za dogmatyczne podstawy wiary, za to, w co wierzymy. Natomiast ludzie wierzący są odpowiedzialni za *fides qua, credere in Deum*, a więc za życie wiarą. Te dwa podmioty – wierni i Magisterium – nie są sobie przeciwstawne ani ze sobą skonfliktowane, ale uzupełniają się i wzbogacają, zwłaszcza że pasterze Kościoła karmiący wiernych prawdą chrześcijańską zawsze wywodzą się z wiernego ludu, a lud Boży jest prowadzony i formowany przez Magisterium<sup>39</sup>.

Teologia ludu nie obawia się odejścia od prawdziwej wiary. Nie jest ona uprawiana po to, by podważać prawdy wiary, ale dążyć do ich głębszego zrozumienia, mając na uwadze rozpowszechnione wśród ludu wierzenia. Chodzi więc nie tyle o treść, ile o to, w jaki sposób prawdy chrześcijańskie są rozumiane. Teologia ludu nie zniekształca wiary, ale prowadzi do jej właściwego zrozumienia dzięki spotkaniu chrześcijaństwa z rzeczywistością ludzi prostych i ubogich<sup>40</sup>.

W wierzeniach i zwyczajach ludowych teologia ludu widzi fundament kultury, którą wypełniają wartości i symbole (religijne). O jej zachowanie i rozwój troszczą się ludzie ubodzy, którzy dążą do autentycznego wyzwolenia, obejmującego wszystkie sfery życia ludzkiego. Religia ludu, jeśli jest oparta na prawdzie chrześcijańskiej, ma siłę ewangelizacyjną, a to oznacza, że prowadzi do autentycznej przemiany serc ludzi i otaczającej ich rzeczywistości<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> V.M. Fernández, *El „sensus populi”*. *La legitimidad de una Teología desde el Pueblo*, s. 162; E. Bianchi, *La fe cristiana vivida en la cultura popular latinoamericana*, s. 342; L. Luciani, *La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del Papa Francisco*, s. 93.

<sup>38</sup> J.M. Bergoglio, *Meditaciones para religiosos*, Bilbao 2014, s. 47.

<sup>39</sup> G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 60.

<sup>40</sup> EN, nr 48.

<sup>41</sup> J.C. Scannone, *Vientos nuevos del Sud*, s. 591.

Życie z wiary i praktyki religijne ludu nie są obojętne dla uprawiania teologii. Religijność ludowa uczy teologów, że kontakt z Bogiem nie ogranicza się do czystej kontemplacji, lecz wymaga refleksji typu „empirycznego”, cielesnego, sformułowań symbolicznych i poetyckich oraz zaangażowania emocjonalnego. Tylko w ten sposób może być wzięta pod uwagę cała osoba ludzka wraz ze wszystkimi wymiarami jej egzystencji. Właśnie taki, postrzegany integralnie, człowiek jest podmiotem religii<sup>42</sup>.

Życie religijne ludu jest fundamentem kultury, która obejmuje zwyczaje, obrzędy kultyczne, słowa (książki, dogmaty, formuły, modlitwy) i etyczne formy zachowania (zasady moralne, prawa). Wszystko to jest przekazywane z pokolenia na pokolenie i instytucjonalizowane we wspólnotach religijnych. Każda kultura oparta jest na religii (lub jej braku), ponieważ dotyczy ona ostatecznego sensu życia i współistnienia, które przenika zmysły. Z tego powodu łączy się z ludzkimi doświadczeniami granicznymi (śmierci, grzechu, niepowodzenia, przygodności bytowej)<sup>43</sup>.

Religijność latynoamerykańską charakteryzują dwie podstawowe cechy, związane z ukazaniem się ludziom tego, co Boskie, oraz z odpowiadającymi temu ludzkimi postawami. Pierwsza z nich podkreśla moc Boga, a w życiu ludzkim najlepiej wyraża się w modlitwie prośby i w oddawaniu czci Stwórcy. Druga odwołuje się do osoby Chrystusa, będącego wzorem i nauczycielem mądrości, który ze swoim apelem moralnym zwraca się do ludzi, wzywając ich do naśladowania siebie. Odpowiadając z wiarą na komunikującego się z nimi Boga, ludzie korzystają z otaczającej ich kultury, która uzyskuje tym samym nowy etyczny, symboliczny i religijny rdzeń.

W religijności ludowej wiara chrześcijańska przybiera kształt osobistej relacji z Bogiem, Chrystusem i Maryją. Jej owocem jest także świadomość przynależności do wspólnoty, poczucie braterstwa i solidarności z innymi. Ważną rolę w jej przeżywaniu odgrywają sakramenty i różne formy pobożności. Wszystkiemu towarzyszy głęboka duchowa mądrość, której źródłem jest łaska chrztu. To ona sprawia, że ludzie mogą kontemplować Boga, dostrzegając znaki Jego obecności w swoim życiu i w całym otaczającym ich świecie. Ten dar Ducha Bożego pomaga im przyjmować z ufnością wszystko, co ich spotyka, podejmować dzieła miłosierdzia i ukazywać swojemu otoczeniu moc płynącą z wiary. Wtedy też urzeczywistniają swoje chrześcijańskie powołanie, upodabniając się w swej postawie do Jezusa, oddającego Ojcu niebieskiemu w darze całe swoje życie<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> A.M. Javierre Ortas, *Religiosidad popular y evangelización popular*, w: Secretariado de las Semanas Españolas de Misionología, *Religiosidad Popular y Evangelización Universal. Jornadas de estudio de la XXX Semana Española de Misionología, agosto de 1977*, Burgos 1978, s. 27.

<sup>43</sup> J.C. Scannone, *La teología del pueblo y desde el pueblo – Aportes de Lucio Gera*, s. 251–252.

<sup>44</sup> J.R. Seibold, *La mística popular en la ciudad*, „Stromata” 1–2 (2011), s. 93.

### 2.3. Lud wierny jako podmiot ewangelizacji

W świetle teologii ludu wyznawcy Chrystusa nie mogą być po prostu „konsumentami” lub „odbiorcami” wiary kościelnej. Przeciwnie, sami ludzie są nosicielami i podmiotami religijności i pobożności, kultury ludowej, w którą wciela się wiara, i duchowości ludowej, która korzysta z elementów kultury, aby móc wyrazić się w praktykach religijnych. Dotyczy to w szczególności ludzi biednych i prostych, przekazujących wiarę z pokolenia na pokolenie<sup>45</sup>. Dbają oni o swoją kulturę, na której opiera się ich życie osobiste i społeczne. Tworząc lud, kształtują środowisko jako rzeczywistość, mającą wymiar etyczny i historyczny, której istnienie domaga się przyjęcia określonych postaw moralnych, skali wartości i zgodnych z nimi struktur<sup>46</sup>.

Lud Boży, żywy w konkretnym ludzie, nie jest więc jedynie biernym Kościołem słuchającym, ale także Kościołem aktywnie nauczającym i ewangelizującym. Należący do niego wierni świeccy nie tylko ukazują światu prawdziwe oblicze Kościoła (apostolat wiernych świeckich), ale również przyczyniają się do umocnienia go „od wewnątrz” jako podmioty żyjące wiarą i komunikujące ją innym<sup>47</sup>.

Teologia ludu zwraca uwagę na odpowiedzialność wiernych świeckich za misję Kościoła w świecie. Są oni podmiotami wiary i życia religijnego. Przez nich Kościół dociera do najsłabszych, zepchniętych na margines życia społecznego i kościelnego, do biednych i grzesznych. Gdyby tego nie czynił lub nie uważał ich za prawdziwych członków ludu Bożego, jego postawa służyłaby nie budowaniu Kościoła Chrystusowego, a tworzeniu sekty<sup>48</sup>.

Proklamacji Ewangelii służy pobożność ludowa, w której istotne miejsce zajmuje kult maryjny, a także cześć oddawana świętym i aniołom. Doniosłą rolę odgrywają święci, których obrazy i figury mogą zostać dotknięte i ucałowane. W pobożności ludowej wielką popularnością cieszą się pielgrzymki i takie nabożeństwa, jak Różaniec, nowenna i droga krzyżowa. Obchodom świąt religijnych towarzyszą procesje, tańce religijne i pobożne pieśni ludowe. Przejawów pobożności ludowej nie należy traktować jako wyrazu zamyłowania do historii i folkloru czy jakiegoś powierzchowne rytuały, gdyż w różnych momentach codziennych zmagają wielu ludzi poszukuje znaków miłości Boga, gdy kieruje wzrok na krzyż,

<sup>45</sup> C.M. Galli, *La peregrinación: „imagen plástica” del Pueblo de Dios peregrino*, „Teología y Vida” 3 (2003), s. 281.

<sup>46</sup> J.C. Scannone, *Vientos nuevos del Sud*, s. 590; tenże, *La teología del pueblo y desde el pueblo – Aportes de Lucio Gera*, s. 250.

<sup>47</sup> G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 61.

<sup>48</sup> C.M. Galli, *La peregrinación: „imagen plástica” del Pueblo de Dios peregrino*, s. 281.



bierze do ręki różaniec albo zapala świecę przy chorym dziecku, szepcze wśród łez *Ojcie nasz*, przygląda się ukochanemu obrazowi Maryi albo kieruje radosny uśmiech ku niebu<sup>49</sup>.

Pobożność ludowa jest czynnikiem gromadzącym ludzi gotowych przekazywać sobie nawzajem świadectwo Ewangelii. Uczestnicząc w obrzędach ludowych, chrześcijanie wstępują na drogę wiodącą do odkrycia tajemnicy bliskości Boga i prawdy o Kościele jako ludzie powołanym do świętości. Ci wszyscy bowiem, których łączy wspólna modlitwa, umacniają nawzajem swoją wiarę, a równocześnie przekonują się, jak wielką moc ma Boża łaska, pozwalająca im wciąż na nowo powstawać z grzechu i stawiać czoło swoim słabościom<sup>50</sup>.

Zbawcze posłannictwo Kościoła ma na uwadze nie tylko człowieka i jego serce potrzebujące nawrócenia, ale zmierza również do przemiany struktur. Ewangelizacja musi bowiem obejmować wszystkie sfery ludzkiego życia, z polityczną, społeczną i ekonomiczną włącznie. Wyzwolenie człowieka i struktur będzie przynosić owoce, gdy dokonywać się będzie od wewnątrz, czyli dzięki ludziom korzystającym ze środków społeczno-kulturowych dostępnych im w środowisku, w którym żyją. Ewangelizacja pomaga ludziom zmieniać warunki życia w bardziej ludzkie. Jej fundamentem winna być kultura ludu wraz z jej wymiarem religijnym i etycznym, której nie mogą opanować żadne ideologie<sup>51</sup>.

To przez ziemskie środowisko życia ludzkiego przebiega droga prowadząca do Boga. Jest ono wypełnione relacjami międzyosobowymi, dzięki którym człowiek odkrywa sens istnienia, gdyż pozwalają one przekazywać sobie nawzajem doświadczenie bliskości Boga. Ukazuje się ona zarówno w codziennym życiu, jak i w szczególnych momentach poświęconych na akty religijne. Wyraża się w nich żywa wiara ludu, która nie jest czymś prywatnym i niedostrzegalnym w środowisku. Jest ona bowiem obecna w kulturze i zakorzeniona w międzyludzkich interakcjach, dzięki czemu ukazuje się człowiekowi jako źródło, odsłaniające istotę ludzkiej egzystencji oraz jako pomoc w odnalezieniu swojego miejsca w rzeczywistości<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida 2007, nr 261.

<sup>50</sup> J.R. Seibold, *La mística popular en la ciudad*, s. 93; A.M. Javierre Ortas, *Religiosidad popular y evangelización popular*, s. 28.

<sup>51</sup> R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 97–98.

<sup>52</sup> C.M. Galli, *La peregrinación: „imagen plástica” del Pueblo de Dios peregrino*, s. 282.

### 3. Kwestie dyskusyjne

Teologia ludu nie zawsze spotyka się z bezkrytycznym przyjęciem<sup>53</sup>. Wątpliwości budzi fakt, że podstawowym *locus theologicus* stają się dla niej ubodzy i ich przekonania. W centrum refleksji teologicznej nie jest już Objawienie Boże, lecz mądrość ludowa. Wtedy pojawia się pytanie, czy w tej sytuacji można jeszcze mówić o teologii katolickiej, której przedmiotem jest „Prawda, żywy Bóg i Jego objawiający się w Jezusie Chrystusie plan zbawienia”, a zadaniem „zglębianie sensu Objawienia”<sup>54</sup>.

W teologii ludu ważną rolę odgrywa mądrość właściwa danemu ludowi, identyfikowana z *sensus fidei*<sup>55</sup>. Tymczasem zmysł wiary, który pozwala odróżnić w jej treści prawdę od fałszu, jest „nadprzyrodzoną zdolnością udzieloną całej wspólnotie Kościoła”<sup>56</sup>, a więc istnieje tylko w komunii z nim. Może budzić wątpliwości założenie, iż mądrość danego ludu-narodu pozostaje zawsze nieskażona i nie potrzeba żadnych kryteriów, dostarczanych przez naukę objawioną, aby stwierdzić, czy w swoim podejściu do wiary trwa on w pełnej jedności z Kościołem i nie popełnia żadnych błędów. Doświadczenie pokazuje bowiem, że wśród przekonanych niektórych schryścianizowanych już ludów pojawiają się czasem przesady, a praktyki religijne są traktowane jak czynności magiczne. Zdarza się również, że w pobożność ludową wkrada się niezrozumienie Chrystusowego orędzia zbawczego i rozwijają się formy kultu zniekształcające wiarę chrześcijańską.

Wprawdzie Bóg jest obecny i mocą swojego Ducha działa wszędzie, jednak objawia się człowiekowi w sposób ostateczny i w całej pełni w osobie Jezusa Chrystusa<sup>57</sup>. To On jest Prawdą i objawia ją ludziom. Jeśli zaś człowiek widzi tylko prawdę, która jest wytworem jego umysłu i procesów dziejowych, nie będzie w stanie wnikać w tajemnicę Boga. Nie ulega wątpliwości, iż trudno mu być prawdziwie wierzącym tylko na podstawie dowodów intelektualnych na istnienie Stwórcy, gdyż potrzebuje osobistego spotkania z Bogiem, a więc doświadczenia Jego obecności we własnej egzystencji<sup>58</sup>. Niemniej jednak chrześcijaństwo nie bazuje na zindywidualizowanych ludzkich przekonaniach odnośnie do tego, kim

<sup>53</sup> C.D. Lasa, «Teología del Pueblo»: ¿Teología o ideología?, <https://www.infocatolica.com/?t=opinion&cod=35762>, (dostęp: 9 października 2019).

<sup>54</sup> DVe, nr 8 i 9.

<sup>55</sup> J.C. Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990, s. 214.

<sup>56</sup> M. Pyc, *Pobożność ludowa a sensus fidei*, „Studia Gnesnensia” XXVII (2013), s. 51.

<sup>57</sup> KO, nr 4.

<sup>58</sup> K. Rahner, *Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation*, w: X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. II/1, Freiburg i. B. 1966, s. 269.

jest Bóg i jaki sens ma ludzka egzystencja. To nie człowiek jest miarą i autorem Objawienia. Jest ono bowiem darem Boga, który sam udziela się ludziom ze względu na ich zbawienie<sup>59</sup>.

Skutkiem pomniejszenia roli Objawienia z uwagi na skupienie się w refleksji teologicznej na mądrości ludu jest to, że w tym nurcie teologii najistotniejszymi wymiarami życia chrześcijańskiego nie są już wieczność i transcendencja, lecz doczesność i historyczność. Punkt wyjścia dla teologii ludu ma charakter historyczny, przypadkowy, tymczasowy. Gdy w refleksji teologicznej pomija się albo wstawia w nawias jej podstawowe źródła, czyli słowo Boże i Tradycję, człowiek nie jest w stanie myśleć *sub specie aeternitatis*, a jedynie *sub specie temporis*<sup>60</sup>.

Przyjmując taki punkt wyjścia, teologia ludu rezygnuje z poszukiwania tego, co odwieczne i absolutne. Jeśli bowiem liczy się to, czym w danym momencie historii żyje lud, owoce poszukiwań teologicznych nie mogą mieć stałej wartości, gdyż będzie ona zmieniać się wraz z upływem czasu. Wtedy też trudno mówić o dążeniu do poznania prawdy, ponieważ prawda nie podlega zmienności dziejów i nigdy nie dezaktualizuje się ani nie deformuje. Prawda uobecniona w Jezusie, który ukazuje ludziom Boga i dzieło zbawienia człowieka<sup>61</sup>, jest niezmienna, absolutna<sup>62</sup>, sama w sobie czysta i niezależna od jakichkolwiek wpływów, pragnień czy interesów<sup>63</sup>. Nie pozwala się ona podporządkować niczemu ani nikomu i nie jest niczyją własnością, gdyż jest ponad tym, co regionalne, prywatne i jednostkowe. Nikt nie może zawłaszczyć jej sobie i nią rozporządzać – nawet Kościół, który przekazując ją światu, wskazuje zawsze poza siebie<sup>64</sup>.

Teologii ludu można zarzucić również horyzontalizm, wyrażający się w dążeniu do humanizacji i fraternizacji życia ludzkiego, w czym ma pomóc wiara chrześcijańska<sup>65</sup>. Wszystko ma służyć przekształcaniu rzeczywistości w bardziej ludzką. Wtedy też pojawia się zagrożenie ideologizacji chrześcijaństwa, gdy miłość i bra-

<sup>59</sup> KKK, nr 50.

<sup>60</sup> C.D. Lasa, «*Teología del Pueblo*»: ¿*Teología o ideología?*, dz. cyt.

<sup>61</sup> KO, nr 2.

<sup>62</sup> VS, nr 1.

<sup>63</sup> H. Schöndorf, *Ist die Wahrheit intolerant?*, „*Stimmen der Zeit*” 2 (2009), s. 128–129; R. Hajduk, *Ewangelizacja jako „diakonia prawdy”*, w: S. Ewertowski, M. Karczewski, M. Żmudziński (red.), *Vivat Pomesania. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. drowi hab. Janowi Wiśniewskiemu, Dziejopisowi Pomezanii w 40-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, Olsztyn 2015, s. 262.

<sup>64</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 57.

<sup>65</sup> M. del Pilar Silveira, *Religiosidad popular latinoamericana: verdadera experiencia del amor teologal*, w: L. Aranguren Gonzalo, F. Palazzi (red.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social. Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, Boston 2017, s. 201.

terstwo ukazywane są wyłącznie jako wartości służące człowiekowi. Tymczasem chrześcijaństwo nie wzywa jedynie do przyjęcia miłości jako wartości, lecz do wiary w miłość Bożą, objawioną w Chrystusie<sup>66</sup>. Chrześcijaństwo jest wprawdzie humanizmem *par excellence* i jego przyjęcie prowadzi do ukształtowania takich warunków życia, które umożliwiają człowiekowi pełny rozwój osobowy, jednak nie można go sprowadzić do użytecznego projektu społecznego, a Ewangelii zredukować do podręcznika, pomagającego w rozwiązywaniu problemów życia codziennego<sup>67</sup>. Centrum religii chrześcijańskiej jest bowiem zawsze Jezus Chrystus – jedyny Odkupiciel człowieka, „ośrodek wszechświata i historii”<sup>68</sup>. Dlatego też sednem kościelnego posłannictwa nie jest zmieniać układy społeczne, ale „okazywać światu Chrystusa, pomagać każdemu człowiekowi, aby odnalazł siebie w Nim, pomagać współczesnemu pokoleniu naszych braci i siostr, ludom, narodom, ustrojom, ludzkości, krajom, które znajdują się dopiero na drodze rozwoju i krajom »przerostu«, wszystkim – poznawać »niezglębione bogactwo Chrystusa« (Ef 3,8), bo ono jest dla każdego człowieka. Ono jest dobrem każdego człowieka”<sup>69</sup>.

W teologii ludu punktem wyjścia nie są prawdy wiary, w świetle których można spojrzeć na praktykę życiową i dokonać jej teologicznej ewaluacji, gdyż przyznaje ona pierwszeństwo głosowi biednych i uciśnionych. Oznacza to przyznanie prymatu praktyce, która staje się podstawą do wypracowania teorii teologicznej<sup>70</sup>. Jednakże bez uprzedniego sformułowania kryteriów na podstawie słowa Bożego i nauki Kościoła nie można dokonać refleksji, która będzie mieć znaczenie teologiczne. Aby odkryć, w jaki sposób prawda chrześcijańska urzeczywistnia się pośród ludu, trzeba ją znać<sup>71</sup>. Sama obserwacja procesów społecznych, ludzkich zachowań i aktów kultu nie wystarczy, by wypracować teorię teologiczną, która wskaże ludziom drogi do przemiany ich środowiska życiowego w królestwo Boże.

W perspektywie eklezjologii można zarzucić teologii ludu niedowartościanie modelu Kościoła jako *communio*, uważanego za wiodącą ideę soborowej eklezjologii<sup>72</sup>. Pozwala ona spojrzeć nań w pełniejszy sposób niż czyni to eklezjo-

<sup>66</sup> A. Cortés Campos, *Teología y ciencias sociales. El aporte de Juan Luis Segundo*, „Rupturas” 2 (2019), s. 83.

<sup>67</sup> M.E. Celli, «El Evangelio puede matar». *Análisis del preámbulo hermenéutico de la anti-cristología de Juan Luis Segundo*, „Veritas” 28 (2013), s. 151.

<sup>68</sup> RH, nr 1.

<sup>69</sup> RH, nr 11.

<sup>70</sup> C.D. Lasa, «Teología del Pueblo»: ¿Teología o ideología?, dz. cyt.

<sup>71</sup> S. Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005, s. 74.

<sup>72</sup> *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio ad Synodi Episcoporum coetum extraordinarium anno 1985 habita*, Città del Vaticano 1985, II C, nr 1; W. Kasper, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II Vatikanischen Kon-*

logia oparta na modelu ludu Bożego, gdyż *communio* ujmuje w sobie wszystkie istotne atrybuty Kościoła<sup>73</sup>, podkreślając nadprzyrodzone pochodzenie wspólnoty kościelnej (sakrament) i jej udział w kształtowaniu dziejów ludzkości (lud Boży). *Communio* „uwalnia” Kościół od jednostronnego traktowania go jako instytucji publicznej i wielkości społecznej. Jest on bowiem rzeczywistością dostrzegalną w świecie, ale jednocześnie nieprzeniknioną tajemnicą, gdyż obecne są w nim pierwiastki Boski i ludzki, stanowiące nierozzerwalną jedność. *Communio* zwraca uwagę na duchowe fundamenty Kościoła i konieczność budowania wspólnoty wierzących przez głoszenie Ewangelii i udział w życiu sakramentalnym<sup>74</sup>. Pojęcie to określa również wewnętrzną zasadę życia Kościoła, nadającą kształt jego strukturom oraz konkretnym międzyludzkim odniesieniom.

Podobnie jak lud Boży, *communio* jest terminem biblijnym, w którym streszcza się natura Kościoła pierwszych wieków. Słowo to wyznacza wierzącym sposób ich istnienia i działania w świecie, ale równocześnie wskazuje na ich wzór i źródło, którym jest Trójca Święta, włączająca ludzi w swoje Boskie życie. Są oni zobowiązani dążyć do umocnienia kościelnej *communio*, co w praktyce oznacza ewangelizację, gdyż im bardziej wierzący jednoczą się z Bogiem, tym mocniej łączą się ze sobą, a wtedy jako wspólnota braterska przekazują innym świadectwo o Bożej miłości, przemieniającej serca i życie ludzi. Tym samym jako lud Boży, otwarty na wszystkich ludzi, oświecają ich blaskiem Chrystusa, głosząc wszelkiemu stworzeniu Dobrą Nowinę o zbawieniu<sup>75</sup>.

---

zils, w: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 273; P. Walter, *Communio konkretie: biskupi niemieccy o roli laikatu w Kościele i świecie*, „Communio” 3 (1987), s. 122; H.O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, s. 186; H.J. Pottmeyer, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, „Stimmen der Zeit” 9 (1992), s. 580; H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, w: J. Schreiner, K. Wittstadt (red.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, s. 440; J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka* (Kolekcja „Communio” 5), Poznań–Warszawa 1990, s. 17; J. Müller, *Das Mit- und Füreinander im Gottesvolk. Perspektiven einer Communiotheologie und -eklesiologie*, w: J. Müller, E.J. Birkenbeil (red.), *Miteinander Kirche sein. Idee und Praxis*, München 1990, s. 50; B.J. Hilberath, *Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche*, Würzburg 1999, s. 25; C. Floristán, *Teología práctica*, Salamanca 2002, s. 625.

<sup>73</sup> P. Wehrle, *Kirche als Communio – Anspruch und Wirklichkeit*, „Lebendige Seelsorge” 1 (1991), s. 58.

<sup>74</sup> J. Hainz, *Koinonia. „Kirche” als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982, s. 94; F.-X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1985, s. 90; J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, Paris 1997, s. 96.

<sup>75</sup> KK, nr 1.

#### 4. Wnioski praktyczne

Teologia ludu wiele uwagi poświęca życiu wiarą, w tym zwłaszcza praktykom religijnym. Chrześcijaństwo nie jest ograniczone do zbioru idei ani reguł dobrego postępowania, lecz jest sposobem życia, drogą, na której podlegają praktycznej weryfikacji treści przekazywane wierzącym w kościelnym nauczaniu. Religia chrześcijańska bowiem jako idea nie ma mocy. O prawdziwej wartości wiary Chrystusowej mogą się przekonać tylko ci, którzy nią żyją<sup>76</sup>. Jest to dzisiaj o tyle ważne, że wielu współczesnych odchodzi od Kościoła, mając przekonanie, że przynależność do wspólnoty katolików nic im nie daje.

Do takiego stanu rzeczy przyczyniło się lekceważenie estetyki właściwej kulturze popularnej oraz odejście od zwyczajów ludowych, co można było zaobserwować po Soborze Watykańskim II w wielu krajach zachodnich. Tymczasem ludzie nie szukają jakiejś „czystej”, „bezpostaciowej” religii. Religia staje się dla nich ważna wtedy, gdy z jej pomocą zaspokajają swoje potrzeby. Chociaż nie należy promować instrumentalnego podejścia do wiary, to jednak trzeba pamiętać, że chce ona nadawać kształt wszystkim aspektom życia ludzkiego. Człowiek jako istota relacyjna potrzebuje wspólnoty, w której może wyrażać i umacniać swoją wiarę. Potrzeba mu też zaangażowania nie tylko jego umysłu i woli, ale także serca i uczuć<sup>77</sup>.

Również w obecnych czasach motywy uboczne odgrywają istotną rolę przy podejmowaniu decyzji o przynależności do wspólnoty kościelnej. Należą do nich np. możliwość spotkania z innymi, uzyskanie informacji, otrzymanie błogosławieństwa. Uwaga zwrócona na drugorzędne motywy może pobudzić ludzi do zainteresowania się wiarą – tym bardziej że w tym wszystkim, co czynią wierni kierujący się w swoim życiu Ewangelią i co dzieje się w Kościele, znajduje wyraz prawda chrześcijańska<sup>78</sup>.

Teologia ludu skłania do takiego podejścia do posługi duszpasterskiej, aby nie ograniczała się ona do posługi sakramentalnej i katechezy. Gdy w duszpasterstwie docenione zostaną lokalne tradycje i takie pozaliturgiczne inicjatywy pastoralne, jak pielgrzymki, festyny czy akcje charytatywne o zasięgu społecznym, łatwiej będzie przekazać ludziom to, co duchowe. Trzeba więc tworzyć w nim przestrzenie, w których ludzie będą mogli we właściwy sobie, czyli zgodny z ich gustem i potrzebami sposób wyrażać swoją religijność oraz uczyć się od siebie nawzajem, jak kształtować swoje życie osobiste i rodzinne w duchu Ewangelii. Będzie to im-

<sup>76</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 58.

<sup>77</sup> LF, nr 40.

<sup>78</sup> L. Mödl, *Wenn's ums Überleben geht*, „Klerusblatt” 84 (2004), s. 201.

puls do przewyciężenia oporów względem Kościoła jako anonimowej instytucji publicznej, a także do przejścia od nastawienia względem religii, by „coś z tego mieć”, do przekonania, że „wiara rzeczywiście daje jeszcze więcej”<sup>79</sup>.

W teologii ludu wielkie znaczenie przypisuje się ortopraksji, czyli przeżywaniu wiary także „na zewnątrz”, w konkretnych czynnościach, postawach, relacjach międzyosobowych i aktach kultu. Akcentując znaczenie *sensus populi*, teologia ludu zwraca uwagę na relację łączącą ortodoksję i ortopraksję. Skłania przy tym do porzucenia przekonania, że działanie wierzących wynika automatycznie z głoszonej przez Kościół doktryny, czyli praktyka wiary jest zawsze takim samym, dokładnym odzwierciedleniem „teorii” teologicznej. Nie oznacza to, że życie chrześcijańskie nie jest urzeczywistnianiem prawdy, a ortopraksję można przeciwstawiać ortodoksji<sup>80</sup>. Należy jednak pamiętać, że prawda głoszona w chrześcijaństwie jest „relatywna względem pełni absolutnej w Chrystusie”<sup>81</sup>, a „miłość wiąże wierzącego z Chrystusem jako Prawdą i jednocześnie otwiera na wielopłaszczyznowy do niej dostęp, tworząc wielowymiarową strukturę poznawczą. Składają się na nią: rozum, wola, uczucia, ale też intuicja, instynkt, doświadczenie czy przedpojęciowy ogląd, jakiś wewnętrzny zmysł”<sup>82</sup>. Pozwala on wierzącym głębiej wnikać w rzeczywistość objawioną i trwać w jedności wiary z całym Kościołem, a jednocześnie nadawać religii chrześcijańskiej nowy, praktyczny kształt z wykorzystaniem bogactwa specyficznej kultury i doświadczenia danego ludu. Tym samym ortopraksja, czyli życie wierzących i ich świadectwo wiary, dostarcza Kościołowi nowych impulsów do refleksji nad jej treścią, a także nad formą jego zbawczej działalności w świecie.

Zwracając uwagę na urzeczywistnianie się Kościoła w życiu ludu, który kształtuje się dzięki swojej mądrości i bogactwu duchowemu, teologia ludu skłania do podjęcia refleksji nad kwestią tożsamości wierzących i tworzonych przez nich wspólnot. Podstawą wszelkiej aktywności jest istota podmiotu, który się urzeczywistnia, gdy działa zgodnie ze swoją naturą. Dlatego Kościół ukazuje prawdę o sobie, podejmując działanie w określonej rzeczywistości. Wierni złączeni więzami wiary odkrywają, czym jest Kościół, angażując się w jego zbawczą misję w świecie. Tym samym umacniają swoją tożsamość jako żywe członki Kościoła,

<sup>79</sup> P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, s. 195; L. Mödl, *Wenn's ums Überleben geht*, s. 201.

<sup>80</sup> CT, nr 2.

<sup>81</sup> J. Perszon, *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, w: G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź–Kraków 2007, s. 128.

<sup>82</sup> M. Pyc, *Pobożność ludowa a sensus fidei*, s. 51.

podejmując odpowiedzialność za jego zbawcze posłannictwo i udzielając odpowiedzi na pojawiające się w ich rzeczywistości „znaki czasu”<sup>83</sup>.

Teologia ludu przypomina naukę Kościoła, który jest ludem Bożym, składającym się z członków żywych i aktywnych, mających tę samą godność i powołanych jako wolne podmioty do pomnażania dobra i podnoszenia jakości życia<sup>84</sup>. Chociaż wiele uwagi poświęca jego urzeczywistnianiu się jako wspólnoty wierzących, to nie zapomina także o jego zadaniach wobec świata. Z uwagi na to, że mniej zajmuje się hierarchią kościelną, większy akcent kładzie na obecność i aktywność wiernych świeckich w życiu Kościoła i społeczeństwa. Nie przeciwstawia jednak przy tym *christifideles* pasterzom ludu Bożego ani nie postuluje restrukturyzacji, by przyznać im więcej „władzy” w Kościele<sup>85</sup>. Teologia ludu skupiona jest na tym, co duchowe, i tym samym przypomina, że wszelka reforma w Kościele rozpoczyna się od odnowy wewnętrznej. Ukryty jest w tym także apel skierowany do duchowieństwa, by w poszukiwaniu nowych rozwiązań duszpasterskich nie zapominali o wykorzystaniu impulsów, które wypływają z życia i doświadczenia wiernego ludu (*pueblo fiel*)<sup>86</sup>.

Dzięki teologii ludu można uświadomić sobie doniosłość kontekstu społeczno-kulturowego zarówno dla uprawiania teologii, jak i działalności duszpasterskiej Kościoła. Teologia jest mądrością uzyskaną dzięki poznaniu tego, co i jak w danym kontekście należy czynić i mówić, aby pobudzać i „ożywiać” życie wiary ludu Bożego<sup>87</sup>. Jej uprawianie jest służbą Kościołowi, który musi wychodzić naprzeciw wątpliwościom i pytaniom, wciąż na nowo rodzącym się w ludzkich umysłach<sup>88</sup>. Teologia odnajduje mądrość w tekstach objawionych i nauczaniu Kościoła, ale także w doświadczeniu i życiu wiernych. Wchodząc w dialog z rzeczywistością, uzyskuje „uziemienie” w codziennych sprawach ludzkich, używa doktrynie chrześcijańskiej aktualności oraz okazuje swoją przydatność zarówno z uwagi na relewancję zbawczej misji Kościoła, jak i potrzeby ludzi żyjących w określonej epoce i na konkretnym terytorium.

<sup>83</sup> M. Cogiel, *Wychowanie przez katechezę szkolną w dobie transformacji*, „Ateneum Kapłańskie” 1 (1999), s. 42; K. Gabriel, *Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 1 (2013), s. 19.

<sup>84</sup> K. Wojtyła, *Idea Ludu Bożego i świętości Kościoła a posłannictwo świeckich*, „Ateneum Kapłańskie” 5/6 (1965), s. 309.

<sup>85</sup> G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 66.

<sup>86</sup> R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 41; G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 58–59.

<sup>87</sup> DVe, nr 5; J. Patton, *Pastoral Care in Context. An Introduction to Pastoral Care*, Louisville 2005, s. 78.

<sup>88</sup> DVe, nr 2.



Kontekst globalny i lokalny wywierają znaczący wpływ na ludzkie zachowanie i myślenie. Dlatego też znajomość środowiska społeczno-kulturowego i ideowo-religijnego jest niezwykle istotna w życiu i działaniu Kościoła w świecie, gdyż pozwala mu nie tylko odkrywać występujące w nim problemy, ale stanowi impuls do dokonania zmian w praktyce pastoralnej<sup>89</sup>. „Znaki czasu”, czyli wydarzenia, potrzeby i pragnienia mieszczące prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych<sup>90</sup>, powinny być rozpoznane, aby w duszpasterstwie została udzielona na nie odpowiedź. Materiałem pozwalającym na dokonanie ich rozeznania jest życie ludu, jego kultura, wyznawane przez niego wartości i formułowane aspiracje. Tylko bliskość względem ludzi, otwartość na ich tęsknoty i dążenia oraz szacunek do ich bogactwa duchowego może uczynić posługę duszpasterską Kościoła nieobojętną i owocną dla nich.

---

<sup>89</sup> G.M. Furniss, *The Social Context of Pastoral Care. Defining the Life Situation*, Louisville 1994, s. 74–75; E.Y. Lartey, *Pastoral Theology in an Intercultural World*, Eugene 2013, s. 88.

<sup>90</sup> KDK, nr 11.



## IV

# PARAFIA EWANGELIZUJĄCA W NAUCZANIU I PRAKTYCE KOŚCIOŁA LATYNOAMERYKAŃSKIEGO<sup>1</sup>

Kościół wciąż poszukuje nowych form głoszenia Ewangelii. Od wielu lat mówi się o nowej ewangelizacji, która winna polegać na głoszeniu Dobrej Nowiny o zbawieniu w Chrystusie z nowym zapałem oraz z zastosowaniem nowych metod, stylów i środków wyrazu<sup>2</sup>. Według papieża Franciszka, cały Kościół winien przyjąć „opcję misyjną”, która sprawi, że wszystkie zwyczaje, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne staną się odpowiednią drogą do ewangelizowania współczesnego świata. Również duszpasterstwo zwyczajne we wszystkich swych formach powinno stać się „bardziej ekspansywne i otwarte, by doprowadziło pracujących w duszpasterstwie do nieustannego przyjmowania postawy »wyjścia« i w ten sposób sprzyjało pozytywnej odpowiedzi ze strony tych wszystkich, którym Jezus ofiaruje swoją przyjaźń”<sup>3</sup>.

W ostatnich dziesięcioleciach Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej intensywnie angażuje się w dzieło odnowy działalności duszpasterskiej, dążąc tym samym do urzeczywistnienia w praktyce nauczania papieża Pawła VI o ewangelizacji jako podstawowej właściwości całego ludu Bożego, obejmującej samo jego istnienie i jego aktywność na wszystkich polach<sup>4</sup>. Kościół latynoamerykański zdaje sobie sprawę, że we wszystkich wymiarach swojego życia i działania powinien nieść światu Ewangelię, czyli przekazywać mu Boże życie<sup>5</sup>. Wynika stąd konieczność odnowy już istniejących struktur kościelnych, a zwłaszcza parafii, aby brały udział w dziele

<sup>1</sup> Jest to nowa wersja artykułu, który ukazał się w: K. Parzych-Blakiewicz, J.J. Pawlik, P. Rabczyński, M. Żmudziński (red.), *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie w archidiecezji i metropolii warmińskiej. Księga jubileuszowa księdza arcybiskupa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego i Wielkiego Kanclerza Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie z okazji 50-lecia święceń prezbiteratu i 35-lecia sakry biskupiej*, Olsztyn 2017, s. 117–131.

<sup>2</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo 1992, nr 28.

<sup>3</sup> EG, nr 27.

<sup>4</sup> EN, nr 14.

<sup>5</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida 2007, nr 360.

ewangelizacji – zarówno jako wspólnota wspólnot i grup, jak i poprzez zaangażowanie się w głoszenie Ewangelii wszystkich należących do nich wiernych<sup>6</sup>.

Zadanie odnowy struktur parafialnych z uwagi na ich funkcję ewangelizacyjną dotyczy dzisiaj całego Kościoła. Z tego względu doświadczenie Kościoła latynoamerykańskiego oraz rozwijane przez niego plany na przyszłość mogą stanowić dla innych Kościołów na całym świecie inspirację do podjęcia wysiłków, zmierzających do przemiany parafii w narzędzia i podmioty ewangelizacji.

## 1. Ewangelizacja w Ameryce Łacińskiej

Kościół latynoamerykański jest głęboko przekonany, że ewangelizacja stanowi najważniejsze zadanie Kościoła. Zmierza ona do umocnienia życia przybranych dzieci Bożych w Chrystusie, złączonych braterską miłością. To doświadczenie uczniów Chrystusa przynagla ich do tego, aby prowadzić ludzi do Zbawiciela, w którym jest niezgłębione bogactwo i pełnia życia. Nie wyczerpuje go żadna kultura i żaden czas, dlatego zadanie głoszenia Ewangelii pozostaje stale aktualne. Sprostać mu może tylko ciągle na nowo ewangelizowany Kościół, w którym umacnia się jedność wielu urzędów i charyzmatów, a wierni intensywnie przeżywają swoje zobowiązanie do przekazywania światu Dobrej Nowiny o zbawieniu<sup>7</sup>.

Działalność ewangelizacyjna Kościoła w Ameryce Łacińskiej bierze pod uwagę zarówno interakcję, zachodzącą między tradycyjnymi formami kulturowymi a współczesnymi zmianami społecznymi wynikającymi z demokratyzacji i globalizacji, jak i „kultury antyczne” oraz „nowe kultury” pojawiające się w tym regionie. Z tego też względu w działalności misyjnej ważną rolę odgrywa inkulturacja albo ewangelizacja kultur, co w istocie rzeczy jest tym samym, gdyż zawsze chodzi o „wcielenie się” Ewangelii w kulturę, aby ją ożywiała, ukierunkowywała i jednoczyła<sup>8</sup>. Jest to proces polegający na rozpoznaniu wartości Ewangelii, które w danej kulturze są już obecne w mniej lub bardziej czystszej postaci, oraz na propagowaniu nowych wartości, zgodnych z orędziem Chrystusa. Inkulturacja zmierza do tego, aby społeczeństwo odkryło chrześcijański charakter wartości, szanowało je oraz zachowywało. Ponadto inkulturacja zmierza do promowania tych wartości obecnych w danej kulturze, które kiedyś były w niej żywe, ale wraz z upływem czasu albo wyblakły, albo też całkowicie zniknęły<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> EG, nr 28; W. Wesoly, *Pobudzenie parafii do wiary – nowa ewangelizacja w parafii*, w: P.A. Sokółowski (red.), *Kontrchrześcijaństwo jako kontekst działalności misyjnej w XXI wieku*, Pieniężno 2009, s. 83.

<sup>7</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, nr 23–24.

<sup>8</sup> G.A. Arbuckle, *Healthcare Ministry. Refounding the Mission in Tumultuous Times*, Collegeville 2000, s. 183.

<sup>9</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, nr 230.

Początkiem inkulturacji jest dążenie do poznania zwyczajów, obrzędowości, wzorców postępowania i wartości propagowanych w określonych grupach społecznych. Wszystko to stanowi kulturę będącą dziełem człowieka, który „doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postępowanie obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”<sup>10</sup>. W Ameryce Łacińskiej Kościół przywiązuje wielką wagę do poszanowania kultur autochtonicznych poprzez uznanie ich godności, tożsamości, integralności i wyjątkowości.

Spojrzenie na określoną kulturę z różnych perspektyw jest przygotowaniem do spotkania między nią a wiarą chrześcijańską, w którym to spotkaniu kultura z jednej strony spotyka się z akceptacją, ale z drugiej strony jest poddana krytyce oraz przemieniana ze względu na królestwo Boże. Podobnie i wiara chrześcijańska – w spotkaniu z kulturą zyskuje zarówno uznanie, jak i poddawana jest refleksji i ubogacana dzięki nowej, swoistej formie jej praktykowania w odmiennym środowisku kulturowym. Nie ma bowiem kultury obojętnej na wartości duchowe, tak jak nie istnieje bezkulturowe chrześcijaństwo<sup>11</sup>.

Ewangelia jest więc zawsze przekazywana światu w powiązaniu z określoną kulturą. Dlatego w procesie ewangelizacji już wcielona w konkretną kulturę wchodzi w dialog z inną kulturą, aby wspólnie z nią odkrywać prawdę i urzeczywistniać ją w życiu<sup>12</sup>. W tak rozumianej inkulturacji, albo lepiej – interkulturacji (do podkreślenia faktu, iż ewangelizacja polega zawsze na przekazywaniu Dobrej Nowiny już zinkulturowanej), Ewangelia zmierza do tego, aby „przyoblec” się w nową kulturę, gdyż tylko w takiej postaci może być dostępna ludziom. Bóg bowiem objawia się im nie abstrakcyjnie, lecz posługując się językami, obrazami i wyrażeniami typowymi w danej kulturze<sup>13</sup>.

