

Na styku Ewangelii z kulturami indiańskimi

Ameryka Łacińska już od pięciu wieków stanowi dla Europejczyków wielkie wyzwanie na płaszczyźnie poznania oraz dogłębnego jej zrozumienia i opisanie. Kiedy pierwsi konkwistadorzy i misjonarze dotarli do Nowego Świata, zdumieni się odmiennością tamtejszej ludności. Europejczycy zaś potrzebowali sporo czasu, aby wyjaśnić sobie odmienność kulturową ludności autochtonicznej zamieszkującej Karaiby, Amerykę Środkową i Południową. Wielkim wyzwaniem dla chrześcijańskich misjonarzy okazało się bowiem zrozumienie (przy naturalnym w tym wypadku, lecz również pełnym uporu niezrozumieniu) wielowątkowych aspektów bogactwa religijności indiańskiej.

Jej zróżnicowanie w zależności od obszaru geograficznego oraz jej negatywna ocena, dokonywana przez pryzmat europejskich kryteriów i uprzedzeń, prowadziły do licznych konfrontacji i sprzeczności o dalekosiężnych konsekwencjach. Wskazuje na ten fakt między innymi dokument końcowy konferencji CELAM, obradującej w Santo Domingo, z roku 1992: „Konsekwencją spotkania katolicyzmu iberyjskiego z kulturami amerykańskimi jest proces metysażu. Pomimo wielu aspektów o charakterze konfliktu, stał się podłożem dla zakorzenienia katolicyzmu na tym kontynencie”¹. Zdanie to wyraźnie podkreśla, że przed pięćdziesiątoma laty doszło wprawdzie do spotkania Ewangelii, czy też chrześcijaństwa z kulturami autochtonicznymi, ale otwartym pozostaje pytanie o motywy, zakres i głębię tego, co dzięki niemu dokonało się naprawdę.

1. Konfrontacja z kulturami i religiami Nowego Świata

Początki chrystianizacji ludności autochtonicznej w Nowym Świecie zostały zapoczątkowane wraz z przybyciem pierwszych konkwistadorów na wyspę Hispaniola. To właśnie w basenie Morza Karaibskiego w ostatniej dekadzie XV wieku Hiszpanie napotkali „nowych ludzi”, a mówiąc bardziej precyzyjnie, Indian Tainos, Calinas, Ciguayos osadzonych w swoich kulturach i tradycjach

Ks. Tomasz SZYSZKA SVD – dr teologii, przez kilka lat pracował jako misjonarz na Altiplano boliwijskim. Obecnie jest adiunktem w Katedrze Misjologii Instytutu Dialogu Kultury i Religii WT UKSW. Zajmuje się refleksją misjologiczną nad problematyką historii ewangelizacji i inkulturacji w Ameryce Łacińskiej.

¹ SD 18.

religijnych². Zachowała się o ich kulturze i formach religijności pamięć w postaci kilku ówczesnych opracowań o charakterze etnograficznym. Z 1498 r. pochodzi obszerne sprawozdanie z podejmowanych wysiłków ewangelizacyjnych ludności autochtonicznej, którego autorem jest hieronimita, Ramón Pané, autor dzieła *Relación acerca de las antigüedades de los Indios*³. Kultura i religijność tychże Indian była postrzegana jako prymitywna, nie podejmowano więc większych wysiłków, aby ją zgłębić. Aczkolwiek należałoby na tym miejscu przynajmniej sprawiedliwie wspomnieć o wysiłkach misyjnych dominikanów (a w tym o słynnym kazaniu Antonio Montesinusa), biorących Indian w obronę. Brutalna konkwista nie pozostawiała bowiem wiele miejsca na systematyczne nauczanie katechetyczne oraz zakorzenianie prawdziwie chrześcijańskiego sposobu życia.