Ewangelizacja jest procesem dynamicznym, w którym Bóg wzywa ludzi do nawrócenia i do nadziei, opierającej się na Jego obietnicach oraz na niewzruszonej pewności wiary w zmartwychwstanie Chrystusa. Jego misterium paschalne jest centralnym punktem kerygmatu rozumianego jako pierwsza proklamacja orędzia chrze-

<sup>10</sup> KDK, nr 53.

<sup>11</sup> Th.H. Groome, *Inkulturation als Aufgabe der Pastoral*, „Concilium” 251 (1994), s. 83–84.

<sup>12</sup> M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 254; H. Waldenfels, *Fünfzig Jahre später*, w: M. Delgado, H. Waldenfels (red.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*, Fribourg–Stuttgart 2010, s. 266–267; R. Tomicha Charupa, „*Eucaristia, Misión y Realidad Nacional*”. *Primer Simposio Boliviano de Misionología*, „Yachay” 42 (2005), s. 172.

<sup>13</sup> VD, nr 109.

ścijańskiego i podstawą całej ewangelizacji, fundamentem wszelkiego ludzkiego rozwoju, a także punktem wyjścia do tworzenia prawdziwie chrześcijańskiej kultury. Ewangelizacja jest nowym zesłaniem Ducha Świętego, którego przyjęcie prowadzi do powstania odnowionego ludu Bożego, składającego się z wolnych kobiet i mężczyzn, świadomych swej godności i zdolnych kształtować prawdziwie ludzką historię. Ewangelizacja obejmuje całość środków, dzieł i postaw, zmierzających do rozwinięcia aktywnego dialogu między Ewangelią a współczesnym społeczeństwem, umożliwiającego przekazanie jej ludziom i doprowadzenie ich do konfrontacji z prawdą chrześcijańską. W ten sposób poprzez ludzi przyjmujących z wiarą orędzie zbawienia Ewangelia zakorzenia się w kulturze, nadając jej ludzkie oblicze<sup>14</sup>.

Ewangelizację, prowadzoną przez Kościół w Ameryce Łacińskiej, cechuje dbałość o „specyficzną komunikację” orędzia zbawczego, dostosowaną do sytuacji każdej grupy kulturowej. Odpowiada to modelowi inkarnacji, zgodnie z którym ewangelizatorzy solidaryzują się z losem adresatów swojej działalności i próbują nadać nowy wyraz wierze chrześcijańskiej, wykorzystując w tym celu bogactwo otaczającej ich kultury. Właściwie rozumiana inkulturacja albo interkulturowa przyczynia się do wzrostu Kościoła, który rozwija się dzięki proklamacji słowa Bożego i jego przenikaniu do serc ludzkich, a jest to możliwe tylko w konkretnej kulturze i w dostosowany do niej sposób<sup>15</sup>.

Cechą charakterystyczną ewangelizacji prowadzonej w Ameryce Łacińskiej jest opcja preferencyjna na rzecz ubogich, czyli opowiedzenie się po stronie ludzi skrzywdzonych przez system ekonomiczny, poniżanych z powodu biedy i żyjących na marginesie społecznym. Opcja ta wyraźnie odnosi się do Ewangelii, w której ubodzy są pierwszymi adresatami Dobrej Nowiny o zbawieniu w Chrystusie, a głoszenie im orędzia chrześcijańskiego stanowi kryterium wierności Kościoła względem zbawczego posłannictwa Jezusa<sup>16</sup>. Opcja na rzecz ubogich jest podstawą dokonania oceny dotychczasowej działalności duszpasterskiej i źródłem inspiracji do odnowy działalności ewangelizacyjnej. Opcja ta mobilizuje głosicieli Ewangelii do przyjęcia postawy solidarności z ubogimi, polegającej na dzieleniu się z nimi bogactwem wiary chrześcijańskiej, czemu służy zamieszkanie ewangelizatorów w środowiskach nędzy materialnej i duchowej<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, nr 24.

<sup>15</sup> J.F. Gorski, *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina. Orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM: 1966–1979*, La Paz 1985, s. 312.

<sup>16</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 1141–1142; R. Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires 1990, s. 98; U. Kuhnke, *Koinonía. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992, s. 266; S. Galilea, *El fervor de la evangelización*, Santafé de Bogotá 1998, s. 38.

<sup>17</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla 1979, nr 733–734.

Na wielu terenach Ameryki Łacińskiej ubóstwo domaga się od wszystkich ludzi dobrej woli podjęcia konkretnych działań zmierzających do jego pokonania. Na takie wyzwanie odpowiadają ewangelizatorzy, którzy już przez samo zanurzenie się w sytuację niesprawiedliwości i ucisku okazują zrozumienie trudnego położenia ubogich i ich nadziei na lepszą przyszłość<sup>18</sup>. Pamiętają przy tym, że celem opcji na rzecz ubogich nie może być ich wyzwolenie polityczne i ekonomiczne, osiągnięte z pominięciem głoszenia Ewangelii. Samo zaangażowanie się w poprawę warunków bytowych biednych warstw ludności nie jest sednem i kresem działalności ewangelizacyjnej. Co więcej, pominięcie prawdy Ewangelii w walce o prawa ubogich niesie z sobą niebezpieczeństwo ideologizacji chrześcijaństwa i zagubienia wrażliwości na ludzką godność. Dlatego konieczne jest przyjęcie ewangelicznej opcji na rzecz ubogich, uwzględniającej wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji i polegającej na wspieraniu ich w osiągnięciu wolności duchowej, aby mogli sami zdecydować o swojej przyszłości<sup>19</sup>. Służy temu ewangelizacja pomagająca ludziom uwolnić się od lęków egzystencjalnych, odsłaniająca prawdziwy sens życia i ukazująca możliwość współpracy na rzecz dobra wspólnego. Nie chodzi przy tym o to, aby ewangelizatorzy robili coś dla ubogich, ale podejmowali działania razem z nimi, przyjmując ich sposób widzenia rzeczywistości. Skuteczność realizacji opcji na rzecz ubogich zależy od tego, czy ewangelizatorzy ograniczą się do słownych deklaracji, czy też ich zaangażowanie w ewangelizację wypełni braterska obecność i komunია z ubogimi, którzy dzięki temu mogą doświadczyć, że Bóg w Jezusie Chrystusie bierze ich w obronę i ogarnia swoją troskliwą miłością<sup>20</sup>.

Głoszenie Ewangelii ubogim niesie z sobą skierowane do nich wezwanie do życia odpowiadającego godności dzieci Bożych, daje im nadzieję na wyzwolenie od wszelkiej niesprawiedliwości i wspiera ich w odkrywaniu powołania do świętości. Doświadczając wyzwalającej mocy Ewangelii, sami ubodzy stają się jej głosicielami i świadkami jej przemieniającej mocy. Przyjmują postawę gotowości do aktywnego uczestnictwa w zbawczym posłannictwie Kościoła, dzieląc się z innymi skarbem wiary, do której Bóg wezwał ich w swej łaskawości. Sama ich obecność w życiu społecznym jest dla innych przekonującym dowodem na to, że Bóg troszczy się o biednych i opuszczonych; On też uzdalnia ich do tego, aby nawet w niedostatku i nieszczęściu mogli miłować się wzajemnie, mimo odmienności żyli w jedności i przekazywali całemu światu doświadczenie chrześcijańskiego braterstwa. W ten sposób Kościół odkrywa właściwy ubogim potencjał ewangelizacyjny, który przejawia się w tym, że samą obecnością apelują do ludzi o nawrócenie, urze-

<sup>18</sup> M. Azevedo, *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé*, São Paulo 1986, s. 99.

<sup>19</sup> R. Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, s. 102.

<sup>20</sup> L. Boff, *La nueva evangelización en América Latina*, Bogotá 1990, s. 73–74.

czywistniając w swoim życiu ewangeliczne wartości solidarności, służby i prostoty oraz okazując niezmiennie gotowość do przyjmowania darów Bożych<sup>21</sup>.

Ewangelizacja prowadzona w Ameryce Łacińskiej ma na uwadze zarówno głoszenie słowa Bożego, jak i zakładanie wspólnot eklezjalnych (*plantatio Ecclesiae*)<sup>22</sup>. Kościół ewangelizuje, gdy jest obecny w różnych środowiskach. Jako owoc ewangelizacji pojawia się w nich „chrześcijaństwo wspólnot”<sup>23</sup>, oparte na bezpośrednich relacjach międzyosobowych i doceniające współpracę między klerem i świeckimi. Kościół latynoamerykański dąży więc do formowania żywych wspólnot, stanowiących ferment w świecie i nadających ewangelizacji wigor i przestrzeń<sup>24</sup>. Jest to możliwe dzięki rozwojowi Kościołów lokalnych i tworzeniu nowych struktur kościelnych, które powstają wówczas, gdy ludzie przyjmują Ewangelię i w celebracji sakramentów dają wyraz swojej wierze, udzielając Bogu osobistej odpowiedzi na Jego wezwanie do przyjęcia orędzia zbawienia<sup>25</sup>. W działalności misyjnej wykorzystywane są również struktury już istniejące, a zwłaszcza parafie, których głównym zadaniem jest ewangelizacja<sup>26</sup>.

## 2. Parafia latynoamerykańska w dziele ewangelizacji

Duszpasterstwo ewangelizacyjne można rozwijać, mając na uwadze relację Kościoła do świata. Konieczny jest zatem powrót do eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Kościół powinien przyjąć postawę służby względem ludzi. Jego służba światu polega zaś na życiu Ewangelią Jezusa Chrystusa, aby ludzie mogli przekonać się, że niesie im ona zbawienie – radość, pokój i szczęście. W tę perspektywę wpisuje się funkcjonowanie parafii jako przestrzeni ewangelizacji, która staje się nauczaniem, wychowaniem i doświadczeniem życiowym<sup>27</sup>.

Katolickie parafie w Ameryce Łacińskiej dążą do realizacji ideału parafii jako wspólnoty wspólnot i ruchów. Kształtowanie struktur parafii według tego modelu

<sup>21</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 1145–1147; CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, nr 122–125.

<sup>22</sup> J. Górski, *Pastoral misionera*, Cochabamba 2010, s. 50.

<sup>23</sup> L. Boff, *La nueva evangelización en América Latina*, s. 81.

<sup>24</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 364; R. Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, s. 60; Centro de Investigaciones Socioculturales CISOC-Bellarmino, *La parroquia en América Latina*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *La parroquia evangelizadora*, Bogotá 2000, s. 54.

<sup>25</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 151; R. Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, s. 102–103.

<sup>26</sup> R. Mahony, *La re-vitalización de la vida parroquial a través de la evangelización*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *La parroquia evangelizadora*, Bogotá 1999, s. 18.

<sup>27</sup> F. Azzaro, *L'evangelizzazione. Storie e prospettive*, Roma 2010, s. 85.



to jeden ze sposobów jej odnowy. Taka parafia staje się tym samym wspólnotą ewangelizacji<sup>28</sup>. Ze swej natury parafia uobecnia Kościół rozwijający działalność pastoralną wśród domostw ludzkich; należący do niej wierni żyją i działają w społeczności ludzkiej i solidaryzują się z jej aspiracjami i trudnościami. Rolą parafii jest przekazywanie Ewangelii, celebrowanie liturgii, wspieranie promocji godności ludzkiej, wspomaganie inkulturacji wiary w rodzinach, w małych wspólnotach kościelnych, w grupach i ruchach apostołskich, a poprzez nie w społeczeństwie<sup>29</sup>.

Tak działające parafie to żywe komórki Kościoła. Są one uprzywilejowanym miejscem, w którym większość wiernych konkretnie doświadcza obecności Chrystusa i kościelnej komunii. Parafie są domami i szkołami chrześcijańskiego braterstwa. Ich odnowa powinna dokonywać się tak, aby były one przestrzenią inicjacji chrześcijańskiej, edukacji oraz celebracji wiary, otwarte na wykorzystanie charyzmatów i posług oraz zorganizowane na sposób wspólnotowy i odpowiedzialny. Mogą one wykorzystać ruchy apostołskie i bogactwo, wynikające z różnorodności kulturowej należących do niej ochrzczonych. Zadaniem parafii jest angażowanie się w projekty duszpasterskie i reagowanie na potrzeby środowiska, w którym działają<sup>30</sup>.

W Ameryce Łacińskiej parafia jest podstawową strukturą służącą ewangelizacji. W niej bowiem żyją i są formowani uczniowie Jezusa, a zarazem głosiciele Ewangelii. W parafii jako wspólnocie wspólnot ujawnia się odpowiedzialność wszystkich wiernych za jej życie i działalność duszpasterską. Wielkie znaczenie w misyjnej działalności parafii ma stawianie kaplic w niewielkich miejscowościach oraz tworzenie małych wspólnot sąsiedzkich, gdyż dzięki nim intensyfikuje się oddziaływanie parafii na ludzi dystansujących się od Kościoła<sup>31</sup>. Tego rodzaju małe wspólnoty terytorialne i środowiskowe umożliwiają prowadzenie ewangelizacji w sposób bardziej osobowy, tzn. dzięki bezpośrednim relacjom, nawiązywanym przez wierzących z ludźmi z najbliższego otoczenia<sup>32</sup>.

Parafia jako podmiot działalności ewangelizacyjnej stanowi centrum koordynacji i animacji wspólnot, grup i ruchów. W wypełnianiu tego zadania pomagają plany duszpasterskie, jednoczące działanie wiernych w perspektywie ogólnokościelnej i lokalnej. Służą one współdziałaniu wszystkich grup kościelnych, wspólnot i ruchów. W ten sposób urzeczywistnia się w parafii ideał Kościoła jako *communio*,

<sup>28</sup> EiA, nr 41; CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 99c.

<sup>29</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, nr 58.

<sup>30</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 170.

<sup>31</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, nr 58–60.

<sup>32</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 111.

która jest miejscem spotkania, komunikacji międzyosobowej i wymiany dóbr<sup>33</sup>. Parafia o takiej strukturze przyczynia się do tworzenia środowiska właściwego do pełnego rozwoju każdej osoby ludzkiej, mając zwłaszcza na względzie imigrantów, ludzi żyjących na marginesie społecznym i zachowujących dystans wobec Kościoła<sup>34</sup>.

W parafii ewangelizującej odpowiedzialność za działania ewangelizacyjne ponoszą wspólnoty. Dynamizm tych działań zależy od wspólnoty, a nie od poszczególnych jednostek. Kreatywność kapłana lub osoby świeckiej, a także działania podejmowane z inicjatywy małych grup mogą być bardzo przydatne, ale decydujące jest zaangażowanie się wszystkich w tworzenie wspólnoty życia, łączącej wyznawców Chrystusa i zdolnej do proklamacji Ewangelii, podobnie jak czyniły to pierwsze wspólnoty chrześcijańskie.

Aby parafia mogła należycie wypełnić swoje zadania ewangelizacyjne, musi być w niej uznana podmiotowość ludzi świeckich. Nie ma tu miejsca na traktowanie wiernych świeckich jako pasywnych odbiorców posługi duchownych albo narzędzi przedłużających działania hierarchii kościelnej. Chodzi o spojrzenie na Kościół jako lud Boży, w którym wszyscy jego członkowie są sobie równi, gdyż każdy z ochrzczonych ma udział w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Jezusa Chrystusa i jest powołany do świętości<sup>35</sup>. Różnice wynikają dopiero z pełnionych przez nich funkcji oraz miejsca zajmowanego w organicznej strukturze Kościoła<sup>36</sup>.

Prawdziwi ewangelizatorzy nie działają jedynie we własnym imieniu ani w imieniu proboszcza, ale w imieniu Jezusa i Kościoła, którzy ich wysyłają i im towarzyszą. W parafii ewangelizującej głosicielami Dobrej Nowiny są wszyscy bez wyjątku – chorzy, cierpiący, dzieci, więźniowie, ubodzy... Winna ona działać tak, aby każdy był świadom spoczywających na nim obowiązków i mógł odkryć swoje powołanie oraz posłanie misyjne.

W parafii ewangelizującej uwaga jest skupiona na ludziach świeckich i ich życiu codziennym. Jest ono źródłem informacji, w jaki sposób zwracać się do współczesnego człowieka, aby dotrzeć do niego z Dobrą Nowiną o zbawieniu. Działalność duszpasterska musi mieć na uwadze to, czym żyją i jak myślą dzisiejsi ludzie, co ich cieszy i z jakich powodów cierpią, a także powody, dla których odrzucają wiarę w Chrystusa<sup>37</sup>. Błędem jest, gdy cała działalność parafii skupia się na jej wewnętrznych problemach i kwestiach organizacyjnych<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 172.

<sup>34</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 644.

<sup>35</sup> KK, nr 10 i 32.

<sup>36</sup> Y. Congar, *Kościół jako lud Boży*, „Concilium” (wyd. pol.) 1–10 (1965/6), s. 20.

<sup>37</sup> F. Azzaro, *L'evangelizzazione*, s. 79.

<sup>38</sup> C. Caliman, *Evangelizar em mundo plural: paróquias evangelizadoras?*, „Horizonte” 10 (2007), s. 37.

W parafiach latynoamerykańskich ważną rolę odgrywają wierni świeccy aktywnie uczestniczący w budowaniu Kościoła. We wspólnotach istniejących poza centrum parafialnym *christifideles* w naturalny sposób przejmują odpowiedzialność za ich działanie duszpasterskie. Wspólnoty te umożliwiają ochrzczoneму zaangażowanie się w dzieło ewangelizacji, równocześnie formując w nich zdolność do inkarnacji Ewangelii w specyficznych sytuacjach, w których żyją<sup>39</sup>. Troska o odpowiednie przygotowanie wiernych świeckich do działalności misyjnej, a także powiększenie liczby *christifideles* zaangażowanych w ewangelizację pozwala Kościołowi udzielić właściwej odpowiedzi na potrzeby współczesnych ludzi, zwłaszcza tych, którzy tkwią w strukturach ucisku i cierpią z powodu marginalizacji społecznej. W takiej sytuacji zadaniem uczniów Chrystusa, kontynuujących Jego misję prorocką, jest przypomnienie ludziom słowem i czynem o obecności Boga w świecie, a tym samym przyczynianie się do przemiany ludzkiej rzeczywistości w królestwo Boże, oparte na prawdzie i miłości<sup>40</sup>.

W ramach działalności ewangelizacyjnej parafii wierni świeccy biorą aktywny udział w głoszeniu kerygmatu oraz w prowadzeniu spotkań biblijnych i formacyjnych<sup>41</sup>. Dzięki ich posłudze parafia jest wspólnotą, która karmi się słowem Bożym, odczytuje je i głosi, przyczyniając się w ten sposób do budowania królestwa Bożego. Głoszona przez Kościół wiara oświeca życie ludzi. Dzieje się tak dzięki jasnemu nauczaniu zasad moralności chrześcijańskiej, nadających kierunek zarówno życiu jednostek, jak i rodzin oraz całych społeczeństw. Ważną rolę na tym polu odgrywa działalność ruchów apostoelskich i wspólnot kościelnych, objętych troską duszpasterską, w których wierzący karmią się Ewangelią i nabierają wrażliwości misyjnej. W tak formowanych wspólnotach chrześcijańskich słowo Boże nie tylko jest przekazywane, ale i urzeczywistniane w praktyce życia codziennego.

W parafiach latynoamerykańskich do uprzywilejowanych działań ewangelizacyjnych należy katecheza<sup>42</sup>. Jest ona dobrze zorganizowana i zaangażowanych w nią jest wielu wiernych świeckich, mających dobrą znajomość Biblii. Ideałem jest katecheza oparta na Piśmie Świętym, mająca charakter inkulturowany i służąca budowaniu wspólnoty. Dążąc do jego osiągnięcia, diecezje latynoamerykań-

<sup>39</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 125; CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, nr 60.

<sup>40</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 174; R. Hajduk, *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” VIII (2013), s. 73.

<sup>41</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 150; CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, nr 41.

<sup>42</sup> Centro de Investigaciones Socioculturales CISOC-Bellarmino, *La parroquia en América Latina*, s. 66.

skie przygotowują programy formacji dla katechistów, w których realizacji mają udział także uniwersytety. Podobnie Kościół w Ameryce Łacińskiej troszczy się o formację wiernych świeckich, którzy przewodniczą modlitwie i celebracji słowa Bożego pod nieobecność kapłana<sup>43</sup>. Wszystko po to, aby przeciwdziałać ignorancji religijnej, docierać z orędziem chrześcijańskim do wszystkich, w tym szczególnie do dorosłych, i pozyskiwać ciągle nowych współpracowników w duszpasterstwie.

### 3. Latynoamerykańskie impulsy do odnowy parafii jako wspólnoty ewangelizującej

Doniosłym wkładem Kościoła latynoamerykańskiego w realizację misji ludu Bożego w świecie jest dowartościowanie parafii jako instytucji żywej, zdolnej podjąć wyzwanie do przekazywania Ewangelii światu<sup>44</sup>. To ona jest najlepszym narzędziem ewangelizacji, polegającej na przyciąganiu ludzi do życia we wspólnocie. Poprzez nią Kościół realizuje swoją pierwszą powinność, którą jest objęcie troską duszpasterską wiernych mieszkających na jej terenie, ale również głoszenie kerygmatu zbawczego oraz prowadzenie katechizacji, aby ludzie poznali Jezusa poprzez czyny i słowa Jego uczniów<sup>45</sup>.

Doświadczenie katolików w Ameryce Łacińskiej zachęca do spojrzenia na parafię w perspektywie urzeczywistnienia w niej kościelnej *communio*, czyli wspólnoty ludzi zjednoczonych z Chrystusem przez wiarę i złączonych ze sobą przez wspólny udział w Eucharystii<sup>46</sup>. W tej optyce wspólnota staje się sposobem istnienia parafii, a ukierunkowanie na ewangelizację prowadzi do jej transformacji, owocującej powstaniem sieci grup i wspólnot<sup>47</sup>. W tej sytuacji charakteru wspólnotowego nabierają wszystkie akcje podejmowane w parafii. Dlatego zadaniem duszpasterzy i wiernych świeckich odpowiedzialnych za poszczególne wspólnoty jest zachęcanie do aktywności wszystkich ochrzczonych, których powinnością jest służenie innym darami otrzymanymi na chrzcie św. Intensywne prowadzenie dzieła ewangelizacji staje się wówczas w pełni możliwe dzięki wiernym świeckim, aktywnie uczestniczącym w edukacji religijnej, w celebracjach liturgicznych czy w działalności charytatywnej.

<sup>43</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, nr 51.

<sup>44</sup> EG, nr 28.

<sup>45</sup> R. Mahony, *La re-vitalización de la vida parroquial a través de la evangelización*, s. 11–15; A. Londoño, *¿Como me presentaron la parroquia?*, Bogotá 2013, s. 38.

<sup>46</sup> Ch. O'Donnell, *Communion – Koinōnia*, w: Ch. O'Donnell (red.), *Ecclesia. A Theological Encyclopedia of the Church*, Collegeville 1996, s. 95; J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, Paris 1997, s. 96.

<sup>47</sup> R. Mahony, *La re-vitalización de la vida parroquial a través de la evangelización*, s. 18–20.

Kościół latynoamerykański pamięta o konieczności systematycznej formacji chrześcijańskiej, pozwalającej *christifideles* na świadome i kompetentne wypełnianie zadań wynikających z ich uczestnictwa w powszechnym kapłaństwie wiernych. W parafii ewangelizującej żywa jest troska o ich przygotowanie do pełnienia różnych posług, w tym katechistów i ewangelizatorów. Ich zaangażowanie nie ogranicza się jedynie do działania wewnątrz parafii. Mają oni bowiem wychodzić poza struktury parafii i brać udział w tworzeniu kultury, podejmować inicjatywy o charakterze edukacyjnym czy uczestniczyć w organizacji imprez sportowych<sup>48</sup>.

Kościół latynoamerykański proponuje nadanie parafii struktury *communio* poprzez przekształcenie jej we wspólnotę kościelnych wspólnot podstawowych. Nawet jeśli nie wszyscy parafianie do nich należą, stanowią one zasadniczy trzon struktury parafii<sup>49</sup>. Gromadzą katolików, którzy jednoczą się w wierze i modlitwie, aby wspierać się wzajemnie i żyć wiarą w swoich rodzinach i miejscach pracy. W ten sposób przyczyniają się do kontynuacji misji Chrystusa w świecie, dając wobec ludzi świadectwo braterstwa i solidarności jako odpowiedź na orędzie Ewangelii.

Kościół latynoamerykański nie tylko pokazuje w ten sposób, iż trzeba przygotowywać wiernych świeckich do głoszenia Ewangelii, ale także sugeruje, że ich formację należy oprzeć na słowie Bożym. Dla wszystkich parafii katolickich wypływa z tego zachęta do organizowania spotkań z Pismem Świętym w grupach, w których wierni nie wsłuchują się w jakieś suche egzegetyczne komentarze, ale czytają Biblię, mając na uwadze konkretne ludzkie problemy życiowe. Uczą się wtedy w świetle słowa Bożego patrzeć na życie całej parafii, a zwłaszcza na swój udział w działalności duszpasterskiej i swoje zaangażowanie w ewangelizację<sup>50</sup>.

Działalność parafii w Ameryce Łacińskiej przypomina o tym, że katecheza nie może być adresowana wyłącznie do dzieci i nie można jej utożsamiać z nauką religii w szkole. Co więcej, działalność kościelnych wspólnot podstawowych inspirowane do skupienia się przede wszystkim na katechezie, prowadzonej (także) przez wiernych świeckich i adresowanej do dorosłych. W latynoamerykańskich wspólnotach parafialnych dorośli katechizują innych dorosłych. Chrześcijańskie wychowanie, które dokonuje się dzięki wspólnotom, obejmuje nie dzieci, ale dorosłych gromadzących się na słuchanie słowa Bożego i próbujących potem żyć zgodnie z Ewangelią w swoim środowisku. Ci wierni są też odpowiedzialni za katechizowanie dzieci i młodzieży we własnych rodzinach.

<sup>48</sup> A. Londoño, *¿Como me presentaron la parroquia?*, s. 38.

<sup>49</sup> R. Mahony, *La misión de la parroquia. Con toda el alma y abarcando al mundo entero*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *La parroquia evangelizadora*, s. 40.

<sup>50</sup> F. Weber, *Not lehrt handeln. Lateinamerikanische Kirchenerfahrungen als Ermutigung zu einer Neugestaltung unserer Seelsorge*, w: H. Windisch (red.), *Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse*, Graz 1995, s. 98.

W tym przypadku dzięki dorosłym Kościół dociera z ewangelizacją do dzieci, a nie przez dzieci do dorosłych<sup>51</sup>.

Z Kościoła w Ameryce Łacińskiej płynie do parafii katolickich na całym świecie apel o formację chrześcijańską nieograniczającą się do przekazu treści katechizmowych. We wspólnotach praktykujących czytanie i słuchanie słowa Bożego powstaje bowiem przestrzeń dla duchowych doświadczeń, które rodzą się w czasie rozważania tekstów Pisma Świętego w powiązaniu z codziennymi wyzwaniem i doznaniem. Celem rozważania słowa Bożego nie jest tylko poznanie nowych treści, lecz wyzwolenie głębokich duchowych przeżyć, które dodają wiernym sił, potrzebnych do zmagania się z problemami życiowymi. Takie spotkania z Biblią prowadzą ich do konkretnych wniosków, które mają charakter praktyczny i wskazują, co i w jaki sposób należy wspólnie przedsięwziąć, aby warunki życia zmieniły się na lepsze w poszczególnych rodzinach i w ich najbliższym otoczeniu<sup>52</sup>.

W parafiach latynoamerykańskich, ukształtowanych według modelu wspólnoty wspólnot, możliwe jest formowanie życia z wiary zarówno poprzez identyfikację ze wspólnotą, która urzeczywistnia określone wartości, jak i poprzez identyfikację z poszczególnymi osobami, ukazującymi wartości chrześcijańskie w kontekście konkretnych doświadczeń, rozumiejącymi ich społeczną relewancję i żyjącymi nimi na co dzień. Człowiek może zidentyfikować się z innymi ludźmi i przejąć wyznawane przez nich wartości pod warunkiem, że łączy go z nimi pozytywna, stała, często emocjonalnie zabarwiona relacja, która ma dla niego doniosłe znaczenie. Wszędzie tam, gdzie wierni otrzymują możliwość indywidualnego ukształtowania przestrzeni i nawiązania bliskich relacji międzysobowych, identyfikują się ze sobą nawzajem i umacniają w wierze. To daje im poczucie bezpieczeństwa oraz oparcie przy dokonywaniu istotnych wyborów egzystencjalnych. Latynoamerykańska koncepcja parafii nie tylko stanowi zatem antidotum na anonimowość, ale także sprzyja przezwyciężaniu kontyngencji, czyli niepewności co do sensu i wartości podejmowanych przez ludzi decyzji życiowych<sup>53</sup>.

Parafie latynoamerykańskie kładą nacisk na przeżywanie wiary w określonym środowisku życiowym, dzięki czemu ewangelizacja nie kończy się na doprowadzeniu człowieka do opowiedzenia się za Chrystusem, lecz umożliwia włączenie

<sup>51</sup> W. Repges, *Die Basis-Gemeinden Lateinamerikas und ihr Verhältnis zu den Pfarrgemeinden*, „Diakonia” 6 (1972), s. 401–402.

<sup>52</sup> M.V. Ballestrem, „*Man müsste etwas ändern an Kirche und Gesellschaft – aber alleine kann ich das nicht!*” *Kleine christliche Gemeinschaften auf dem Weg zur Selbständigkeit*, „Lebendige Seelsorge” 2 (1995), s. 73.

<sup>53</sup> H.J. Spital, *Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften*, „Lebendige Seelsorge” 2 (1995), s. 62; N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 1998, s. 181–202; M. Holzinger, *Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie*, Bielefeld 2007, s. 14.

go w chrześcijańskie życie wspólnotowe. Taka ewangelizacja opiera się na praktykowaniu Ewangelii i do niej prowadzi. W kontekście ewangelicznej ortopraktyki egzystencjalnego charakteru nabierają słowa, których Kościół używa do „przenoszenia” Ewangelii w świat ludzi. Uzyskują one bowiem pełne znaczenie dopiero we wspólnocie<sup>54</sup>. W niej Ewangelia przeżywana staje się inkulturowaną, co znajduje wyraz również w konkretnym języku, związanym z określonym kontekstem społecznym i zrozumiałym dla ludzi.

Kościół w Ameryce Łacińskiej w swojej praktyce ewangelizacyjnej zwraca uwagę na konieczność przygotowania adresatów słowa Bożego do jego przyjęcia. W istocie rzeczy bowiem ewangelizacja w parafiach latinoamerykańskich rozpoczyna się od preewangelizacji, tzn. nie od bezpośredniego, werbalnego przekazu orędzia chrześcijańskiego, lecz od służby na rzecz uciśnionych i zepchniętych na margines życia społecznego<sup>55</sup>. Służba ta jest owocem współczucia i rozeznania ludzkich potrzeb, które domagają się zaspokojenia<sup>56</sup>. Dzięki niej ludzie nie tylko otrzymują konkretną pomoc, ale poznają też piękno humanizmu chrześcijańskiego i przekonują się o jego użyteczności. Tak prowadzona ewangelizacja staje się procesem i nie sprowadza się tylko do budzenia nadziei w perspektywie wieczności. Jest to ewangelizacja, która bierze pod uwagę „wzajemne odniesienie, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka”<sup>57</sup>.

#### 4. Problemy z ewangelizacyjnym ukierunkowaniem życia i działania parafii

Do ukierunkowania funkcjonowania parafii na ewangelizację trzeba zmienić spojrzenie na Kościół i jego miejsce w świecie. Kościół nie może koncentrować się na utrzymywaniu swoich struktur ani nie może ograniczyć swojej aktywności do sprawowania sakramentów, udzielania wsparcia ubogim i przekazywania doktryny katolickiej. Kościół katolicki istnieje po to, aby ewangelizować<sup>58</sup>. Pod-

<sup>54</sup> J. Comblin, *Les communautés de base comme lieu d'expériences nouvelles*, „Concilium” 104 (1975), s. 100.

<sup>55</sup> Najkrócej preewangelizację można opisać jako „działania poprzedzające ewangelizację albo też równoczesne z nią, dzięki którym ludzie otwierają serca na Ewangelię i przyjmują postawę gotowości do nawrócenia”; R. Hajduk, *Preewangelizacja i współczesne możliwości jej urzeczywistnienia*, „Forum Teologiczne” XV (2015), s. 170; P. Mąkosza, *Preewangelizacja pierwszym i koniecznym etapem formacji chrześcijańskiej*, „Katecheta” 7–8 (2010), s. 26.

<sup>56</sup> H. Goldstein, *Ein Pastoralexperiment in Brasilien Modell für die Praxis der Kirche bei uns?*, „Dia-konia” 6 (1977), s. 415.

<sup>57</sup> EN, nr 29.

<sup>58</sup> K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben” 1 (2009), s. 31.

stawowym jego zadaniem jest formowanie uczniów. Kiedy tego nie czyni, ulega zachowawczości i traci swoją pierwotną tożsamość, która od początku ma charakter misyjny. Struktury powinny wspierać tożsamość misyjną Kościoła i jego posłannictwo, a nie zajmować ich miejsce. Kościół odzyskuje swoją autentyczną tożsamość, gdy odkrywa swoje powołanie do misji i wszystko podporządkowuje jej realizacji, dzięki czemu potwierdza w działaniu prawdę o swojej istocie<sup>59</sup>. W tym celu parafie i diecezje powinny podjąć refleksję, prowadzącą do określenia ich priorytetów misyjnych oraz wskazania sposobów ich realizacji.

W kontekście powołania parafii do ewangelizacji konieczne jest przemyślenie jej funkcjonowania i odniesienia do rzeczywistości. Problem z realizacją tej misji wynika często z przyspieszonej i chaotycznej urbanizacji, która doprowadziła do powstania ogromnych parafii, głównie miejskich. Z uwagi na wymogi społeczne i konieczność dopasowania się do otoczenia parafie zaczęły pograżać się w biurokratycznej rutynie i w wielości zadań, mających drugorzędne znaczenie w ich powołaniu do głoszenia Ewangelii. Z tego względu nie są w stanie zdynamizować swojego działania, gdyż większość ich energii inwestowana jest w administrację<sup>60</sup>.

Istotną kwestią w działaniu parafii ukierunkowanym na ewangelizację jest relacja wiernych świeckich do Kościoła. Często przybiera ona postać oficjalnego, czyli urzędowego odniesienia do parafii jako do instytucji. Daleko w tle pozostaje świadomość, iż Kościół to *communio*, czyli wspólnota, której konkretne oblicze i sposób istnienia nadają należący do niej wierzący. Trudno wówczas wiernym świeckim zaangażować się w kształtowanie życia parafii zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*. Sytuacja ta nie zmienia się, dopóki nie zostanie przewyżczony model parafii jako „punktu usługowego”, z którego ludzie korzystają, gdy pojawi się zapotrzebowanie<sup>61</sup>.

Ewangelizacja powinna wypływać ze wspólnoty i ku niej zmierzać, gdyż „komunia i misja są ze sobą głęboko związane, przenikają się i nawzajem implikują tak dalece, że komunია jest równocześnie źródłem i owocem misji: komunია jest misyjna, misja zaś służy komunii”<sup>62</sup>. W realizacji powołania wspólnoty parafialnej do głoszenia Ewangelii we własnym środowisku przeszkadza dość powszechna dzisiaj wśród ludzi niechęć do zrzeszania się. Niezwykle istotne jest w tej sytuacji wyjście wierzących ku światu, aby nawiązać w codzienności autentyczne, międzyosobowe relacje z innymi. Tylko wtedy, gdy ludzie współcześni spotkają się z wierzącymi jako żywymi osobami, złączonymi ze sobą więzami miłości, może

<sup>59</sup> J.V. Correa, *Evangelizar la Posmodernidad desde América Latina*, Santafé de Bogotá 2000, s. 9.

<sup>60</sup> C. Caliman, *Evangelizar em mundo plural: paróquias evangelizadoras?*, s. 36.

<sup>61</sup> R. Hajduk, *Apologetyka pastoralna. Duszpasterska odpowiedź Kościoła na wyzwania czasów współczesnych*, Kraków 2009, s. 15–16.

<sup>62</sup> ChL, nr 32.



zmienić się obraz Kościoła w świecie<sup>63</sup>. Dzieje się to za pośrednictwem parafii ewangelizującej, dzięki której Kościół przestaje jawić się jako bezduszna instytucja, a ukazuje się im jako „rodzina Boża, łącząca braci ożywionych duchem jednością», »dom rodzinny, braterski i gościnny« oraz »wspólnota wiernych«<sup>64</sup>.

Kościół nie istnieje po to, aby tworzyć programy, opracowywać strategie i przeprowadzać różne akcje. Niezależnie od tego, że warto jasno wytyczać sobie cele i konstruować plany służące ich realizacji, trzeba jednak zawsze pamiętać, że najlepszą taktyką jest inwestowanie w ludzi. W taki sposób działa Jezus, gdy formuje uczniów, aby potem w Jego imię głosili Ewangelię. W tym kontekście wydaje się konieczne „nawrócenie”, czyli odejście od tendencji do jednostronnego inwestowania w katolicyzm masowy (zadowalanie się liczebnością, mierzenie sukcesu popularnością, skupianie się na wielkich akcjach i „eventach”), a zwrócenie uwagi przede wszystkim na przygotowanie tych, którzy zanoszą Dobrą Nowinę o zbawieniu w codzienne życie współczesnych ludzi. Chodzi więc o formację uczniów Chrystusa, którzy będą gotowi „czynić Jego uczniami” innych. Nie oznacza to, że trzeba poddać ewangelizatorów selekcji jak kandydatów do oddziałów specjalnych, gdyż należy dążyć do zaangażowania jak największej liczby wierzących – mężczyzn i kobiet, młodych i starszych – w dzieło przekazywania światu świadectwa o Jezusie zmartwychwstałym i Jego zbawczym orędziu<sup>65</sup>.

W dzisiejszych czasach zapal do ewangelizacji studzi przekonanie, że wszystkie religie są tak samo prawdziwe i każda jest zdolna doprowadzić ludzi do zbawienia. Wielu chrześcijan jest przekonanych, że każda religia ma swojego „zbawiciela” i tak jak dla nich jest nim Jezus, tak dla innych może być nim Budda, Kriszna czy jakaś inna postać. Ponadto rozpowszechnia się opinia, że jest rzeczą niemożliwą trafić do piekła, gdyż – w opozycji do tego, co mówi Ewangelia – „szeroka i wygodna jest droga, która prowadzi do zbawienia, i prawie każdy nią podąża. Wąska jest droga prowadząca do piekła i mało kto nią kroczy”<sup>66</sup>. Jeśli takie poglądy wyznają katolicy, osłabiają swoją motywację do głoszenia innym zbawienia w Jezusie Chrystusie, zatrzymując się na praktykowaniu tolerancji, rozumianej jako afirmacja odmiennych stanowisk, i przyjmując postawę dialogu polegającego na ich prezentacji. Jedyne mocne przekonanie, że zbawienie

<sup>63</sup> F.P. DeSiano, K. Boyack, *Creating the Evangelizing Parish*, Mahwah 1993, s. 92.

<sup>64</sup> ChL, nr 26.

<sup>65</sup> M. Ranjith, *La paroisse et l'élan pour la nouvelle évangélisation*, w: J.-L. Moens (red.), *Paroisses et nouvelle évangélisation. L'apport des mouvements ecclésiaux et nouvelles communautés*, Paris 2009, s. 32.

<sup>66</sup> R. Martin, *Who Can Be Saved? What Does Vatican II Teach? A Response to Cardinal Dulles*, w: S. Boguslawski, R. Martin (red.), *The New Evangelization. Overcoming the Obstacles*, Mahwah 2008, s. 27.

przychodzi przez Jezusa Chrystusa, a człowiek zmierza ku życiu wiecznemu, żyjąc wiarą, nadzieją i miłością, uzasadnia zaangażowanie się w głoszenie prawdy chrześcijańskiej w świecie.

Tylko ten, kto sam płonie, może zapalić innych. Parafia może stać się ewangelizującą, jeśli sami duszpasterze będą widzieli wartość w przekazywaniu innym prawdy chrześcijańskiej i będą gotowi to czynić. Wymaga to od nich niewzruszonej wiary, wytrwałości i odwagi. Potrzebna jest im również „wizja”, czyli spojrzenie sięgające poza horyzont, kształtowane przez słowo Boże i odnawiane przez aktualne nauczanie Kościoła. Wiąże się to z rezygnacją z przyzwyczajzeń, wygody i modelu duszpasterstwa, służącego podtrzymywaniu zwyczajów niezrozumiałych i bezpłodnych w stale zmieniającej się rzeczywistości. Chrześcijaństwo wraz ze swoją doktryną i praktyką domaga się ciągle nowych „przekładów” z uwagi na zmieniającą się sytuację. W przeciwnym razie Kościół stanie się „antykwarem”<sup>67</sup>.

Każda parafia jest wspólnotą żyjącą dzięki Eucharystii. Jest ona również sercem ewangelizacji, gdyż wskazuje na obecność Boga i Jego aktywność. Uczestnicząc w Najświętszej Ofierze, wierni kontemplują najgłębszą tajemnicę i największe piękno – Chrystusa, który z miłości do człowieka ofiaruje siebie na „ołtarzu światła”<sup>68</sup>. Eucharystia pomaga im odkryć i nieustannie uświadamiać sobie pierwszeństwo działania Boga, który przyciąga człowieka i swoją miłością porusza go do nawrócenia. On też udziela wierzącym swoich darów i posyła ich, aby głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Jego bliskość daje im oparcie i radość, która towarzyszy ich służbie dla zbawienia świata<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben*, s. 34.

<sup>68</sup> EiE, nr 8.

<sup>69</sup> M. Ranjith, *La paroisse et l'èlan pour la nouvelle évangélisation*, s. 23–32.

## V

# KOŚCIELNE WSPÓLNOTY PODSTAWOWE JAKO PRZESTRZENIE REALIZACJI *COMMUNIO* W NAUCZANIU KONFERENCJI EPISKOPATU AMERYKI ŁACIŃSKIEJ<sup>1</sup>

Po Soborze Watykańskim II Kościół w swoim oficjalnym nauczaniu, dotyczącym jego pastoralnej działalności, zwraca uwagę na tzw. kościelne wspólnoty podstawowe jako ważną przestrzeń urzeczywistniania się go jako *communio*, czyli braterskiego i solidarnego współistnienia wierzących<sup>2</sup>. Wspólnoty te są najmniejszymi elementami strukturalnymi Kościoła. Tworzą je wyznawcy Chrystusa, których łączy ze sobą wiara, przynależność do Kościoła katolickiego i bliskość miejsca zamieszkania. Dzięki nim parafia przybiera kształt „wspólnoty wspólnot”.

Kościelne wspólnoty podstawowe w swoim działaniu wzorują się na pierwotnych gminach chrześcijańskich, których życie opisują Dzieje Apostolskie. Są one owocem działania Ducha Świętego, ożywiającego serca wierzących i umacniającego ich jedność. Znajduje ona wyraz we wspólnym trwaniu przed Bogiem na łamaniu chleba, czyli Eucharystii, oraz na wspólnej modlitwie. Wierność prawdzie ewangelicznej potwierdza gotowość wspólnoty do dzielenia się posiadanymi dobrami materialnymi z braćmi będącymi w potrzebie<sup>3</sup>. Tak aktualizowana *communio*, nawiązująca do ideału greckiej przyjaźni, staje się wiarygodnym znakiem obecności królestwa Bożego w świecie, a jednocześnie zapowiedzią jego pełnego urzeczywistnienia się w czasach ostatecznych.

Swoją działalność w Ameryce Łacińskiej kościelne wspólnoty podstawowe zainaugurowały, odpowiadając na potrzeby duszpasterskie wynikające z procesów społeczno-ekonomicznych, których skutkiem było często zubożenie szero-

---

<sup>1</sup> Jest to nowa wersja artykułu, który ukazał się w: B. Rozen, R. Kordonski (red.), *Poznać, aby zrozumieć – Misyjny Wymiar Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. dr. hab. Jackowi Janowi Pawlikowi SVD, prof. UWM z okazji 65. rocznicy urodzin 40. lat kapłaństwa 30-lecia pracy naukowej*, Olsztyn 2017, s. 301–311.

<sup>2</sup> EN, nr 58; RMi, nr 51; EG, nr 29.

<sup>3</sup> J. Dupont, *Nouvelles études sur les Acts des Apôtres*, Paris 1984, s. 309; H.-J. Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg i. B. 1992, s. 105–106.

kich mas ludności. Z uwagi na to istniały obawy, iż wspólnoty te mogą zostać wykorzystane w celu upowszechniania poglądów marksistowskich, głoszonych w ramach tzw. teologii wyzwolenia<sup>4</sup>. Nie zniechęciło to jednak biskupów latynoamerykańskich w propagowaniu wspólnot, o czym świadczą dokumenty Konferencji Plenarnej Episkopatu Latynoamerykańskiego (CELAM) z Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) i Aparecidy (2007). Dzisiaj dostrzega się we wspólnotach bogactwo Kościoła, żywe centra aktywnej działalności duszpasterskiej oraz narzędzia ewangelizacji, pozwalające na prowadzenie ze światem dialogu przyczyniającego się do odnowy życia i działalności kościelnej<sup>5</sup>.

## 1. Tło historyczne pojawienia się kościelnych wspólnot podstawowych

Wszystko wskazuje na to, iż krajem pochodzenia kościelnych wspólnot podstawowych jest Brazylia. Tam w latach 30. minionego stulecia do głosu zaczęło dochodzić mieszczaństwo, z którym ściśle związany był Kościół katolicki. Pojawiła się wówczas dla katolików szansa odbudowania więzi z państwem, gdyż w roku 1890 Kościół brazylijski utracił swoją uprzywilejowaną pozycję na mocy dekretu o rozdziale Kościoła i państwa. Jego postulaty zostały uwzględnione w konstytucji z 1934 roku, co doprowadziło do renesansu jego struktur z czasów kolonizacji. Powiązanie Kościoła z państwem zapoczątkowało w Brazylii okres zwany „nowym chrześcijaństwem”<sup>6</sup>.

O wzroście znaczenia Kościoła w społeczeństwie brazylijskim zdecydowała przede wszystkim działalność wiernych świeckich, prowadzona w ramach Akcji Katolickiej. Dzięki ich zaangażowaniu świat pracy zaczęły przenikać idee chrześcijańskie. W tym czasie powstały katolickie centra duszpasterskie oraz uniwersytety. Punktem kulminacyjnym epoki „nowego chrześcijaństwa” był Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, zorganizowany w 1955 roku w Rio de Janeiro.

W tym samym roku rozpoczęła się również ekspansja kapitalizmu w Ameryce Łacińskiej. Rządy populistyczne, wspierające gospodarkę narodową, stopniowo upadają, a ich miejsce zajmują tzw. rządy rozwoju, które dążą do otwarcia swych państw na dopływ zachodniego kapitału i technologii. W tym czasie państwo brazylijskie uzależnia się od światowych potęg kapitalistycznych, zachodnich koncernów oraz Międzynarodowego Funduszu Walutowego.

Okres wzrostu gospodarczego okazał się dla Kościoła czasem nowych wyzwań duszpasterskich. Ludność wiejska przybywająca do miast miała trudności

<sup>4</sup> LN, nr 10, 15.

<sup>5</sup> EG, nr 29.

<sup>6</sup> E. Dussel, J. Meier, *Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien*, w: E. Klinger, R. Zerfaß (red.), *Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, Würzburg 1984, s. 14.

z nawiązaniem kontaktu ze wspólnotami parafialnymi w nowym miejscu zamieszkania. Sytuację tę starały się wykorzystać protestanckie ruchy zielonoświątkowe oraz sekty. Zmusiło to Kościół do misjonarskiej aktywności u podstaw. W tym czasie włączył się w rozmaite programy rozwojowe, zwłaszcza na płaszczyźnie edukacji. Rozpoczynając od walki z analfabetyzmem, organizacje kościelne zaczęły angażować się stopniowo w przemianę struktur społecznych i ekonomicznych. Swoją działalność w tej sferze odczytały jako formę autentycznej ewangelizacji. W tym czasie również po raz pierwszy Kościół zwrócił uwagę na znaczenie małych, naturalnych wspólnot, w których wiodącą rolę odgrywają świeccy.

Od puczu wojskowych w roku 1964 Kościół w Brazylii odcinał się stopniowo od polityki państwa. Działo się to w czasie obrad Soboru Watykańskiego II (1962–1965), do których nawiązała II Konferencja Biskupów Latinoamerykańskich w Medellín (1968). Kościół zaczął uświadamiać sobie na nowo, na czym powinna polegać jego misja. Wzrosło w nim poczucie odpowiedzialności za lud, który cierpi z powodu polityki skoncentrowanej na wroście gospodarczym, zależności od obcego kapitału oraz dyktatorskiego sposobu sprawowania rządów. Pojawiło się niebezpieczeństwo, że ucisk społeczny i ekonomiczny, jakiemu zostali poddani chłopci, robotnicy, mieszkańcy dzielnic podmiejskich, rybacy, służący, drobni handlarze, może ich doprowadzić do utraty wiary i porzucenia Kościoła<sup>7</sup>. Pasterze stanęli więc po stronie uciskanego ludu i wspólnie z nim doświadczali prześladowań. Mnożyły się zamachy terrorystyczne na duchowieństwo, a środki masowego przekazu pomijały milczeniem działalność biskupów i kapłanów, oskarżanych o propagowanie idei komunizmu.

Szczególne znaczenie w dalszym rozwoju Kościoła miał dokument, wydany w roku 1973 przez północno-wschodnich biskupów brazylijskich i wyższych przełożonych zakonnych: „Słyszałem krzyk mego ludu (Wj 3,7)”. Autorzy poddali w nim krytyce polityczny i ekonomiczny system państwowy, przyczyniający się do niesprawiedliwej kumulacji bogactw oraz do zubożenia ludności, zepchniętej na margines życia w strefach nędzy. Z kolei w liście pasterskim z roku 1976 cały Episkopat brazylijski opowiedział się po stronie ubogich oraz przyrzekł im swą solidarność w cierpieniu i w walce o wyzwolenie. Od tego momentu Kościół brazylijski coraz bardziej jednoczył się z ludem, wspierając ubogich, słabych i uciśnionych<sup>8</sup>.

Szczególным wyrazem opowiedzenia się Kościoła po stronie ubogich stały się „Comunidades eclesiais de base” (CEB), czyli kościelne wspólnoty podstawowe. Sam moment pojawienia się CEB pozostaje niejasny. Jest rzeczą pewną, iż pierwsze ich spotkanie miało miejsce w 1975 roku<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> C. Mesters, *L'interprétation de la Bible dans quelques communautés ecclésiales de base au Brésil*, „Concilium” 158 (1980), s. 62.

<sup>8</sup> E. Dussel, J. Meier, *Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien*, s. 20.

<sup>9</sup> H.-J. Prien, *Christianity in Latin America*, Boston 2013, s. 477.

Istnieją dwie interpretacje, dotyczące początku CEB. Jedna z nich stwierdza, iż są one owocem działania duchownych, pomagających ludziom uświadomić sobie ich sytuację historyczną, a druga, że należy widzieć w nich efekt strategicznej działalności hierarchii kościelnej<sup>10</sup>. Mając na względzie obie teorie, można potraktować wspólnoty jako dzieło Ducha Świętego jednoczącego lud Boży, pasterzy i wiernych gotowych do dokonania nawrócenia pastoralnego.

Z uwagi na fakt, iż pierwsze spotkanie wspólnot z udziałem biskupów miało miejsce dziesięć lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, można przyjąć, że zarówno jego nauczanie, jak i doświadczenia Kościoła katolickiego w Brazylii miały wpływ na pojawienie się i rozwój działalności CEB. Sobór mówi bowiem o *communio* konkretyzującej się we wspólnotach, o ludzie Bożym, o świeckich jako aktywnych jego członkach, o zaangażowaniu w życie świata, o ubóstwie ewangelicznym, o służbie, do której powołany jest Kościół i uczniowie Chrystusa. Z kolei na doświadczenie pastoralne Kościoła w Brazylii składa się działalność Akcji Katolickiej i ruchów kościelnych, powszechność katechizacji oraz przygotowanie planów pastoralnych<sup>11</sup>.

Nie można sobie dzisiaj wyobrazić katolicyzmu w Brazylii i całej Ameryce Łacińskiej bez wspólnot podstawowych. To one przyczyniają się do zmiany oblicza Kościoła. Głównymi partnerami prowadzonego przez niego dialogu przestają być politycy, właściciele ziemscy i przemysłowcy, a stają się nimi mieszkańcy slumsów, biedni chłopcy oraz bezrobotni. Kościół rodzi się na nowo w świecie ubogich jako Kościół ludu.

Pierwszym znakiem rozpoznawczym wspólnot podstawowych jest żywa chrześcijańska wiara, która karmi się słowem Bożym i przenika swym spojrzeniem całą rzeczywistość ludzką. Żadna rozmowa na temat Pisma Świętego we wspólnotach nie przebiega bez uwzględnienia kontekstu życiowego należących do niej ludzi. W świetle Ewangelii spoglądają oni na swoją bolesną rzeczywistość i czerpią nadzieję z zapowiedzi Jezusa o nadejściu królestwa Bożego.

Drugą ich cechą jest pełna znajomość sytuacji życiowej wierzących, świadomość istnienia mechanizmów wyzysku i uzależnienia jednych od drugich. We wspólnotach podstawowych ludzie budzą się z letargu bezradności, rozpoznając społeczne i polityczne przyczyny swej nędzy. Umacnia się w nich wiara w możliwość zmiany ich nieszczęśliwego położenia, która nastąpi wtedy, gdy ludzie zjednoczą się ze sobą, kierując się miłością i sprawiedliwością.

<sup>10</sup> A. Alves de Melo, *A evangelização no Brasil. Dimensões teológicas e desafios pastorais. O debate teológico e eclesial (1952–1995)*, Roma 1996, s. 181.

<sup>11</sup> H.-J. Prien, *Christianity in Latin America*, s. 475; A. Alves de Melo, *A evangelização no Brasil*, s. 182.

Trzecią cechą kościelnych wspólnot podstawowych jest szczególnego rodzaju duch wspólnotowy, który uwidacznia się w braterskim traktowaniu siebie nawzajem, w rezygnacji z przemocy, we wspólnym podejmowaniu decyzji, w posłudze na rzecz najuboższych i najbardziej potrzebujących pomocy. W ten sposób struktury wspólnot podstawowych – sprawdzane w działaniu i umacniane poprzez modlitwę – współuczestniczą w budowaniu nowego społeczeństwa jako autentycznej „cywilizacji miłości”<sup>12</sup>.

## 2. Biskupi latynoamerykańscy o znaczeniu kościelnych wspólnot podstawowych w życiu i działalności Kościoła

Druga Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medellin (1968) dostrzega w kościelnych wspólnotach podstawowych urzeczywistnienie eklezjologii *communio*. W nich chrześcijanin doświadcza braterskiej komunii w relacjach międzyosobowych. Jest to jego „społeczność podstawowa”, czyli społeczność lokalna lub środowisko, odpowiadające rzeczywistości jednorodnej grupy i sprzyjające kształtowaniu osobistych odniesień międzyosobowych. Zadaniem Kościoła jest wówczas podejmowanie wysiłków na rzecz przekształcenia tych społeczności w „rodziny Boże”, pielęgnujące wiarę, nadzieję i dobroczynność. Tego rodzaju wspólnoty chrześcijańskie są pierwszymi i podstawowymi komórkami w strukturach kościelnych, inspirującymi się nieustannie słowem Bożym i pozostającymi w jedności ze swoimi pasterzami. Dzięki nim zachowywane jest chrześcijańskie bogactwo duchowe i rozszerza się wiara, a także podtrzymywany jest kult będący jej wyrazem. Chodzi zwłaszcza o katechetyczną formację dorosłych chrześcijan i sprawowanie Eucharystii w małych grupach<sup>13</sup>. Kościelne wspólnoty podstawowe jako najmniejsze jednostki parafii przyczyniają się do rozwoju dzieła ewangelizacji, będąc głównym czynnikiem w promocji i rozwoju człowieka<sup>14</sup>.

Ważną rolę w życiu i działalności wspólnot odgrywają ich przewodnicy i liderzy, którymi mogą być kapłani, diakoni, zakonnicy i wierni świeccy. Powinni oni należeć do środowiska, w którym pełnią swą posługę. Ponadto wymaga się od nich, aby byli odpowiednio przygotowani do pełnienia swej funkcji we wspólnotach, o co powinni zadbać duszpasterze i biskupi. Odniesienia hierarchii kościelnej do przewodników wspólnot powinien cechować szacunek dla ich

<sup>12</sup> E. Dussel, J. Meier, *Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien*, s. 24–26; A. Büntig, *Les communautés de base dans l'action politique*, „Concilium” 104 (1975), s. 120.

<sup>13</sup> CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, Medellin 1968, nr 9.12.

<sup>14</sup> Tamże, nr 15.10.

odpowiedzialności i autonomii, gwarantujący osiągnięcie dojrzałości duchowej i moralnej. Wszyscy członkowie kościelnych wspólnot podstawowych powinni realizować w nich swoje powołanie do bycia ludem kapłańskim, prorockim i królewskim, dając świadectwo o Bogu wobec otaczającego ich świata<sup>15</sup>.

Zdaniem biskupów zgromadzonych w Medellín, parafia oparta na małych wspólnotach kościelnych przyczynia się do zjednoczenia ochrzczonych i ożywienia w nich zapału do działalności ewangelizacyjnej. Sprzyja temu decentralizacja działalności parafii, w czym przejawia się uznanie zasady pomocniczości i wola stosowania jej w praktyce. Wspólnoty są postrzegane jako komórki służące rozprzestrzenianiu wiary i implementacji Kościoła<sup>16</sup>.

Podobnie jak biskupi latynoamerykańscy zebrani w Medellín, tak i dokument końcowy z zebrania Episkopatu latynoamerykańskiego w Puebli (1979) podkreśla znaczenie ideału *communio* w życiu Kościoła, co winno znaleźć wyraz w pielęgnowaniu właściwych mu odniesień w kościelnych wspólnotach podstawowych<sup>17</sup>. Są one źródłem radości i nadziei dla Kościoła, gdyż działając w jedności z pasterzami, stały się ośrodkami ewangelizacji i promotorami wyzwolenia oraz rozwoju. Chociaż zdarzają się próby manipulowania wspólnotami i wciągania ich w rozgrywki polityczne, nie można nie docenić owoców ich działalności, zwłaszcza na polu szerzenia wiary i promocji godności osoby ludzkiej<sup>18</sup>. Dzięki małym wspólnotom podstawowym coraz więcej wiernych świeckich odkrywa swoje indywidualne charyzmaty i angażuje się w dzieło ewangelizacji<sup>19</sup>.

Biskupi zgromadzeni w Puebli dostrzegli istotną rolę małych wspólnot kościelnych w życiu parafii, której zadaniem jest towarzyszyć jednostkom i rodzinom przez całe ich życie, wspierając dzieło wychowania ochrzczonych oraz przyczyniając się do ich wzrostu w wierze. We właściwym funkcjonowaniu parafii ważne jest współdziałanie wszystkich grup, wspólnot i ruchów. Z tego względu parafia powinna odgrywać rolę centrum koordynacji ich działania i animacji. Jest ona miejscem spotkania, komunikacji braterskiej oraz dzielenia dóbr. Jej zadaniem jest stawać w obronie godności ludzkiej, zwłaszcza imigrantów, ludzi oddalonych od Kościoła, niewierzących oraz najbardziej potrzebujących<sup>20</sup>.

W dokumencie końcowym z Puebli podkreślono, że szczególnie istotne znaczenie ma działalność kościelnych wspólnot podstawowych na terenach wiejskich<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, nr 15.11.

<sup>16</sup> Tamże, nr 15.12 i 15.13.

<sup>17</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla 1979, nr 105.

<sup>18</sup> Tamże, nr 97 i 98.

<sup>19</sup> Tamże, nr 125.

<sup>20</sup> Tamże, nr 644 i 650.

<sup>21</sup> Tamże, nr 111.



Zadaniem parafii działających poza skupiskami miejskimi jest tworzenie takich wspólnot i koordynowanie ich działalności. I choć parafie miejskie powinny położyć akcent zwłaszcza na posługę liturgiczną i sakramentalną, to jednak i tam wielką potrzebą jest pomnażanie małych wspólnot, powstających na określonym terytorium i skupiających wiernych należących do danego środowiska, aby za ich pośrednictwem mogła dokonywać się ewangelizacja o charakterze bardziej osobowym.

Dokument, będący owocem zebrania biskupów latynoamerykańskich w Santo Domingo (1992), podał definicję kościelnych wspólnot podstawowych jako żywej komórki parafii, rozumianej jako komunii organiczna i misyjna<sup>22</sup>. Kościelna wspólnota podstawowa jest złożona z kilku rodzin, które starają się żyć jako wspólnota wiary, wzajemnego szacunku i miłości. Za jej animację odpowiedzialni są wierni świeccy, trwający w komunii z proboszczem miejsca i z biskupem. Nie wolno jednak wspólnotom ograniczyć się do koncentracji na pielęgnowaniu wewnętrznych odniesień ewangelicznych, gdyż powinny one zawsze być otwarte na środowisko, pełne dynamizmu apostołskiego. Ich zadaniem jest być zaczynem nowego społeczeństwa, przepełnionego duchem „cywilizacji miłości”<sup>23</sup>.

Biskupi latynoamerykańscy dostrzegają doniosłą rolę kościelnych wspólnot podstawowych w życiu parafii, która stanowi wspólnotę wspólnot i ruchów<sup>24</sup>. Jej zadaniem jest udzielać odpowiedzi na niepokoje i nadzieje ludzi, animować i wspierać budowanie komunii, zachęcać do aktywnego udziału w życiu Kościoła i do zaangażowania się w działalność ewangelizacyjną. Parafia uobecnia Kościół między ludzkimi domostwami. Dlatego żyje i działa wcielona w społeczność ludzką i solidaryzuje się z jej aspiracjami oraz trudnościami. Jej zbawcze posłannictwo polega na głoszeniu słowa Bożego, celebrowaniu liturgii, wspieraniu promocji godności ludzkiej, wspomaganie inkulturacji wiary w rodzinach, kościelnych wspólnotach podstawowych, w grupach i ruchach apostołskich, a poprzez nie w społeczeństwie<sup>25</sup>.

W kontekście duszpasterstwa parafialnego kościelne wspólnoty podstawowe postrzegane są jako narzędzie odnowy parafii<sup>26</sup>. Dzięki nim bowiem dynamizuje się funkcjonowanie parafii poprzez działalność wiernych świeckich zaangażowanych w duszpasterstwo, przejmujących odpowiedzialność za życie i działanie małych wspólnot. Ich powołanie wymaga, aby byli zdolni do inkarnacji Ewangelii

<sup>22</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo 1992, nr 61.

<sup>23</sup> RMI, nr 51.

<sup>24</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, nr 58.

<sup>25</sup> ChL, nr 26.

<sup>26</sup> Tamże, nr 60.

w specyficznych sytuacjach, w których żyją. Ponadto małe wspólnoty kościelne – z uwagi na ich zanurzenie się w codziennej ludzkiej egzystencji – przyczyniają się do tego, iż parafie umacniają swoją otwartość i zdolność do przyjmowania tych, którzy zachowują dystans wobec Kościoła.

W dokumencie Episkopatu latynoamerykańskiego z Aparecidy (2007) pojawiły się słowa uznania dla działalności kościelnych wspólnot podstawowych. Od początku istnienia były one bowiem szkołami dojrzałego chrześcijaństwa. Zrodziły licznych świadków wiary i misjonarzy, którzy swoim zaangażowaniem w dzieło ewangelizacji przyczynili się do rozwoju Kościoła w wielu krajach Ameryki Łacińskiej i Karaibów<sup>27</sup>. Dokument zwracał jednak uwagę również na niebezpieczeństwo, jakie zagraża kościelnym wspólnotom podstawowym. Chodzi o pokusę przekształcenia się w świeckie instytucje, które zamiast służyć budowaniu wspólnoty wyznawców Chrystusa, hołdują ideologii sprzeciwiającej się prawdzie Chrystusowej.

Biskupi latynoamerykańscy są świadomi, iż filarami działalności małych wspólnot kościelnych jest słowo Boże, będące źródłem ich duchowości, oraz ich aktywny udział w budowaniu jedności eklezjalnej w łączności z pasterzami. Działalność wspólnot służy budowaniu komunii wiernych i prowadzeniu działalności ewangelizacyjnej wśród najuboższych i zepchniętych na margines życia społecznego. Tym samym kościelne wspólnoty podstawowe w dostrzegalny sposób dają wyraz preferencyjnej opcji Kościoła na rzecz ubogich. Są one znakiem żywotności Kościoła i pomagają w odnowie życia parafialnego w jedności z grupami parafialnymi, stowarzyszeniami i ruchami kościelnymi, dzięki czemu parafie stają się wspólnotami wspólnot<sup>28</sup>.

W dokumencie z Aparecidy życie i aktywność kościelnych wspólnot podstawowych wpisana jest w ewangelizacyjną działalność Kościoła. Ich obecność jest wyrazem odnowy duszpasterskiej w parafiach jako żywych komórkach Kościoła, będących uprzywilejowanymi miejscami, w których większość wiernych dokonuje konkretnego doświadczenia Chrystusa i kościelnej komunii<sup>29</sup>. Duszpasterstwo inspirowane Biblią prowadzi do umiłowania słowa Bożego. Wierność Magisterium kościelnemu, a także coraz lepsze przygotowanie katechistów oraz odnowa katechezy przyczyniają się do rozbudzenia świadomości eklezjalnej wiernych i wzmacniają ich dynamizm apostołski. Podejmowane są wysiłki służące inkulturacji liturgii. Ważną rolę odgrywa zwłaszcza pielęgnowanie pobożności eucharystycznej. Wszystkie bowiem wspólnoty i grupy kościelne przynoszą owoc,

<sup>27</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida 2007, nr 178.

<sup>28</sup> Tamże, nr 179.

<sup>29</sup> Tamże, nr 99.

o ile Eucharystia stanowi centrum ich życia, a słowo Boże jest drogowskazem i inspiracją do kreatywności pastoralnej, uwzględniającej konieczność współpracy z wszystkimi w jednym Kościele Chrystusowym<sup>30</sup>.

Dokument z Aparecidy podkreślał, że wszystkie parafie winny stać się misyjne<sup>31</sup>. Misyjna odnowa parafii dotyczy zarówno środowisk miejskich, jak i wiejskich. Ważną rolę odgrywają w niej wierni świeccy odpowiednio przygotowani do działalności misyjnej. Tylko poprzez zwiększenie ich liczby można odpowiedzieć na dzisiejsze potrzeby. Kościelne wspólnoty podstawowe pozwalają wierzącym przekonać się, iż każdy z nich jako członek parafii jest odpowiedzialny za ewangelizację. Duch Święty wyposaża w charyzmaty wszystkich członków wspólnoty, czyniąc to nie ze względu na potrzeby danej osoby, lecz z uwagi na dzieło misyjne podejmowane razem przez uczniów Chrystusa, jak to miało miejsce w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2, 1–13)<sup>32</sup>.

### 3. Konkretyzacja eklezjologii komunii w kościelnych wspólnotach podstawowych

Kościelne wspólnoty podstawowe przyczyniają się do urzeczywistnienia Kościoła jako *communio*, czyli do zjednoczenia wszystkich uczniów Chrystusa w wierze i miłości. Zgodnie z nauką Dziejów Apostolskich, pierwsze wspólnoty chrześcijańskie karmiły się słowem Bożym, sprawowały Eucharystię i trwały na modlitwie. Wszystko to pozwalało im zachowywać głęboką jedność duchową i nie zapominać o braterskiej solidarności, przejawiającej się w trosce o potrzebujących. *Communio* wczesnochrześcijańska, będąca wzorem dla kościelnych wspólnot podstawowych, jest więc „zjednoczeniem ducha, które znajduje swój szczególny wyraz we wspólnym trwaniu przed Bogiem w świątyni i na wspólnej modlitwie. O jej autentyczności świadczy gotowość do dzielenia się posiadanymi dobrami materialnymi, które ma na celu zaspokojenie potrzeb braci cierpiących niedostatek. W konsekwencji z komunii duchowej rodzi się wspólnota dóbr”<sup>33</sup>.

Kościół aktualizujący się w kościelnych wspólnotach podstawowych nie jest żadną ideologiczną przeciwwagą wobec Kościoła hierarchicznego. Duch Święty jest dany wszystkim ochrzczonym, działa we wszystkich i przez wszystkich. Kościół nie buduje się więc jedynie dzięki komunii wertykalnej, hierarchicznej, zgodnie

<sup>30</sup> Tamże, nr 180.

<sup>31</sup> Tamże, nr 173.

<sup>32</sup> Tamże, nr 171 i 174.

<sup>33</sup> R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako communio fidelium*, Kraków 2000, s. 90.

z modelem piramidalnym, ale także dzięki relacjom i wymianie o charakterze horyzontalnym. Mówi o tym eklezjologia komunii, ukazująca zarówno rolę poszczególnych osób we wspólnocie kościelnej, jak i rolę Kościołów partykularnych czy też lokalnych wspólnot. Kościół to komunია ludu Bożego w Chrystusie<sup>34</sup>.

Kościelne wspólnoty podstawowe są właściwą przestrzenią urzeczywistniania się *communio*, której fundamentem jest więź z Chrystusem<sup>35</sup>. Wierzący w Syna Bożego gromadzą się w nich, aby wsłuchiwać się razem w słowo Boże i dzielić się ze sobą doświadczeniem Ewangelii. We wspólnotowej lekturze Biblii i modlitwie spotykają się z Jezusem jako żywą Osobą, a stale umacniając swą osobistą relację ze zmartwychwstałym Panem, czynią Go prawdziwym fundamentem swej braterskiej jedności. Rozważając teksty Pisma Świętego, umacniają się w przekonaniu, że Bóg jest prawdziwie obecny pośród nich i uczą się rozpoznawać Go w swoim życiu. Trwania w zjednoczeniu z Bogiem na modlitwie nie traktują jako ucieczki od codzienności, lecz jako niewyczerpane źródło siły i oparcie do kształtowania takiej rzeczywistości, w której ludzie mogą żyć w sposób godny i szczęśliwy<sup>36</sup>. Wspólne czytanie Biblii nie jest jakimś oderwanym od rzeczywistości „ćwiczeniem pobożnym”, gdyż staje się źródłem inspiracji do zaangażowania się w życie społeczne i polityczne<sup>37</sup>.

Czytając wspólnie słowo Boże, wierni należący do kościelnych wspólnot podstawowych coraz mocniej wnikają w misterium Kościoła i intensywniej odczuwają swoją przynależność do wspólnoty parafialnej. W małych wspólnotach uczniowie Chrystusa przełamują opory, utrudniające im występowanie w sferze publicznej i uczą się spontanicznej modlitwy w klimacie braterstwa i wzajemnego zaufania. Wszystko to prowadzi ich do czynnego zaangażowania się w liturgię i aktywnego uczestnictwa w życiu sakramentalnym w parafii<sup>38</sup>. Eucharystia sprawowana w niedzielę i będąca szczytowym momentem w życiu całej rodziny parafialnej staje się dla członków małych wspólnot kościelnych żywym doświadczeniem komunii, czyli istniejącej już rzeczywistej wspólnoty życia i działania. Niedzielne gromadzenie się na łamaniu chleba pozwala im także doświadczyć jedności z innymi wspólnotami i grupami działającymi w parafii. Uczestnicząc

<sup>34</sup> Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris 1975, s. 88–89; J. Losada, *Wspólnota w Kościele-Komunii*, „Communio” 3 (1989), s. 63–64; E. Klinger, *Die Kirche der Basisgemeinden. Der Mensch als Prinzip der Ekklesiologie*, w: E. Klinger, R. Zerfuß (red.), *Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, s. 50.

<sup>35</sup> M. Azevedo, *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé. A realidade das CEBs e sua tematização, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, São Paulo 1986, s. 252.

<sup>36</sup> V. Cosmao, *Kościół ubogich*, „Więź” 6 (1981), s. 120.

<sup>37</sup> J. O'Halloran, *Small Christian Communities. A Pastoral Companion*, Dublin 1996, s. 114.

<sup>38</sup> R.J. Kleiner, *Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten – was sie wirken*, Graz 1976, s. 216.

w liturgii w kościele parafialnym, wyznawcy Chrystusa włączają w eucharystyczną Ofiarę wszystkie swoje wysiłki oraz wyrzeczenia i odkrywają ich pełny sens w świetle Jezusowego krzyża i zmartwychwstania<sup>39</sup>.

Kościelne wspólnoty podstawowe pozwalają doświadczyć ich członkom, co znaczy okazywać sobie nawzajem miłość, gdyż w istocie rzeczy mogą to czynić tylko ci, którzy się znają<sup>40</sup>. Wzajemna bliskość wiernych należących do wspólnot sprawia, że mogą sobie nawzajem okazywać współczucie i starać się rozpoznać konkretne ludzkie potrzeby, aby nikt nie pozostał osamotniony i bezradny w zmaganiu się ze swoimi troskami i nieszczęściami. Poznając się coraz lepiej, wierzący przekonują się, że każdy z nich może stać się dla swoich bliźnich kimś ważnym, gdyż posiada dary, z których skorzystać mogą inni<sup>41</sup>. Czyniąc problemy innych ludzi swoimi, chrześcijanie z kościelnych wspólnot podstawowych wskazują światu drogi do zbudowania prawdziwej *communio* w rzeczywistości targanej wojnami, konfliktami społecznymi i bezpardonową rywalizacją w sferze wpływów ekonomicznych i dominacji politycznej<sup>42</sup>.

Dzięki kościelnym wspólnotom podstawowym zmienia się nie tylko struktura parafii, ale także świadomość i stopień zaangażowania wiernych świeckich w realizację spoczywających na niej zadań duszpasterskich. Uczniowie Chrystusa przekonują się w nich, że *communio* oznacza także partycypację w wypełnianiu zbawczego posłannictwa Kościoła, a oni sami nie są jedynie przedmiotami troski duszpasterskiej duchownych, ale podmiotami działalności pastoralnej Kościoła, w pełni odpowiedzialnymi za realizację jego misji w świecie<sup>43</sup>. Bliskie relacje z braćmi w wierze oraz aktywny udział w życiu parafii przyczyniają się do budowania chrześcijańskiej i osobowej tożsamości wierzących. Ich identyfikacja z innymi członkami wspólnoty, z ich wiarą i Kościołem nie tylko daje im poczucie bezpieczeństwa, ale czyni ich zdolnymi do działania podejmowanego dla dobra swojej wspólnoty parafialnej oraz propagowania wiary chrześcijańskiej w świecie<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> A.R. Baranowski, *Creating Small Church Communities. A Plan for Restructuring the Parish and Renewing Catholic Life*, Cincinnati 1996, s. 16.

<sup>40</sup> F. Ortega Roa, *Comunidades Eclesiales de Base*, Santiago de Chile 1988, s. 18.

<sup>41</sup> J. Comblin, *Les communautés de base comme lieu d'expériences nouvelles*, „Concilium” 104 (1975), s. 98; H. Goldstein, *Ein Pastoral experiment in Brasilien – Modell für die Praxis der Kirche bei uns?*, „Diakonia” 6 (1977), s. 415.

<sup>42</sup> F. Weber, *Not lehrt handeln. Lateinamerikanische Kirchnerfahrungen als Ermutigung zu einer Neugestaltung unserer Seelsorge*, w: H. Windisch, *Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse*, Graz 1995, s. 81.

<sup>43</sup> E. Klinger, *Die Kirche der Basisgemeinden. Der Mensch als Prinzip der Ekklesiologie*, s. 50; R. Mahony, *La re-vitalización de la vida parroquial a través de la evangelización*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *La parroquia evangelizadora*, Bogotá 2000, s. 16.

<sup>44</sup> H.J. Spital, *Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften*, „Lebendige Seelsorge” 2 (1995), s. 62.

#### 4. Wspieranie rodziców chrześcijańskich w przekazie wiary

Aby Kościół mógł rozwijać się, wiara musi być przekazywana z pokolenia na pokolenie. Szczególna odpowiedzialność spoczywa na chrześcijańskich rodzicach, których zadaniem jest ukazywanie dzieciom słowem i postawą Boga kochającego człowieka. Do wychowania religijnego należą takie aspekty, jak nauczanie prawd wiary, spełnianie praktyk pobożnościowych (np. czytanie Biblii, odmawianie Różańca i innych modlitw) w domu, udział w liturgii, poruszanie tematów religijnych w rozmowach z dziećmi itd. Ważną rolę w przekazie wiary młodemu pokoleniu odgrywa „katecheza rodzinna, przybliżająca dzieciom prawdę o Bogu i Jego planie zbawienia realizowanym w świecie przez Chrystusa i Jego Kościół. W katechezie rodzinnej, która jest naturalnym, bezpośrednim i praktycznym przekazywaniem wiary, młode pokolenie poznaje Boga potężnego, ale zarazem pełnego dobroci i kochającego człowieka. Bóg, poznawany w ten sposób, budzi ufność, miłość oraz poczucie bezpieczeństwa. Jest to Bóg, o którym się nie tylko rozmawia, ale do którego można mówić i prosić o pomoc także wtedy, kiedy nie ma już obok nikogo zdolnego udzielić wsparcia w sytuacji przekraczającej ludzkie możliwości”<sup>45</sup>.

Kościelne wspólnoty podstawowe jako najmniejsze komórki parafii przygotowują należących do nich rodziców do pełnienia funkcji katechetów w rodzinach. Na spotkaniach modlitewno-biblijnych umacniają oni swoją wiarę, aby przekazywać ją swoim dzieciom. Chodzi zwłaszcza o głoszenie młodemu pokoleniu kerygmatu chrześcijańskiego, który wskazuje mu drogę do osiągnięcia pełni rozwoju osobowego. Chrześcijańskie orędzie zbawienia porusza ludzi młodych, którzy „uczą się ufać miłosiernej miłości Boga, zawsze poszukującej człowieka i gotowej mu przebaczyć grzechy oraz nadać kierunek jego życiu. W świetle zbawczej miłości Ojca niebieskiego dzieci i młodzież odkrywają sens prawa Bożego, którego zachowywanie jest sposobem odpowiadania miłością na miłość”<sup>46</sup>.

Z badań prowadzonych nad religijnością ludzi młodych wynika, że samo nauczanie prawd wiary nie wystarczy, aby ukształtować w nich duchowość chrześcijańską<sup>47</sup>. Istotne znaczenie ma w tym względzie religijna postawa rodziców.

<sup>45</sup> R. Hajduk, *Uobecnianie kerygmatu w życiu rodzin chrześcijańskich*, w: M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński (red.), *Podnieście głos i śpiewajcie... (Syr 39,14). Księga Pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. Bogdanowi Wiktorowi Matysiakowi profesorowi UWM w 35-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, Olsztyn 2017, s. 68; G. Pyżlak, *Katecheza rodzinna i jej wpływ na przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 6 (2011), s. 420.

<sup>46</sup> R. Hajduk, *Uobecnianie kerygmatu w życiu rodzin chrześcijańskich*, s. 70.

<sup>47</sup> J.J. González Ortiz, *Transmisión de valores religiosos en la familia*, Murcia 2004, s. 276–280; P. Brañas-Garza, T. García-Muñoz, S. Neuman, *Intergenerational Transmission of ‘Religious Capital’. Evidence from Spain*, „Revista Internacional de Sociología” 3 (2011), s. 650; M. Podczasik, *Rodzina i religijność jej dzieci a stosunek do wiary*, „Family Forum” 4 (2014), s. 167.

Innymi słowy, międzypokoleniowe przekazywanie wierzeń i praktyk religijnych przynosi większe owoce, jeśli dzieci stykają się bezpośrednio z modelami behawioralnymi, przy czym ich religijność zależna jest od stopnia zaangażowania się rodziców w praktyki religijne. Nie oznacza to, że przekaz treści wiary lub poruszanie kwestii religijnych w domu jest nieistotne; jednak efekty wspólnego spełniania praktyk religijnych w rodzinie są na ogół znacznie trwalsze. Z reguły więc rodzice praktykujący i tym samym własnym przykładem przekazujący potomstwu doświadczenie wiary rodzą i wychowują dzieci, które również są religijne. Odpowiada to teorii społecznego uczenia się, która stwierdza, że ludzie głównie uczą się przez doświadczenie, obserwację innych i naśladowanie ich postaw<sup>48</sup>.

Gdyby przekaz wiary opierał się tylko na słowach, w sercach ludzi młodych mogłyby się pojawić wątpliwości, czy rzeczywiście Bóg jest łaskawy oraz miłosierny i warto w Niego wierzyć. „Dzięki rodzicom, którzy jak nikt inny zdolni są do okazywania miłości dziecku i to takiej, która trwa niezależnie od tego, co człowiek uczynił, otworzy ono swe serce na prawdę, że jest bezwarunkowo kochane przez Boga i będzie mogło »uwierzyć« Ewangelii. Doświadczając w postawie wierzących rodziców życzliwej troski i czułości, nie będzie miało żadnych wątpliwości, że Ewangelia mówi prawdę, ukazując Boga jako dobrego i miłosiernego Ojca, gdyż miłość ludzka jest odbłaskiem Jego »pierwszej« miłości”<sup>49</sup>.

Małe wspólnoty kościelne, czyli wspólnoty podstawowe albo sąsiedzkie, wspierają rodziców w dziele wychowania, w którym ważne miejsce zajmują relacje międzyosobowe. Z badań wynika, że pozytywne relacje rodzic–dziecko ułatwiają przekaz wiary religijnej z pokolenia na pokolenie<sup>50</sup>. Chodzi o relacje wypełnione życzliwością, w których jest także miejsce na kontrolę rodzicielską. Takie postawy wychowawcze określa się jako autorytatywne rodzicielstwo lub stosowanie autorytatywnego stylu wychowania, który polega na tym, że rodzice okazują swoim dzieciom troskę, przekazują im ciepło oraz udzielają koniecznego wsparcia, jednocześnie stawiając im wysokie i stałe wymagania, monitorując ich aktywność oraz uwzględniając ich opinie<sup>51</sup>. W ten sposób tworzą w rodzinie klimat emocjonalny sprzyjający przekazywaniu wiary religijnej. Autorytatywne

<sup>48</sup> B. Płaczkiwicz, *Teoria społecznego uczenia się a wychowanie dziecka w wieku przedszkolnym*, „Społeczeństwo. Edukacja. Język” 4 (2016), s. 129–137; P. Brañas-Garza, T. García-Muñoz, S. Neuman, *Intergenerational Transmission of ‘Religious Capital’. Evidence from Spain*, s. 667.

<sup>49</sup> R. Hajduk, *Uobecnianie kerygmatu w życiu rodzin chrześcijańskich*, s. 67.

<sup>50</sup> P. Vermeer, *Religion and Family Life. An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research*, „Religions” 5 (2014), s. 404–405; J.J. González Ortiz, *Transmisión de valores religiosos en la familia*, s. 283; M. Podczasik, *Rodzina i religijność jej dzieci a stosunek do wiary*, s. 172.

<sup>51</sup> O. Bąk, *Styl wychowania a informacje zwrotne w komunikacji rodziców z adolescentami*, „Psychologia rozwojowa” 1 (2017), s. 47.

rodzicielstwo przyczynia się bowiem do powstania atmosfery wzajemnej zgodności i współpracy między rodzicami a dziećmi, a wtedy młodemu pokoleniu jest łatwiej zaakceptować wartości rodzicielskie, w tym także duchowe<sup>52</sup>.

Modlitwa w małych wspólnotach kościelnych prowadzi do umocnienia więzi małżeńskich. Jej trwałość ma istotne znaczenie w przekazie wiary i wartości chrześcijańskich młodemu pokoleniu. Okazuje się bowiem, że obok żywej religijności dorosłych i klimatu emocjonalnego w rodzinie również stan cywilny rodziców znacząco wpływa na religijność nastolatków. Innymi słowy, dorastanie w rodzinie rozbitej lub z rodzicem samotnie wychowującym dziecko negatywnie wpływa na międzypokoleniowe przekazywanie religijności, podczas gdy wychowywanie w pełnej rodzinie przez rodziców pozostających w związku małżeńskim zdecydowanie zwiększa szansę, iż dzieci otworzą się na wiarę i jako praktykujący chrześcijanie pójdą śladami rodziców<sup>53</sup>.

Wiara wpływa na relacje w rodzinie, jeśli rodzice aktywnie uczestniczą w życiu społeczności religijnej, a taką możliwość stwarzają małe wspólnoty kościelne. W nich małżonkowie i rodzice wzbogacają swoje życie duchowe i uczą się jedni od drugich, w jaki sposób wychowywać dzieci i przekazywać im wiarę. Oznacza to, że sama nominalna przynależność do Kościoła nie wystarczy, aby dzieci znalazły swoje miejsce we wspólnocie wierzących. Rodzice mogą przekazać dzieciom wiarę, gdy wsłuchują się w nauczanie Kościoła i przyjmują je jako prawdę. Ważną rolę w wychowaniu religijnym odgrywa także wierność zasadom chrześcijańskim, gdyż ortodoksyjne przekonania wychowawców wywierają silniejszy wpływ na kształtowanie pozytywnych relacji rodzic–dziecko (co wyraża się w afirmującym, życzliwym podejściu do młodego człowieka) niż tylko formalna przynależność do wspólnoty kościelnej. Wierność prawdzie chrześcijańskiej ma znaczący wpływ na życie rodzinne, przyczyniając się zarówno do ukształtowania się serdecznych odniesień międzypokoleniowych, jak i przekazywania dzieciom obrazu Boga jako dobrego i miłującego Ojca<sup>54</sup>.