Prawie trzy dekady później (lata 20. XVI wieku) miał miejsce kolejny etap, konfrontacji pomiędzy przedstawicielami kultury zachodniej a przedstawicielami dobrze rozwiniętych kultur w Meksyku oraz Ameryki Środkowej⁴. Przyjmuje się, że w ówczesnym Meksyku żyło około 15 milionów Indian, którzy przynależeli do różnorodnych narodowości indiańskich. Posługiwali się swoimi językami, praktykowali odrębne wierzenia, mieli własne praktyki o charakterze religijnym. Obszary zamieszkałe przez Zapoteków i Misteków zostały spacyfikowane przez Hiszpanów bardzo szybko w latach 1521-24. W kolejnych latach i dekadach podjęto natomiast konkwistę terenów zamieszkałych przez Majów w Chiapas i Gwatemali (1523-31). Następnie podbici zostali Majowie na Yukatanie (1527-44). Tym samym zakonnicy misjonarze zdali sobie sprawę z faktu, że praca misyjna na Karaibach, pośród tamtejszych Indian na niskim poziomie kulturowym była swoistego rodzaju preludium do pracy misyjnej w Meksyku, pośród społeczności praktykujących bogate, różnorodne formy religijności autochtonicznej. Tym samym zatem spotkanie z wielomilionową grupą meksykańskich Indian, o wysokim stopniu rozwoju politycznego, socjalnego, religijnego, naukowego i artystycznego – jak również z wysoko rozwiniętą filozofią mądrościową – stwarzało niesłychanie wymagający kontekst przyszłej ewangelizacji. Niestety, spotkanie to przybrało formę bezpardonowej konfrontacji, w której decydujący głos miała polityka konkwisty, zaś racje ewangelizacyjne odgrywały rolę drugorzędną. Podobna sytuacja miała również miejsce na początku lat 30. XVI wieku w świecie andyjskim (należącym do inkaskiego Tawantinsuyu). Również na tych szerokościach geograficznych spotkanie świata zachodniego Europy z kulturami miejscowymi nosiło znamiona siłowej konfrontacji.

² H. J. PRIEN, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca 1985, 35-36, 43-52.

³ J.J. ARROM, *Relación acerca de las antigüedades de las Indias de fray Ramón Pané*, Mexico 1974.

⁴ F. MORALES VALERIO, *México: la evangelización fundante (siglo XVI)*, w: *Historia de la Iglesia en Hispano-america y Filipinas (siglos XV-XIX)*, ed. P. Borges, t. II, Madrid 1992, 125-144; S. GRZYBOWSKI, *Narodziny świata nowożytnego: 1453-1605*, w: *Wielka Historia Świata*, t. 6, Warszawa 2005, 15 n; M. COE – D. SNOW – E. BENSON, *Ameryka prekolumbijska*, tłum. H. Turczyn-Zalewska, w: *Wielkie Kultury Świata*, Warszawa 1997, 84-150.

W kolejnych dekadach i stuleciach Hiszpanie i Portugalczycy podporządkowali sobie całą Amerykę Łacińską, przynosząc, a właściwie narzucając podbitym ludom autochtonicznym kulturę europejską, w tym chrześcijaństwo. W czasach odkryć geograficznych model ówczesnego chrześcijaństwa, a tym samym sposoby głoszenia Ewangelii poganom, były mocno osadzone w kolonialnych strukturach społeczno-ekonomicznych oraz polityczno-religijnych. Tym samym ziemie i kultury Nowego Świata stawały się swoistego rodzaju „misyjnym poligonem”, czyli obszarami, które należało odpowiednio zagospodarować na korzyść Korony hiszpańskiej i portugalskiej, jak również dla wzrostu Kościoła i wiary chrześcijańskiej.