Wychowanie religijne w rodzinie kształtuje od początku u dzieci postawy w duchu chrześcijańskiej *caritas*. Gdy Ewangelia ożywia życie rodziny, przyczynia się do kształtowania w ludziach młodych „serca, które widzi”<sup>55</sup> potrzeby innych i jest gotowe spieszyć im ze wspaiałomyślną pomocą. Żywa wiara nadająca kształt

<sup>52</sup> B. Ostafińska-Molik, E. Wysocka, *Style wychowania w rodzinie pochodzenia w percepcji młodzieży gimnazjalnej i ich znaczenie rozwojowe – próba teoretycznej i empirycznej egzemplifikacji*, „Przegląd Pedagogiczny” 2 (2014), s. 225.

<sup>53</sup> P. Vermeer, *Religion and Family Life*, s. 405; M. Podczasik, *Rodzina i religijność jej dzieci a stosunek do wiary*, s. 170.

<sup>54</sup> P. Vermeer, *Religion and Family Life*, s. 406–407.

<sup>55</sup> DCE, nr 31b.



życiu rodziny pomaga im przyswoić sobie chrześcijańskie wartości moralne, które pozwalają żyć w postawie służby wobec innych<sup>56</sup>. Jest to istotne z uwagi na fakt, że ludzie religijni zwykle wydają więcej pieniędzy na cele charytatywne, a także są bardziej skłonni do angażowania się w działania społeczne na rzecz potrzebujących.

Ważne jest także, aby dzieci nauczyły się od rodziców doceniania gestów życzliwości ze strony innych ludzi. Wszystko to przyczynia się do konsolidacji więzi rodzinnych, gdyż „ten, kto daje – daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje jego dar; ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że i on również przyjmując, świadczy dobro, ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi pomiędzy sobą”<sup>57</sup>.

Aby wychowanie religijne przyniosło trwały efekt, potrzebna jest społeczna struktura wiarygodności. Wyznawanie określonych przekonań religijnych lub wykonywanie praktyk związanych z wiarą ma znaczenie dla danej osoby tylko wtedy, gdy zasadność tego potwierdzona jest przez ludzi należących do społeczności, w której żyje ta osoba<sup>58</sup>. W konsekwencji, jeśli dziecko wychowuje się w rodzinie żyjącej wiarą, jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że będzie osobą religijną. Ale gdy wejdzie w okres dojrzewania i rozszerzy swoje środowisko społeczne, prawdopodobieństwo prowadzenia życia religijnego może się zmniejszyć. Jeśli dziecko wejdzie w bardziej świecki kontekst społeczny, bycie religijnym wyda mu się wtedy mniej oczywiste, co może ostatecznie doprowadzić młodego człowieka do rezygnacji z wyznawania i praktykowania religii.

W okresie dorastania rodzice pełnią rolę znaczących „innych”, którzy reprezentują wiarygodność religii w bliskim otoczeniu, tj. w domu rodzinnym, a tym samym ułatwiają dziecku internalizację wierzeń i praktyk religijnych<sup>59</sup>. Aby jednak dziecko pozostało wierne religii jako osoba dorosła, potrzebna jest świadomość uogólnionego „innego”, tj. świadomość, że przekonania i wierzenia są podzielane przez większe grupy społeczne. Jeśli środowisko społeczne jest coraz bardziej areligijne i coraz mniej przesiąknięte systemem wierzeń, bycie religijnym przestaje być z góry wymaganą postawą, a dorastający człowiek stara się dostosować swoje zachowanie do oczekiwań, jakie ma wobec niego otoczenie.

<sup>56</sup> P.E. King, *Religion and Identity. The Role of Ideological, Social, and Spiritual Contexts*, „Applied Developmental Science” 3 (2003), s. 199; R. Hajduk, *Uobecnianie kerygmatu w życiu rodzin chrześcijańskich*, s. 70.

<sup>57</sup> DiM, nr 14.

<sup>58</sup> P.L. Berger, Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London 1991, s. 153–166; P. Vermeer, *Religion and Family Life*, s. 415.

<sup>59</sup> A. Różańska, *Dynamika poczucia tożsamości religijnej młodzieży na pograniczu polsko-czeskim i jej edukacyjne uwarunkowania*, w: H. Rusek, A. Pieńczak, J. Szczyrbowski (red.), *Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim*, Cieszyn–Katowice–Brno 2010, s. 261.

Wszystko to osłabia gotowość ludzi młodych do praktykowania wiary odziedziczonej po rodzicach, która znajduje wyraz nie tylko w uczestnictwie w obrzędach kulturowych, ale także w codziennych niereligijnych czynnościach<sup>60</sup>.

Mając to wszystko na uwadze, nie można się dziwić, że wychowanie religijne nie ma trwałego wpływu na ludzi młodych w najbardziej zsekularyzowanych krajach Europy. Najwyraźniej społeczeństwa te nie są już w stanie zaferować im niezbędnej w tym względzie struktury wiarygodności religijnej. Z obserwacji naukowych wynika, że religia w wielu krajach o wysokim materialnym poziomie egzystencji nie ma już wpływu na życie rodzinne, z wyjątkiem rodzin chrześcijańskich, traktujących na serio wymagania płynące z wiary<sup>61</sup>. Pomocą dla rodzin chrześcijańskich są ruchy kościelne, grupy i wspólnoty kierujące się w swoim życiu Ewangelią, które ze względu na swoją spójność i jednoznaczność w działaniu tworzą własną społeczno-religijną strukturę wiarygodności. Taką rolę w życiu rodzin chrześcijańskich oraz w kształtowaniu postaw religijnych u młodzieży odgrywają również małe wspólnoty kościelne, poszerzające środowisko religijnego oddziaływania, a tym samym budujące struktury wiarygodności. Ich wierność prawdzie chrześcijańskiej pomaga wierzącym w Chrystusa „uodpornić się” na obecne w społeczeństwie tendencje sekularyzacyjne i laicyzacyjne<sup>62</sup>.

Chociaż do istoty religii należy jej charakter społeczny, to warto mieć na względzie fakt, iż współcześnie przekazywanie z pokolenia na pokolenie wiary lub duchowości dokonuje się często w sposób zindywidualizowany, czyli niepełny albo zdeformowany w stosunku do prawdy głoszonej przez chrześcijaństwo. Jest to skutek procesu indywidualizacji, która w sferze religijnej wyraża się w tym, że wielu ludzi, dystansując się od nauczania Kościoła, tworzy własne systemy religijne z elementów wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej, innych religii i świeckich przekonań, aby spełnić swoje pragnienie przeżycia czegoś pięknego i głębokiego<sup>63</sup>. Można wówczas zaobserwować zjawisko alternatywnej religijności i duchowości, które stały się częścią kultury głównego nurtu. W tym duchu jest też wychowane młode pokolenie, co potwierdza prawidłowość, iż siła ludzkich wierzeń i przekonań zależy od stopnia, w jakim te wierzenia i przekonania są społecznie poparte, a także pokazuje, że struktury wiarygodności nie są

<sup>60</sup> S. Paredes Díaz, *Adolescencia y transmisión de la fe cristiana. Claves para pensar la religiosidad en el contexto escolar*, „Palabra y Razón” 12 (2017), s. 38–39.

<sup>61</sup> P. Vermeer, *Religion and Family Life*, s. 415.

<sup>62</sup> R. Hajduk, *Parafia jako „wspólnota wspólnot”*. *Od teorii do praktyki*, „Homo Dei” 1 (2007), s. 43–55.

<sup>63</sup> P. Zimmerling, *Spirituelle Sehnsüchte – Die Wiederkehr der Religion*, w: M. Utsch (red.), *Wenn die Seele Sinn sucht. Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge*, Neukirchen–Vluyn 2000, s. 26–27; A. Różańska, *Dynamika poczucia tożsamości religijnej młodzieży na pograniczu polsko-czeskim i jej edukacyjne uwarunkowania*, s. 250.

raz na zawsze określone i mogą ulec zmianie. Wszystko to stawia po znakiem zapytania słuszność tezy o sekularyzacji i twierdzenie o zaniku życia religijnego w nowoczesnych społeczeństwach, w których zdecydowana większość ludzi przyznaje się do wiary w Boga<sup>64</sup>.

Małe wspólnoty kościelne – podobnie jak szkoła publiczna i parafia – wspierają dorosłych chrześcijan w wypełnianiu obowiązku wychowania dzieci w wierze Chrystusowej. Żadna instytucja ani wspólnota nie zastąpi w tym rodziców, którzy są pierwszymi ewangelizatorami i wychowawcami swoich dzieci. Chociaż nie są oni jedynym źródłem przekazu wiary, wywierają największy wpływ na ich postawy religijne. Formacja chrześcijańska dokonuje się również w szkołach lub we wspólnotach oraz grupach religijnych, ale w porównaniu z wpływem rodziców oddziaływanie szkoły (katolickiej) lub wspólnoty religijnej na kształtowanie postaw religijnych u młodego pokolenia jest bardzo ograniczone<sup>65</sup>.

Działalność małych wspólnot kościelnych zwraca uwagę na znaczenie dorosłych w rozprzestrzenianiu się wiary chrześcijańskiej. Zwykle w Kościele wiele uwagi poświęca się formacji dzieci i młodzieży, podczas gdy współcześnie problem nie polega na chrześcijańskim wychowaniu dzieci i młodzieży, lecz na postawie dorosłych<sup>66</sup>. Gdy ludzie młodzi nie dostrzegają u rodziców działań i zachowań inspirowanych chrześcijaństwem, następuje u nich „erozja wiary”, ponieważ tylko dojrzała religijność dorosłych może przekonać młode pokolenie do przyjęcia wiary w Chrystusa<sup>67</sup>.

Dzięki małym wspólnotom kościelnym możliwe jest osiągnięcie równowagi między troską o religijne wychowanie dzieci a formacją dorosłych. Jest to niezwykle istotne, gdyż to ich „ignorancja religijna i lekceważący sposób podejścia do życia zgodnego z nauką chrześcijańską jest największą przeszkodą w dziedzinie przekazu wiary. Dzieci bardzo szybko rozpoznają, jakie znaczenie ma wiara w życiu dorosłych. Wystarczy tylko, że posłuchają, w jaki sposób rodzice odpowiadają na ich pytania dotyczące religii: czy robią to w sposób banalny i pogardliwy, czy też w sposób dogłębny i poważny. Dziecko, które patrzy na rodziców,

<sup>64</sup> P. Vermeer, *Religion and Family Life*, s. 416; K. Vellguth, *Glaube – gewusst wo. Mystagogische Pastoral als Option einer missionarischen Seelsorge*, „Anzeiger für die Seelsorge” 1 (2007), s. 29–30; R. Hajduk, *Przyczyny erozji wiary chrześcijańskiej*, w: P.A. Sokołowski (red.), *Kontrchrześcijaństwo jako kontekst działalności misyjnej w XXI wieku*, Pieniężno 2009, s. 43–45.

<sup>65</sup> R. Mínguez Vallejos, P. Ortega Ruiz, *Familia y transmisión de valores*, „Teoría de la Educación” 15 (2003), s. 39; A. Róžańska, *Dynamika poczucia tożsamości religijnej młodzieży na pograniczu polsko-czeskim i jej edukacyjne uwarunkowania*, s. 260.

<sup>66</sup> H. Derroitte, *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético*, Santander 2004, s. 99–102.

<sup>67</sup> N. Mette, *Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 2 (2008), s. 122.

jak żyją, kochają się i przebaczą sobie nawzajem, od nich uczy się żyć, kochać i przebaczać. Gdy rodzice żyją wiarą, dziecko jest w sposób naturalny wprowadzane w chrześcijańską praktykę miłości”<sup>68</sup>.

Rodzice przekazują dzieciom wiarę, gdy pokazują im, jak ważną rolę w ich życiu odgrywa Ewangelia i jak patrzeć na ludzkie życie oraz całą rzeczywistość w świetle słowa Bożego. Sprzyja temu ich zaangażowanie się w życie i działanie małych wspólnot kościelnych, w których ludzie dorośli wspólnie czytają i rozważają Biblię, w perspektywie słowa Bożego spoglądają na swoje problemy oczyma wiary i spotykają Boga, który zachęca ich do odważnego i pełnego miłości działania. Skupiając się na Piśmie Świętym, zbliżają się do osoby Jezusa, w którego cierpieniu rozpoznają własny los i którego zmartwychwstanie staje się źródłem ich nadziei i siły<sup>69</sup>.

Małe wspólnoty kościelne, umożliwiające wierzącym w Chrystusa wymianę doświadczeń duchowych, pomagają dorosłym dojrzeć w wierze, a poprzez rodziców wpływają pozytywnie na rozwój religijny młodego pokolenia. Ich działalność przyczynia się do zahamowania procesu infantylizacji życia religijnego, która zagraża Kościołowi, gdy cały jego wysiłek skierowany jest na naukę religii w szkole oraz na katechizację dzieci i młodzieży. „Ludzie młodzi osiągający dojrzałość będą bowiem dążyć do zerwania z przekonaniem, które zostały im wpojone w dzieciństwie i które – jak mówi im życiowa obserwacja – nie pasują do prawdziwego dorosłego życia. W tym dążeniu utwierdzać ich będzie postawa rodziców nieznających nauki chrześcijańskiej, niepraktykujących i obojętnych na konsekwencje wynikające z przynależności do Kościoła”<sup>70</sup>. Można przed tym uchronić się, zakładając małe wspólnoty kościelne i wspierając ich działalność, aby mogły stymulować rozwój osobowy i duchowy ochrzczonych oraz pomagać im żyć wiarą w codzienności.

<sup>68</sup> R. Hajduk, *Przyczyny erozji wiary chrześcijańskiej*, s. 60.

<sup>69</sup> F. Weber, *Not lehrt handeln*, s. 97.

<sup>70</sup> R. Hajduk, *Przyczyny erozji wiary chrześcijańskiej*, s. 61.

## VI

# POBOŻNOŚĆ LUDOWA W DZIELE EWANGELIZACJI

Termin „pobożność ludowa” obejmuje kult zarówno o charakterze prywatnym, jak i wspólnotowym, któremu kształt nadaje duch narodów i ich kultura. Wyraża się w niej pewnego rodzaju „głód Boga”, który towarzyszy często ludziom prostym i ubogim w duchu. Staje się on motorem do poświęcania się i składania życia w ofierze ze względu na wiarę. Jest kluczem do przyjęcia tego, co trudne do zrozumienia w Objawieniu Bożym.

W Ameryce Łacińskiej często używa się sformułowania „religijność ludowa”, które ma konotacje bardziej uniwersalne. W każdym człowieku i w kulturze narodów istnieje sfera religijna. Dlatego religijność ludowa nie musi być związana tylko z chrześcijaństwem. Jednak może być ona fundamentem „katolicyzmu ludowego”, w którym harmonijnie mogą współwystępować elementy, zaczerpnięte zarówno z religijnego poczucia życia, kultury narodów, jak i z wiary chrześcijańskiej<sup>1</sup>. Z jednej strony przesłanie chrześcijańskie przyswaja sobie kulturę danej społeczności, a z drugiej dokonuje chrystianizacji tej kultury poprzez treści ewangeliczne, prawdy ostateczne oraz ukazywanie sensu życia człowieka w świecie<sup>2</sup>.

Źródłem pobożności ludowej jest czynna i habitualna obecność Ducha Świętego we wspólnocie Kościoła, zaś punktem jej odniesienia – misterium Jezusa Chrystusa. Prowadzi ona do celu, jakim jest uwielbienie Boga oraz zbawienie każdego człowieka. Dzięki uwarunkowaniom historycznym dochodzi do spotkania kultur różnych narodów z działalnością ewangelizacyjną. Ze względu na te fundamentalne elementy pobożności ludowej Kościół darzy ją szacunkiem i zachęca do pozytywnej postawy w odniesieniu do niej z uwagi na jej znaczenie i wartość<sup>3</sup>.

Dokument z Aparecidy podkreślał znaczący wpływ pobożności ludowej na chrześcijaństwo w Ameryce Łacińskiej. W tej części świata jest ona bogactwem

---

<sup>1</sup> DPLiL, nr 10.

<sup>2</sup> DPLiL, nr 63.

<sup>3</sup> DPLiL, nr 61.

Kościół katolickiego, o które należy dbać i które trzeba chronić. Jest to sposób wyrażania wiary bliski każdej grupie społecznej i wymaga on uszanowania, gdyż służy zaspokojeniu „głodu Boga”. Jest to pobożność zinkulturyzowana, dzięki czemu zachowuje oryginalny kształt i stanowi część kultury latynoamerykańskiej<sup>4</sup>.

## 1. Biskupi latynoamerykańscy o pobożności ludowej

Refleksja na temat pobożności ludowej w ostatnim stuleciu nabrała nowego charakteru. W okresie przedwojennym teolodzy i misjonarze z innych kontynentów często uważali ją za formę przesądów, przeszkodę w rozwoju społeczno-gospodarczym. To uprzedzenie doszło do głosu także podczas Synodu o ewangelizacji w 1974 roku, który w dokumencie roboczym nie uwzględniał pobożności ludowej, mimo wysłanych przez CELAM propozycji. Jednak w adhortacji posynodalnej *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI podjął już ten temat<sup>5</sup>. Ojciec święty zauważył, że pobożność ludowa powinna być poddana krytycznej ocenie, gdyż jest podatna na ingerencję wielu obcych religii czy zabobonów. Jednak, jak stwierdził, „jeśli jest należycie kierowana, zwłaszcza przez odpowiedni sposób ewangelizowania, to wtedy obfituje też w wiele dobrego. Bo nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrożony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej i dobroczynnej miłości. Rodzi w wewnętrznym człowieku takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek. Ze względu na te przymioty zwiemy ją raczej ludową pobożnością albo religią ludu, aniżeli religijnością”<sup>6</sup>.

Wpływ na takie ujęcie tematu przez św. Pawła VI miała konferencja biskupów latynoamerykańskich w Medellín w 1968 roku. Jej owocem była m.in. zmiana negatywnego spojrzenia na pobożność ludową, gdyż zaczęto w niej widzieć cenną formę wyrażania wiary. Nie oznacza to jednak, że refleksja na temat pobożności ludowej doprowadziła do jej idealizacji. Uświadomiono sobie bowiem jej braki, co jednak Kościołowi w Ameryce Łacińskiej nie przeszkodziło w tym, aby patrzeć na nią z nadzieją. Konferencja w Medellín rozumiała ją nie jako siłę

<sup>4</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida 2007, nr 258.

<sup>5</sup> J.J. Lydon McHugh, *Aparecida y la religiosidad popular, cumbre del desarrollo de una reflexión*, „Cuestiones Teológicas” 83 (2008), s. 67.

<sup>6</sup> EN, nr 48.

ewangelizacyjną samą w sobie, ale jako przygotowanie, aby Ewangelia mogła przeniknąć rzeczywistość i przemieniać lud. Innymi słowy, jest to fundament pod głoszenie słowa Bożego, który jednak potrzebuje oczyszczenia i wykrystalizowania się tego, co właściwe<sup>7</sup>.

Biskupi w Medellín podkreślali także związek, jaki zachodzi między pobożnością ludową a integralnym wyzwoleniem osoby. Dzięki temu przeniesiono środek ciężkości z ewangelizacji „elit” na ewangelizację „mas”, aby dotrzeć do wszystkich ludzi bez wyjątku. Gdyby nie doszło do tej zmiany, Kościół na dłuższą metę mógłby stać się Kościołem-sektą, która jest wspólną tylko dla wybranych, wywodzących się z wyższych sfer społecznych. Akceptując pozytywne znaczenie pobożności ludowej, Kościół nie zamyka się na żadne grupy społeczne, a otwiera się szczególnie na ludzi prostych, ubogich i zepchniętych na margines społeczeństwa<sup>8</sup>.

Dokument z Puebla kontynuował refleksję z Medellín, dokonując analizy pobożności ludowej. Znalazł w niej wiele pozytywnych aspektów: obecność Trój-jedynego Boga w nabożeństwach i ikonografii, Opatrzność Boża, Jezus Chrystus w tajemnicy Wcielenia, śmierci krzyżowej i Odkupienia, Jego obecność w Eucharystii, nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa, a także cześć oddawana Maryi jako Niepokalanej Matce Boga i Królowej narodów, wiara w obcowanie świętych, pamięć o zmarłych, solidarność braterska, świadomość grzechu i potrzeba pokuty. Ponadto doceniona została umiejętność wyrażania wiary w sposób ekspresyjny i wspólnotowy, umocnienie w chwilach tzw. prób wiary, znacząca wartość modlitwy i akceptacji innych, szacunek dla stanu duchownego z papieżem na czele<sup>9</sup>. Zauważono także, że pobożność ludowa jest bardzo zakorzeniona w sercu ludu i obecna w jego codziennym życiu. Nie ma więc nic wspólnego z pobożnością narzuconą z zewnątrz, której można wyuczyć się z książek<sup>10</sup>.

Biskupi latynoamerykańscy dostrzegli także czynniki, wywierające negatywny wpływ na pobożność ludową i mające różnorodne pochodzenie. To, co utrudnia ukształtowanie się właściwej formy religijności ludowej, to według dokumentu z Puebla przesady, magia, fatalizm i bałwochwalstwo. Oprócz tego deformacja katechezy doprowadziła do zredukowania wiary do zwykłego kontraktu z Bogiem, co spowodowane jest ignorancją religijną. W dodatku takie zagrożenia światowe, jak sekularyzacja, konsumpcjonizm, ekspansja sekt, religii orientalnych i ruchów

<sup>7</sup> J.J. Lydon McHugh, *Aparecida y la religiosidad popular, cumbre del desarrollo de una reflexión*, s. 67–68.

<sup>8</sup> Tamże, s. 68–69.

<sup>9</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla 1979, nr 454.

<sup>10</sup> J.R. Seibold, *La mística popular como conjunción de fe y razón en América Latina*, „Stromata” 3–4 (2004), s. 218.

agnostycznych, czynniki ideologiczne, ekonomiczne, społeczne również przyczyniają się do niewłaściwego podejścia do pobożności ludowej<sup>11</sup>.

Czymś zupełnie nowym, a poruszonym w dokumencie z Puebla, było dawanie świadectwa wiary przez ubogich. Konferencja podkreślała, że nie są oni tylko adresatami ewangelizacji, ale poprzez pobożność ludową stają się jej podmiotami. Pobożność ludowa nie tylko pomaga wierzącym w podejmowaniu dzieła osobistego nawrócenia, ale staje się siłą zaangażowaną w ewangelizację. Ubodzy, stając się ewangelizatorami, są w stanie nie tylko przewycięzać grzech osobisty, ale także mieć realny wpływ na budowę sprawiedliwego i solidarnego społeczeństwa. Świadomość tego, że nawrócenie struktur może rozpocząć się od ubogich, sprawiło, że wzrosło wśród nich poczucie własnej godności, a także odpowiedzialności i zaangażowania na rzecz misji Kościoła<sup>12</sup>.

Konferencja w Santo Domingo – w odróżnieniu od wcześniejszych – zwracała szczególną uwagę na inkulturację. Podkreślała, że pobożność ludowa jest uprzywilejowanym wyrazem inkulturacji wiary. Wynika to z faktu, iż w pobożności ludowej znajduje wyraz kultura poszczególnych ludów i narodów. Dokument przypominał także, że należy ją oczyszczać z tego, co zniekształca wiarę chrześcijańską<sup>13</sup>.

Spotkaniu biskupów latynoamerykańskich w Aparecidzie towarzyszyły pielgrzymki wiernych do sanktuarium Matki Bożej – Patronki Brazylii. Było to dla uczestników konferencji okazją, aby naocznie przyjrzeć się pobożności ludowej. Owocem tych obserwacji była znacznie poszerzona – w stosunku do Santo Domingo – refleksja na temat wiary ludu. Biskupi zauważyli analogię między zachowaniem pielgrzyma a działaniem Boga objawiającego się ludziom. Przypominali, że sam Chrystus stał się pielgrzymem, chodząc po ziemi jako Pan i Lekarz wśród biednych. Jak zauważali, decyzja o pielgrzymce do sanktuarium jest już wyznaniem wiary. Pielgrzymowanie jest prawdziwą pieśnią nadziei, a dotarcie do celu to spotkanie z Bogiem, wypełnione miłością<sup>14</sup>.

W dokumencie z Aparecidy biskupi latynoamerykańscy mieli także na uwadze inne formy pobożności ludowej. Oprócz pielgrzymowania jej wyrazem są także: „święta patronalne, nowenny, różańce, drogi krzyżowe, procesje, tańce i pieśni folkloru religijnego, nabożeństwo do świętych i aniołów, a także modlitwa w rodzinie”<sup>15</sup>. Wszystko to pozwala wierzącym doświadczyć Bożej czułości

<sup>11</sup> CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, nr 456.

<sup>12</sup> J.J. Lydon McHugh, *Aparecida y la religiosidad popular, cumbre del desarrollo de una reflexión*, s. 70.

<sup>13</sup> Tamże, s. 71–72.

<sup>14</sup> Tamże, s. 72–73.

<sup>15</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 259.



i bliskości. To ona umacnia człowieka, gdy doświadcza własnej niewystarczalności i kruchości, oraz pomaga mu z nadzieją spoglądać w przyszłość.

Konferencja z Aparecidy jeszcze mocniej podkreśliła znaczenie pobożności ludowej w życiu Kościoła, zaznaczając przy tym, że wciąż wymaga ona oczyszczenia i że trzeba zadbać o to, aby osiągnęła pełną dojrzałość. Nie oznacza to jednak, że należy ją deprecjonować. Pragnienie jej zewangelizowania skłania do podjęcia wysiłków, aby prowadziła ona lud wierny do lepszego naśladowania świętych, głębszego poznawania Biblii, świadomego uczestnictwa w sakramentach oraz prowadzenia doskonałego życia chrześcijańskiego, wypełnionego miłością. Wszystko to sprawia, że jeszcze bardziej uwydatniają się owoce pobożności ludowej. Nie wolno również umniejszać jej roli, traktując ją jako gorszy sposób przeżywania chrześcijaństwa, gdyż to przeczyłoby inicjatywie Boga, ogarniającego wszystko swoją miłością, oraz prymatowi Ducha Świętego, ożywiającego serca wierzących<sup>16</sup>.

Pobożność ludową cechuje nadnaturalna mądrość, która nie pochodzi bezpośrednio z oświecenia umysłu, ale jest owocem wewnętrznego działania łaski Bożej. Jest to więc istotny sposób wyrażania duchowości chrześcijańskiej, oparty na osobistym spotkaniu z Bogiem, które pozwala zaspokoić ludziom ich konkretne religijne potrzeby. Fakt, że należy ona do rzeczywistości ludzi prostych, nie oznacza, że jest to duchowość uboga i niepełna, a jedynie, że wyraża się w odmienny sposób<sup>17</sup>.

Pobożność ludów Ameryki Łacińskiej charakteryzuje się szczególnym umiłowaniem Chrystusa cierpiącego. Typowe dla niej obrzędy bardzo często służą ekspresji wiary i czci dla Ukrzyżowanego w różnych wizerunkach. Osoba Chrystusa przypomina ubogim o ich godności, dlatego tak chętnie się ku Niemu zwracają. Z kolei w Maryi dostrzegają znak obecności i czułości Boga. Szczególnie przy Matce Bożej z Guadalupe pielgrzymi czują się, jakby byli otoczeni płaszczem matczynej opieki, a przy wizerunku Madonny z Aparecidy odkrywają zaproszenie do tego, by nieść wiarę tym, którzy żyją w zapomnieniu<sup>18</sup>.

## 2. Przejawy religijności ludowej w Ameryce Łacińskiej

Wśród chrześcijan zamieszkujących Amerykę Łacińską panuje duża różnorodność w wyznawaniu wiary, a zatem i w praktykach chrześcijańskich. Aby się o tym przekonać, wystarczy porównać nawet nie tyle poszczególne państwa, ile różne obszary któregoś z nich. W tym samym kraju bowiem żyją ludzie należący

<sup>16</sup> Tamże, nr 262–263.

<sup>17</sup> J.J. Lydon McHugh, *Aparecida y la religiosidad popular, cumbre del desarrollo de una reflexión*, s. 73.

<sup>18</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 265.

do różnych grup społecznych. Szczególnie wyróżniają się tutaj grupy chłopskie, mające głęboką religijność, oraz grupy ludzi zepchniętych na margines życia społecznego, które zachowują żywy zmysł religijny, co jednak nie zawsze przekłada się na uczestnictwo w praktykach religijnych<sup>19</sup>.

Pobożność ludowa chrześcijan w Ameryce Łacińskiej ma następujące cechy:

- żyją w bliskiej i osobowej relacji z Bogiem,
- ich nabożeństwa cechuje serdeczność, wrażliwość, uczuciowość i konkretny, nienaukowy język,
- w przeżywaniu wiary pomagają im obrazy i symbole,
- szczególną wartość przypisują pielgrzymkom, uroczystościom, odwiedzinom w sanktuariach, które pogłębiają świadomość ich przynależności do Kościoła,
- duże znaczenie ma dla nich woda święcona i znak krzyża, a z sakramentów szczególną wartość ma dla nich chrzest i Eucharystia,
- mają wiarę, ale nie mają wystarczającej wiedzy religijnej,
- dopiero w ostatnich latach uzyskali pełniejszy dostęp do Pisma Świętego, co pogłębiło ich miłość do słowa Bożego,
- posiadają dar mądrości życiowej, która pozwala im łączyć wydarzenia ze swojego życia z Bogiem oraz czerpać siły, aby nieść krzyż codzienności,
- mają szczególną wrażliwość na chorych, starszych, niepełnosprawnych,
- chętnie dzielią się tym, co posiadają, i potrafią być hojni wobec innych,
- ich życie modlitewne jest proste, intuicyjne, rozmawiają z Bogiem o wypadkach, wydarzeniach dnia codziennego, w podobnym stylu rozmawiają z Matką Bożą,
- szczególną cześć okazują Maryi przez modlitwę różańcową i nowenny,
- mają wielkie nabożeństwo do świętych, których czczą w czasie uroczystości patronalnych,
- w Osobach Boskich rozpoznają majestat Boga Ojca, bliskość Syna i ogień Ducha Świętego,
- uwielbiają Chrystusa, zwłaszcza w tajemnicy Wcielenia, w Jego męce i śmierci na krzyżu oraz w nabożeństwie do Najświętszego Serca Pana Jezusa,
- są świadomi swojej grzeszności, dlatego proszą Boga o przebaczenie grzechów zarówno dla siebie, jak i dla innych,
- nie oddzielają życia religijnego od życia społecznego,
- wierzą, że stworzenie jest dziełem Boga, dlatego je kochają, szanują i troszczą się o nie,

<sup>19</sup> CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, Medellín 1968, nr 6,1.

- dzięki przynależności do żywych wspólnot kościelnych uświadamiają sobie, że Kościół to bardziej wspólnota niż struktura instytucjonalna,
- są świadomi obowiązku podejmowania aktywnej działalności w Kościele<sup>20</sup>.

Wiara ludzi prostych, którą odziedziczyli po przodkach, często wyraża się w modlitwie bardzo ewangelicznej. Dlatego Kościół w Ameryce Łacińskiej jest dzisiaj przekonany, że zamiast deprecjonować pobożność ludową i ją odrzucać, należy ją lepiej wykorzystać jako przestrzeń do ewangelizacji<sup>21</sup>. To stanowisko jest reakcją na błędy popełniane w przeszłości, kiedy to odrzucano proste modlitwy ludu, ubierając je w skomplikowane formuły. Jednym z efektów takich zabiegów jest to, że dziś wielu ludzi nie umie się modlić, czyli nie umie rozmawiać z Bogiem. Wiele nabożeństw należących do pobożności ludowej, np. ku czci świętych, które prowadziły ludzi do kultu Eucharystii, modlitwy osobistej i sakramentów, znikło, gdyż zostały uznane za niewłaściwe<sup>22</sup>.

Podchodząc z lekceważeniem do pobożności ludowej lub chcąc zanegować to, co z niej wyrasta, można tę formę religijności zniszczyć i ośmieszyć. Nie służy to dziełu ewangelizacji, której bezpośrednim celem jest człowiek. Jest on prawdziwym, aktywnym podmiotem pobożności ludowej. To poszczególni ludzie tworzą Kościół, przy czym czynią to na różne sposoby z uwagi na takie specyficzne czynniki, jak geografia, polityka, struktura społeczna itd. Dlatego należy szanować wyjątkowość każdego narodu, jego sposób bycia, tradycję, kulturę, zwyczaje, folklor, a nawet sposób spędzania czasu wolnego. Przede wszystkim jednak należy szanować jego sposób podejścia do codziennej egzystencji, wyrażania siebie i kształt modlitwy. Z tego względu, aby właściwie ocenić doniosłość religijności jakiegoś ludu, nie należy do niej podchodzić od strony teoretycznej, przyjmując punkt widzenia „z zewnątrz”, ale wziąć pod uwagę wartość i znaczenie, jakie praktykujący ją ludzie sami nadają swoim praktykom religijnym<sup>23</sup>.

Nie zawsze ludzie podchodzą do wiary chrześcijańskiej i żyją nią w ten sam sposób. Nawet na poziomie osobistym człowiek przechodzi różne etapy w udzielaniu odpowiedzi na wezwanie Boga; tym bardziej na poziomie społecznym trudno o jednolitość w manifestowaniu własnej religijności. Oceniając pobożność ludową, nie można zaczynać od zachodniej interpretacji kulturowej, typowej dla miejskich klas średnich i wyższych, ale od znaczenia, jakie pobożność ta ma w życiu zmarginalizowanych społeczności wiejskich i miejskich.

<sup>20</sup> J.R. Seibold, *La mística popular como conjunción de fe y razón en América Latina*, s. 221–222.

<sup>21</sup> G. Rosendo Alvarez, *Religiosidad popular y universalidad*, w: Secretariado de las Semanas Españolas de Misionología, *Religiosidad Popular y Evangelización Universal. Jornadas de estudio de la XXX Semana Española de Misionología, agosto de 1977*, Burgos 1978, s. 240.

<sup>22</sup> Tamże, s. 239.

<sup>23</sup> Tamże, s. 243.

Ważnym czynnikiem kształtowania się pobożności ludowej jest kontekst kulturowy. Wiara dociera do człowieka zawsze za pośrednictwem języka właściwego w danej kulturze, a w naturalnej religijności można znaleźć „ziarna prawdy” pochodzącej od Boga. Zadaniem Kościoła jest odkrywanie w tej religijności tajemniczej obecności Boga, błysk prawdy, która odsłania sens życia i światło Słowa, oświecające ludzi jeszcze przed Wcieleniem Syna Bożego i przepowiadaniem apostołskim. Działalność wyznawców Chrystusa powinna sprawić, aby dobre nasienie obecne w życiu ludu przyniosło owoce. Z jednej strony wymaga to od Kościoła adaptacji jego przesłania do wyzwań, wpływających z danej sytuacji, a z drugiej strony obliuguje każdego człowieka do bardziej osobistej i wspólnotowej akceptacji orędzia zbawienia<sup>24</sup>.

Ludzie mają prawo uczestniczyć aktywnie w kształtowaniu życia Kościoła i nadawać mu specyficzny kształt. Kościół zaś, podążając za wzorem św. Pawła, który stał się „wszystkim dla wszystkich” (por. 1 Kor 9, 20–23)<sup>25</sup>, powinien swoją działalność ewangelizacyjną dostosować do potrzeb i możliwości konkretnego człowieka. W tym kontekście pobożność ludowa ma pomagać w przekazywaniu Ewangelii wszystkim ludziom, zwłaszcza tym najmniejszym. Pozwala ona na urzeczywistnienie powszechności chrześcijaństwa w różnych kulturach i środowiskach społecznych. Nie można tego traktować jako wyrazu sprzeciwu wobec istnienia i działalności małych grup, ale jako reakcję na ich ekskluzywizm, zaprzeczający uniwersalności religii Chrystusowej<sup>26</sup>.

Czasem teologia jest traktowana jako nauka, którą uprawia się w izolacji od problemów życia codziennego ludzi. Pobożność ludowa uczy teologów, że kontakt z Bogiem nie ogranicza się do czystej kontemplacji i wypowiedzania tego, co jest zawarte w tekstach modlitewnych. Praktykom religijnym towarzyszy bowiem określona dynamika, odpowiednia symbolika, entuzjazm. W tym też odsłania się wartość pobożności ludowej, która jest żywym sposobem wyrażania i interpretacji wiary<sup>27</sup>. Czyniąc przedmiotem refleksji praktyki religijne prostego ludu, teologia otrzymuje nowe tematy do opracowania, a także staje wobec wyzwania, aby ukazać, jak różne „elementy ludzkie i religijne”, które są ukryte w pobożności, mogą stanowić przygotowanie do ewangelizacji<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, nr 6,3–4.

<sup>25</sup> G. Rosendo Alvarez, *Religiosidad popular y universalidad*, s. 244.

<sup>26</sup> Tamże, s. 248.

<sup>27</sup> A.M. Javierre Ortas, *Religiosidad popular y evangelización popular*, w: Secretariado de las Semanas Españolas de Misionología, *Religiosidad Popular y Evangelización Universal*, s. 27–28.

<sup>28</sup> CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, nr 6,5.

### 3. Wyjątkowość i wartość „mistyki ludowej”

Mistyka to droga do głębokiego doświadczenia Boga i pełnego miłości zjednoczenia z Nim<sup>29</sup>. Wśród wiernych panuje nieraz błędne przekonanie, że można o niej mówić tylko w odniesieniu do niektórych osób, najczęściej świętych, takich jak św. Teresa z Avili czy św. Jan od Krzyża. Jednak łaska chrztu pozwala wszystkim wierzącym kontemplować Boga w swoim życiu<sup>30</sup>. Wierni nie tylko oddają cześć Bogu, dając wyraz swojej wierze w zwyczajach ludowych, wykorzystujących elementy typowe w danej kulturze, ale także uczą się Go dostrzegać w swojej codzienności i przeżywać ją w osobowej relacji z Nim.

Życiu ludu latynoamerykańskiego towarzyszy praktykowanie pobożności, którą przenika mistyka. Można wtedy mówić o mistyce ludowej, prowadzącej do uzyskania najbardziej intymnych i głębokich doświadczeń, jakie stają się udziałem mieszkańców Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Jest to zagadnienie o tyle ciekawe, że dotyka ono Boga i Jego odmiennego sposobu obecności, który ujawnia się w miastach tego regionu<sup>31</sup>. Jak podał dokument z Aparecidy: „Wiara uczy nas, że Bóg mieszka w mieście zarówno pośród jego radości, pragnień i nadziei, jak i w jego boleściach i cierpieniach. Cienie, które kładą się na codziennym życiu miast, takie jak przemoc, ubóstwo, indywidualizm i wykluczenie, nie mogą powstrzymać nas przed poszukiwaniem i kontemplowaniem Boga życia również w środowiskach miejskich. Miasta to miejsca wolności i możliwości. W nich ludzie mają możliwości poznania innych osób oraz wzajemnego oddziaływania i koegzystencji. W miastach można doświadczyć więzi braterstwa, solidarności i uniwersalności. Człowiek jest w nich ciągle wezwany do nieustannego wychodzenia na spotkanie drugiej osoby, do współlistnienia z tym, który jest inny, zaakceptowania go i bycia przez niego zaakceptowanym”<sup>32</sup>.

W świetle wiary można odkrywać, że Bóg mieszka pośród swego ludu; jednak nie należy tego rozumieć jako zwykłe pomieszkiwanie zewnętrzne, tak jak sąsiedzi mieszkają obok siebie. Bóg jest obecny pośród ludu, przebywając w sercu narodów Ameryki Łacińskiej, pośród ich radości i strapień. Bóg jest pośród ludzi, którzy mogą Go kontemplować zarówno w negatywnych, jak i pozytywnych doświadczeniach. Żeby zrozumieć pełniej znaczenie zamieszkania Boga w ludzkich

<sup>29</sup> F. Tokarski, *Mistyka drogą chrześcijanina do Boga*, „Studia Gdańskie” XXI (2007), s. 197.

<sup>30</sup> J.R. Seibold, *La mística popular en la ciudad*, „Stromata” 1–2 (2011), s. 93.

<sup>31</sup> Tamże, s. 89.

<sup>32</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 514.

wnętrzach, w życiu, uczuciach, myślach i działaniach, należy pamiętać, iż dokonuje On przebóstwienia człowieka, którego życie jest zanurzone w Bogu<sup>33</sup>.

Tekst z Aparecidy podał również, powołując się na Apokalipsę św. Jana, że „zamyśłem Boga jest »Miasto święte, nowe Jeruzalem« zstępujące z nieba od Boga i »gotowe jak oblubienica, która wystroiła się dla swojego męża« i która jest [...] mieszkanie[m] Boga z ludźmi. On zamieszka z nimi i będą jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi. On otrze z ich oczu wszelką łzę i nie będzie już śmierci ani bólu, ani krzyku, ani cierpienia, bo pierwsze rzeczy przeminęły»<sup>34</sup>. Ta zapowiedź zamieszkania Boga z Jego ludem nie jest jedynie wizją eschatologiczną, która wypełni się na końcu czasów. Ona już jest realizowana w Jezusie Chrystusie, a wierzący mogą doświadczyć jej spełnienia się<sup>35</sup>.

Zarówno pobożność, jak i mistyka ludowa mówią o duchowym doświadczeniu, w którym tajemnica Boga objawia się różnorako. Teologia uczy, że Bóg jest obecny w świecie na cztery sposoby. Po pierwsze, jest obecny we wszystkich rzeczach materialnych i duchowych, ponieważ bez Jego obecności żadna z tych rzeczy nie mogłaby istnieć. Drugim sposobem jest obecność przez łaskę, która zakłada obecność Boga wśród tych, którzy przyjmują dobrowolnie Jego i Jego zbawienie ofiarowane im przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To w tej obecności zakorzenione jest życie mistyczne, które rozwija się w sercu wierzących po przyjęciu chrztu i umacnia się dzięki życiu sakramentalnemu. Trzecim sposobem Boskiej obecności w świecie są natchnienia Boże, dzięki którym w wiernych dokonuje się przemiana w nowe stworzenie. Za ich pośrednictwem Bóg objawia się ludziom, obdarzając ich swoimi darami i towarzysząc im w ich życiu, które można nazwać mistycznym. W ten sposób prowadzi ich do ścisłego zjednoczenia z Nim. Szczególnym przykładem takiej mistyki są św. Teresa z Avila oraz św. Jan od Krzyża, którzy pełni natchnienia i zjednoczeni z Bogiem opisywali swoje doświadczenia mistyczne. Czwartym sposobem obecności Bożej jest przebywanie Boga w niebie, w którym wierni będą mogli oglądać swojego Stwórcę twarzą w twarz<sup>36</sup>.

Dokument z Aparecidy stwierdził, że „pobożność ludowa zawiera i wyraża ogromne poczucie transcendencji, jakąś spontaniczną zdolność znajdowania oparcia w Bogu oraz prawdziwe doświadczenie teologalnej miłości. Jest również wyrazem nadnaturalnej mądrości, ponieważ mądrość miłości nie zależy bezpośrednio od oświecenia umysłu, lecz od wewnętrznego działania łaski. Dlatego też nazywamy ją pobożnością ludową, czyli duchowością chrześcijańską, która będąc osobistym

<sup>33</sup> J.R. Seibold, *La mística popular en la ciudad*, s. 90–91.

<sup>34</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 515.

<sup>35</sup> J.R. Seibold, *La mística popular en la ciudad*, s. 91.

<sup>36</sup> Tamże, s. 92.

spotkaniem z Panem, zawiera wiele z cielesnych, dostrzegalnych, symbolicznych i najbardziej konkretnych potrzeb ludu. To duchowość wcielona w kulturę ludzi prostych, która przez to nie jest mniej duchowa, lecz duchowa na inny sposób”<sup>37</sup>. Dokument ten nawiązywał do jednej z najstarszych tradycji Kościoła, który w pierwszych wiekach nazywał biednych prawdziwymi teologami, ponieważ mieli mądrość miłości i wiedzieli, jak ćwiczyć zmysły duchowe, aby osiągnąć intymną komunię z Bogiem<sup>38</sup>. Dzisiaj wiara, która znajduje wyraz w pobożności ludowej, uzewnętrznia się także jako spotkanie z tajemnicą w głębokiej kontemplacji, której towarzyszą gesty dotykania czy całowania wizerunku religijnego<sup>39</sup>.

Ważną rolę w doświadczeniu duchowym odgrywają zmysły duchowe, które można uznać za „przedłużenie” zmysłów cielesnych. To właśnie tutaj można odnaleźć związek między pobożnością ludową a mistyką właściwą wszystkim wierzącym, ponieważ nie neguje ona znaczenia zmysłów w dążeniu do nawiązania relacji z Bogiem, ale je przemienia. Tradycja chrześcijańska wypracowała doktrynę o zmysłach duchowych, które odpowiadają pięciu zmysłom cielesnym. Mamy więc do czynienia z duchowym dotykiem, widzeniem, słyszeniem, wąchaniem i smakowaniem. Te duchowe zmysły pomagają wejść w boską tajemnicę i głębiej się w nią zanurzyć<sup>40</sup>. Włączanie zmysłów duchowych nadaje wierze twórczą wrażliwość, prowadząc do umocnienia relacji łączącej to, co boskie, z tym, co ludzkie<sup>41</sup>.

Dotykanie jest pierwszym z mistycznych zmysłów, stąd często pobożność wyraża się poprzez dotykanie obrazów, które staje się jakby dotykiem samego Boga<sup>42</sup>. Wierni zwykle dotykają stóp i rąk ukrzyżowanego Chrystusa, chcąc ulżyć Mu w cierpieniu i „opatrzyć” rany zadane Mu przez każdego człowieka. Chcą więc dotykiem przynieść ulgę Jezusowi cierpiącemu z powodu ich grzechów. Często również korzystają z wody święconej, która niesie orzeźwienie dla oschłości duszy i jest jak szklanka wody na pustyni. W ten sposób czują, że to sam Bóg ich dotyka. Podobnie jest ze zmysłem wzroku. Patrząc na wizerunek Matki Bożej, ludzie przekonują się, że „tam jest Maryja”. Kolejnym przykładem zastosowania zmysłów duchowych jest pielgrzymka, o czym będzie mowa później<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 263.

<sup>38</sup> J.R. Seibold, *La mística popular en la ciudad*, s. 94.

<sup>39</sup> E. Fernández, *La experiencia mística-popular confluencia de los distintos y encuentros con Dios*, „Anatéllei. Se levanta” 34 (2015), s. 78.

<sup>40</sup> J.R. Seibold, *La mística popular en la ciudad*, s. 94.

<sup>41</sup> E. Fernández, *La experiencia mística-popular confluencia de los distintos y encuentros con Dios*, s. 83.

<sup>42</sup> J.R. Seibold, *La mística popular en la ciudad*, s. 94.

<sup>43</sup> Tamże, s. 95.

Według Jorgego R. Seibolda, aby mówić o mistyce ludowej, trzeba przyjąć trzy główne tezy. Pierwsza głosi, że mistyka ludowa nie jest obca wierze ludzi pobożnych. Wiara jest czynnikiem wpływającym na wzrost życia mistycznego. To człowiek w swojej wolności decyduje, czy pozwoli na jego rozwój w sobie. Drugą tezą jest stwierdzenie, że mistyka ludowa nie może rozwijać się bez aktywności podmiotów ludzkich i kultury, która stale wykuwa się w historycznej ewolucji. Ponadto Seibold podkreśla rolę rozumu, który w swojej złożoności jest niezbędny do właściwego rozpoznania doświadczenia mistycznego. Zgodnie z trzecią tezą mistyka ludowa stanowi przestrzeń doświadczenia związanego nie tylko z Bogiem, ale także ze światem i wspólnotą ludzką. Pod określeniem „świat” kryje się w tym przypadku cały rozwój i postęp dokonujący się w życiu narodów, a także kwestie społeczne. Z tych trzech tez wynika, że pobożność ludowa typowa w Ameryce Łacińskiej jest odpowiednim polem do odkrycia mistyki codzienności, gdyż jest przestrzenią, w której doświadczenia mistyczne najwyraźniej manifestują się<sup>44</sup>.

Mistycyzm chrześcijański obejmuje doświadczenia duchowe, w których wierni prowadzeni przez Ducha Świętego odczuwają i doświadczają pełnej miłości obecności Boga, który ich otacza, prowadzi i całkowicie przemienia. Doświadczenie mistyczne musi być skoncentrowane na tajemnicy Boga i Jego miłości objawionej w Jezusie Chrystusie. Jest ono na tyle silne, że wpływa na całą ludzką egzystencję: uczucia, wyobraźnię, myślenie, decyzje, działanie. Czasem będą to przeżycia pełne radości i uniesień, a czasem cierpienia, poczucie osamotnienia przez Boga, tzw. noce ciemne. Wszystkie te przeżycia zawsze jednak odnoszą się do Boga i znajduje w nich wyraz pragnienie Jego obecności.

Doznania mistyczne trudno ująć w słowa. Tajemnica, w którą zostaje wprowadzony mistyk, jest niezgłębiona i dlatego nigdy nie może być w pełni wyjaśniona. Doświadczenie mistyczne wymaga ze strony człowieka uległości. Nie należy jej mylić z niechęcią do działania. Jest to świadomie obrana postawa pasywności, dzięki której Duch Święty może mocniej złączyć człowieka z Bogiem i zainspirować go do nowego rodzaju aktywności.

Warto zaznaczyć, że takie zjawiska, jak ekstaza, lewitacja, bilokacje itp. mogą towarzyszyć stanom mistycznym, ale nie są w żaden sposób niezbędne do określenia danych przeżyć jako mistyczne. Dlatego doznania mistyczne nie są czymś nadzwyczajnym, zarezerwowanym dla wybranych, jak nieraz błędnie uważa się. Św. Jan od Krzyża twierdził, że dary duchowe, nawet te najwyższe, są przeznaczone dla wszystkich, a Karl Rahner, zainspirowany mistyką św. Ignacego z Loyoli,

<sup>44</sup> A.E. Palafox Cruz, *La teología de la praxis popular y Francisco*, „Revista de Cultura Teológica” 85 (2015), s. 41–42.



wskazywał na obecność Boga w świecie i zachęcał wierzących do „znajdowania Go w każdej rzeczy”<sup>45</sup>.

Wszystko to nie oznacza jednak, że przeżycia mistyczne nie są powiązane z doświadczeniami zmysłowo-duchowymi. Bardzo dobrze opisał to św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*: „Lecz co ja właściwie miłuję, kiedy miłuję Ciebie? Nie urodę cielesną ani urok życia doczesnego. Nie promienność światła tak miłego moim oczom. Nie melodie słodkie pieśni rozmaitych. Nie woń upajającą kwiatów, olejków, pachnideł. Nie mannę ani miód. Nie ciało, które pragnąłbym uściskać. Nie takie rzeczy miłuję, gdy miłuję mego Boga. A jednak Kocham pewnego rodzaju światło, pewnego rodzaju głos, woń i pokarm, i uścisk, gdy Boga mego Kocham jako światło, głos, woń, pokarm, uścisk we wnętrzu mojej ludzkiej istoty, gdzie rozbłyska dla mej duszy światło, którego nie ogarnia przestrzeń, gdzie dźwięczy głos, którego czas z sobą nie unosi, gdzie bije woń, której wiatr nie rozwiewa, gdzie doświadcza się smaku, którego nie psuje sytość, gdzie się trwa w uścisku, którego nasycenie nie rozerwie. To właśnie Kocham, gdy Kocham mego Boga”<sup>46</sup>.

Te „duchowe zmysły” przewyższają te „cielesne” pod względem zasięgu i głębi, ale – jak pokazuje praktyka – te dwie rzeczywistości są ze sobą bardzo mocno powiązane. Na terenie Ameryki Łacińskiej i Karaibów można spotkać prostych ludzi, którzy dotykają i całują figury Jezusa Chrystusa lub pocierają je chusteczkami, by następnie dotykać nimi swojego ciała. W tym zwyczaju można dostrzec przejaw mistyki zmysłów, ponieważ wierni zanurzają się z wiarą za pomocą zmysłu dotyku w człowieczeństwo Jezusa. Niemniej jednak doświadczenie mistyczne wykracza poza cielesne i duchowe odczucia. Jest ono zawsze doświadczeniem bliskości Boga i coraz głębszego zjednoczenia z Umiłowanym<sup>47</sup>.

#### 4. Miejsce pobożności ludowej w życiu i misji Kościoła

Pobożność religijna sięga korzeniami do pierwszych wieków chrześcijaństwa i przyczynia się do refleksji teologicznej nad prawdami głoszonymi przez Kościół, ponieważ od początku podstawą eklezjalnej myśli teologicznej jest doświadczenie wiary i codziennego życia wspólnot chrześcijańskich. Do tożsamości Ameryki Łacińskiej należy ponad pięciusetletnia ewangelizacja tego regionu, która integruje się z różnorodnością elementów kulturowych i religijnych wielu narodów

<sup>45</sup> B. Nadolski, *Mistagogia jako metoda w liturgii*, „Collectanea Theologica” 3 (1995), s. 110; Z. Nosowski, *Karla Rahnera teologia codzienności*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (1992), s. 89–119.

<sup>46</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. X, Kraków 2018, nr 6.

<sup>47</sup> J.R. Seibold, *La mística popular en la ciudad*, s. 97.

i ludów tam mieszkających. Dzięki ewangelizacji prowadzonej przez misjonarzy, którzy głosili słowo Boże, wiara katolicka została włączona w życie codzienne ówczesnych ludów. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że chrześcijańska pobożność ludowa zawiera w sobie wpływ tych kultur lokalnych<sup>48</sup>.

Rzeczywistość pomieszania ras i kultur stanowi *locus theologicus*, w którym ujawnia się historyczna oryginalność poszczególnych ludów. Ich wyjątkowa tożsamość jest bardzo dobrze ukazana w wizerunku Matki Bożej z Guadalupe, gdyż jej dzieci widzą w niej Matkę, gdy patrzą na Jej twarz o metyjskich rysach<sup>49</sup>. W pobożności ludowej znajduje odbicie rzeczywistość ludzi z różnych grup społecznych, np. Latynosi migrujący w różne części świata niosą ze sobą swoją pobożność i w ten sposób wzbogacają lokalną kulturę. Wyraża się w tym sens religii, gdyż zgodnie z etymologią języka łacińskiego słowo to oznacza relację między człowiekiem a Transcendencją oraz sposób jej wyrażania. Pobożność ludowa jest manifestacją wiary religijnej grupy ludzi w pielęgnowanych przez nią zwyczajach i rytach, które identyfikują ich jako naród i pozwalają im tworzyć ich kulturę. Jest ona wiarą prostych ludzi, która staje się dla nich życiem i znajduje odzwierciedlenie w ich kulturze. To godne uznania, że ludzie chcą zarówno w sferze prywatnej, jak i we wspólnocie wyrażać w konkretny sposób swoje życie z Bogiem, swoje przywiązanie do Maryi i innych świętych<sup>50</sup>.

Pobożność ludowa odnosi się do tego, co ukryte i duchowe, a co jest źródłem praktyk religijnych. Można tu mówić o duchowości charakteryzującej się pragnieniem Boga, opartej na doświadczeniu Jego bliskości, na które wierzący odpowiadają miłością, wypełniając nią swoje życie<sup>51</sup>. Pobożność i religijność to dwa aspekty tej samej rzeczywistości, których nie można oddzielić ze względu na łączącą je duchowość; choć da się je rozróżnić, to jednak są ze sobą ściśle zintegrowane<sup>52</sup>.

Pobożność ludowa pomaga człowiekowi otworzyć się na prawdę o Bogu i takich Jego atrybutach, jak ojcostwo, opatrność, kochająca i stała obecność, za którą

<sup>48</sup> M. del Pilar Silveira, *Religiosidad popular latinoamericana: verdadera experiencia del amor teologal*, w: L. Aranguren Gonzalo, F. Palazzi (red.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social. Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, Boston 2017, s. 195.

<sup>49</sup> J.R. Seibold, *La mística popular como conjunción de fe y razón en América Latina*, s. 218.

<sup>50</sup> M. del Pilar Silveira, *Religiosidad popular latinoamericana: verdadera experiencia del amor teologal*, s. 196.

<sup>51</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 258–265; J.C. Scannone, *Vientos nuevos del Sud. La teología argentina del pueblo y el Papa Francisco*, „Pistis&Praxis – Teología e Pastoral” 3 (2016), s. 592.

<sup>52</sup> M. del Pilar Silveira, *Religiosidad popular latinoamericana: verdadera experiencia del amor teologal*, s. 197.

człowiek tęskni. To pragnienie Boga właściwe ludziom prostym wykorzystują ruchy niekatolickie, które w Ameryce Łacińskiej rosną w siłę ze względu na niedostateczną liczbę duszpasterzy katolickich. Dlatego biskupi zebrani na konferencji w Rio de Janeiro zachęcali ludzi świeckich do demaskowania przekonań sprzecznych z wiarą katolicką, podkreślając szczególnie negatywne postawy i praktyki, jak przesady, magia, wywoływanie umarłych i duchów. Wśród zagrożeń biskupi wymieniają również masonerię, sekty i obyczaje pogańskie. Lekarstwem na ten destrukcyjny wpływ mogą być dzieła podejmowane przez Akcję Katolicką, prowadzone pod przewodnictwem duchowieństwa, które mogą stać się przyczynkiem do utrwalenia doktryny katolickiej, opartej na autentycznej wierze i moralności<sup>53</sup>.

Uprzywilejowane miejsce w duchowości ludowej ma pobożność maryjna. Miłość do Matki Bożej stała się łącznikiem różnorodnych tradycji, które są żywe w Ameryce Łacińskiej, tworząc niejako jedną historię całego regionu. W tej pobożności wyraża się obecność Ducha Świętego, który napętnia serca wierzących, dzięki czemu ludzie coraz lepiej poznają prawdę chrześcijańską (*fides quaerens intellectum*). Ten szczególny wyraz wiary, jakim jest pobożność maryjna, jest niewątpliwym wkładem wierzących w obecne dążenie Kościoła do coraz pełniejszego zrozumienia prawd objawionych<sup>54</sup>.

Pobożność maryjna kształtuje ducha Kościoła i postawę jego członków, gdy dostrzega, że delikatność i pokora to nie cechy ludzi słabych, ale mocnych, którzy nie muszą źle traktować innych i dawać im odczuć swoją wyższość, aby czuć się lepiej. Maryja, w której wypełniają się słowa: „Bóg strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych” (por. Łk 1, 52), staje się nadzieją na sprawiedliwość dla pokrzywdzonych. Jej sprawiedliwość i czułość, a także pośpiech w wychodzeniu ku innym oraz duch kontemplacji sprawiają, że jest Ona wzorem dla Kościoła ewangelizującego<sup>55</sup>.

Kult maryjny wywiera wpływ na duchowość wierzących w Ameryce Łacińskiej. Należy zauważyć, że linia teologiczna kardynała Bergoglio – przewodniczącego komisji opracowującej dokument z Aparecidy – oparta jest na teologii ludu, zwracającej szczególną uwagę na rolę ubogich w życiu Kościoła i społeczeństwa. Nie bez znaczenia jest tu miejsce, a więc Aparecida – sanktuarium maryjne, do którego zmierzają rzesze pielgrzymów. Dlatego dokument ten można postrzegać jako owoc „czasu Maryi”. Kardynał Bergoglio dostrzegł ciche działanie Ducha Bożego w sercu ludzi, którzy podążają za Matką Bożą, nie kierując się utartymi schematami i formułami kościelnymi. To zachęca Kościół do działania, do przełamania sztywnych paradygmatów i otwarcia szeroko drzwi. Wynika to z faktu, że Duch Święty

<sup>53</sup> Tamże, s. 198.

<sup>54</sup> Tamże, s. 203.

<sup>55</sup> EG, nr 288.

zamieszkuje w sercach wierzących, a w sposób szczególny ta Jego obecność ujawnia się w życiu ludzi najbardziej podatnych na zranienia, słabych, dla których często jedyną nadzieją jest Maryja. Mowa tu o tysiącach wiernych, którzy przybywają do Jej sanktuariów, prosząc o zdrowie, pokój, pracę i żywność<sup>56</sup>.

W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież Franciszek stwierdził w odniesieniu do pobożności ludowej, że odzwierciedla ona pragnienie Boga, które znają tylko ludzie biedni i prości. Papież pisał o koniecznej potrzebie ewangelizacji kultur. Podkreślał, że niezwykle ważne jest, aby Kościół dzisiaj wyszedł głosić Ewangelię wszystkim, we wszystkich miejscach. Przekonywał, że inkulturacja Ewangelii ma potencjał, którego nie można przewidzieć, który przekracza nasze prognozy i łamie schematy. Jest to proces nieustannie postępujący, którego głównym czynnikiem jest Duch Święty, a jego efektem jest działalność misyjna ludu Bożego. Ponadto papież zauważał, że każda kultura i każda grupa społeczna wymaga oczyszczenia i wzrostu. Ludzie obarczeni takimi słabościami, jak alkoholizm, przemoc domowa, rzadki udział w Eucharystii, magia, przesady i wiele innych potrzebują duchowej pomocy. To właśnie pobożność ludowa, która wskazuje ludziom drogę do Ewangelii o miłosierdziu Bożym, jest najlepszym punktem wyjścia do ich uzdrowienia i uwolnienia się od wad oraz religijnej obojętności<sup>57</sup>.

Franciszek zdaje sobie sprawę, że mogą pojawić się chrześcijańskie praktyki dewocyjne, którym towarzyszą tendencje do ich absolutyzowania i które prowadzą do indywidualizmu. W tym kontekście potrzeba właściwego rozeznania, aby promować w duszpasterstwie to, co służy wzrostowi duchowemu wierzących. Pedagogiczne podejście do ludu znajduje wyraz w miłości pasterskiej i w poszukiwaniu bliskości względem ludu na wzór Chrystusa, który przesiąkł „zapachem owiec”. Kościół ma być miejscem miłosierdzia, gdzie każdy będzie mógł poczuć się mile widziany i kochany oraz zachęcony do dobrego życia, zgodnego z Ewangelią. Kościół ma być jak serce matki, które jest zawsze otwarte na przyjęcie swoich dzieci<sup>58</sup>.

Aby lepiej zrozumieć pobożność ludową, trzeba na nią spojrzeć okiem Dobrego Pasterza, który nie chce ludzi sądzić, ale ogarnąć swoją miłością. Kierując się nią, można docenić życie teologalne obecne w pobożności ludowej i w sercach ubogich. Franciszek miał tu na myśli mocną wiarę matek, które czuwają przy łóżkach chorych dzieci, trzymając w ręku różaniec i modląc się, nawet jeśli nie potrafią bezbłędnie odmówić *Credo*. Zwrócił uwagę na potężny ładunek nadziei i wiary w orędownictwo Maryi, co znajduje wyraz w świecy zapalanej w ubogim domu, oraz na spojrze-

<sup>56</sup> M. del Pilar Silveira, *Religiosidad popular latinoamericana: verdadera experiencia del amor teologal*, s. 195.

<sup>57</sup> Tamże, s. 204.

<sup>58</sup> Tamże, s. 205.

nie z głęboką miłością na krzyż z wizerunkiem Chrystusa. Papież stwierdził, że nikt, kto kocha lud Boży, nie nazwie tych form pobożności jedynie naturalnym poszukiwaniem bóstwa. Są one zdecydowanie uzewnętrznieniem się życia teologalnego, które ożywia działanie Ducha Świętego<sup>59</sup>. W pobożności ludowej jest siła, której nie wolno nie doceniać, gdyż przybliży ona ludziom Ewangelię i wzywa do wiary. Deprecjonowanie jej wartości byłoby negacją działania Ducha Świętego. Powinno się raczej przyjąć postawę zachęty i umacniania jej poprzez poszerzanie procesu inkulturacji, który nigdy nie kończy się. Ponadto oznaki pobożności ludowej mogą wiele nauczyć tych, którzy pragną znaleźć Boga. Dlatego Kościół powinien zwrócić się ku niej, zwłaszcza wtedy, gdy podejmuje dzieło nowej ewangelizacji<sup>60</sup>.

## 5. Pielgrzymowanie do miejsc pątniczych przestrzenią ewangelizacji

Szczególne znaczenie w rozwoju pobożności ludowej mają sanktuaria oraz miejsca pątnicze. Sanktuaria często są owocem pobożności ludu, który dostrzega w danym kościele wyjątkową przestrzeń zbawczego działania Boga oraz możliwość odpoczynku duchowego w czasie ziemskiej pielgrzymki do królestwa niebieskiego. Sanktuaria, jak i inne miejsca pątnicze mają wielką siłę przyciągania. Dają one wierzącym pewność, że Bóg jest blisko i hojnie udziela proszącym swoich łask<sup>61</sup>. Kościół zaś, który sam jest ludem Bożym, pielgrzymującym ścieżkami historii, zachęca wiernych do pielgrzymowania do miejsc świętych, w którym dostrzega ogromną wartość<sup>62</sup>. Pielgrzymowanie jest znakiem wskazującym na to, że cały Kościół, a wraz nim wszyscy wierzący są „w drodze” ku pełni życia, czyli świętości, która stanie się ich udziałem dopiero wtedy, gdy dostąpią udziału w doskonałej komunii ze Stwórcą i ludźmi<sup>63</sup>.

Pielgrzymka jest typowym przykładem pobożności ludowej. Już na kartach Starego Testamentu można przeczytać o wielkich wędrownościach patriarchów, ludów i narodu Izraela. Był to także sposób przeżywania wiary bliski samemu Jezusowi, który jako dziecko pielgrzymował z rodzicami do Jerozolimy, a potem jako dorosły udawał się do Świętego Miasta na święta. Kiedy po swoim zmartwychwstaniu Chrystus przeszedł z ziemi do królestwa niebieskiego, wskazał swoim uczniom drogę i uświadomił im, że życie na ziemi jest pielgrzymką do domu Ojca.

<sup>59</sup> EG, nr 125.

<sup>60</sup> EG, nr 126.

<sup>61</sup> DPLiL, nr 262–263.

<sup>62</sup> DPLiL, nr 279–281.

<sup>63</sup> Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie V Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, <https://tinyurl.com/y868sxdy> (dostęp: 8 maja 2020).

Głoszenie królestwa Bożego przez Jezusa jest wielką pielgrzymką. Przemierzając drogi Palestyny, zwraca On uwagę na pojawiające się w krajobrazie elementy, np. kwiaty, ptaki i drzewa, aby w nawiązaniu do nich przekazać słuchaczom w prostych słowach swoją naukę. Życie Jezusa to droga. Pod sercem Matki pielgrzymuje do Betlejem, po narodzeniu do Egiptu, a po trzydziestu latach ukrytego życia wychodzi z domu rodzinnego, aby swoją wędrówkę przez ziemię zakończyć poza murami Jerozolimy. Jej kresem jest śmierć na krzyżu, gdyż Jezus nigdy nie schodzi z obranej przez siebie drogi. Po swoim zmartwychwstaniu wyprzedza swoich naśladowców w drodze do Galilei. Tam, gdzie się wszystko rozpoczęło, musi zostać zapoczątkowana nowa wędrówka uczniów, którzy udadzą się aż na krańce ziemi. Dlatego chrześcijaństwo to zjednoczeni w imię Jezusa wędrowcy, pielgrzymujący ścieżkami historii do domu Ojca niebieskiego<sup>64</sup>.

W dzisiejszych czasach niezmiennie wielką popularnością cieszą się piosenki, wielodniowe pielgrzymki do sanktuariów zarówno o zasięgu międzynarodowym, jak i lokalnym. Pielgrzym to ktoś, kto jest w drodze sam lub z konkretną wspólnotą, z którą wiąże się na jakiś czas. Wtedy pielgrzymowanie otwiera możliwość tworzenia kolektywnej tożsamości religijnej, przy czym z jednej strony osoba ludzka dąży do samodzielnego urzeczywistnienia swojego człowieczeństwa, a z drugiej oczekuje od grupy uznania swoich przekonań dotyczących wiary i jej praktykowania. Pielgrzymowanie staje się metaforą życia religijnego, gdy wędrówka do miejsc świętych służy odkrywaniu siebie w świetle prawdy chrześcijańskiej.

Pielgrzymowanie pozwala nabrać dystansu do życia codziennego, skupić się na tym, co istotne i zerwać z przyzwyczajeniami. Chodzi o dokonanie pewnego „wyłomu” w swojej biografii, który – jeśli zostanie potraktowany poważnie i dokonany w horyzoncie obecności Boga – może stać się pierwszym krokiem do nawrócenia<sup>65</sup>. Doświadczenia zbierane w czasie pielgrzymowania pozostają w kontraście z przeżyciami typowymi w codzienności. Wysiłek towarzyszący wędrowaniu każe zwrócić szczególną uwagę na fizyczny i materialny wymiar ludzkiej egzystencji. Strukturę dnia pielgrzymkowego wyznacza chodzenie, jedzenie i spanie. Taki sposób życia wpływa kojąco na pielgrzymów i pomaga im skoncentrować się na tym, co najważniejsze, w tym na relacji z Bogiem.

Z wędrowaniem związane jest także samopoznanie, czyli spotkanie z Bogiem w głębinach własnej duszy. Służą temu medytacja nad słowem Bożym, uwolnienie się od codziennych układów, spowolnienie tempa życia, otwarcie się na

<sup>64</sup> R. Breitenbach, *Pilgern. Den eigenen Weg finden*, Freiburg i. B. 2009, s. 91–94.

<sup>65</sup> N. Puschmann, *Pilgern als Metapher moderner Religiosität*, w: P. Heiser, Ch. Kurrat (red.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, Berlin 2012, s. 55–57.

nową rzeczywistość oraz dystans w stosunku do codziennych zadań i problemów. Sam świat otaczający pielgrzymów musi dawać im bezpieczeństwo, chociażby wpływające z gościnności. Ponadto pielgrzym – z uwagi na jasno wyznaczony cel, do którego zdecydowanie zmierza – narzuca sobie określony rytm. Przybliża się bowiem do wybranego przez siebie miejsca pątniczego i jest w tym wytrwały.

Pielgrzymowanie nie jest wydarzeniem, ale procesem. Wskazuje na to samo bycie w ruchu, przemieszczanie się z jednego miejsca na drugie. Do takiej wędrówki motywuje człowieka odejście od codzienności i zmierzanie ku czemuś nowemu i tajemniczemu, wypełnionemu Bożą obecnością. Czas na to poświęcony pozwala na przemyślenie swojej motywacji do podjęcia wysiłku, a także odkrycie tej „właściwej”, czyli religijnej. Pielgrzymowanie jest ograniczone czasem i przestrzenią; ma swój punkt wyjścia, do którego pielgrzym z czasem powraca. Jest wówczas jednak już kimś innym, bogatszym o przeżycia i doznania duchowe, którymi może dzielić się ze swoimi bliskimi i znajomymi<sup>66</sup>.

Docierając do celu, pielgrzymi stają przed tym, co święte i co ich przekracza. W miejscu pątnicznym, w sanktuarium, przed świętym obrazem, doświadczają bliskości Boga. Ogarnia ich Boża opieka i spotykają się ze współczuciem wydobywającym się z Bożego źródła życia. Dzięki temu otrzymują siłę do odrzucenia wzorców egzystencjalnych typowych w dzisiejszym świecie, w którym liczy się pieniądź, pozycja społeczna i wpływy. Radując się z obecności Boga, powracają do swoich duchowych korzeni i na nowo odkrywają moc Bożej miłości, bez której życie ludzkie jest niespełnione. To właśnie miłość Boża nadaje ostateczny sens życiu ludzkiemu i nie pozwala człowiekowi utracić nadziei w chwilach dezorientacji i bezsilności<sup>67</sup>.

Pragnienie zjednoczenia z Bogiem pobudza wierzących do opuszczenia swojego bezpiecznego miejsca i udania się w drogę na spotkanie z miłującym Ojcem. Dla ubogich mieszkańców Ameryki Łacińskiej sanktuaria – od największych (Guadalupe, Aparecida) po najmniejsze – to miejsca, w których doświadczają przemieniającej mocy Ewangelii. Sanktuarium przyciągające wszystkich, a zwłaszcza ubogich i potrzebujących, wpisuje się w realizację typowej w Kościele latynoamerykańskim preferencyjnej opcji na rzecz ubogich. Jest to opcja w pełni ewangeliczna, polegająca na opowiedzeniu się Kościoła po stronie ucisnionych i żyjących na marginesie życia społecznego<sup>68</sup>. W sanktuariach (nie tylko maryjnych) ubodzy i wykluczeni spotykają Boga, któremu nie jest obojętny ich los. Dociera tam do ich uszu słowo Boże, objawiające im miłosierdzie Ojca

<sup>66</sup> Tamże, s. 61–67.

<sup>67</sup> R. Hajduk, *Our Lady of Aparecida – the Patron of Brazil*, „Forum Teologiczne” XIX (2018), s. 110.

<sup>68</sup> S. Galilea, *El fervor de la evangelización*, Santafé de Bogotá 1998, s. 38.

niebieskiego i wzywające do nawrócenia. W maryjnych miejscach pątniczych Matka Boża – doskonała uczennica swojego Syna, upodabniająca się do Jezusa, który sam będąc ubogim, stał się sługą biednych i potrzebujących – pomaga ubogim odkryć ich prawdziwą godność jako dzieci Boga, który bierze ich w obronę i ogarnia troskliwą miłością<sup>69</sup>.

Pielgrzymki do miejsc świętych wpisują się w dzieło nowej ewangelizacji. Nie tylko dlatego, że miliony ludzi wybierają się w drogę, ale dlatego, że praktykowana w ten sposób pobożność ludowa daje impuls do duchowej przemiany i wzrostu wiary. W sanktuarium wybrzmiewa orędzie Ewangelii<sup>70</sup>, sprawowane są sakramenty i nabożeństwa. Doświadczenie przebywania w obecności Boga winno pobudzać pragnienie do bycia na co dzień bliżej Chrystusa, umacniać wytrwałość na drodze wiary oraz udzielać pociechy i nadziei na dalsze pielgrzymowanie<sup>71</sup>.

Sanktuarium jest również miejscem spotkania z kulturą inspirowaną chrześcijaństwem. W czasach współczesnych spotkanie z pięknem to jedna z dróg ewangelizacji – *via pulchritudinis*. Piękno wypełniające sanktuarium i kształtujące jego działalność wspiera komunikację słowa Bożego. Ponadto jego oddziaływanie pozostaje w harmonii z pobożnością ludową, gdyż jest odbłaskiem tożsamości kulturowej danego ludu. Owa kultura, łącząca się w sanktuarium z wiarą i pobożnością, nabiera szczególnej mocy i siły ewangelizacyjnej<sup>72</sup>. Dlatego też w działalności miejsc pątniczych należy uwzględniać upodobania i potrzeby pielgrzymów, aby docierając do sanktuarium i przebywając w miejscu świętym, mogli przeżyć ten moment swojego życia jako upragniony czas łaski i odnowy duchowej<sup>73</sup>.

Życie sanktuariów wypełnia liturgia, a także nabożeństwa będące wyrazem pobożności ludowej. Ze względu na czas powstania, język oraz inne charakterystyczne cechy nabożeństwa te są bardzo zróżnicowane. Kościół nie podważa ich ważności i zachęca do ich praktykowania, zaznaczając, że muszą być one zawsze zgodne z nauczaniem i prawem kościelnym, odpowiadające duchowi liturgii oraz przydatne w duszpasterstwie. Celem ich powinno być uwielbienie Pana Boga oraz dobro duchowe wiernych<sup>74</sup>. Aby formy pobożności ludowej były w zgodzie ze wskazaniem Kościoła, dotyczącymi wypełniania kultu chrześcijańskiego, powinny zostać spełnione następujące warunki:

<sup>69</sup> R. Hajduk, *Our Lady of Aparecida – the Patron of Brazil*, s. 114–115.

<sup>70</sup> DPLiL, nr 276.

<sup>71</sup> DPLiL, nr 274.

<sup>72</sup> DPLiL, nr 276.

<sup>73</sup> J.C.R.G. Paredes, *Religiosidad Popular y Nueva Evangelización: mutuas relaciones*, s. 3.

<sup>74</sup> DPLiL, nr 70–72.



- a) odniesienie Kościoła lokalnego do powszechnego – dzięki temu pobożność ludowa nie odnosi się wyłącznie do wartości oraz potrzeb danego ludu, ale ubogaca całą wspólnotę wierzących;
- b) przeżywanie wiary w jedności Kościoła niebieskiego i Kościoła jeszcze pielgrzymującego – wyraża się to przez otwarcie na kult Matki Bożej, aniołów oraz osób kanonizowanych i beatyfikowanych, a także w modlitwach za zmarłych i w wierze w świętych obcowanie;
- c) właściwe rozumienie posługi kapłańskiej, koniecznej do sprawowania liturgii oraz charyzmatów, które ożywiają pobożność ludową<sup>75</sup>.

Mieszkańcy Ameryki Łacińskiej dostrzegają w pobożności ludowej wyraz swojej kultury, historii i wiary. Jest w niej miejsce zarówno na doświadczenia życiowe, jak i najgłębsze potrzeby duchowe ludu, a zwłaszcza pragnienie nawiązania relacji z Bogiem i trwania w dziękczynieniu za dary natury. Pobożność ludowa staje się ważnym sposobem umacniania więzi społecznych i budowania jedności między wyznawcami Chrystusa. Wszystko to sprawia, że nie jest ona zjawiskiem należącym do przeszłości, ale wciąż nowym wyrazem wiary ludu, który żyje Ewangelią i przyczynia się do jej nieustannej inkulturacji w zmieniającej się rzeczywistości<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> DPLiL, nr 84.

<sup>76</sup> CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo 1992, nr 225.



## VII

# OPCJA PASTORALNA FRANCISZKA

Jorge Mario Bergoglio, który jako papież przyjął imię Franciszek, podobnie jak św. Jan Paweł II, pochodzi z „dalekiego kraju”. W swoim magisterium korzysta z doświadczenia, które zdobył w Argentynie jako jezuita i arcybiskup Buenos Aires, jako duszpasterz i teolog zaangażowany w propagowanie teologii ludu. Miała ona bardzo silny wpływ na opracowanie dokumentu III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla (1979), a także na obrady V Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Aparecidzie (2007), w której arcybiskup Bergoglio uczestniczył w sposób bardzo aktywny, przejmując odpowiedzialność za redakcję dokumentu końcowego. Teraz teologia ludu wywiera znaczący wpływ na nauczanie biskupa Rzymu, o czym świadczy chociażby fakt, że w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* słowo „lud” pojawia się 164 razy<sup>1</sup>.

To przez pryzmat teologii ludu papież Franciszek patrzy na swoją rolę w Kościele, a także na całe jego posłannictwo jako ludu Bożego. Dla biskupa Rzymu Kościół jest żywą i dynamiczną wspólnotą, której zadaniem jest nieść światu Ewangelię. Jest ona dobrą i uwalniającą nowiną, gdyż ukazuje Boga miłosiernego i zawsze pochylającego się z czułością nad człowiekiem uwikłanym w słabości i grzechy. Głoszone przez Kościół orędzie zbawcze ma być odpowiedzią na „znaki czasu”, odczytywane w świetle prawdy chrześcijańskiej, która nigdy nie przedawnia się<sup>2</sup>. Aby Dobra Nowina dotarła do wszystkich, Kościół musi udać się na „peryferia” i działać z apostołską gorliwością, „inkarnując się” w życie ludzi, zwłaszcza ubogich<sup>3</sup>.

W swoim nauczaniu papież Franciszek podkreśla konieczność dokonania reformy Kościoła w duchu Soboru Watykańskiego II i w nawiązaniu do inicjatyw,

---

<sup>1</sup> G. Carriquiry Lecour, *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, w: B.Y. Lee, Th.L. Knoebel (red.), *Discovering Pope Francis. The Roots of Jorge Mario Bergoglio’s Thinking*, Collegeville 2019, s. 46.

<sup>2</sup> EG, nr 265; W. Kasper, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart 2015, s. 44.

<sup>3</sup> J.A. Navarro, *Prólogo*, w: J.A. Navarro Ramos, D. Flores Soria, J.D. Ortiz Acosta (red.), *Transformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*, México 2018, s. 8–9.

podejmowanych przez jego poprzedników na tronie Piotrowym. Ma to być odnowa o charakterze pastoralnym, podejmowana w zgodzie z Tradycją i uwzględniająca zmiany, zachodzące we współczesnej rzeczywistości. Chodzi przede wszystkim o odważne wyjście ku ludziom, aby przekazać im to, co Kościół ma najcenniejszego – Ewangelię miłosierdzia. To zaś wymaga od wyznawców Chrystusa, a zwłaszcza od duszpasterzy, nawrócenia i odpowiedzi na wezwanie Syna Bożego do zaangażowania się w „rewolucję czułości”<sup>4</sup>.

## 1. „Peryferie świata” jako punkt wyjścia w refleksji pastoralnej

Nawiązując do latynoamerykańskiej tradycji teologicznej, papież Franciszek sięga po pojęcie „ludu”, którego używa w odniesieniu do ludzi ubogich, narodów i wierzących w Chrystusa<sup>5</sup>. Jego opcja teologiczno-duszpasterska nie ogranicza się do analizy warunków ekonomicznych i społeczno-politycznych oraz ich interpretacji w świetle metody marksistowskiej, co było typowe w niektórych nurtach teologii wyzwolenia. Dla Franciszka punktem wyjścia musi być prawdziwy związek z ludźmi i badanie ich wspólnej kultury i etosu. To tam trzeba znaleźć zarówno to, co *de facto* wydaje się przeszkodą do ich integralnego rozwoju społeczno-ekonomicznego, politycznego i religijnego, jak i to, co pozytywne i co należy zabezpieczyć przed wszelkimi wpływami zewnętrznymi, które mają na celu ideologizowanie ludzi i odbieranie im tożsamości – ponieważ naród, który zapomina o swojej przeszłości, historii i korzeniach, nie ma przyszłości<sup>6</sup>.

Teologia ludu wyraźnie wpływa na myśl pastoralną Franciszka, co uwidacznia się w najważniejszym dokumencie programowym obecnego pontyfikatu, czyli w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*<sup>7</sup>. Papież mówi w niej o ludzie, który nie jest zwykłą sumą jednostek; nie można go ograniczyć do grupy obywateli tworzących społeczeństwo ani do bezosobowej „populacji”. Lud ma „duszę”, która ujawnia się w określonym sposobie rozumienia rzeczywistości i w świadomości jego godności. Jest to wspólnota osób, mających określoną historię i kulturę, czyli określony styl życia, a także „szczególny sposób relacji, jakie jego członkowie

<sup>4</sup> EG, nr 88; A. Grillo, *Le cose nuove di „Amoris laetitia”*. Come Papa Francesco traduce il sentire cattolico, Assisi 2016, s. 11; A. Donato, *Il discernimento pastorale misericordioso*, w: G. Del Missier, A.G. Fidalgo (red.), *Amoris laetitia. Il Vangelo dell’Amore nel Matrimonio e nella Famiglia. Un cammino da intraprendere...*, Padova 2018, s. 71.

<sup>5</sup> R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, „Perspectiva Teológica” 1 (2016), s. 97.

<sup>6</sup> C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, „Teología” 114 (2014), s. 44; R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 94.

<sup>7</sup> G. Carriquiry Lecour, *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, s. 45.

utrzymują ze sobą, z innymi stworzeniami oraz z Bogiem”<sup>8</sup>. Współtworząc życie ludu, człowiek kształtuje swoją tożsamość, a uczestnicząc w życiu politycznym, wypełnia swój moralny obowiązek. Stawanie się ludem jest stałym procesem, w który zaangażowane jest każde pokolenie. Przyczynia się on do umacniania się „komunii osób” nieustannie poszukujących dobra, prawdy i piękna oraz walczących o zwycięstwo pokoju, sprawiedliwości i braterstwa.

Franciszek ma na uwadze pragnienia ludzi i stara się dotrzeć z orędziem chrześcijańskim do jak najszerszego grona adresatów. Jego mowa, prosta i głęboka, stanowi kontrast dla demagogicznej retoryki popularyzowanej przez mass media. Jego pełne szacunku podejście do osób i wspólnot jest sprzeczne z kościelnym i politycznym populizmem, który sprowadza ludzi do przedmiotów, aby manipulować nimi zgodnie z własnym interesem. Papież uważa lud Boży za wspólny podmiot wiary i ewangelizacji, a każdy lud na ziemi za podmiot swojej historii i kultury<sup>9</sup>.

Zdaniem papieża Franciszka w misji Kościoła ważne jest, aby miał na względzie żywą rzeczywistość ludu, jego pragnienie Boga i tworzoną przez niego kulturę, przenikniętą duchem chrześcijańskim. Co więcej, musi szanować mądrość życiową ludzi, ich styl, język oraz sposób, w jaki stawiają czoła rzeczywistości. Musi także walczyć o ich prawa, o ich godność i wyzwolenie, solidaryzując się z tymi, którzy cierpią z powodu ubóstwa i przemocy<sup>10</sup>.

Papież z Argentyny jest rzecznikiem opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, gdyż taki przykład daje Kościołowi sam Bóg. Dla Franciszka nie są oni już tylko adresatami Ewangelii, ale także jej głosicielami, gdyż uczestniczą w *sensus fidei*, mają udział w cierpieniach Chrystusa i doświadczenie siły płynącej ze zbawczej mocy Boga. Za ich pośrednictwem sam Bóg chce przekazać światu prawdę Ewangelii i swoją mądrość<sup>11</sup>.