Nie ulega wątpliwości, że proces chrystianizacji niemal całej Ameryki Łacińskiej dokonał się stosunkowo szybko. W kontekście powyższego stwierdzenia należy jednak poczynić następujące uwagi: (a) ewangelizacja Indian, a tym samym spotkanie chrześcijaństwa z religiami indiańskimi w Nowym Świecie, dokonywała się w kontekście tzw. królewskiego patronatu, a zarazem konkwisty, i nosiła jednoznaczne znamiona konfrontacji; (b) chrystianizacja Nowego Świata dokonywała się etapami i do interioru kontynentu dotarła z mniejszym lub większym opóźnieniem; (c) pomimo wielkiego nakładu sił ze strony ludzi Kościoła, proces nawracania Indian, ich katechizowania i utwierdzania w wierze chrześcijańskiej przebiegał opornie i był zazwyczaj powierzchowny; (d) największą trudnością a zarazem poważnym wyzwaniem była bezpośrednia konfrontacja z wielowymiarowymi przejawami kulturowymi i bardzo zróżnicowanymi formami religijności autochtonicznej, co doprowadziło do wytworzenia się nowych form przeżywania i wyrażania wiary przez Indian; (e) wiele ówczesnych form, w tym form synkretycznych przetrwało do czasów współczesnych i stanowi wielkie wyzwanie dla lokalnych kościołów w Ameryce Łacińskiej, jak również dla samych Indian.

Już w XVI wieku podejmowano próby opisania i zrozumienia kultur autochtonicznych, a zarazem kładziono nacisk na konieczność znajomości języków indiańskich przez misjonarzy. Zobowiązywały do tego zalecenia królewskie oraz dekrety synodów prowincjalnych z Meksyku i Limy. Jednakże natarczywe dopatrywanie się w indiańskich kulturach licznych przejawów obecności i bezpośredniego oddziaływania szatana doprowadziło do przeakcentowania metody zwalczania idololatrii⁵. Utrwalona w kolejnych wiekach, jednoznacznie pejoratywna ocena kultur i form religijności indiańskich przyczyniła się do zmarginalizowania i pomijania aspektów kulturowych w późniejszym dziele ewangelizacji. Z małymi wyjątkami (por. np. redukcje jezuickie) to negatywne nastawienie do kultur i form religijności indiańskich, jako czegoś mało wartościowego, pośledniego i nieprzydatnego, przetrwało w różnych formach do czasów nam współczesnych.

⁵ H. URBANO, *Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico*, w: *Catolicismo y Extirpación de Idolatrias. Siglos XVI-XVIII*, ed. G. Ramos – H. Urbano, Cusco 1993, 7-30.

Od początku jednak zdawano sobie sprawę, że praca misyjno- ewangelizacyjna, czyli głoszenie Ewangelii ludziom, którzy jej nie znają, musi prowadzić od adekwatnego przygotowania katechetycznego, do przyjęcia chrztu i innych sakramentów, a docelowo do pełnego włączenia się w życie Kościoła. Proces ten zawsze powinien być nierozzerwalnie złączony ze świadomym i osobistym nawróceniem, co oznacza świadome odwrócenie się i zerwanie z wszelkimi przeszkodami na drodze bycia chrześcijaninem. W przypadku Indian Nowego Świata problem ten był zazwyczaj zogniskowany na zwalczaniu różnorodnych form religijności autochtonicznej, określanych jako bałwochwalcze albo idolatryczne, natomiast brakowało systematycznej katechezy i towarzyszenia Indianom w procesie powolnego wzrastania w przyjętej wierze.

Wystarczy spojrzeć na mapę rozmieszczenia poszczególnych ludów autochtonicznych z początku XVI wieku, aby się przekonać o wielkiej różnorodności kulturowej i religijnej, którą należało potraktować jako wyzwanie ewangelizacyjne. Indianie imperium azteckiego i inkaskiego, jak również Indianie Czibczowie-Muisca, Araucanie, Guaraní, Mojos itd., mieli bez wątpienia bardzo bogate autochtoniczne formy życia religijnego oraz rozbudowane kultury o charakterze religijnym. Najbardziej znane to formy składania krwawych ofiar przez Azteków ku czci bóstwa Słońca oraz inkaski kult Inti i zmarłych. Z okresu konkwisty i kolonii pochodzi wiele opisów dotyczących idololatrii ludności autochtonicznej. Bardzo barwny opis starych wierzeń i praktyk religijnych z okresu inkaskiego przekazał XVI-wieczny kronikarz Garcilaso de la Vega. W pozycji *O Inkach uwagi prawdziwe* napisał: „Zaczynając zatem od ich bogów powiadamy, że bogów mieli na miarę innych prostactw i głupstw, które praktykowali. Dotyczy to tak samo wielości, marności i podłości rzeczy, które czcili, bowiem każda prowincja, każdy naród, każda wieś, każda dzielnica, każdy ród i każdy dom mieli bogów odmiennych od innych, ponieważ mniemali, że cudzy bóg, kim inny zajęty, nie może im pomóc, chyba tylko własny”⁶.