W tym kontekście pojawia się wezwanie Franciszka o nawrócenie pastoralne, które winno dokonać się w całym Kościele, ale szczególnie dotyczy duszpasterzy. Motywem do niego jest ich miłość do Jezusa oraz do Jego ludu. Prowadzi ona do zintegrowania się ze społeczeństwem, dzielenia życia ze wszystkimi, słuchania ich trosk, współpracy służącej zaspokojeniu ich potrzeb materialnych i duchowych, dzielenia z nimi radości i kłopotów oraz zaangażowania się w budowanie nowego świata. Nawrócenie domaga się, aby nie skupiać się na sobie, na zasa-

<sup>8</sup> EG, nr 115; C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, s. 43.

<sup>9</sup> R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 32; C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, s. 44.

<sup>10</sup> QA, nr 22; G. Carriquiry Lecour, *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, s. 63.

<sup>11</sup> EG, nr 198.

dach, formalnościach czy procedurach organizacyjnych i nie patrzeć na rzeczywistość z perspektywy biurka<sup>12</sup>. Liczy się przede wszystkim miłosierna, solidarna i misyjna bliskość względem ludzi oraz serdeczna troska o ich dobro<sup>13</sup>.

Zwracając się ku ludowi Bożemu i zanurzając się w jego życie, duszpasterze uwalniają się od myślenia abstrakcyjnego i teoretycznych spekulacji. Prawdziwą zaś radość odnajdują wtedy, gdy dotykają ciała biednych i ran tych, którzy cierpią na ciele i duszy, oraz gdy zbliżają się do tych, co są daleko od Kościoła. Zadaniem duszpasterza jest nieraz iść na czele Bożej owczarni, aby wskazywać ludziom drogę, innym razem być pośrodku, aby umacniać ich wzajemną jedność, a „pewnych okolicznościach iść za ludem, aby pomóc tym, którzy zostali z tyłu, a przede wszystkim dlatego, że sama owczarnia ma swój węch, aby rozpoznać nowe drogi”<sup>14</sup>. Duszpasterze są powołani do tego, aby zanurzać się w codzienną ludzką egzystencję, „skrócić dystans, unżyć się aż do upokorzenia, jeśli to jest konieczne, i przyjąć ludzkie życie, dotykając cierpiącego ciała Chrystusa w ludzie”<sup>15</sup>. Wyjście na peryferia wymaga odwagi, gdyż pociąga za sobą rezygnację z wygody i bezpieczeństwa. Oznacza zstąpienie w dół, czyli odejście od koncentracji na sobie i odrzucenie postawy wyższości wobec świata<sup>16</sup>. Tam, gdzie ludzie cierpią z powodu niesprawiedliwości, nie powinno być miejsca na zacieklą obronę „prawowierności” ani na paralizujący strach przed popełnieniem błędów doktrynalnych<sup>17</sup>. Trzeba wówczas zanurzyć się w świat z pokorą, miłością i uwagą, skierowaną na ludzi „pozbawionych siły, światła i pociechy z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przyciągającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia”<sup>18</sup>. Naśladować w ten sposób kenozę Chrystusa, Kościół odnajduje orientację w rzeczywistości i nowe możliwości głoszenia Ewangelii<sup>19</sup>.

Zwracając się ku ludowi, duszpasterze odkrywają, jak żyć wiarą. Magisterium kościelne mówi uczniom Chrystusa, w co wierzy Kościół, a lud uczy ich, jak urze-

<sup>12</sup> AL, nr 296; M. Giovannoni, *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, „Egeria” 5 (2014), s. 69.

<sup>13</sup> EG, nr 25–27; G. Carriquiry Lecour, *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, s. 65.

<sup>14</sup> EG, nr 31.

<sup>15</sup> EG, nr 24; F.-J. Bormann, *Unterscheidung und Integration. Moraltheologische Überlegungen zum postsynodalen Schreiben Amoris laetitia*, „Theologische Quartalschrift” 4 (2016), s. 325.

<sup>16</sup> R. Bucher, *Mehr als Stellschrauben*, „Herder Korrespondenz” 6 (2016), s. 15.

<sup>17</sup> EG, nr 194.

<sup>18</sup> EG, nr 49.

<sup>19</sup> G. Carriquiry Lecour, *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, s. 65; R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 129; J. Goleń, *The Renewal of Pastoral Care of the Family in the Light of the Apostolic Exhortation Amoris laetitia*, „Roczniki Teologiczne” 6 (2017), s. 101.

czywistniać prawdę chrześcijańską<sup>20</sup>. „Wyznawana”, praktyczna teologia ludu nie wypacza treści wiary, ale pozwala ją głębiej zrozumieć. Wzywa do okazania szacunku temu, co już istnieje, tzn. wierze konkretnych chrześcijan, żyjących często na zapomnianych peryferiach, wyraźnie oddalonych od centrów duszpasterskich. Im również należy się uwaga i szacunek, gdyż są ochrzczonymi członkami ludu Bożego, praktykującymi chrześcijaństwo we właściwy dla siebie sposób i dążącymi do świętości w życiu wypełnionym miłością<sup>21</sup>.

Nawrócenie duszpasterskie domaga się od duszpasterzy, aby kochali powierzonych im ludzi i obejmowali ich serdeczną czułością, ponieważ miłość Boga nie odrzuca nikogo. Ich zadaniem jest okazywać solidarność z cierpiącymi i dzielić ich nadzieje, zwłaszcza najmłodszych, bezbronnych, chorych, biednych i wykluczonych. Nawrócenie duszpasterskie jest nawróceniem misyjnym, ukierunkowującym duszpasterzy na wszystkie środowiska życia, na wszystkie peryferia egzystencjalne i społeczne, na wszystkie granice ludzkie. Chodzi szczególnie o tych, którzy są daleko od Kościoła, a to oznacza konieczność szukania „zagubionych owiec” i docierania tam, gdzie brakuje zwykłych struktur duszpasterskich<sup>22</sup>.

Kościół musi urzeczywistniać się w misji, przyjmując postawę gotowości do wyjścia ku tym, którzy pozostają na marginesie życia społecznego i kościelnego. Wierzący w Chrystusa są wezwani do przekazywania innym swojego doświadczenia spotkania ze Zbawicielem, który zmienił ich życie. Winni to czynić z odwagą, mimo różnego rodzaju oporów wewnętrznych i swoich słabości. Taka ich postawa wzywa ludzi do przemiany duchowej, która dokonuje się zawsze w klimacie wdzięczności i radości. Gdy uczucia te wypełniają życie ochrzczonych, przyciąga ono uwagę innych i budzi u nich pragnienie nowości życia bardziej ludzkiego, pełniejszego i szczęśliwszego<sup>23</sup>.

Papież Franciszek rozumie, że prymat należy przyznać *praxis*, a w drugiej kolejności refleksji teologicznej. Jego styl nauczania zakłada latynoamerykańską metodę uprawiania teologii: widzieć, oceniać i działać. W pierwszej fazie, „widzieć”, należy skierować uwagę na nieraz odhumanizowaną rzeczywistość społeczno-eko-

<sup>20</sup> G. Carriquiry Lecour, *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, s. 55.

<sup>21</sup> EG, nr 69; G. Dietlein, *Teología del Pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 1 (2016), s. 60.

<sup>22</sup> G. Carriquiry Lecour, *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, s. 66; R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 13–14.

<sup>23</sup> G. Carriquiry Lecour, *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, s. 66; J. Granados, S. Kampowski, J.J. Pérez-Soba, *Acompañar, discernir, integrar. Vademécum para una nueva pastoral familiar a partir de la exhortación Amoris laetitia*, Burgos 2016, s. 15.

nomiczną, która domaga się uzdrowienia. Działanie Kościoła musi bowiem skupić się na tym, aby pomóc ludziom uniknąć wykluczenia potęgowanego przez takie postawy, jak obojętność, nietolerancja, skrajny indywidualizm i sekciarstwo<sup>24</sup>.

Rzeczywistość jest także ważniejsza od idei z uwagi na fakt, że to w niej słowo Boże inkarnuje się i inkulturuje<sup>25</sup>. Jest to punkt wyjścia do uprawiania teologii. Zarówno teolodzy akademicy, jak i duszpasterze są wezwani do poznawania ludzkiej egzystencji i działania zgodnie z wyzwaniami, jakie się w niej pojawiają. Jeśli za braknie odniesienia do rzeczywistości, refleksja teologiczna i działania ewangelizacyjne będą odbierane jako przeintelektualizowane oraz podporządkowane obcym interesom, zatem bez znaczenia dla prawdziwego życia ludzi. Stąd też szczególny akcent należy położyć na *praxis*, w której odsłania się rzeczywistość, a ludzie odkrywają, kim są. Ona także umożliwi duszpasterzom wejście w autentyczny dialog z drugim człowiekiem (ubogim i wykluczonym) i współdzielenie jego losu w wymiarach znacznie głębszych niż jakiegokolwiek zaplanowane działanie<sup>26</sup>.

Papież Franciszek nie wyobraża sobie, aby uprawiać teologię z dystansu, bez kontaktu z rzeczywistością. Teologia nie może nigdy ograniczać się do sporów akademickich lub do prowadzenia rozważań na temat sytuacji człowieka w sferze abstrakcyjnej. Prawdziwa teologia czerpie z życia wiary ludu, żyjącego nieraz na odległych peryferiach. Ma ona służyć duszpasterstwu, gdyż działalność Kościoła nie może opierać się jedynie na rozumowym wnioskowaniu z przesłanek teologicznych. To nie na podstawie teoretycznych rozważań rodzi się kształt duszpasterstwa, ale z refleksji nad jego realizacją w konkretnych warunkach społeczno-historycznych. To właśnie ten nierozzerwalny związek teologii i duszpasterstwa sprawia, że myśl teologiczna nabiera doniosłego znaczenia i przyczynia się do wyzwolenia człowieka oraz do budowania wspólnoty wierzących w Chrystusa<sup>27</sup>.

W spotkaniu z rzeczywistością szczególną rolę odgrywają ubodzy, których Kościół nie może pozostawić bez opieki. Do ubogich zaliczają się ludzie żyjący na marginesie społecznym, pozbawieni udziału w życiu politycznym i gospodarczym. Są to ci, którzy nie mają realnych możliwości rozwoju, żyjący w nędzy i wykluczeniu. Stanowią większość ludzkości i grupę najbardziej dotkniętą

<sup>24</sup> R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 86.

<sup>25</sup> EG, nr 232; G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 63.

<sup>26</sup> R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 109.

<sup>27</sup> O.C. Albado, *La evangelización bajo el paradigma de la kénosis de Jesús. Esbozo de una acción y reflexión desde el magisterio de Francisco*, w: L. Aranguren Gonzalo, F. Palazzi (red.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social. Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, Boston 2017, s. 497; R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 108; W. Kasper, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe*, s. 19.



obecnym globalnym systemem ekonomicznym. Ich sytuacja jest bezpośrednim kontekstem uprawiania teologii, w której impulsem do rozwoju jest cierpienie tak wielu biednych ludzi, często będących wierzącymi chrześcijanami. Teologia w tym kontekście musi zderzyć się z nierównościami i marginalizacją tych, którzy pragną pełnego wyzwolenia. Biorąc pod uwagę sytuację ubogich, Kościół poprzez swoją refleksję i posługę duszpasterską przyczynia się do promocji godności ludzkiej i integralnego rozwoju narodów<sup>28</sup>.

Franciszek proponuje, aby na kształt istnienia i działania Kościoła w świecie patrzeć w świetle obecnej globalnej rzeczywistości. Jest to zgodne z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, który domagał się od ludu Bożego aktywnego udziału w zaprowadzaniu bardziej ludzkich warunków życia. Jest to nowy sposób bycia i stawania się Kościoła, oparty na preferencyjnej opcji na rzecz ubogich, skazanych na życie na peryferiach społeczno-ekonomicznych i egzystencjalnych. Sytuacja ta powinna prowadzić do nawrócenia wszystkich członków Kościoła, a zarazem obywateli społeczności świeckiej. Jest to opcja teologiczna, pomagająca wierzącym zobaczyć twarz Chrystusa w każdym biednym człowieku, który jest Jego sakramentem<sup>29</sup>. Papież podkreśla przy tym, że przyjęcie opcji na rzecz ubogich dotyczy nie tylko życia i działania Kościoła *ad extra*, ale stanowi trwałe kryterium jego reformy, aby mógł stać się „ubogim Kościołem z ubogimi”<sup>30</sup>.

Ubodzy członkowie Kościoła prowadzą życie religijne, które jest właściwym środkiem do zrozumienia ich zmagania, nadziei i pragnień, a także siły, jaka towarzyszy im w ich codziennym życiu. Ich kultura przeniknięta wiarą jest miejscem słuchania obecności Boga. Stanowi ona *locus theologicus*, ponieważ za jej pośrednictwem sam Bóg zwraca się do świata<sup>31</sup>. Kultura nie „neguje” ani nie „fałszuje” objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie. Łaska Boża wnika w kulturę, nadając kształt duchowości i pobożności ludu<sup>32</sup>, która jest przestrzenią spotkania z Chrystusem, drogą osiągnięcia świętości, szkołą sprawiedliwości i przygotowania do misji<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 97.

<sup>29</sup> Tenże, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 88.

<sup>30</sup> EG, nr 198; M. Giovannoni, *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, s. 70; F.G. Cadiñanos, „*Evangelii gaudium*”. *Una iglesia pobre y para los pobres*, „*Salmanticensis*” 61 (2014), s. 473; J.H. Kroeger, *Pope Francis, Priesthood and Mission. Ten Inspirational Insights*, „*Annales Missiologici Posnanienses*” 21 (2016), s. 74.

<sup>31</sup> R. Luciani, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, s. 32; tenże, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 97.

<sup>32</sup> EG, nr 115; G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 59

<sup>33</sup> C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, s. 46.

Ubodzy są nie tylko przedmiotem dyskryminacji i niesprawiedliwości, ale także mają świadomość własnej godności, doświadczenie solidarności, radości, która nie słabnie pośród cierpienia i nadziei nawet wbrew wszelkiej nadziei<sup>34</sup>. Opcja preferencyjna na rzecz ubogich musi prowadzić do uszanowania ich wkładu w życie Kościoła i społeczeństwa. „Chodzi o uznanie drugiego i docenienie go jako »innego«, z jego wrażliwością, najbardziej osobistymi decyzjami, sposobem życia i pracy”<sup>35</sup>. Wszyscy ci ubodzy, zepchnięci na margines społeczny i wykluczeni, są prawdziwym podmiotem historycznego procesu rozwoju i wyzwolenia. Ich sposób bycia może pobudzać innych do życia Ewangelią dzięki wartościom, które realizują w swoim życiu: przywiązanie do natury, zmysł wspólnotowy, spontaniczna uwaga skierowana na bliźniego, umiejętność poświęcania czasu innym i gotowość pomagania im ze wspaniałomyślnością<sup>36</sup>.

Służba ubogim zakłada uznanie ich wartości i zdolności do podejmowania odpowiedzialnych działań. Nie stanowią oni jakiejś bezkształtnej masy, ponieważ są podmiotem zbiorowym, zdolnym do wywierania wpływu na procesy historyczne. Jako podmiot „każdy lud jest twórcą swojej własnej kultury oraz protagonistą swojej historii”<sup>37</sup>, dlatego nie jest właściwe przyjmowanie wobec ubogich postawy paternalistycznej, polegającej na dawaniu im prezentów i wykorzystywaniu ich do własnych celów (politycznych). Opcja preferencyjna na rzecz ubogich „jest obecnie podstawowym wymogiem etycznym dla skutecznej realizacji dobra wspólnego”<sup>38</sup> i ochrony prawa każdego człowieka do odpowiedzialnego działania w interesie społecznym<sup>39</sup>.

Papież jak przyjaciół kocha ubogich przyjaźnią miłosierną, która go z nimi jednoczy. Dostrzega w ich twarzach ciepłego Chrystusa i pozwala się ewangelizować ich nadzieją. Ceni u ubogich ich dobroć, prosty sposób życia, bogatą w wartości kulturę i kształt przeżywania wiary<sup>40</sup>. Franciszek jest przekonany, że najgorszą dyskryminacją, jakiej doświadczają, jest brak opieki duszpasterskiej. Z tego powodu opcja na rzecz ubogich musi uwzględniać ich potrzeby religijne i „przyjąć formę uprzywilejowanej i priorytetowej opieki duchowej”<sup>41</sup>, której ze

<sup>34</sup> G. Carriquiry Lecour, *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, s. 62.

<sup>35</sup> QA, nr 27.

<sup>36</sup> QA, nr 36; R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*, „Razón y Fe” 1411–1412 (2016), s. 462.

<sup>37</sup> EG, nr 122.

<sup>38</sup> LS, nr 158.

<sup>39</sup> R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*, s. 468.

<sup>40</sup> EG, nr 199; J.H. Kroeger, *Pope Francis, Priesthood and Mission. Ten Inspirational Insights*, s. 81.

<sup>41</sup> EG, nr 200.

strony duszpasterzy winna towarzyszyć postawa serdecznej bliskości, pozwalającej biednym poczuć się w każdej wspólnocie chrześcijańskiej jak w domu.

Troska Kościoła o ubogich musi uwzględniać także ich potrzeby fizyczne. W ich zaspokajanie powinni zaangażować się wszyscy wierzący, dlatego nikt nie może czuć się zwolniony z troski o biednych i z działania na rzecz sprawiedliwości<sup>42</sup>. Cały Kościół jest zobowiązany do podjęcia wysiłków, służących poprawie sytuacji materialnej i perspektyw życiowych ludzi ubogich i wykluczonych. W tym duchu razem z innymi siłami społecznymi stara się wspierać działania polityczne, służące realizacji „propozycji bardziej odpowiadających godności osoby ludzkiej i dobru wspólnemu”. Zadaniem Kościoła jest bowiem zawsze proponować „jasne podstawowe wartości życia ludzkiego, by można było je zastosować w życiu politycznym”<sup>43</sup>.

## 2. Kościół skoncentrowany na głoszeniu Ewangelii

Papieżowi Franciszkowi marzy się Kościół skupiony na misji i niosący światu Ewangelię Chrystusową. Jest to eklezjologia misjocentryczna, która nawiązuje do nauczania św. Pawła VI: „Kościół jest dla ewangelizacji”<sup>44</sup>. Franciszek jest świadomy, że Kościół potrzebuje reformy, ale nie takiej, która rozpoczyna się od restrukturyzacji. Wzywa bowiem do „misyjnej transformacji Kościoła”<sup>45</sup>, który nie skupia się na sobie i wychodzi ku światu. Taki kierunek działania wyznacza mu koncentracja na Chrystusie, wzywającym do nawrócenia oraz na człowieku spragnionym Ewangelii. Tylko ten, kto koncentruje się na Bogu, może udać się ze słowem zbawienia na „peryferie świata”<sup>46</sup>.

W swoim spojrzeniu na Kościół i sens jego obecności w świecie papież Franciszek nawiązuje do nauczania św. Jana Pawła II, który głoszenie Ewangelii uważał za „największe wyzwanie dla Kościoła”<sup>47</sup>. Zdaniem Franciszka, opcja misyjna powinna nadać kształt i ukierunkowanie całemu życiu i działaniu Kościoła, podejmującego dzieło nawrócenia duszpasterskiego – zwyczaj, styl, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne mają stać się „odpowiednią drogą bardziej dla ewangelizowania współczesnego świata niż do zachowania stanu rzeczy”<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> EG, nr 201; F.G. Cadiñanos, „*Evangelii gaudium*”, s. 481.

<sup>43</sup> EG, nr 241; R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 95.

<sup>44</sup> EN, nr 14.

<sup>45</sup> EG, nr 19–51; J.H. Kroeger, *Pope Francis, Priesthood and Mission. Ten Inspirational Insights*, s. 82.

<sup>46</sup> C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, s. 35.

<sup>47</sup> RMi, nr 40.

<sup>48</sup> EG, nr 27.

Wyjście misjonarskie powinno być paradygmatem pastoralnym dla całego Kościoła<sup>49</sup>. Duszpasterski zamysł Franciszka można streścić w następujący sposób: Kościół reformuje się poprzez nawrócenie misyjne, a nawrócenie i misja odnawiają Kościół. *Ecclesia semper reformanda* to *Ecclesia in statu conversionis* oraz *Ecclesia in statu missionis*<sup>50</sup>.

Dynamiczne rozumienie istnienia Kościoła w świecie jako herolda Dobrej Nowiny o zbawieniu w Chrystusie pojawia się wyraźnie w nauczaniu Konferencji Biskupów Latinoamerykańskich, obradujących w brazylijskiej Aparecidzie. Episkopat latinoamerykański zdaje sobie sprawę, że Kościół musi wyrwać się ze stagnacji, letargu i upodobania do wygody, aby przeniknięty Duchem Chrystusa mógł promieniować na świat życiem Bożym<sup>51</sup>. Potrzebne jest mu nawrócenie duszpasterskie dotyczące zarówno jednostek, jak i całych wspólnot, które wokół Jezusa Chrystusa, Nauczyciela i Pasterza, powinny gromadzić Jego uczniów – misjonarzy, gotowych przekazywać światu Słowo niosące wyzwolenie i dawać świadectwo kościelnej komunii i świętości, kierując się we wszystkim nowym przykazaniem miłości<sup>52</sup>.

Dzieło ewangelizacji, prowadzone przez dzisiejszy Kościół, musi być wolne od eklezjocentryzmu. Franciszek patrzy na Kościół jak na *mysterium lunae*<sup>53</sup>. Jego misja polega na odbijaniu światła Słońca, którym jest Chrystus. Gdy Kościół skupia się na sobie, wierzy, że ma swoje własne światło i przestaje pełnić funkcję księżyca, którego światło pochodzi od Chrystusa – Słońca oświecającego narody. Aby to światło mogło rozbłysnąć w świecie, Kościół winien wyzbyć się lęku o siebie, o swój prestiż i korzyści, a być gotowym narazić się na „poturbowanie”<sup>54</sup>.

Franciszek przestrzega Kościół przed zagrożeniami związanymi ze światową duchowością, osłabiającą misyjne zaangażowanie duchownych i wiernych świeckich. Jej przejawem jest klerykalizm, który sprowadza całą działalność Kościoła do troski o sprawność funkcjonowania struktur oraz do starań o zachowanie jego

<sup>49</sup> EG, nr 15; M. Giovannoni, *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, s. 72; M. Polak, *Kairos der Barmherzigkeit. Barmherzigkeit als Prinzip einer missionarischen Seelsorge*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 95.

<sup>50</sup> C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, s. 39.

<sup>51</sup> CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida 2007, nr 362.

<sup>52</sup> EG, nr 24; CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, nr 368.

<sup>53</sup> C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, s. 40.

<sup>54</sup> EG, nr 49; R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 104.

autorytetu w społeczeństwie, a wiernym świeckim odbiera możliwość aktywnego uczestnictwa w życiu wspólnot. W takiej sytuacji Kościół „zamienia się w obiekt muzealny albo własność niewielu”<sup>55</sup>, a posługa duszpasterska – zamiast być służbą wypełnioną ewangelicznym zapalem – staje się autorytarnym egzekwowaniem władzy oraz polem do hołdowania egocentryzmowi i osiągnięcia samozadowolenia.

W proklamacji orędzia chrześcijańskiego nie ma miejsca na prozelityzm. Ewangelizacja nie jest także krucjatą ani marketingiem. Głoszenie Ewangelii wynika z inicjatywy Boga i jest poddane prymatowi Jego łaski. Drogą Boga jest piękno przyciągania Bożej miłości. Franciszek używa często rzeczownika „przyciąganie” oraz czasownika „przyciągać”<sup>56</sup>, ponieważ Kościół nie rozwija się przez nachalne nawracanie, lecz przez fascynację, którą wzbudza radość wyznawców Chrystusa i ich sposób życia, odzwierciedlający dobroć Boga<sup>57</sup>.

Papież wyraźnie dystansuje się od ewangelizacji, w której na pierwszym miejscu znalazłby się przekaz definicji dogmatycznych i zasad moralnych<sup>58</sup>. Najważniejszy jest bowiem kerygmat zbawczy o miłości Boga, objawiającej się w Jezusie Chrystusie, gdyż dopiero w jego świetle wszystko nabiera sensu. Od doktrynalizmu w działalności misyjnej uwalnia Kościół spojrzenie na rzeczywistość, w której obecny jest Bóg, przemawiający do niego przez wydarzenia, ludzkie potrzeby i pragnienia<sup>59</sup>. Aby zatem prawda chrześcijańska dotarła do ludzi, jej głosiciele muszą patrzeć na swoje posłannictwo z perspektywy konkretnej sytuacji, z której wydobywa się wołanie o Ewangelię<sup>60</sup>.

Według Franciszka, ewangelizacja nie może sprowadzić się do formacji intelektualnej ani też polegać wyłącznie na promocji społecznej. Musi ona wprawdzie wspierać rozwój społeczno-kulturowy każdego narodu, ale Kościołowi nie wolno przy tym zapomnieć, że jego najważniejszym zadaniem jest świadczyć o zwycięstwie Chrystusa nad mocami ciemności<sup>61</sup>. Wszelki horyzontalizm, ograniczający jego działalność do humanizacji stosunków społecznych, prowadziłby do zubożenia przekazu Ewangelii, która zawsze jest w centrum duszpasterskiej misji Kościoła i nadaje jej najgłębsze uzasadnienie.

<sup>55</sup> EG, nr 95.

<sup>56</sup> EG, nr 14 i 131.

<sup>57</sup> C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, s. 40.

<sup>58</sup> QA, nr 63.

<sup>59</sup> KDK, nr 11.

<sup>60</sup> R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 90; M. Giovannoni, *La conversión pastoral de la iglesia como recepción del Concilio Vaticano II en el ministerio y en el magistero de papa Francisco*, s. 74; R. Hajduk, *Łagodność pastoralna*, Kraków 2018, s. 109.

<sup>61</sup> QA, nr 64; EG, nr 34; AL, nr 62.

Inną skrajnością, którą papież Franciszek odrzuca, jest spirytualizm polegający na oderwaniu treści duchowych (odkupienie, zjednoczenie z Bogiem, życie sakramentalne) od promocji godności ludzkiej. Kościół głoszący Ewangelię, który skupiłby się tylko na sferze duchowej w człowieku, ryzykowałby utratę wiarygodności. Gdyby bowiem chrześcijańskie przesłanie miłości i sprawiedliwości nie zaowocowało zaangażowaniem się na rzecz budowania królestwa Bożego, a tym samym bardziej ludzkiego świata, trudno byłoby ludziom współczesnym przyjąć Ewangelię jako prawdę, która wyzwala<sup>62</sup>.

Jeśli Kościół służy każdemu ludowi, musi promować wyzwolenie od wszelkich wewnętrznych zależności lub wpływów zewnętrznych, na które mogą być narażone ludy, zwłaszcza najbiedniejsze i najbardziej podatne na zagrożenia, uzależnione od narzuconego im z zewnątrz porządku polityczno-ekonomicznego lub ideologicznego. W procesie ewangelizacji nie wolno również ulegać pokusie homogenizacji kultur i traktowania ich jako masy bez życia i historii<sup>63</sup>.

„Każda cywilizacja jest twórcą swojej kultury i protagonistą swojej historii. Kultura jest czymś dynamicznym, co naród odtwarza na stałe, a każde pokolenie przekazuje następnemu systemowi postawy wobec różnych sytuacji egzystencjalnych, które musi przeformułować w obliczu własnych wyzwań”<sup>64</sup>. Ewangelizacja oznacza zatem wejście w specyficzną i właściwą naturę kultury, a tym samym w sposób, w jaki ludzie odnoszą się do siebie nawzajem, myślą i żyją. Kościół jest świadom, iż w swej działalności nie może zaprzeczać autonomii kultury. Dlatego do każdej z nich podchodzi z największym szacunkiem, ponieważ „kultura nie jest wyłącznie przedmiotem odkupienia i wyniesienia, lecz także może spełniać rolę pośredniczenia i współdziałania”<sup>65</sup>. Każda kultura jest inna i ma swoją wielką wartość, a Kościół nie utożsamia się z żadną z nich i wykracza poza wszystkie. Nie zapomina jednak przy tym, że nie może istnieć i działać bez związku z konkretnymi kulturami.

Ewangelizacja nie ma na celu przywrócenia stanu z przeszłości ani idealizacji teraźniejszości. Działalność Kościoła musi wyrażać zaniepokojenie globalizacją kulturową, która zmierza do ujednoczenia wszystkich form życia i działania w duchu „homogenizującej westernizacji”. Nie jest to zgodne z duchem głoszenia Ewangelii, która zawsze jest przekazywana jako „przyodziana” w określonej kulturze, ale nigdy nie dyskryminuje innych kultur i dostrzega w nich wielkie bogactwo. Aby to wyjaśnić, Franciszek wykorzystuje obrazy kuli i wielościanu. W kuli „każdy punkt jest równo oddalony od centrum i nie ma różnicy między jednym

<sup>62</sup> QA, nr 75; R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*, s. 464.

<sup>63</sup> Tamże, s. 105.

<sup>64</sup> EG, nr 122.

<sup>65</sup> QA, nr 67.

punktem a drugim”<sup>66</sup>. Z kolei wielościan pozwala połączyć ze sobą poszczególne elementy strukturalne, które są niejednorodne i oryginalne, dzięki czemu jedność zostaje pogodzona z różnorodnością.

Papież Franciszek zwraca do inkulturowanego głoszenia Ewangelii, które pozwala odkrywać w kulturach niechrześcijańskich „ziarna słowa”, czyli dary Boże rozsiane we wszystkich ludziach i narodach<sup>67</sup>. Są to obecne w kulturach pogańskich pierwiastki duchowe i szlachetne pragnienia, które w świetle prawdy Ewangelii zostaną uwolnione od zafałszowań i braków, aby mogły wydać dobre owoce. Głosciciel Ewangelii potrafi w stylu życia poszczególnych ludów, w ich sposobie rozumienia relacji z naturą i z Bogiem odkryć mądrość i słuszne dążenia, choć przybrane w formy kulturowe i religijne „niekiedy niedoskonałe, niepełne lub błędne”<sup>68</sup>.

Ewangelia głoszona jest przede wszystkim wtedy, gdy przekazywany jest *ke-rygmat* – Dobra Nowina o Bogu, który „nieskończenie kocha każdego człowieka, który w pełni objawił tę miłość w Chrystusie za nas ukrzyżowanym i zmartwychwstałym w naszym życiu”<sup>69</sup>. Bóg kochający człowieka w każdej sytuacji i nieskończenie miłosierny „czuje się odpowiedzialny, czyli pragnie naszego dobra i chce, byśmy byli szczęśliwi, napełnieni radością i pokojem”<sup>70</sup>. Jest to Bóg, który daje życie i nieustannie wspiera człowieka. Nigdy jednak nie krępuje ludzkiej wolności. „Jest to miłość, która nie przytłacza, miłość, która nie marginalizuje ani nie ucisza i nie milczy, miłość, która nie upokarza ani nie zniewala. Jest to miłość Pana, miłość codzienna, dyskretna i respektująca, miłość wolności i dla wolności, miłość, która leczy i uwzniośla. To miłość Pana, która wie więcej o powstawaniu niż upadkach, o pojednaniu niż zakazach, o dawaniu nowej szansy niż potępieniu, o przyszłości niż przeszłości”<sup>71</sup>.

Bóg, który z miłości stworzył człowieka, objawia jej pełnię w swoim Synu Jezusie Chrystusie. Z miłości do ludzi Syn Boży przychodzi na świat, aby upodobniając się do nich i oddając życie dla ich zbawienia, wywyższyć i wynieść do serca Boga każdego człowieka<sup>72</sup>. Całym swoim życiem ukazuje On miłosiernego Ojca, kochającego ludzi ponad wszystko i zawsze cierpliwego wobec grzeszników<sup>73</sup>, których chce przyciągnąć i upodobnić do siebie.

<sup>66</sup> EG, nr 236.

<sup>67</sup> RMi, nr 29.

<sup>68</sup> QA, nr 79.

<sup>69</sup> QA, nr 64.

<sup>70</sup> MV, nr 9.

<sup>71</sup> EG, nr 165; ChV, nr 116; W. Kasper, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe*, s. 48; M. Giovannoni, *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, s. 74.

<sup>72</sup> EG, nr 178.

<sup>73</sup> EG, nr 6; AL, nr 91; M. Ambros, *Das Bußsakrament: Vermittlung und Erfahrung von Gottes Barmherzigkeit in einer barmherzigen Kirche*, „Klerusblatt” 12 (2015), s. 260.

Śmierć Jezusa na krzyżu za zbawienie świata to szczytowy moment objawienia się miłości Bożej. Umiłowawszy ludzi do końca, Syn Boży oddaje swoje życie, aby ich zbawić, „oświecić, umocnić i wyzwolić”<sup>74</sup>. Jezus umiera i zmartwychwstaje, aby uczynić człowieka wolnym od grzechów. Jego miłość jest większa od ludzkich słabości i ograniczeń. Tylko ona, gdy dotknie serca człowieka i je napęlni, może je przemienić<sup>75</sup>.

Celem głoszenia Ewangelii jest doprowadzenie jej adresatów do osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem, który zmartwychwstał i żyje, gdyż „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”<sup>76</sup>. Kto jednoczy się w wierze z Synem Bożym, otrzymuje światło Jego prawdy, moc do pełnienia dobrych czynów i pomoc w trudnościach. Ewangelia nie tylko przemienia człowieka, ale także nadaje nowy kształt relacjom międzypersonalnym, przenikając je braterską miłością. Skłania ona wyznawców Chrystusa do służby bliźnim i do oddania życia w obronie ich godności, gdyż człowiek, który spotkał Chrystusa, odpowiada miłością na Jego miłość. Nie tylko zwraca się z nią ku Panu, ale także ku swoim bliźnim, gdyż miłowanie Boga i innych ludzi stanowi nierozdzielny jedność<sup>77</sup>.

W nauczaniu papieża Franciszka kerygmat pełni funkcję światła, odsłaniającego prawdę o wyjątkowej godności osoby ludzkiej. Prawda chrześcijańska stanowi kryterium, które pozwala człowiekowi rozpoznać, kim jest i co nadaje wartość jego egzystencji. Gdy odrzuci to światło, nie potrafi znaleźć swojego właściwego miejsca „we wszechświecie, gubi się w naturze, rezygnując z własnej odpowiedzialności moralnej, albo rości sobie prawo do bycia absolutnym władcą, przypisując sobie władzę manipulacji bez ograniczeń”<sup>78</sup>.

Kerygmat niesie z sobą także przesłanie społeczne. „Jego przekazywanie ludziom owocuje miłością prowadzącą do komunii – braterskiego zjednoczenia wierzących w Chrystusa, znających się wzajemnie i przekazujących sobie doświadczenie Jego obecności. Wspólnota, będąca odpowiedzią na Dobrą Nowinę o zbawczej miłości Boga, urzeczywistnia się we wzajemnej ofiarnej służbie. Proklamacja kerygmatu jest równoznaczna z przekazaniem ludziom zaproszenia, aby pozwolili pokochać się Bogu i pokochali Go z taką samą miłością, a swoich

<sup>74</sup> EG, nr 164.

<sup>75</sup> LF, nr 16; ChV, nr 121.

<sup>76</sup> DCE, nr 1; EG, nr 7; J.H. Kroeger, *Pope Francis, Priesthood and Mission. Ten Inspirational Insights*, s. 82–83.

<sup>77</sup> QA, nr 65.

<sup>78</sup> LF, nr 54.



bliźnich ze względu na Niego. Chodzi o »wyjście poza siebie« i szukanie dobra drugiego człowieka z taką samą bezinteresownością, z jaką Bóg wychodzi na przeciw światu»<sup>79</sup>.

Papież Franciszek wzywa Kościół do takiego głoszenia Ewangelii, aby prowadziło ono do „zaangażowania się na rzecz królestwa sprawiedliwości w promowaniu odrzuconych”<sup>80</sup>. Głoszenie kerygmatu jest naśladowaniem Jezusa i wypełnianiem Jego nakazu misyjnego, aby obwieszczać ludziom nadejście królestwa Bożego (por. Mt 10, 7). Człowiek, odpowiadający swoją miłością na miłość Boga, uznaje Jego panowanie w świecie i przyjmuje postawę gotowości do wypełnienia Jego woli. Wtedy też, patrząc na świat w świetle Ewangelii, podejmuje wysiłki motywowane wiarą, aby ludzka rzeczywistość stała się „przestrzenią braterstwa, sprawiedliwości, pokoju, godności wszystkich”<sup>81</sup>. Tym samym ewangelizacja przynosi owoce, które nie tylko są widoczne w życiu jednostek, ale także całych społeczeństw; to zaś oznacza, że Kościół głoszący słowo zbawienia przyczynia się do przemiany całego świata i współtworzy jego historię<sup>82</sup>.

### 3. „Logika miłosierdzia” w duszpasterstwie

Według Franciszka, Kościół ma pełnić w świecie funkcję szpitala polowego, w którym po bitwie trzeba leczyć rany<sup>83</sup>. W ten sposób papież mówi obrazowo o posłudze samarytańskiej pełnionej przez Kościół dla dobra współczesnych ludzi, znękanych cierpieniem, walczących z ubóstwem oraz zmagających się ze swoimi ograniczeniami i słabościami. Nastawienie Kościoła względem świata powinno cechować miłosierdzie, z którym Bóg zbliża się do ludzi, aby ogarnąć ich swoją matczyną troską i leczyć rany cierpiącej ludzkości. W ten sposób „Kościół miłosierdzia” odpowiada na rewolucję czułości Boga zapoczątkowaną Wcieleнием Syna Bożego i w Jego imię ją kontynuuje<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> R. Hajduk, *Uobecnianie kerygmatu w życiu rodzin chrześcijańskich*, w: M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński (red.), *Podnieście głos i śpiewajcie... (Syr 39,14). Księga Pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. Bogdanowi Wiktorowi Matysiakowi profesorowi UWM w 35-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, Olsztyn 2017, s. 65; M. Polak, *Kairos der Barmherzigkeit*, s. 98.

<sup>80</sup> QA, nr 75.

<sup>81</sup> EG, nr 180; F.G. Cadiñanos, „*Evangelii gaudium*”, s. 478.

<sup>82</sup> EG, nr 181.

<sup>83</sup> G.M. Comolli, *La tenerezza. Espressione di fortezza e di determinazione*, Milano 2013, s. 86.

<sup>84</sup> C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, s. 50–51; M. Giovannoni, *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, s. 69; M. Polak, *Kairos der Barmherzigkeit*, s. 9; A.G. Fidalgo, *La realtà dell'amore alla base del matrimonio e della famiglia*, w: G. Del Missier, A.G. Fidalgo (red.), *Amoris laetitia*, s. 44.

Zadaniem Kościoła jest naśladować Jezusa Chrystusa, który szuka poranionych i zagubionych. Wszystkim ludziom potrzeba miłosierdzia – „zarówno wierzącym i praktykującym, jak i tym, którzy żyją, jakby Boga nie było albo ze względu na swoją sytuację życiową utracili wiarę w miłość Bożą. W osobie Syna Bożego sam Stwórca pokazuje Kościołowi, jak ma wypełniać swoją misję pasterską: udać się na poszukiwanie człowieka nękanego cierpieniem oraz bezradnością [...] i całą swoją uwagę skierować na ludzi żyjących w nędzy duchowej, wynikającej z braku mocy, światła i pociechy, które wypływają z życia w bliskości z Jezusem oraz z żywego uczestnictwa we wspólnocie Jego uczniów”<sup>85</sup>.

Miłosierdzie jest architravem w budowlu Kościoła, podtrzymującym całe jego życie<sup>86</sup>. Z tego względu należy dokonać rewizji odniesienia strukturalnego między doktryną a duszpasterstwem. Doktryna nie zmienia się, ale musi być na nowo poddana refleksji i zinterpretowana z uwagi na aktualne potrzeby, a następnie ukazana w nowy sposób i przekazywana za pomocą nowego języka. Kluczem do jej współczesnego rozumienia jest miłosierdzie, które nie może obyć się bez wrażliwości i współczucia dla ludzi żyjących w dzisiejszym świecie<sup>87</sup>.

„Logika Ewangelii” jest „logiką miłości miłosiernej”<sup>88</sup>. Miłosierdzie w życiu i działaniu Kościoła powinno odgrywać najważniejszą rolę, gdyż jest „bijącym sercem Ewangelii”<sup>89</sup>. Jezus przyszedł na świat, aby dokonać dzieła odkupienia, ale także by ukazać ludziom prawdziwe oblicze Ojca niebieskiego. W Jezusie wszystko mówi o Bożym miłosierdziu<sup>90</sup>. „Wszystkie Jego słowa i czyny ukazują czułość i cierpliwość Boga zapraszającego ludzi do życia zgodnego z ideałem królestwa Bożego. [...] Bóg bowiem nie potępia ludzi słabych i zagubionych, ale okazuje im współczucie i podchodzi do nich z czułością. Czyni to po to, aby człowiek poruszony Bożą łaskawością wstąpił na drogę nawrócenia i powrócił do domu zawsze kochającego go Ojca”<sup>91</sup>.

Kościół przyjmuje postawę Chrystusa, aby jak On ofiarować się każdemu bez zastrzeżeń<sup>92</sup>. Miłosierdzie domaga się zaangażowania serca ze względu na dobro drugiego człowieka. Kerygmat, który ukazuje Boga bogatego w miłosierdzie, po-

<sup>85</sup> R. Hajduk, *Apel Franciszka o „nawrócenie pastoralne” w Amoris Laetitia*, „Homo Dei” 1 (2018), s. 21.

<sup>86</sup> MV, nr 10; R. Hajduk, *Łagodność pastoralna*, s. 113.

<sup>87</sup> A. Grillo, *Le cose nuove di „Amoris laetitia”*, s. 22.

<sup>88</sup> A.G. Fidalgo, *La realtà dell’amore alla base del matrimonio e della famiglia*, s. 43.

<sup>89</sup> MV, nr 12.

<sup>90</sup> MV, nr 8.

<sup>91</sup> R. Hajduk, *Apel Franciszka o „nawrócenie pastoralne” w Amoris Laetitia*, s. 20.

<sup>92</sup> AL, nr 250.

winien być podstawą kształtowania działalności pastoralnej. Duszpasterze mają nie tylko mówić o miłosierdziu, ale je praktykować, ukazując Ojca, jak czyni to sam Jezus. Nie powinni lękać się, że będą zbyt miłosierni. Tak bowiem postępuje sam Bóg, który zawsze wychodzi człowiekowi naprzeciw ze swoją uprzedzającą miłością<sup>93</sup>.

Miłosierdzie jest konsekwencją albo wyrazem miłości. Wewnętrzna logika miłości prowadzi do odrzucenia grzechu i do nawrócenia. Jej owocem jest miłosierdzie i przebaczenie<sup>94</sup>. Miłosierdzie nie jest tolerancją, która ani nie usuwa zła, ani nie leczy osoby. Nie ma głoszenia i praktyki miłosierdzia bez prawdy o sytuacji człowieka uwikłanego w grzech. Nic nie jest jednak silniejsze od miłości Bożej, która pokonuje grzech i śmierć. Dlatego zadaniem duszpasterzy jest opuścić własne „egocentryczne uniwersum” i wstąpić w świat drugiego człowieka, aby mógł doświadczyć bezinteresownej i wspaniałomyślnej dobroci Boga. W praktykowaniu miłosierdzia nie chodzi o to, aby okazać się dobrym człowiekiem, lecz o życie bliźniego, jego rozwój w miłości oraz o jego wyzwolenie od zła, braku znaczenia i marginalizacji<sup>95</sup>.