Dla konkwistadorów i misjonarzy formy te były nie do pogodzenia z wiarą w Trójjedynego Boga i z nauką Kościoła. W praktyce oznaczało to przyzwolenie, a nawet administracyjne zalecenie do niszczenia wszelkich miejsc i elementów związanych z religijnością autochtoniczną, aby wymusić na Indianach wyrzeczenie się i odrzucenie wszelkich dotychczasowych „pogańskich” praktyk religijnych i zwyczajów. Wspominają o tym między innymi dekrety synodów meksykańskich i limskich z XVI wieku oraz dekrety królewskie. W tym duchu, zniszczone przez Hiszpanów azteckie miasto Tlatelolco wraz z tamtejszym centrum kulturowo-religijnym zostało przekazane franciszkanom, aby mogli wybudować tamże klasztor pod wezwaniem Santa Cruz. Podobnie w Cusco domini-

⁶ INKA GARCILASO DE LA VEGA, *O Inkach uwagi prawdziwe*, tłum. J. Szemiński, Warszawa 2000, 34-36.

kanie wybudowali swój klasztor na ruinach Coricancha (świątynia słońca), zaś tamtejsza katedra została wzniesiona na ruinach świątyni poświęconej inkaskiemu bóstwu Viracocha. Innym znamienym przykładem jest boliwijskie sanktuarium maryjne w Copacabana, nad brzegiem jeziora Titicaca, które powstało na miejscu wcześniejszych tradycji kultów autochtonicznych. Tym samym struktury kościelne w Nowym Świecie dynamicznie się rozrastały, ale Indianie kultywowali pamięć o odebranych im i zniszczonych miejscach kultu autochtonicznego.

2. Miejsce kultur indiańskich w praktyce misyjnej okresu kolonialnego

Ewangelizacja w Ameryce Środkowej i Południowej była prowadzona na wielką skalę i z wielkim rozmachem. Było to możliwe dzięki królewskiemu patronatowi, czyli zobowiązaniom Korony hiszpańskiej do organizowania i prowadzenia działalności misyjnej wśród ludów napotykanym w czasie konkwisty⁷. W praktyce oznaczało to masowe nawrócenia, jakie miały miejsce na przykład w Meksyku w latach 30. XVI wieku. Masowe nawrócenia niosły ze sobą kilka zagrożeń, z czego na czoło wysuwała się powierzchowność oraz brak dostatecznej znajomości prawd wiary chrześcijańskiej przez katechumenów. Nie mniejszym problemem był koniunkturalizm, jakim kierowali się Indianie w przyjmowaniu wiary chrześcijańskiej. Swojego rodzaju papierkiem lakmusowym autentyczności nawróceń była kwestia niepraktykowania bałwochwalstwa. Dla Indian osadzonych w silnych zrębach ich dotychczasowej religijności autochtonicznej zrezygnowanie z wszelkich dotychczasowych praktyk religijnych było nie lada wyzwaniem. Okazywało się bowiem bardzo często, że Indianie deklarowali gotowość przyjęcia wiary chrześcijańskiej i niejako nieprzymuszenie przyjmowali chrzest. Jednocześnie obstawali przy swoich pierwotnych (autochtonicznych) wierzeniach i praktykach religijnych. Ten fenomen został określony jako „dwi-wiara”, co swoją drogą ma mocne konotacje z powszechnie występującym również współcześnie w Ameryce Łacińskiej fenomenem synkretyzmu religijnego.

Ważnym głosem w XVI-wiecznych dywagacjach na temat spotkania, czy też raczej konfrontacji chrześcijaństwa z religiami autochtonicznymi w Nowym Świecie była opinia hiszpańskiego jezuitę pracującego w Peru, o. José de Acosty (1540-1600)⁸. W latach 1575-76 napisał on sześć krótkich opracowań w języku łacińskim, które złożyły się na późniejsze dzieło *De procuranda indorum salu-*

⁷ A. MILHOU, *Entdeckungen und Christianisierung der Fernen*, w: *Die Geschichte des Christentums*, ed. H. Venard, t. 7, Freiburg 1975, 546-568; H. BÖTTCHER, *Patronat*, RGG 6 (2003), 1019-1022; M. MÜLLER, *Spanische Besitzungen*, RGG 6 (2003), 1022; A. MIOTK, *Aż na krańce świata. Popularna historia misji*, Warszawa 2005, 79-81.

⁸ J.I. SARANYANA, *El III Concilio Limense (1582-1583)*, w: *Teologia en America Latina*, ed. tenże, t. I, Madrid 1999, 154-164.

te (*Głoszenie Ewangelii w Indiach*), wydane w roku 1589⁹. Pozycja ta stała się bardzo ważnym podręcznikiem misjologicznym, który odcisnął swoje ewidentne piętno na rozwoju Kościoła w wicekrólestwie Peru.

Twierdził on, że dla zbawienia świata, w tym dla dobra samych Indian konieczne jest głoszenie Ewangelii, ale zarazem ważna jest osobista i wolna od przymuszeń akceptacja ze strony ewangelizowanych. W praktyce oznaczało to, że udzielenie chrztu dorosłej osobie powinno się zawsze wiązać z adekwatną wiedzą katechetyczną oraz wiarą w Jezusa Chrystusa. Nie należało zatem udzielać sakramentu chrztu osobie nie posiadającej adekwatnej wiedzy katechetycznej, ani też osobie niezdecydowanej. Tym samym nie należało się zbyt spieszyć z dopuszczaniem i udzielaniem sakramentu chrztu, ponieważ Indianie powinni najpierw wykazać się zmianą obyczajów i dobrowolnie wyrazić przyjęcie tegoż sakramentu. Odbija się tutaj echem zalecenie pierwszego biskupa z Limy, Jerónimo de Loaysa, który w instrukcji z roku 1545 pisał, że żadną rzeczą nie można zmuszać Indian do przyjęcia chrztu, ale należy ich przygotowywać i zachęcać do jego przyjęcia.

Powołując się na doświadczenia misyjne jezuitów z Azji oraz z Meksyku stwierdził, że kluczowe znaczenie dla efektywnej pracy misyjnej ma systematyczna i metodologiczna praca katechetyczna. Twierdził też: „Nieokrzescanie barbarzyńców ma swoje źródło nie tyle w ich dzikiej naturze, ale w braku odpowiedniej edukacji”. Był przekonany, że pomimo licznych przywar Indian, doprowadzenie ich do zbawienia jest możliwe dzięki włączeniu ich w proces adekwatnej edukacji i formacji¹⁰. Pisał też, że „nie ma żadnej rasy ludzkiej, która by była wyłączona z przepowiadania Ewangelii i wiary chrześcijańskiej”, oraz że „żadnego człowieka, niezależnie od tego jak bardzo byłby dziki i nieokrzescany, nie można określić jako niegodnego zbawienia...”¹¹. Powyższe uwagi są bardzo istotne, ponieważ José de Acosta nie tyle uważał się nad „dzikością” Indian w kontekście pracy misyjnej, ale zwracał uwagę na konieczność wypracowania adekwatnych metod i doboru odpowiednich środków, aby efektywnie prowadzić dzieło ewangelizacji Indian.