Wszyscy należący do Kościoła potrzebują troski duszpasterskiej, która dodaje otuchy i wspiera w dążeniu ku prawdziwemu dobru<sup>96</sup>. Służy temu postawa duszpasterzy wypełniona współczuciem. Chociaż należy ono do sfery emocji, a miłosierdzie do cnót, to toruje ono drogę miłości czynnej i przebaczącej. Współczucie zbliża duszpasterzy do ludzi i pozwala im odkryć ich potrzeby i cierpienie, wynikające z nędzy materialnej i duchowej<sup>97</sup>. Dla zniewolonego przez zło jest znakiem bliskości Boga, który rozumie człowieka i staje po jego stronie w walce ze słabościami i ograniczeniami.

Miłosierdzie zawsze słucha „sercem Boga” i chce zrozumieć stan, w jakim znalazł się człowiek. Kierując się w swoim działaniu „logiką miłosierdzia”, duszpasterze uwalniają się od uprzedzeń i stereotypów w spojrzeniu na ludzi i uczą się widzieć stojącego przed nim konkretnego człowieka takim, jaki jest. Gdy ich serce wypełnia czułość i współczucie, nie ulegają pokusie surowego oceniania bliźniego i ferowania wyroków, które go nie budują, ale odbierają mu nadzieję na

<sup>93</sup> AL, nr 311; P. Spiegel, *Die Kraft der Peripherie – Wege der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*, „Klerusblatt” 3 (2016), s. 52; M.L. Calmeyn, *Amoris laetitia. Discerner à la lumière de la Parole de Dieu*, „Nouvelle Revue Théologique” 3 (2016), s. 389; B. Petrà, *Amoris laetitia: accompagnare, discernere e integrare la fragilità. La morale cattolica dopo il capitolo ottavo*, Assisi 2016, s. 38; N. Basunga Kiama Zinga, *Nodi teologici del matrimonio cristiano. Tutti destinatari della gioia del Vangelo*, w: G. Del Missier, A.G. Fidalgo (red.), *Amoris laetitia*, s. 56.

<sup>94</sup> AL, nr 27.

<sup>95</sup> J. Granados, S. Kampowski, J.J. Pérez-Soba, *Acompañar, discernir, integrar*, s. 15–16.

<sup>96</sup> AL, nr 293.

<sup>97</sup> W. Wolbert, *Nachdenken über Barmherzigkeit*, w: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i. B. 2016, s. 114–118.

to, że może pokonać swoje zranienia i zrobić kolejny krok do przodu ku pełniejszemu człowieczeństwu<sup>98</sup>.

Otwartość na drugiego człowieka i pragnienie pełnego zrozumienia sytuacji, w jakiej żyją dzisiaj ludzie, pozwala duszpasterzom uchronić się od postrzegania „rzeczywistości ludzkiej jedynie jako czarnej lub białej. Jest ona bowiem na ogół bardzo zróżnicowana, a wpływ na jej ukształtowanie wywierają czynniki psychologiczne, historyczne i biologiczne”<sup>99</sup>. Należą do nich niewiedza, dekoncentracja, przymus, strach, przyzwyczajenia, impulsywność, a także problem z właściwym odczytaniem sensu norm moralnych<sup>100</sup>. Mając to wszystko na uwadze, duszpasterze naśladowujący Chrystusa unikną tendencji do okazywania innym niecierpliwości i pogardy z powodu ich słabości i uwikłania w grzech. Będą mogli wówczas patrzeć na świat z perspektywy ludzi, których spotykają. Będą także brać pod uwagę ich indywidualną historię oraz sumienie, które powinno być formowane, a nie zastępowane, i pełniej włączone w praktykę Kościoła. Reguła ta złączona z zasadą miłosierdzia określa horyzont duszpasterstwa, w którym spotykają się ze sobą miłosierdzie Boga, objawiającego ludziom prawdę, oraz ludzkie sumienie, które ją przyjmuje, a Chrystus i Kościół są tego pośrednikami<sup>101</sup>.

Papież Franciszek wzywa duszpasterzy, aby ich postawa przeniknięta była życzliwością i dobrocią. W pełnieniu posługi duszpasterskiej w duchu miłosierdzia nie można ograniczyć się do okazywania współczucia dla ludzkiej nędzy – chodzi tu o komunikowanie człowiekowi słowem i czynem miłości, bez której nie jest on w stanie osiągnąć pełnej dojrzałości osobowej. Czas ziemski jest darem Bożego miłosierdzia dla człowieka, dzięki któremu może coraz bardziej jednoczyć się z Miłością odwieczną i dawać Bogu odpowiedź, podejmując wysiłek nawrócenia. Polega ono na przyznaniu się do błędów, w podjętych wcześniej decyzjach, i na odkryciu, że zło przeszkadza w dążeniu do pełni życia. Potrzeba wówczas człowiekowi wsparcia, aby nie ustawał w drodze do szczęścia, które może osiągnąć tylko wtedy, gdy kochającemu Bogu udziela odpowiedzi w swoim codziennym życiu, „rozpoznając Go w innych i wychodząc poza samego siebie, by szukać dobra wszystkich”<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> AL, nr 296 i 312; M. Scheuer, *Barmherzigkeit will ich... Zum Jahr der Barmherzigkeit*, „Klerusblatt” 1 (2016), s. 6.

<sup>99</sup> R. Hajduk, *Apel Franciszka o „nawrócenie pastoralne” w Amoris Laetitia*, s. 25.

<sup>100</sup> AL, nr 302; N. Basunga Kiama Zinga, *Nodi teologici del matrimonio cristiano. Tutti destinatari della gioia del Vangelo*, s. 64.

<sup>101</sup> AL, nr 294; B. Petrà, *Amoris laetitia: accompagnare, discernere e integrare la fragilità*, s. 29; A. Grillo, *Le cose nuove di „Amoris laetitia”*, s. 23–24.

<sup>102</sup> EG, nr 39; A. Mattheeuws, *Le discernement pastoral après Amoris laetitia. Manifester le kairós*, „Nouvelle Revue Théologique” 4 (2017), s. 591; J. Granados, S. Kampowski, J.J. Pérez-Soba,

Nie ma duszpasterstwa miłosierdzia bez towarzyszenia, dzięki któremu ludzie otrzymują pomoc w odzyskiwaniu zdrowia duchowego i w integrowaniu się w życie Kościoła, aby „mogli żyć i rozwijać się jako jego żywe członki, odczuwając, że jest on matką, która ich zawsze przyjmuje, troszczy się o nich z miłością i wspiera ich na drodze życia i Ewangelii”<sup>103</sup>. Nie dzieje się to w jednym momencie, gdyż jest to proces – podobnie jak samo towarzyszenie człowiekowi zagubionemu w świecie, zniewolonemu przez grzech i cierpiącemu z powodu ran zadanych jego miłości<sup>104</sup>. Domaga się ono bowiem od duszpasterza wytrwałości i cierpliwości, gdyż nikt w jednej chwili nie osiąga pełni rozwoju osobowego, a tym samym chrześcijańskiej dojrzałości.

W duszpasterstwie inspirowanym miłosierdziem należy postrzegać człowieka jako będącego w drodze, przechodzącego różne etapy zarówno w życiu, jak i w zdobywaniu wiedzy o rzeczywistości i w mądrości życiowej. Dążąc do doskonałości na miarę ideału ewangelicznego, człowiek jest w trakcie swojego „itinerarium”, wypełnionego słuchaniem słowa Bożego, odkrywaniem wartości modlitwy, udziałem w celebracjach liturgicznych, uczeniem się wspinałomyślności, dobroczynności i wdzięczności. Jego życie jest stopniowym przybliżaniem się do coraz pełniejszego udziału w życiu Kościoła. Równocześnie towarzyszy mu wzrost świadomości co do wymagań, wpływających z prawdy Chrystusowej, coraz lepiej przyswajają sobie także formy zachowania, sprzyjające budowaniu komunii braterskiej (pokora, skromność, miłość do Kościoła)<sup>105</sup>.

Towarzyszenie duszpasterskie jest działaniem złożonym. Obejmuje ono wiele postaw, jak miłosierne spojrzenie na ludzi, których miłość została zraniona, tworzenie okazji do spotkania z nimi, przyjmowanie ich z życzliwością, nawiązywanie przyjacielskich relacji opartych na zaufaniu oraz wsłuchiwanie się w ich doświadczenia, aby lepiej zrozumieć ich sytuację i udzielić im odpowiedniej pomocy<sup>106</sup>. Pierwszym warunkiem towarzyszenia jest akceptacja okazana drugiemu. Trzeba mieć jednak na względzie, że na samym życzliwym przyjęciu nie może zakończyć się. Od początku kierunek towarzyszeniu wyznacza miłość,

---

*Acompañar; discernir; integrar*, s. 14; J. Goleń, *The Renewal of Pastoral Care of the Family in the Light of the Apostolic Exhortation Amoris laetitia*, s. 99.

<sup>103</sup> AL, nr 299; A. Grillo, *Le cose nuove di „Amoris laetitia”*, s. 22; A. Donato, *Il discernimento pastorale misericordioso*, s. 75–76.

<sup>104</sup> E. Antonelli, *Fare la verità nella responsabilità*, w: E. Antonelli, R. Buttiglione (red.), *Terapia dell'amore ferito in „Amoris laetitia”*, Milano 2017, s. 11; F.-J. Bormann, *Unterscheidung und Integration*, s. 325.

<sup>105</sup> B. Petrà, *Amoris laetitia: accompagnare, discernere e integrare la fragilità*, s. 8; A. Grillo, *Le cose nuove di „Amoris laetitia”*, s. 37.

<sup>106</sup> AL, nr 297.

dodająca człowiekowi odwagi do przewyżniania przeciwności i dążenia do pełni rozwoju osobowego<sup>107</sup>.

W procesie towarzyszenia człowiek uczy się w świetle miłości patrzeć na swoje uczucia i pragnienia. Miłość Chrystusa, której doświadcza w kontakcie z duszpasterzem, prowadzi go do odkrycia nowej logiki, odpowiadającej prawdzie miłości, pozwalającej mu osiągnąć dojrzałość. Wtedy nabierają sensu prawdy wiary i przykazania, do których interioryzacji wezwany jest człowiek. Towarzystwo otwiera mu przystęp do prawdy formującej sumienie i prowadzi do Boga zawsze wiernego i miłosiernego, który leczy rany ludzi zwracających się do Niego z ufnością i nadzieją<sup>108</sup>.

Towarzystwo duszpasterskie pomaga człowiekowi przyswoić sobie spojrzenie Jezusa, aby Jego oczami patrzeć na siebie i innych, w świetle w wiary postrzegać rzeczywistość i odkrywać w niej Boga bogatego w miłosierdzie. Celem tak rozumianej posługi, pełnionej zgodnie z „logiką miłosierdzia”, jest dodanie człowiekowi odwagi do nawiązania żywej, osobowej relacji z Jezusem, dzięki której może uporządkować swoje życie zgodnie z prawdą Ewangelii. Towarzystwo zmierza także do tego, aby ochrzczeni nawiązali nowe relacje ze wspólnotą parafialną, dzięki którym będą mogli doświadczyć piękna i czułości Kościoła jako matki<sup>109</sup>.

Papież Franciszek zdaje sobie sprawę, że niosąc światu Dobrą Nowinę o miłosiernym Bogu, bezgranicznie kochającym człowieka, nie można podważać ani redukować ideału chrześcijańskiego. Nie wolno ulegać pokusie relatywizmu czy laksyzmu, ale nie można także popadać w rygorizm, podważający Boże miłosierdzie<sup>110</sup>. Towarzystwo zobowiązuje duszpasterzy, aby nie koncentrowali się jedynie na prawie i nie mieli przed oczyma wyłącznie ludzkich grzechów, lecz umieli dostrzegać człowieka, pragnącego nadać swojemu życiu nowy kierunek. Wyznacza zaś go świętość, polegająca na przeżywaniu w zjednoczeniu z Jezusem tajemnic ludzkiego życia<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> J. Granados, S. Kampowski, J.J. Pérez-Soba, *Acompañar, discernir, integrar*, s. 31; E. Antonelli, *Fare la verità nella responsabilità*, s. 34.

<sup>108</sup> AL, nr 291; J. Granados, S. Kampowski, J.J. Pérez-Soba, *Acompañar, discernir, integrar*, s. 32.

<sup>109</sup> AL, nr 308; E. Antonelli, *Fare la verità nella responsabilità*, s. 35.

<sup>110</sup> EG, nr 64; AL, nr 307; A. Grillo, *Le cose nuove di „Amoris laetitia”*, s. 21; R. Hajduk, *Apel Franciszka o „nawrócenie pastoralne” w Amoris Laetitia*, s. 22; M. Giovannoni, *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, s. 79.

<sup>111</sup> GE, nr 20.

## 4. Impulsy do refleksji nad działalnością duszpasterską Kościoła

W koncepcji pastoralnej papieża Franciszka ważną rolę odgrywają ubodzy jako uprzywilejowani adresaci posługi Kościoła, a zarazem podmioty w dziele ewangelizacji. Zadaniem teologii pastoralnej jest określić, kim są dzisiaj ubodzy, i to w zależności od zamieszkiwanego przez nich terytorium. Skoro bowiem na nich koncentruje się działalność Kościoła, to trzeba zdawać sobie sprawę z tego, na czym polega ubóstwo, które predestynuje i uzdalnia ludzi do przyjęcia Ewangelii Chrystusowej oraz do umacniania wspólnoty Kościoła i budowania królestwa Bożego w świecie.

Gdyby ubóstwo ograniczyć wyłącznie do stanu posiadania materialnego, to mieszkańcy krajów zachodnich – nawet ci zaliczani do najbiedniejszych – okażą się „bogaczami” w stosunku do ludzi zamieszkujących Afrykę i czy Amerykę Łacińską, gdzie całe grupy społeczne cierpią z powodu bezrobocia, niskich dochodów, złych warunków mieszkaniowych, braku dostępu do wody bieżącej i energii elektrycznej, nieodpowiedniej opieki zdrowotnej oraz barier w dziedzinie edukacji, kultury i rekreacji. Przyjmując zatem jako kryterium ubóstwa, stanowiącego wyzwanie w pastoralnej działalności Kościoła, materialny stan posiadania ludzi, można dojść do wniosku, że w Europie Dobra Nowina o zbawieniu w Jezusie Chrystusie prawie nikogo nie zainteresuje. Można by wtedy wyobrazić sobie sytuację, w której dobrze sytuowany materialnie ewangelizator, zwracając się ze słowem Bożym do bogatych, żyjących w luksusie słuchaczy, nie jest w stanie nikogo poruszyć głoszoną przez siebie prawdą zbawczą, gdyż nie jest im ona potrzebna.

Ubóstwo ma wiele postaci i nie można go sprowadzić wyłącznie do braku środków finansowych. Ważną rolę – także w krajach wysoko rozwiniętych – odgrywa kwestia wykluczenia, na które także wskazuje papież Franciszek<sup>112</sup>. Wykluczenie społeczne stało się dominującym paradygmatem w dyskusji na temat ubóstwa w Unii Europejskiej<sup>113</sup>. Dotyczy ono osób, grup ludzi i obszarów geograficznych. Można je dostrzec nie tylko w wysokości dochodów, ale także w takich dziedzinach, jak poziom opieki zdrowotnej, edukacja, dostęp do usług, mieszkania i zadłużenie. Wykluczenie społeczne prowadzi do odrodzenia się bezdomności, kryzysów społecznych, napięć etnicznych czy długotrwałego, stale rosnącego bezrobocia. Nie ma wątpliwości, że Kościół, mający zawsze przed oczami całego człowieka i wszystkie jego potrzeby, nie może pozostać obojętny

<sup>112</sup> J.D. Ortiz Acosta, A.S. Solorio Rojas, *El boom del papa Francisco y sus discursos afines a la teología de la liberación*, w: J.A. Navarro Ramos, D. Flores Soria, J.D. Ortiz Acosta (red.), *Transformaciones eclesiales*, s. 65.

<sup>113</sup> P. Spicker, *Definitions of Poverty. Twelve Clusters of Meaning*, w: P. Spicker, S. Álvarez Leguizamón, D. Gordon (red.), *Poverty. An International Glossary*, London 2007, s. 237.

na sytuację wykluczonych, żyjących w różnych częściach świata i również im musi głosić Dobrą Nowinę.

Opcja preferencyjna na rzecz ubogich, którą podejmuje Kościół i o której mówi papież Franciszek, ma korzenie w Piśmie Świętym, a kwestia ubóstwa zajmuje ważne miejsce w życiu i refleksji Kościoła. W dziełach teologów i pisarzy chrześcijańskich można znaleźć wiele odniesień do ubóstwa materialnego oraz duchowego, które warto wziąć pod uwagę, podejmując rozważania nad istotą i kształtem dzieła ewangelizacji. Ubóstwo materialne i duchowe może mieć zarówno negatywny, jak i pozytywny charakter. Negatywne ubóstwo materialne to rzeczywisty brak środków potrzebnych do godnej egzystencji, który przygniata wielu ludzi na świecie. Jest to czynnik odczłowieczający, który należy zwalczać. Pozytywne ubóstwo materialne to postawa dystansu względem własnego stanu posiadania; uwalnia ona i podnosi ludzi na nowy poziom egzystencji, mimo ich bogactwa czy też zasobów wystarczających do zaspokojenia aktualnych lub przyszłych potrzeb. Istnieje także negatywne ubóstwo wewnętrzne, którego oznaką jest brak wewnętrznego bogactwa oraz autentycznych wartości ludzkich i duchowych; jest to ubóstwo tych, którzy bożkiem czynią swój stan posiadania dóbr materialnych, zaspokojenie własnych celów i dążeń oraz potrzeb osobistych, kulturowych, narodowych i kościelnych, i w rezultacie stają się niewolnikami dzieła swych rąk. Istnieje też czwarty rodzaj ubóstwa: pozytywne ubóstwo duchowe lub ubóstwo w duchu, które przyjmuje postać pokory i zaufania pokładanego w Bogu; jest to bogactwo tych, którzy zakotwiczą swoje życie w Bogu oraz widzą w Nim swoje szczęście. To takich ubogich w duchu stawia nam za wzór Pismo Święte, a nie ludzi nieposiadających dóbr materialnych<sup>114</sup>.

Istotną rzeczą jest zatem podjęcie refleksji nad drogami prowadzącymi do reformy Kościoła, otwartego na ubogich i solidaryzującego się z nimi. Trzeba przy tym wziąć pod uwagę mentalność współczesnych ludzi, żyjących tak, jakby Boga nie było, a w zamian za to tworzących sobie własnych bożków, w których pokładają nadzieję: kariera, pieniądze, guru-celebryci itp. Wielu z nich skłonnych jest ufać tylko sobie i własnym możliwościom. Pojawia się wtedy pytanie, jak głosić Ewangelię tym, którzy z ubóstwem ewangelicznym nie mają nic wspólnego, ograniczając swoje horyzonty do doczesności i poszukując szczęścia jedynie w robieniu tego, na co mają ochotę<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> S. Chu Ilo, *The Church of the Poor. Towards an Ecclesiology of Vulnerable Mission*, „Ecclesiology” 10 (2014), s. 237.

<sup>115</sup> J. Annas, *Szczęście jako osiągnięcie*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków 2008, s. 961.



Ewangelizacja, w którą powinni zaangażować się wszyscy ochrzczeni, domaga się aktywnej obecności Kościoła w życiu publicznym. Zwłaszcza w czasach dezorientacji i skłonności do nihilizmu potrzeba głosu Ewangelii, pomagającej ludziom odnaleźć sens istnienia i przewyciężyć kontyngencję, czyli niepewność co do zasadności dokonanych wyborów w sytuacji, gdy człowiekowi brakuje pełnego rozeznania w rzeczywistości i ogarnia go zwątpienie co do słuszności podjętych decyzji<sup>116</sup>. Podobne oczekiwania formułuje świat polityki, który uważa Kościół za przypominającego o tym, skąd wypływają wartości, na jakich podstawach dokonują się przemiany kulturowe i gdzie można znaleźć najgłębsze uzasadnienie dla praw i zasad moralnych<sup>117</sup>.

Podjmując dzieło ewangelizacji, wierzący uczestniczą w poszukiwaniu wartości istotnych w życiu społecznym. Dlatego też Kościół nie może koncentrować się na akcjach, podejmowanych na rzecz użyteczności publicznej i wspieraniu instytucji państwowych w rozwiązywaniu problemów społecznych. Jego misją jest głosić Jezusa jako Zbawiciela, który jest światłem pozwalającym ludziom dostrzec prawdę, iż nie są w stanie zbudować doskonałego świata na ziemi tylko własnymi siłami. Doskonała sprawiedliwość jest dziełem Boga w sercach tych, którzy odpowiadają na Jego miłość. Sprawiedliwość nie może być osiągnięta jedynie poprzez zmianę struktur społecznych. Wszelkie dzieło człowieka pozostanie bowiem zawsze niedoskonałe. Wysiłek zmierzający do zaprowadzenia sprawiedliwości w świecie przynosi owoce dopiero dzięki łasce Bożej i obietnicy życia wiecznego oraz ostatecznego zwycięstwa Chrystusa, które Kościół głosi światu<sup>118</sup>.

Papież Franciszek wzywa do nawrócenia pastoralnego, któremu kierunek wyznacza miłosierdzie. Jest ono potrzebne nie tylko adresatom kościelnego duszpasterstwa, ale także członkom Kościoła, zaangażowanym w posługę pastoralną. Biskup Rzymu wielokrotnie zwraca uwagę na braki, jakie pojawiają się w życiu wspólnot kościelnych i samych duszpasterzy. Nie neguje także grzechów obciążających duchownych i defektów, pojawiających się w relacjach między nimi a wiernymi świecczymi. Wyłania się z tego obraz Kościoła, nękanego przez słabości i zranionego przez zło. Jest to jednak Kościół, którego Bóg nie przekreśla, ale w swoim nieskończonym miłosierdziu podnosi i posyła do świata z orędziem zbawienia.

<sup>116</sup> N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 1998, s. 181–202; H. Haslinger, *Das Handeln des Menschen zwischen System und Lebenswelt*, w: H. Haslinger (red.), *Handbuch Praktische Theologie. Durchführungen*, t. II, Mainz 2000, s. 192.

<sup>117</sup> B. Reichert, *Der Glaube in einer pluralen Welt. Zur gesellschaftlichen und politischen Wirksamkeit des Christlichen*, „Entschluss” 2 (1999), s. 26; H. Maier, *Die Union – eine Nova am Parteihimmel*, w: H. Zehetmair (red.), *Politik aus christlicher Verantwortung*, Wiesbaden 2007, s. 79.

<sup>118</sup> D.V. Twomey, *Pope Benedict XVI. The Conscience of Our Age. A Theological Portrait*, San Francisco 2007, s. 118.

W tym kontekście należy przemyśleć, jaką postawę Kościoła winien przyjąć wobec świata. Z jednej strony nie może przestać pełnić swojej misji, niosąc ludziom światło Chrystusa, a z drugiej nie powinien nigdy zapominać, że składa się z grzeszników i stale potrzebuje odnowy<sup>119</sup>. Doświadczenie własnych zranień powinno uchronić go od wywyższania się w stosunku do innych i prowadzić do przyjęcia postawy, nacechowanej pokorą i zrozumieniem dla ludzkich niedoskonałości. Zwłaszcza dla duszpasterzy jest niezwykle istotne, aby w swojej posłudze czuli się zależni od Boga oraz pamiętali, że są Jego dłużnikami, a tym, co otrzymali, mają służyć ludziom, pomagając im osiągnąć świętość<sup>120</sup>. Głoszenie miłosierdzia i łagodność duszpasterska nie mogą więc być właściwie urzeczywistniane w posłudze pastoralnej, jeśli nie będą wypływać z osobistego doświadczenia łaskowości Boga i ukształtowanej przez nią postawy życiowej.

W swoim nauczaniu papież Franciszek wielką wagę przywiązuje do duszpasterstwa indywidualnego, gdyż to w nim możliwe jest praktykowanie rozeznania i towarzyszenia. Istotne jest zatem mieć w duszpasterstwie przed oczami nie tylko masy i wspólnoty, ale także poszczególne jednostki. To im potrzeba wsparcia w rozwiązywaniu problemów, kryzysów i trudności. Nie zapominając o tym, że wszyscy w Kościele są zdani na Boże miłosierdzie, duszpasterze winni wystrzegać się paternalizmu oraz narzucania bliźnim swojego punktu widzenia i swojej woli. Takie postawy utrudniają ludziom nawiązanie osobistej relacji z Bogiem, a także osiągnięcie dojrzałości osobowej.

Duszpasterstwo indywidualne bazuje na relacjach międzyosobowych, w których dochodzi do głosu godność drugiego człowieka i jego podmiotowość, tzn. duszpasterz nie próbuje go sobie podporządkować, ale szanuje jego osobiste doświadczenie i sposób rozumienia rzeczywistości. Postawę duszpasterza cechuje gotowość do zainteresowania się potrzebami każdego człowieka, niezależnie od jego położenia i nastawienia. W kontakcie z bliźnim zachowuje się autentycznie, czyli okazuje mu szczere zainteresowanie, a także stara się zrozumieć jego sytuację i problemy. Nawet jeśli okaże się, że nie jest w stanie mu pomóc, sama ta relacja będzie dla drugiego człowieka źródłem wsparcia, gdy dostrzeże w niej bliskość miłującego go Boga, który pragnie związać go na zawsze ze sobą i przeprowadzić przez życie<sup>121</sup>. Aby duszpasterstwo indywidualne mogło przynieść pożądane owoce, potrzeba odpowiedniej formacji pastoralnej, świadomości jego doniosłości oraz struktur, sprzyjających postulowanym przez papieża Franciszka towarzyszeniu, rozeznaniu oraz coraz pełniejszej integracji ochrzczonych w rzeczywistość Kościoła.

<sup>119</sup> KK, nr 9.

<sup>120</sup> QA, nr 87.

<sup>121</sup> H. Haslinger, *Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit*, w: H. Haslinger (red.), *Handbuch Praktische Theologie*, s. 172.

## ZAKOŃCZENIE

Teologia latynoamerykańska – rozpisana na różne głosy – przekazuje Kościołowi powszechnemu wiele godnych uwagi impulsów, które inspirują wierzących w Chrystusa zarówno do refleksji, jak i do działania. Teologowie latynoamerykańscy odwołują się do Biblii, gdy swoją aktywność interpretują jako misję profetyczną. Jest w niej miejsce zarówno na widzenie proroka, który dostrzega krzywdę wyrządzaną ludziom, jak i na spojrzenie w przyszłość i zapowiedź nowych czasów, w których zatryumfuje Bóg i urzeczywistni się Jego królestwo. Teolog, który rozumie swoje zadanie jako misję prorocką, wypełnia je prowadzony mocą Ducha Świętego, z wiarą w otrzymane od Boga posłannictwo i z odwagą, która nie pozwala mu milczeć, gdy ludzie cierpią z powodu nędzy i niesprawiedliwości. W ten sposób rodzi się teologia wierna Bogu, zaangażowana w przemianę serc ludzkich i całej rzeczywistości oraz udzielająca odpowiedzi na aktualne wyzwania, wypływające z lektury „znaków czasu”.

Duch prorocki prowadzi teologów ku rzeczywistości, w której ludzie zmagają się z przeciwnościami, martwią się o swój los i próbują przeciwdziałać temu, co odbiera im prawo do godziwego życia. Ukierunkowanie na człowieka i jego sprawy nie sprzeciwia się powołaniu teologa w Kościele. Jeśli nawet w teologii latynoamerykańskiej dominuje antropocentryzm, to wynika on z naśladowania Boga, który widzi krzywdę swojego ludu (por. Wj 3, 7 n.) i dla nas, i dla naszego zbawienia dokonuje przez swojego Syna interwencji w świecie. Teologia latynoamerykańska chce nie tyle mówić o Bogu, ile Jego oczyma patrzeć na świat oraz ludzi i uczyć ich „Bożego antropocentryzmu” pełnego troski o człowieka, jego wszechstronny rozwój i wytrwałe dążenie ku pełni życia.

Chociaż w teologii uprawianej w Ameryce Łacińskiej pojawia się zagrożenie horyzontalizmu, sprowadzającego chrześcijaństwo do określonego sposobu życia i podstawy do rozwiązania często nabrzmiałych problemów społecznych, to jednak samo zainteresowanie doczesnością i sytuacją człowieka w świecie nie sprzeciwia się zadaniom teologów w Kościele. Nie gdzie indziej bowiem, tylko w codzienności człowiek wypełnia swoje powołanie, osiąga świętość i gromadzi skarby mające wartość ponadziemską (por. Mt 6, 20). Ponadto ludzie poprzez rzeczywistość i należące do niej osoby, przedmioty, wydarzenia, symbole oraz język poznają Boga, nawiązują z Nim relację i oddają Mu chwałę. Dlatego zadaniem teologii jest wspierać człowieka w odkrywaniu obecności Boga w jego życiu,

pomagać mu ukształtować w sobie postawę uwielbienia dla Stwórcy i umacniać jego wolę współdziałania z Panem w rozszerzaniu się w świecie Jego królestwa.

Teologia latynoamerykańska ma wyraźny rys soteriologiczny. Zwraca uwagę na Jezusa wstępującego w ludzką historię, aby objawić światu prawdę o miłości Bożej, która wyzwala. Jezus zbawia, ogłaszając nadejście królestwa Bożego, które wychodzi naprzeciw najgłębszym pragnieniom ludzkich serc. Jest to królestwo wolności, w którym człowiek może żyć miłością i umacniać swoją nadzieję na pełnię szczęścia w zjednoczeniu z Bogiem. Nie jest to tylko jakaś wolność wewnętrzna, ale doświadczenie nowego życia w relacjach międzyludzkich i strukturach społecznych. Dlatego też teologia nie ogranicza się do ogłaszania orędzia zbawienia i refleksyjowania nad jego treścią, ale wskazuje drogi do życia wolnością dzieci Bożych.

W teologii latynoamerykańskiej wiele uwagi poświęca się Kościołowi, który jest sługą i narzędziem Bożego odkupienia. Jak ludzie w spotkaniu z Jezusem mogli usłyszeć, że są wolni od niewoli Szatana i dostępują odpuszczenia grzechów, tak dzisiaj w zetknięciu z Kościołem i jego członkami mogą doświadczyć Bożego miłosierdzia i wyzwolenia od grzechów. W sytuacji, w której Kościół styka się z niesprawiedliwością i uciskiem dotyczącym ubogich, głoszone przez niego odkupienie nie może pomijać sfery społeczno-ekonomicznej. Teologowie z Ameryki Łacińskiej kładą wielki nacisk na potrzebę wyswobodzenia człowieka od różnych form cierpienia oraz zniewolenia i apelują do Kościoła o przyjęcie opcji na rzecz biednych i wykluczonych. Nie chodzi przy tym tylko o rozpowszechnianie katolickiej nauki społecznej czy wzywanie do reformy struktur społecznych, służącej poprawie bytu ludzkiego. Jest to bowiem teologia, której konsekwencją jest zanurzenie się wyznawców Chrystusa w rzeczywistość ludzi ubogich, aby na wzór Syna Bożego dzielić ich los i stać się głosem broniącym ich godności.

Z teologii latynoamerykańskiej wyłania się obraz Kościoła jako ludu kroczącego wraz z całą ludzkością ścieżkami historii, otwartego na wszystkie ludy i stale poszukującego dróg do inkulturowanej ewangelizacji. Jest to eklezjologia dynamiczna, w której świetle odsłania się sens istnienia Kościoła jako wspólnoty misyjnej, nieskupiającej się na sobie, lecz zwróconej ku ludziom i nastawionej na zaspokajanie ich najważniejszych potrzeb. Teologia latynoamerykańska przypomina, że Kościół nie może bać się zaangażowania w politykę, czyli w pomnażanie dobra wspólnego, z którego ma prawo korzystać każdy. Jego polityczna działalność nie może ograniczyć się do wspierania instytucji świeckich działalnością charytatywną, lecz winna wносить konkretny wkład w wyzwolenie ludzi od cierpienia spowodowanego „grzechem strukturalnym”.

W Ameryce Łacińskiej uprawiana jest teologia, która inspiruje się praktyką Kościoła oraz jego członków i ku praktyce zmierza. Nie należy tego postrzegać jako uleganie pokusie praktycyzmu, lecz jako realizację jednego z najważniej-

szych postulatów głoszonych przez chrześcijaństwo – urzeczywistniać prawdę w działaniu, zamieniać wiarę w czyn, spełniać uczynki miłości. Teologia zyskuje na wartości albo ją potwierdza, gdy jest ściśle związana z praktyką. Oznacza to, iż teologowie nie mogą przyjmować postawy zimnych obserwatorów czy zamkniętych w laboratorium analityków, lecz winni mieć udział w życiu ludzi i być aktywnymi uczestnikami procesów społecznych. Z tego też powodu, jeśli teologia ma budzić zainteresowanie oraz być odbierana jako pomoc zarówno dla duszpasterzy, jak i dla wiernych świeckich, nigdy nie może być uprawiana z dystansem względem rzeczywistości.

Na myśl teologiczną Ameryki Łacińskiej wywierają wpływ procesy historyczne, społeczne, polityczne i gospodarcze. Teolodzy nie ograniczają się do badania tekstów źródłowych, lecz w swojej refleksji naukowej odwołują się do nauk społecznych i filozofii, a także do osobistego doświadczenia (duszpasterskiego). Do pracy naukowej motywuje ich odczytywanie „znaków czasu” i odkrywanie nowych problemów, wobec których teologia i wyznawcy Chrystusa nie mogą przejść obojętnie. Wszystko to, czym zajmuje się teologia latynoamerykańska – mimo występujących w niej niedopowiedzeń i braków – wzbogaca poznanie i wrażliwość Kościoła, który prowadzony przez Ducha Świętego coraz pełniej odczytuje Ewangelię i wiernie wypełnia swoją zbawczą misję w świecie.



## SUMMARY

The Catholic Church in Latin America realizes that the inhabitants of this territory need evangelization, involving all the faithful in the transmission of God's life to the world. The missionary activity of the Church in Latin America is characterized by pluralism, which results from the use of various forms of evangelization, as well as from addressing the Gospel to specific groups of recipients of the Christian message (non-baptized tribes, Christian indigenous people, syncretists, cultural Catholics etc.). To maintain missionary dynamism and reach the widest possible mass of people, the Church in Latin America uses the following evangelizing strategies: inculturation of the Gospel, liberation as a consequence of options for the poor and the development of Church structures.

Not only the spiritual needs of the inhabitants of Latin America, but also the socio-economic situation prevailing in it determines the way of the Church's presence and operation in this area. The suffering of the poor is an especially serious challenge for every Catholic, demanding a deep conversion – personal and communitarian. There cannot be true evangelization without including what belongs to the area of human promotion.

All these issues should be in the sphere of interest of theology, which cannot be developed properly without reference to historical sciences, sociology, economics, psychology, art and literature. When practicing theology, it is also necessary to know the ideologies that preoccupy people's minds and their impact on the attitudes of individuals and the lives of entire societies. Only then can one grasp the theological potential of the current historical situation and draw inspiration from it for reflection corresponding to the real needs of people. Then, new possibilities of action are revealed and a language understandable to people constructed which can be used in pastoral, evangelizing and catechetical activities.

During the post-conciliar era, three theological trends popular today in Latin America developed: liberation theology, indigenous theology and theology of the people. All these trends refer to the teaching of the Second Vatican Council, which redefines the Church's approach to the world, including in its reflection social reality along with its economic, political and cultural dimension. The Council not only deals with issues relevant to the spiritual life of Catholics, but also addresses problems that affect all people, particularly the oppressed and the poor. Their fate cannot be indifferent to the Church, and therefore she accepts with understanding

the pursuit of reforms in economic and social life that would help people improve living and working conditions unworthy of the human person.

Latin American theologians draw inspiration from the Council's teaching for the development of the theology of liberation that is the fruit of the Latin American bishops meeting in Medellín and Puebla. At conferences in 1968 and 1979, topics related to the nature of the Church and her saving mission in the world were raised, as well as issues such as anthropology, culture, missionology and the place of lay faithful in the work of evangelization. Many bishops and theologians reflected on the role of the Church and how to perform pastoral ministry in the face of socio-religious challenges. In the context of economic oppression and poverty affecting large numbers of people, a theology of liberation is born, which on the one hand wants to answer the question of how God reveals himself to the poor, and on the other tries to explain how God frees his people from oppression in current socio-political situations. It is therefore a theology that draws on the experience of people and leads to a change in its situation, referring to the humanizing power of the Gospel.

Another trend of theology developing in Latin America is indigenous theology, which appeared in Latin America in the mid-eighties. The factors that favored the initiation of this theological movement included reflection on the 500<sup>th</sup> anniversary of the arrival of Europeans on the South American continent, resistance of indigenous people to the attack on their cultures, and their attitude towards the struggle to preserve their specific identity and respect for their dignity. Its appearance was also influenced by the Second Vatican Council, which prompted the whole Church to become interested in enculturated evangelization and dialogue with other religions.

The third important trend in Latin American theological thought is theology of the people (*teología del pueblo*), which was born in Argentina after the Second Vatican Council. Its promoters postulate that the Church enters into dialogue with the peoples of the world, and that her theological reflection focuses on the culture of the poor, their needs and future, as well as concerns and hopes. Such a theology is to be a source of inspiration for the Church's evangelizing activity in Latin America, and its first point of reference should be a simple people who are both the addressee and subject of evangelization. Theology of the people pays special attention to his wisdom, which is expressed in the way of experiencing faith and in forms of popular piety and is a significant impulse to reflect on Christian revelation.

Through the prism of theology of the people, Pope Francis looks at his role in the Church, as well as his entire mission as God's people. For the Bishop of Rome, the Church is a lively and dynamic community whose task is to bring the Gospel to the world. The saving message proclaimed by the Church is to be a response to



---

the signs of the times, read in the light of Christian truth, which never changes. For the good news to reach people, the Church must go to the periphery and act with apostolic zeal, incarnating in the lives of people, especially the poor.

In his teaching, Pope Francis emphasizes the need to reform the Church in the spirit of the Second Vatican Council with reference to the initiatives undertaken by its predecessors on the throne of Peter. It is to be a pastoral renewal, carried out in accordance with Tradition and taking into account the changes in contemporary reality. It is all about courageously going out to people to give them what they hold the most precious – the Gospel of Mercy. This, in turn, requires Christ's followers, especially pastors, to convert and respond to God's Son's call to engage in a „revolution of tenderness”.

Typical of Latin American theology, it draws inspiration from the practice of the Church and leads to practice. This should not be seen as succumbing to the temptation of practicality, but as the implementation of one of the most important postulates proclaimed by Christianity – to realize the truth in action, turn faith into deeds, and perform works of love. Theology gains in value when it is closely linked to practice and helps both pastors and lay faithful. Thanks to this, it enriches the knowledge, sensitivity and activity of the Church, which, led by the Holy Spirit, discovers the truth of the Gospel more and more fully and faithfully fulfills her saving mission in the world.



## WYKAZ SKRÓTÓW

- AL – *Amoris laetitia*, Franciszek, Posynodalna adhortacja o miłości w rodzinie, Rzym 2016.
- CELAM – Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej.
- CiV – *Caritas in veritate*, Benedykt XVI, Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, Rzym 2009.
- ChL – *Christifideles laici*, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele, Rzym 1988.
- ChV – *Christus vivit*, Franciszek, Posynodalna adhortacja do młodych i całego Ludu Bożego, Rzym 2019.
- CT – *Catechesi tradendae*, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach, Rzym 1980.
- DCE – *Deus caritas est*, Benedykt XVI, Encyklika o miłości chrześcijańskiej, Rzym 2005.
- DeV – *Dominum et vivificantem*, Jan Paweł II, Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata, Rzym 1986.
- DH – *Dyrektorium Homiletyczne*, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Rzym 2014.
- DI – *Dominus Iesus*, Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Rzym 2000.
- DiM – *Dives in misericordia*, Jan Paweł II, Encyklika o Bożym miłosierdziu, Rzym 1980.
- DM – *Ad gentes*, Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła, Rzym 1965.
- DPLiL – *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Rzym 2001.
- DRN – *Nostra aetate*, Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, Rzym 1965.
- DVe – *Donum veritatis*, Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, Rzym 1990.
- EG – *Evangelii gaudium*, Franciszek, O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, Rzym 2013.
- EiA – *Ecclesia in America*, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o spotkaniu z żywym Chrystusem, drogą nawrócenia, jedności i solidarności w Ameryce, Meksyk 1999.
- EiE – *Ecclesia in Europa*, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy, Rzym 2003.

- EN – *Evangelii nuntiandi*, Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym, Rzym 1975.
- FC – *Familiaris consortio*, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, Rzym 1981.
- FR – *Fides et ratio*, Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem, Rzym 1998.
- GE – *Gaudete et exsultate*, Franciszek, Adhortacja apostolska o powołaniu do świętości w świecie współczesnym, Rzym 2018.
- KDK – *Gaudium et spes*, Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Rzym 1965.
- KK – *Lumen gentium*, Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Rzym 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Rzym 1992.
- KO – *Dei Verbum*, Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, Rzym 1965.
- LC – *Libertatis conscientia*, Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, Rzym 1986.
- LF – *Lumen fidei*, Franciszek, Encyklika o wierze, Rzym 2013.
- LN – *Libertatis nuntius*, Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia, Rzym 1984.
- LS – *Laudato si*, Franciszek, Encyklika poświęcona trosce o wspólny dom, Rzym 2015.
- MV – *Misericordiae vultus*, Bulla o nadzwyczajnym jubileuszu miłosierdzia, Rzym 2015.
- QA – *Querida Amazonia*, Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska, Rzym 2020.
- RH – *Redemptor hominis*, Jan Paweł II, Encyklika o Odkupicielu człowieka, Rzym 1979.
- RMi – *Redemptoris missio*, Jan Paweł II, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego, Rzym 1990.
- SCa – *Sacramentum caritatis*, Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, Rzym 2007.
- SpS – *Spe salvi*, Benedykt XVI, Encyklika o nadziei chrześcijańskiej, Rzym 2007.
- VD – *Verbum Domini*, Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, Rzym 2010.
- VS – *Veritatis splendor*, Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Rzym 1993.

## BIBLIOGRAFIA

- , *Aportación del grupo indígena Maya de Yucatán*, México, w: *Teología india. Segundo encuentro taller latinoamericano México*, Quito 1994, s. 209–214.
- , *La Pachamama*, „Allpanchis” 3 (1971), s. 18–21.
- Albado O.C., *Fe, cristianismo y humildad. Núcleos teológicos de la pastoral popular del padre Rafael Tello*, „Teología” 107 (2012), s. 61–77.
- Albado O.C., *La evangelización bajo el paradigma de la kénosis de Jesús. Esbozo de una acción y reflexión desde el magisterio de Francisco*, w: L. Aranguren Gonzalo, F. Palazzi (red.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social. Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, Boston 2017, s. 496–502.
- Albado O.C., *La Teología del Pueblo. Su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco*, „Revista de Cultura Teológica” 91 (2018), s. 31–57.
- Alves de Melo A., *A evangelização no Brasil. Dimensões teológicas e desafios pastorais. O debate teológico e eclesial (1952–1995)*, Roma 1996.
- Ambros M., *Das Bußsakrament: Vermittlung und Erfahrung von Gottes Barmherzigkeit in einer barmherzigen Kirche*, „Klerusblatt” 12 (2015), s. 260–263.
- Angenendt A., *Was hat das Christentum Gutes gebracht?*, „Christ in der Gegenwart” 34 (2013), s. 377–378.
- Angle S., *Beyond Familiar Shores. New Age Spirituality*, „The Way” 2 (1993), s. 138–147.
- Annas J., *Szczęście jako osiągnięcie*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków 2008, s. 960–969.
- Antonelli E., *Fare la verità nella responsabilità*, w: E. Antonelli, R. Buttiglione (red.), *Terapia dell'amore ferito in „Amoris laetitia”*, Milano 2017, s. 11–46.
- Arbuckle G.A., *Healthcare Ministry. Refounding the Mission in Tumultuous Times*, Collegeville 2000.
- Armbruster K., *Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral*, Freiburg i. B. 1999.
- Aubry R., *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires 1990.
- Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2018.
- Azevedo M., *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé. A realidade das CEBs e sua tematização, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, São Paulo 1986.
- Azzaro F., *L'evangelizzazione. Storie e prospettive*, Roma 2010.
- Ballestrem M.V., „Man müsste etwas ändern an Kirche und Gesellschaft – aber alleine kann ich das nicht!” *Kleine christliche Gemeinschaften auf dem Weg zur Selbständigkeit*, „Lebendige Seelsorge” 2 (1995), s. 71–74.
- Baranowski A.R., *Creating Small Church Communities. A Plan for Restructuring the Parish and Renewing Catholic Life*, Cincinnati 1996.
- Bascopé Caero V., *Una caminata en busca de la ternura de la Pachamama*, w: Ch.L. Perrier (red.), *Caminos de Herradura*, Cochabamba 2015, s. 173–183.
- Bastian T., *Unübersichtlichkeit, Fragmentierung und Zerfall – und die neue Sehnsucht nach dem Schlichten*, w: M. Dörr, J.Ch. Aigner (red.), *Das neue Unbehagen in der Kultur und seine Folgen für die psychoanalytische Pädagogik*, Göttingen 2009, s. 107–118.
- Basunga Kiama Zinga N., *Nodi teologici del matrimonio cristiano. Tutti destinatari della gioia del Vangelo*, w: G. Del Missier, A.G. Fidalgo (red.), *Amoris laetitia. Il Vangelo dell'Amore nel Matrimonio e nella Famiglia. Un cammino da intraprendere...*, Padova 2018, s. 55–65.

- Batstone D., Mendieta E., Lorentzen L.A., Hopkins D.N., *Introduction*, w: D. Batstone, E. Mendieta, L.A. Lorentzen, D.N. Hopkins (red.), *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas*, London 1997, s. 1–24.
- Baumann Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.
- Bąk O., *Styl wychowania a informacje zwrotne w komunikacji rodziców z adolescentami*, „Psychologia rozwojowa” 1 (2017), s. 47–58.
- Beck U., *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a. M. 1988.
- Beck U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986.
- Beinert W., *Befreiende Wahrheit*, „Stimmen der Zeit” 4 (2002), s. 263–276.
- Berger K., *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008.
- Berger P.L., Luckmann Th., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London 1991.
- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.
- Bergoglio J.M., *Meditaciones para religiosos*, Bilbao 2014.
- Betancourt Castro P., *Prelatura del Nayar ¿Evangelií gaudium para nuestros pueblos originarios?*, w: J.A. Navarro Ramos, D. Flores Soria, J.D. Ortiz Acosta (red.), *Trasformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*, México 2018, s. 93–111.
- Bianchi E., *La fe cristiana vivida en la cultura popular latinoamericana*, w: Sociedad Argentina de Teología, *Dar razón de nuestra esperanza*, Buenos Aires 2012, s. 329–344.
- Boeve L., *Christian Faith, Church and World*, w: G. Mannion, L. Boeve (red.), *The Ratzinger Reader. Mapping a Theological Journey*, London–New York 2010, s. 119–138.
- Boff L., *La nueva evangelización en America Latina*, Bogotá 1990.
- Boff L., *Teología de la liberación. La opción preferencial por los pobres*, „Salmanticensis” 2 (1980), s. 247–260.
- Boff L., *Teología desde el cautiverio*, Bogotá 1975.
- Boff L., *Teología desde el lugar del pobre*, Santander 1986.
- Bormann F.-J., *Unterscheidung und Integration. Moraltheologische Überlegungen zum postsynodalen Schreiben Amoris laetitia*, „Theologische Quartalschrift” 4 (2016), s. 319–334.
- Brañas-Garza P., García-Muñoz T., Neuman S., *Intergenerational Transmission of ‘Religious Capital’. Evidence from Spain*, „Revista Internacional de Sociología” 3 (2011), s. 649–677.
- Breitenbach R., *Pilgern. Den eigenen Weg finden*, Freiburg i. B. 2009.
- Bremer M., *Fundamentom de la inculturación*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Simposio-diálogo entre obispos y expertos*, t. II, Bogotá 2006, s. 131–142.
- Bucher R., *Mehr als Stellschrauben*, „Herder Korrespondenz” 6 (2016), s. 15–16.
- Bucher R., *Pluralität als epochale Herausforderung*, w: H. Haslinger (red.), *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, Mainz 2000, s. 91–101.
- Büker M., *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika*, Freiburg, Schweiz 1999.
- Bukowski P., *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*, Neukirchen–Vluyn 1990.
- Büntig A., *Les communautés de base dans l’action politique*, „Concilium” 104 (1975), s. 113–122.
- Busch H.-J., *Das Unbehagen in der Spätmoderne*, w: M. Dörr, J.Ch. Aigner (red.), *Das neue Unbehagen in der Kultur und seine Folgen für die psychoanalytische Pädagogik*, Göttingen 2009, s. 33–53.
- Busse U., *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4, 16–30*, Stuttgart 1978.
- Cabrera J., *Informe y análisis de los esfuerzos de la teología india*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*, t. I, Bogotá 2006, s. 117–126.
- Cadiñanos F.G., *„Evangelií gaudium”. Una iglesia pobre y para los pobres*, „Salmanticensis” 61 (2014), s. 471–495.

- Caliman C., *Evangelizar em mundo plural: paróquias evangelizadoras?*, „Horizonte” 10 (2007), s. 32–42.
- Calmeyn M.L., *Amoris laetitia. Discerner à la lumière de la Parole de Dieu*, „Nouvelle Revue Théologique” 3 (2016), s. 385–399.
- Caram M.J., *Un nuevo momento en la existencia de los pueblos indios. Crítica al indigenismo eclesialístico y nuevas perspectivas en el horizonte de la fe*, w: Ch.L. Perrier (red.), *Caminos de Herradura*, Cochabamba 2015, s. 17–51.
- Carriquiry Lecour G., *The „Theology of the People” in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio*, w: B.Y. Lee, Th.L. Knoebel (red.), *Discovering Pope Francis. The Roots of Jorge Mario Bergoglio’s Thinking*, Collegeville 2019, s. 42–69.
- Castaño Félix A., *La Iglesia al servicio de la misión del Espíritu*, w: J.C. Carvajal Blanco (red.), *Emplazados para una nueva evangelización*, Madrid 2013, s. 121–140.
- Castrillón J.F., *Liberation Theology and Its Utopian Crisis*, „Theologica Xaveriana” 186 (2018), s. 20–45.
- CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida 2007.
- CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla 1979.
- CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo 1992.
- CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, Medellín 1968.
- Celli M.E., *»El Evangelio puede matar«. Análisis del preámbulo hermenéutico de la anti-cristología de Juan Luis Segundo*, „Veritas” 28 (2013), s. 149–171.
- Centro de Investigaciones Socioculturales CISOC-Bellarmino, *La parroquia en América Latina*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *La parroquia evangelizadora*, Bogotá 2000, s. 47–84.
- Chu Ilo S., *The Church of the Poor. Towards an Ecclesiology of Vulnerable Mission*, „Ecclesiology” 10 (2014), s. 229–250.
- Cogiel M., *Wychowanie przez katechezę szkolną w dobie transformacji*, „Ateneum Kapłańskie” 1 (1999), s. 35–45.
- Colón León J.R., *La oración de petición en la doctrina de San Alfonso Maria de Liguorio. Estudio histórico-teológico*, Roma 1986.
- Comblin J., *Les communautés de base comme lieu d’expériences nouvelles*, „Concilium” 104 (1975), s. 93–102.
- Comolli G.M., *La tenerezza. Espressione di forza e di determinazione*, Milano 2013.
- Congar Y., *Kościół jako lud Boży*, „Concilium” (wyd. pol.) 1–10 (1965/6), s. 13–27.
- Congar Y., *Un peuple messianique. L’Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris 1975.
- Correa J.V., *Evangelizar la Posmodernidad desde América Latina*, Santafé de Bogotá 2000.
- Cortés Campos A., *Teología y ciencias sociales. El aporte de Juan Luis Segundo*, „Rupturas” 2 (2019), s. 63–85.
- Cosmao V., *Kościół ubogich*, „Więź” 6 (1981), s. 114–122.
- Criveller G., *Dar razón de las cosas de nuestra fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del periodo Ming*, w: P. Chinchilla, A. Romano (red.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México 2008, s. 207–238.
- Cuda E., *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, Buenos Aires 2016.
- Derroitte H., *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético*, Santander 2004.
- DeSiano F.P., Boyack K., *Creating the Evangelizing Parish*, Mahwah 1993.
- Dietlein G., *Teología del Pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 1 (2016), s. 54–66.
- Diken B., *Nihilism*, London–New York 2009.
- Dogondke D., *Ustanie starotestamentowego kultu ofiarniczego w świetle terminologii Apokalipsy św. Jana*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 26 (2012), s. 29–43.

- Donato A., *Il discernimento pastorale misericordioso*, w: G. Del Missier, A.G. Fidalgo (red.), *Amoris laetitia. Il Vangelo dell'Amore nel Matrimonio e nella Famiglia. Un cammino da intraprendere...*, Padova 2018, s. 67–80.
- Döring H., *Die Communio-Ekklesiology als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, w: J. Schreiner, K. Wittstadt (red.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, s. 439–469.
- Drożdż B., *Grzech a dekonstrukcja wiary*, w: W. Przygoda, K. Świąć (red.), *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, Lublin 2013, s. 103–119.
- Dulles A., *Evangelization for the Third Millennium*, New York 2009.
- Durrwell F-X., *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1985.
- Dussel E., *La historia social de América Latina y el origen de la teología de la liberación*, w: R. Mauro Marini, M. Millán (red.), *La teoría social latinoamericana*, t. III: *La centralidad del marxismo*, Mexico 1995, s. 167–175.
- Dussel E., Meier J., *Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien*, w: E. Klinger, R. Zerfaß (red.), *Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, Würzburg 1984, s. 11–31.
- Eckholt M., „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral”. *Lucio Gera – ein „Lehrer in Theologie” von Papst Franziskus*, „Stimmen der Zeit” 3 (2014), s. 157–172.
- Eckholt M., „Leben und Glauben wieder neu zum Klingen bringen”. *Papst Franziskus und die Bedeutung der Volksfrömmigkeit in interkultureller Perspektive*, w: E. Kos (red.), „Der Papst ändert keine einzige Lehre, und doch ändert er alles”. *Aufbrüche und Veränderungen in der Katholischen Kirche mit Papst Franziskus*, Berlin 2019, s. 159–180.
- Egan H.D., *Karl Rahner. The Mystic of Everyday Life*, New York 1998.
- Eska J., *Kościół otwarty*, Kraków 1963.
- Fernández E., *La experiencia mística-popular confluencia de los distintos y encuentros con Dios*, „Anatéllei. Se levanta” 34 (2015), s. 71–86.
- Fernández I., *Violencia social en América Latina*, „Papeles de cuestiones internacionales” 94 (2006), s. 59–66.
- Fernández V.M., *El „sensus populi”. La legitimidad de una Teología desde el Pueblo*, „Teología” 72 (1998), s. 133–164.
- Fidalgo A.G., *La realtà dell'amore alla base del matrimonio e della famiglia*, w: G. Del Missier, A.G. Fidalgo (red.), *Amoris laetitia. Il Vangelo dell'Amore nel Matrimonio e nella Famiglia. Un cammino da intraprendere...*, Padova 2018, s. 44–54.
- Flores Reyes G., *Aspectos importantes de la Teología India*, w: *Sabiduría indígena. Fuente de esperanza. Teología India*, cz. II, Cusco 1998, s. 231–246.
- Floristán C., *Teología práctica*, Salamanca 2002.
- Forcat F., *El Cristianismo popular; la ley y el bien común según Rafael Tello*, „Stromata” 2 (2017), s. 211–229.
- Formoso Galarraga A.M., *Desafios da Teologia da Libertação. Cruzes socioambientais*, w: Congreso Continental de Teología, *La teología de la liberación en perspectiva*, t. I, Montevideo 2012, s. 62–70.
- Furniss G.M., *The Social Context of Pastoral Care. Defining the Life Situation*, Louisville 1994.
- Gabriel K., *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. B. 1992.
- Gabriel K., *Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 1 (2013), s. 12–19.
- Galilea S., *El fervor de la evangelización*, Santafé de Bogotá 1998.
- Galli C.M., *La peregrinación: „imagen plástica” del Pueblo de Dios peregrino*, „Teología y Vida” 3 (2003), s. 270–309.
- Galli C.M., *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, „Teología” 114 (2014), s. 23–59.
- Gamboa Umaña L.E., *Introducción al Estudio de la Teología de la Liberación*, „Estudios” 7 (1987), s. 83–104.



- Gera L., *Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia*, „Teología” 27–28 (1976), s. 99–123.
- Giovanconi M., *La conversión pastoral de la iglesia como recepción del Concilio Vaticano II en el ministerio y en el magisterio de papa Francisco*, „Egeria” 5 (2014), s. 67–85.
- Girardi G., *Desde su propia palabra. Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*, Quito 1998.
- Goldstein H., *Ein Pastoral experiment in Brasilien – Modell für die Praxis der Kirche bei uns?*, „Diakonia” 6 (1977), s. 411–415.
- Goleń J., *The Renewal of Pastoral Care of the Family in the Light of the Apostolic Exhortation Amoris laetitia*, „Roczniki Teologiczne” 6 (2017), s. 95–114.
- González Martínez H., *Método para una teología inculturada*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Simposio-diálogo entre obispos y expertos*, t. II, Bogotá 2006, s. 173–184.
- González Ortiz J.J., *Transmisión de valores religiosos en la familia*, Murcia 2004.
- Górski J., *Pastoral misionera*, Cochabamba 2010.
- Gorski J.F., *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina. Orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM: 1966–1979*, La Paz 1985.
- Gorski J.F., *From ‘Mission’ to ‘Evangelization’. The Latin American Origins of a Challenging Concept*, w: P. Grogan, K. Kim (red.), *The New Evangelization. Faith, People, Context and Practice*, London 2015, s. 31–44.
- Gorski J.F., *Las „semillas del Verbo”, la revelación bíblica y las Iglesias autóctonas inculturadas*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. III Simposio Latinoamericano de teología india*, t. III, Bogotá 2009, s. 87–127.
- Gorski M.M., *El contenido y las grandes líneas de la así llamada „teología india”*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*, t. I, Bogotá 2006, s. 87–114.
- Gowin J., *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, Kraków 1999.
- Grácio Neves R.M., *Dios rescita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*, Salamanca 1991.
- Granados J., Kampowski S., Pérez-Soba J.J., *Acompañar, discernir, integrar. Vademécum para una nueva pastoral familiar a partir de la exhortación Amoris laetitia*, Burgos 2016.
- Grillo A., *Le cose nuove di „Amoris laetitia”. Come Papa Francesco traduce il sentire cattolico*, Assisi 2016.
- Groome Th.H., *Inkulturation als Aufgabe der Pastoral*, „Concilium” 251 (1994), s. 82–92.
- Gudynas R., *La Pachamama: ética ambiental y desarrollo*, „Le Monde Diplomatique” 27 (2010), s. 4–6.
- Gutiérrez G., *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*, Lima 2018.
- Gutiérrez G., *Evangelización y opción por los pobres*, Buenos Aires 1981.
- Gutiérrez G., *Lineas pastorales de la Iglesia en América Latina. Análisis teológico*, Lima 1988.
- Gutiérrez G., *Situación y tareas de la teología de la liberación*, w: G. Gutiérrez, G.L. Müller (red.), *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*, Madrid 2013, s. 55–80.
- Gutiérrez G., *Teología de la liberación*, Salamanca 1975.
- Hainz J., *Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982.
- Hajduk R., *Apel Franciszka o „nawrócenie pastoralne” w Amoris Laetitia*, „Homo Dei” 1 (2018), s. 19–30.
- Hajduk R., *Apologetyka pastoralna. Duszpasterska odpowiedź Kościoła na wyzwania czasów współczesnych*, Kraków 2009.
- Hajduk R., *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013.
- Hajduk R., *Ewangelizacja jako „diakonia prawdy”*, w: S. Ewertowski, M. Karczewski, M. Żmudziński (red.), *Vivat Pomesania. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. drowi hab. Janowi Wiśniewskiemu, Dziejopisowi Pomezanii w 40-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, Olsztyn 2015, s. 251–263.

- Hajduk R., *Kształtowanie relacji międzysobowych w Kościele jako communio fidelium*, Kraków 2000.
- Hajduk R., *Lagodność pastoralna*, Kraków 2018.
- Hajduk R., *Our Lady of Aparecida – the Patron of Brazil*, „Forum Teologiczne” XIX (2018), s. 105–116.
- Hajduk R., *Parafia jako „wspólnota wspólnot”. Od teorii do praktyki*, „Homo Dei” 1 (2007), s. 43–55.
- Hajduk R., *Preewangelizacja i współczesne możliwości jej urzeczywistnienia*, „Forum Teologiczne” XV (2015), s. 321–333.
- Hajduk R., *Preewangelizacja*, Kraków 2017.
- Hajduk R., *Przyczyny erozji wiary chrześcijańskiej*, w: P.A. Sokołowski (red.), *Kontrchrześcijaństwo jako kontekst działalności misyjnej w XXI wieku*, Pieniężno 2009, s. 43–63.
- Hajduk R., *Strategie misyjnego działania Kościoła w Ameryce Łacińskiej*, „Studia Elbląskie” XVII (2016), s. 171–182.
- Hajduk R., *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” VIII (2013), s. 63–75.
- Hajduk R., *Uobecnianie kerygmatu w życiu rodzin chrześcijańskich*, w: M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński (red.), *Podnieście głos i śpiewajcie... (Syr 39,14). Księga Pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. Bogdanowi Wiktorowi Matysiakowi profesorowi UWM w 35-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, Olsztyn 2017, s. 61–74.
- Hajduk R., *Współczesne mity – „złodzieje nadziei”. Prawda chrześcijańska w starciu z „postępową mitologią” w świetle encykliki „Spe salvi”*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, Olsztyn 2010, s. 9–23.
- Hałaczek B., *Postmodernizm rejestracją współczesności*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1999), s. 65–74.
- Hartch T., *The Rebirth of Latin American Christianity*, New York 2014.
- Haslinger H., *Das Handeln des Menschen zwischen System und Lebenswelt*, w: H. Haslinger (red.), *Handbuch Praktische Theologie. Durchführungen*, t. II, Mainz 2000, s. 185–205.
- Haslinger H., *Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit*, w: H. Haslinger (red.), *Handbuch Praktische Theologie. Durchführungen*, t. II, Mainz 2000, s. 164–184.
- Haslinger H., *Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff*, w: S. Knobloch, H. Haslinger (red.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, s. 15–75.
- Heinzmann J., *I poveri – una sfida per i redenti*, w: L. Alvarez Verdes, S. Majorano (red.), *Morale e redenzione*, Roma 1983, s. 155–168.
- Hennelly A.T., *The Challenge of Juan Luis Segundo*, „Theological Studies” 38 (1977), s. 125–135.
- Hilberath B.J., *Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche*, Würzburg 1999.
- Hinkelammert F.J., *Liberation Theology in the Economic and Social Context of Latin America. Economy and Theology, or the Irrationality of the Rationalized*, w: D. Batstone, E. Mendieta, L.A. Lorentzen, D.N. Hopkins (red.), *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*, London 1997, s. 25–53.
- Hinson E.G., *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon 1981.
- Holzinger M., *Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie*, Bielefeld 2007.
- Irrarázaval D., *El saber indígena sopesa la modernidad*, w: *Sabiduría indígena. Fuente de esperanza. Teología India*, cz. II, Cusco 1998, s. 275–299.
- Iturralde C.R., *1492. Fin de la barbarie y comienzo de la civilización en América*, t. I, Buenos Aires 2014.
- Javierre Ortas A.M., *Religiosidad popular y evangelización popular*, w: Secretariado de las Semanas Españolas de Misionología, *Religiosidad Popular y Evangelización Universal. Jornadas de estudio de la XXX Semana Española de Misionología, agosto de 1977*, Burgos 1978, s. 9–30.

- Jenkins W., *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington 2013.
- Kasper W., *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II Vatikanischen Konzils*, w: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.
- Kasper W., *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart 2015.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- King P.E., *Religion and Identity. The Role of Ideological, Social, and Spiritual Contexts*, „Applied Developmental Science” 3 (2003), s. 197–204.
- Klauck H.-J., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien*, Tübingen 2003.
- Klein S., *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005.
- Kleiner R.J., *Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten – was sie wirken*, Graz 1976.
- Klinger E., *Die Kirche der Basisgemeinden. Der Mensch als Prinzip der Ekklesiologie*, w: E. Klinger, R. Zerfuß (red.), *Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, Würzburg 1984, s. 43–57.
- Knoblauch H., Schnettler B., *Die Trägheit der Säkularisierung und Trägheit des Glaubens*, w: H.-G. Ziebertz, *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen”*, Münster 2004, s. 5–15.
- Knobloch S., *Mensch*, w: H. Haslinger (red.), *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, Mainz 2000, s. 343–351.
- Knobloch S., *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. B. 1996.
- Koch K., *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben” 1 (2009), s. 20–37.
- Köss H., *„Kirche der Armen”? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland*, Münster 2003.
- Kotlewski T., *Mistyka św. Ignacego Loyoli. Wprowadzenie do Dziennika duchowego*, „Studia Bobolanum” 1 (2012), s. 51–67.
- Kroeger J.H., *Pope Francis, Priesthood And Mission. Ten Inspirational Insights*, „Annales Missiologici Posnanienses” 21 (2016), s. 69–85.
- Kuhnke U., *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992.
- Lach J., *Błogosławieni ubodzy w duchu (Mt 5, 3)*, „Communio” 5 (1986), s. 40–47.
- Ladenhauf K.H., Nausner L., *„Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände” (GS 1). Pastoralpsychologische Weiterbildung als Lernfeld der Beziehungsfähigkeit*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 4 (2003), s. 348–358.
- Lartey E.Y., *Pastoral Theology in an Intercultural World*, Eugene 2013.
- Lasa C.D., *»Teología del Pueblo«: ¿Teología o ideología?*, <https://www.infocatolica.com/?t=opinion&cod=35762> (dostęp: 9 października 2019).
- Lipovetsky G., *Postępująca zmiana istoty tego, co społeczne*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków 2008, s. 393–410.
- Londoño A., *¿Como me presentaron la parroquia?*, Bogotá 2013.
- López E., *La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida*, „Ribet” 6 (2008), s. 87–117.
- López Hernández E., *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*, w: E. López Hernández, *Teología india. Antología*, Cochabamba 2000, s. 29–59.
- López Hernández E., *La teología inda en la globalización actual*, w: E. López Hernández, *Teología india. Antología*, Cochabamba 2000, s. 136–141.
- López Hernández E., *La teología indígena en el Istmo de Tehuantepec*, w: E. López Hernández, *Teología india. Antología*, Cochabamba 2000, s. 60–89.

- López Hernández E., *Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*, t. I, Bogotá 2006, s. 65–86.
- López Hernández E., *Teologías indias hoy*, w: E. López Hernández, *Teología india. Antología*, Cochabamba 2000, s. 90–112.
- Losada J., *Wspólnota w Kościele-Komunii*, „Communio” 3 (1989), s. 58–68.
- Luciani L., *La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del Papa Francisco*, „Concilium” 3 (2018), s. 83–96.
- Luciani R., *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid 2016.
- Luciani R., *La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres*, „Medellín” (2017), s. 347–373.
- Luciani R., *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, „Perspectiva Teológica” 1 (2016), s. 81–116.
- Luciani R., *La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*, „Razón y Fe” 1411–1412 (2016), s. 459–471.
- Luhmann N., *Funkcja religii*, Kraków 1998.
- Lydon McHugh J.J., *Aparecida y la religiosidad popular, cumbre del desarrollo de una reflexión*, „Cuestiones Teológicas” 83 (2008), s. 65–74.
- Madrigal Sánchez V., *Teología india. Interpelaciones desde las teologías originarias a la teología cristiana*, w: Congreso Continental de Teología, *La teología de la liberación en prospectiva*, t. I, Montevideo 2012, s. 131–142.
- Mahony R., *La re-vitalización de la vida parroquial a través de la evangelización*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *La parroquia evangelizadora*, Bogotá 1999, s. 9–26.
- Maier H., *Die Union – eine Nova am Parteienhimmel*, w: H. Zehetmair (red.), *Politik aus christlicher Verantwortung*, Wiesbaden 2007, s. 73–81.
- Mąkosa P., *Preewangelizacja pierwszym i koniecznym etapem formacji chrześcijańskiej*, „Katecheta” 7–8 (2010), s. 25–34.
- Mamani Yujra M., *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, „Yachay” 43 (2006), s. 47–80.
- Markschies Ch., *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2006.
- Marshall Green M., *Sin*, w: J.W. Cox (red.), *Handbook of Themes for Preaching*, Louisville 1991, s. 218–222.
- Martin R., *Who Can Be Saved? What Does Vatican II Teach? A Response to Cardinal Dulles*, w: S. Boguslawski, R. Martin (red.), *The New Evangelization. Overcoming the Obstacles*, Mahwah 2008, s. 26–33.
- Marzal M.M., *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Lima 1988.
- Mattheeuws A., *Le discernement pastoral après Amoris laetitia. Manifester le kairos*, „Nouvelle Revue Théologique” 4 (2017), s. 587–604.
- Mazurek D.R., *„Bóg o indiańskim obliczu”. Między inkulturacją a synkretyzmem religii Keczua w południowych Andach peruwiańskich*, Kraków 2007.
- Mesters C., *L'interprétation de la Bible dans quelques communautés ecclésiales de base au Brésil*, „Concilium” 158 (1980), s. 61–69.
- Mette N., *Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 2 (2008), s. 115–122.
- Mínguez Vallejos R., Ortega Ruiz P., *Familia y transmisión de valores*, „Teoría de la Educación” 15 (2003), s. 33–56.
- Mödl L., *Wenn's ums Überleben geht*, „Klerusblatt” 84 (2004), s. 198–201.
- Möller H., *Hanns Seidel christliches Menschenbild als Grundlage politischen Handelns*, w: H. Zehetmair (red.), *Politik aus christlicher Verantwortung*, Wiesbaden 2007, s. 85–95.

- Müller G.L., *La teología de la liberación en la controversia de opiniones*, w: G. Gutiérrez, G.L. Müller (red.), *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*, Madrid 2013, s. 81–114.
- Müller J., *Das Mit- und Füreinander im Gottesvolk. Perspektiven einer Communiontheologie und -ekklesiologie*, w: J. Müller, E.J. Birkenbeil (red.), *Miteinander Kirche sein. Idee und Praxis*, München 1990, s. 45–59.
- Murphy J., *Joseph Ratzinger and the Liturgy. A theological approach*, w: N.J. Roy, J.E. Rutherford (red.), *Benedict XVI and the Sacred Liturgy. Proceedings of the First Fota International Liturgy Conference, 2008*, Dublin 2010, s. 132–155.
- Nadolski B., *Mistagogia jako metoda w liturgii*, „Collectanea Theologica” 3 (1995), s. 101–112.
- Navarro J.A., *Claves de lectura para comprender al papa Francisco*, w: J.A. Navarro Ramos, D. Flores Soria, J.D. Ortiz Acosta (red.), *Trasformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*, México 2018, s. 47–59.
- Navarro J.A., *Prólogo*, w: J.A. Navarro Ramos, D. Flores Soria, J.D. Ortiz Acosta (red.), *Trasformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*, México 2018, s. 7–17.
- Noceti S., *Pueblo de Dios. Un reconocimiento inacabado de identidad*, „Concilium” 3 (2018), s. 11–26.
- Nosowski Z., *Karla Rahnera teologia codzienności*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (1992), s. 89–119.
- O’Donnell Ch., *Communion – Koinônia*, w: Ch. O’Donnell (red.), *Ecclesia. A Theological Encyclopedia of the Church*, Collegeville 1996, s. 94–98.
- O’Halloran J., *Small Christian Communities. A Pastoral Companion*, Dublin 1996.
- Oberbillig R., *Perspektiven einer biblisch-therapeutischen Anthropologie*, „De’ignis” 48 (2014), s. 40–43.
- Orta A., *Catechizing Culture. Missionaries, Aymara, and the „New Evangelization”*, New York 2004.
- Ortega Roa F., *Comunidades Eclesiales de Base*, Santiago de Chile 1988.
- Ortiz Acosta J.D., Solorio Rojas A.S., *El boom del papa Francisco y sus discursos afines a la teología de la liberación*, w: J.A. Navarro Ramos, D. Flores Soria, J.D. Ortiz Acosta (red.), *Trasformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*, México 2018, s. 63–92.
- Ostafińska-Molik B., Wysocka E., *Style wychowania w rodzinie pochodzenia w percepcji młodzieży gimnazjalnej i ich znaczenie rozwojowe – próba teoretycznej i empirycznej egzemplifikacji*, „Przegląd Pedagogiczny” 2 (2014), s. 213–234.
- Ostheimer J., *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*, Stuttgart 2008.
- Palafox Cruz A.E., *La teología de la praxis popular y Francisco*, „Revista de Cultura Teológica” 85 (2015), s. 33–62.
- Paredes Díaz S., *Adolescencia y transmisión de la fe cristiana. Claves para pensar la religiosidad en el contexto escolar*, „Palabra y Razón” 12 (2017), s. 33–44.
- Paredes J.C.R.G., *Religiosidad Popular y Nueva Evangelización: mutuas relaciones*, <https://tinyurl.com/y9y6dssb> (dostęp: 8 maja 2020).
- Pastor F.A., *Ortopraxis y Ortodoxia. El debate teológico sobre Iglesia y Liberación en la perspectiva del Magisterio eclesial*, „Gregorianum” 4 (1989), s. 689–739.
- Patton J., *Pastoral Care in Context. An Introduction to Pastoral Care*, Louisville 2005.
- Perrier Ch.L., *Explorando la evolución de la evangelización y la misión*, w: Ch.L. Perrier (red.), *Caminos de Herradura*, Cochabamba 2015, s. 185–210.
- Perszon J., *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, w: G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź–Kraków 2007, s. 115–137.
- Pesch H.O., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993.

- Petrà B., *Amoris laetitia: accompagnare, discernere e integrare la fragilità. La morale cattolica dopo il capitolo ottavo*, Assisi 2016.
- Pilar Silveira del M., *Religiosidad popular latinoamericana: verdadera experiencia del amor teológico*, w: L. Aranguren Gonzalo, F. Palazzi (red.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social. Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, Boston 2017, s. 194–208.
- Placzkiewicz B., *Teoria społecznego uczenia się a wychowanie dziecka w wieku przedszkolnym*, „Społeczeństwo. Edukacja. Język” 4 (2016), s. 129–137.
- Podczasik M., *Rodzina i religijność jej dzieci a stosunek do wiary*, „Family Forum” 4 (2014), s. 163–181.
- Polak M., *Kairos der Barmherzigkeit. Barmherzigkeit als Prinzip einer missionarischen Seelsorge*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 91–104.
- Pottmeyer H.J., *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, „Stimmen der Zeit” 9 (1992), s. 579–589.
- Prien H.-J., *Christianity in Latin America*, Boston 2013.
- Przemielewski P., *Filozofia na Areopagu idei, czyli postmodernizm i jego obecność we współczesnej kulturze i sztuce*, „Studia Elckie” 11 (2009), s. 77–90.
- Puschmann N., *Pilgern als Metapher moderner Religiosität*, w: P. Heiser, Ch. Kurrat (red.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, Berlin 2012, s. 45–73.
- Pyc M., *Pobożność ludowa a sensus fidei*, „Studia Gnesnensia” XXVII (2013), s. 47–57.
- Pyżlak G., *Katecheza rodzinna i jej wpływ na przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 6 (2011), s. 413–427.
- Rahner K., *Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation*, w: X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. II/1, Freiburg i. B. 1966, s. 256–276.
- Ranjith M., *La paroisse et l'élan pour la nouvelle évangélisation*, w: J.-L. Moens (red.), *Paroisses et nouvelle évangélisation. L'apport des mouvements ecclésiaux et nouvelles communautés*, Paris 2009, s. 17–33.
- Ratzinger J., *Comunicazione e cultura: nuovi percorsi per l'evangelizzazione nel Terzo Millennio*, „Nuova Umanità” 1 (2003), s. 45–53.
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka* (Kolekcja „Communio” 5), Poznań–Warszawa 1990.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970.
- Reichert B., *Der Glaube in einer pluralen Welt. Zur gesellschaftlichen und politischen Wirksamkeit des Christlichen*, „Entschluss” 2 (1999), s. 24–26.
- Reppes W., *Die Basis-Gemeinden Lateinamerikas und ihr Verhältnis zu den Pfarrgemeinden*, „Diakonia” 6 (1972), s. 400–403.
- Rigal J., *L'ecclésiologie de communion*, Paris 1997.
- Rodríguez P.F., *A las fuentes de la sacramentología cristiana. La humanidad de Cristo en la Iglesia*, Salamanca–Madrid 2004.
- Rosendo Alvarez G., *Religiosidad popular y universalidad*, w: Secretariado de las Semanas Españolas de Misionología, *Religiosidad Popular y Evangelización Universal. Jornadas de estudio de la XXX Semana Española de Misionología, agosto de 1977*, Burgos 1978, s. 233–254.
- Rosik S., *Czy Kościół łąka się wolności?*, w: M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 423–433.
- Rossi de Gasperis F., *Continuity and Newness in the Faith of the Mother Church of Jerusalem*, w: P. Beauchamp, F. Rossi de Gasperis, R. Neudecker, M. Fang (red.), *Bible and Inculturation*, Rome 1983, s. 19–69.
- Routhier G., *La réception de Vatican II par le pape François*, w: L. Aranguren Gonzalo, F. Palazzi (red.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social. Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, Boston 2017, s. 226–237.

- Róžańska A., *Dynamika poczucia tożsamości religijnej młodzieży na pograniczu polsko-czeskim i jej edukacyjne uwarunkowania*, w: H. Rusek, A. Pieńczak, J. Szczyrkowski (red.), *Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim*, Cieszyn–Katowice–Brno 2010, s. 248–264.
- Ruiz Arenas O., *Reflexiones sobre el método teológico, ante de surgimiento de la teología india*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Simposio-diálogo entre obispos y expertos*, t. II, Bogotá 2006, s. 99–129.
- Ruiz Arenas O., *Teología india, revelación cristiana e inculturación. Prolegómenos para un diálogo*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*, t. I, Bogotá 2006, s. 127–162.
- Ruiz Arenas O., *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena*, „Theologica Xaveriana” 145 (2003), s. 113–143.
- Rusecki M., *Czy tolerancja jest tolerancyjna?*, w: M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 423–433.
- Saberschinsky A., *Einführung in die Feier der Eucharistie. Historisch – Systematisch – Praktisch*, Freiburg i. B. 2009.
- Sandoval Zapata K., Lasso Otaya H., *Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el valle de sibundoy putumayo*, „Historia y Espacio” 43 (2014), s. 33–56.
- Saranyana J.-I., Alejos-Grau C.-J., *Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899–2001)*, t. III, Madrid 2002.
- Sarmiento N., *La teología india es verdadera teología?*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Teología india. III Simposio Latinoamericano de teología india*, t. III, Bogotá 2009, s. 129–147.
- Sarmiento Tupayupanqui N., *Caminos de la Teología India*, Cochabamba 2000.
- Scannone J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990.
- Scannone J.C., *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, „Stromata” 38 (1982), s. 3–40.
- Scannone J.C., *La teología del pueblo y desde el pueblo – Aportes de Lucio Gera*, „Medellín” 162 (2015), s. 245–261.
- Scannone J.C., *Magisterio del Papa Francisco: teología del pueblo; ética social*, „Yachay” 68 (2018), s. 11–48.
- Scannone J.C., *Vientos nuevos del Sud. La teología argentina del pueblo y el Papa Francisco*, „Pistis&Praxis – Teología e Pastoral” 3 (2016), s. 585–611.
- Scheuer M., *Barmherzigkeit will ich... Zum Jahr der Barmherzigkeit*, „Klerusblatt” 1 (2016), s. 2–9.
- Schloesser P., *Against Forgetting. Memory, History, Vatican II*, w: D.G. Schultenover (red.), *Vatican II. Did Anything Happen?*, New York 2007, s. 92–152.
- Schöndorf H., *Ist die Wahrheit intolerant?*, „Stimmen der Zeit” 2 (2009), s. 125–135.
- Schweizer B.A., *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika*, Hamburg 2013.
- Seibold J.R., *La mística popular como conjunción de fe y razón en América Latina*, „Stromata” 3–4 (2004), s. 191–228.
- Seibold J.R., *La mística popular en la ciudad*, „Stromata” 1–2 (2011), s. 89–108.
- Siller C., *El punto de partida de la teología india*, w: *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano México*, Quito 1992, s. 45–61.
- Silva S., *La Teología de la Liberación*, „Teología y Vida” 1–2 (2009), s. 93–116.
- Simon B., *¿Un pueblo autentico y moderno? Percepciones locales del futuro y turismo sostenible en Pisac, Perú*, w: J.L. Ypeij, E.B. Zoomers (red.), *La ruta andina: turismo y desarrollo sostenible en Perú y Bolivia*, Quito 2006, s. 105–127.
- Solis Rosales P., *Introducción a la sociología de la familia*, La Paz 2001.
- Spicker P., *Definitions of Poverty. Twelve Clusters of Meaning*, w: P. Spicker, S. Álvarez Leguizamón, D. Gordon (red.), *Poverty. An International Glossary*, London 2007, s. 229–243.
- Spiegel P., *Die Kraft der Peripherie – Wege der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*, „Klerusblatt” 3 (2016), s. 50–55.

- Spital H.J., *Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften*, „Lebendige Seelsorge” 2 (1995), s. 60–62.
- Stoltenberg G., *Ekklesiogenese. Bausteine für eine mystagogische Praxis der Kirche*, w: S. Knobloch, H. Haslinger (red.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, s. 76–105.
- Teixeira F., *O desafio das teologias índias*, „Horizonte” 14 (2009), s. 12–20.
- Tokarski F., *Mistyka drogą chrześcijanina do Boga*, „Studia Gdańskie” XXI (2007), s. 195–204.
- Tomicha Charupa R., „*Eucaristía, Misión y Realidad Nacional*”. *Primer Simposio Boliviano de Misionología*, „Yachay” 42 (2005), s. 165–176.
- Torralla i Roselló F., *Antropología del cuidar*, Madrid 1998.
- Trigo P., *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas*, cz. I, „Revista Latinoamericana de Teología” 64 (2005), s. 45–74.
- Trillos O.R., *Salvación y liberación en el pensamiento teológico de Leonardo Boff*, „Albertus Magnus” 1 (2019), s. 33–50.
- Twomey D.V., *Pope Benedict XVI. The Conscience of Our Age. A Theological Portrait*, San Francisco 2007.
- Van der Hoff F., *Religiosidad popular indígena en una sociedad que excluye indígenas, pequeños productores del campo*, w: *Sabiduría indígena. Fuente de esperanza. Teología India*, cz. II, Cusco 1998, s. 247–274.
- Vasco C.E., *Reflexiones sobre teología latinoamericana*, „Theologica Xaveriana” XXIX (1979), s. 89–97.
- Vela J.A., *Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación*, „Theologica Xaveriana” 86–87 (1988), s. 105–133.
- Vellguth K., *Glaube – gewusst wo. Mystagogische Pastoral als Option einer missionarischen Seelsorge*, „Anzeiger für die Seelsorge” 1 (2007), s. 29–34.
- Vermeer P., *Religion and Family Life. An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research*, „Religions” 5 (2014), s. 402–421.
- Waldenfels H., *Fünfzig Jahre später*, w: M. Delgado, H. Waldenfels (red.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*, Fribourg–Stuttgart 2010, s. 256–270.
- Walter P., *Communio konkretnie: biskupi niemieccy o roli laikatu w Kościele i świecie*, „Communio” 3 (1987), s. 121–127.
- Weber F., *Not lehrt handeln. Lateinamerikanische Kirchenerfahrungen als Ermutigung zu einer Neugestaltung unserer Seelsorge*, w: H. Windisch (red.), *Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse*, Graz 1995, s. 81–110.
- Wehrle P., *Kirche als Communio – Anspruch und Wirklichkeit*, „Lebendige Seelsorge” 1 (1991), s. 57–63.
- Weigel G., *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005.
- Wesoły W., *Pobudzanie parafii do wiary – nowa ewangelizacja w parafii*, w: P.A. Sokołowski (red.), *Kontrchrześcijaństwo jako kontekst działalności misyjnej w XXI wieku*, Pieniężno 2009, s. 65–85.
- Wierzbicka A., *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in simple and universal human concepts*, New York 2001.
- Windisch H., „*Man muss weggehen können und doch sein wie ein Baum*”, w: H. Windisch (red.), *Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse*, Graz 1995, s. 59–79.
- Wojtyła K., *Idea Ludu Bożego i świętości Kościoła a posłannictwo świeckich*, „Ateneum Kapłańskie” 5/6 (1965), s. 307–315.
- Wolbert W., *Nachdenken über Barmherzigkeit*, w: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i. B. 2016, s. 114–135.
- Zimmerling P., *Spirituelle Sehnsüchte – Die Wiederkehr der Religion*, w: M. Utsch (red.), *Wenn die Seele Sinn sucht. Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge*, Neukirchen–Vluyn 2000, s. 16–34.
- Zulehner P.M., „*Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...*”. *Zur Theologie der Seelsorge heute. P.M. Zulehner im Gespräch mit K. Rahner*, Düsseldorf 1984.