Misjonarze głosili Indianom zupełnie nową wiarę, która z ich dotychczasową wizją świata oraz praktykami religijnymi nie miała punktów stykowych. Elementy wiary chrześcijańskiej, z jednej strony, oraz wierzeń i praktyk religijnych Indian z drugiej strony – leżały na zupełnie odrębnych płaszczyznach. Stąd też wielkim wyzwaniem dla misjonarzy był adekwatny przekaz tychże prawd wiary, a dla Indian wielkim wyzwaniem było ich zrozumienie i przyjęcie. Jak łatwo

⁹ J. ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute, (Predicación del Evangelio en Indias)*. Introducción, traducción y notas por Francisco Mateos, Madrid 1952; *Historia natural y moral de las Indias*, Estudio preliminar por Edmundo O’Gorman, México 1940.

¹⁰ J. ACOSTA, *De Procuranda Indorum* I, 8.

¹¹ Tamże I, 1.

było o błędne zrozumienie albo niewłaściwą interpretację, świadczą przykłady opowiedzenia się Indian po stronie „silnego i zwycięskiego” Boga Białych.

Misjonarze głosili bowiem Indianom Boga tryumfującego, który jest nie tylko Panem wszechświata oraz Bogiem jedynym, prawdziwym i wszechpotężnym, ale zarazem Boga, który samowładnie i stronnictwo stoi po stronie Hiszpanów, czego dowodem są ich miażdżące zwycięstwa nad liczebniejszymi wojskami azteckimi albo inkaskimi. Powodowało to, że Indianie przyjmowali wiarę chrześcijańską niejako z wyrachowania, aby również mieć tak potężnego Boga jako swojego patrona. Jednocześnie, nie widząc możliwości wyzwolenia się z jarzma ucisku kolonialnego, akceptowali wiarę konkwistadorów jako narzucony element kultury cywilizacji europejskiej. Dlatego akceptacja wiary chrześcijańskiej ze strony Indian z pobudek utylitarnych dała początek wspomnianemu powyżej fenomenowi „dwuwiary”. Wybrane elementy wiary chrześcijańskiej wpisywały się w system dotychczasowej religijności autochtonicznej. Proces ten miał miejsce przede wszystkim tam, gdzie zręby kultur autochtonicznych były bardzo silne, zaś dynamika pracy katechetyczno- ewangelizacyjnej była powierzchowna, niepełna i słaba.

3. Kontrowersyjne praktyki i zachowania Indian

José de Acosta sugerował, że Indianie są tak bardzo przeniknięci praktykami pogańskimi, że nie byłoby w stanie zrobić cokolwiek bez odwołania się do swoich starych zwyczajów. Taka opinia jest prawdziwa, ponieważ Indianie andyjscy mieli rozwinięty system wierzeń i bardzo licznych praktyk o charakterze religijnym, które obejmowały wszystkie aspekty życia człowieka andyjskiego: życie domowe i wspólnotowe, pracę na roli i w kopalniach, podróżowanie i odpoczynek itd. Całe życie opierało się na takich czy innych rytuałach, aby zapewnić sobie przychylność świata nadprzyrodzonego i w ten sposób zabezpieczyć swoją ziemską egzystencję¹². Podobna struktura religijna występowała w Meksyku oraz innych częściach Nowego Świata. Dla ówczesnych Europejczyków, w tym misjonarzy, były to widoczne przejawy zakorzenionego pogaństwa, przenikniętego praktykami idololatricznymi. Wydaje się, że nie do końca zdawano sobie sprawę z tego, że nie wystarczy zakazać tego, co rodzime, albo siłowo i brutalnie wprost wyrugować dotychczasowe zwyczaje autochtoniczne „krajowców”, ale nade wszystko należało ową, pozostałą po ich zwyczajach próżnię umiejętnie wypełnić.

¹² E. JORDÁ, *Teología desde el Titicaca. Cosmovisión aymara en el diálogo con la fe*, Cochabamba 2003, 111-151; X. ALBÓ, *La experiencia religiosa aymara*, w: *Rostros Indios de Dios*, ed. M. Marzal, La Paz 1992, 81-140.

Bartolomé de las Casas (1484-1566)¹³, obrońca Indian i rzecznik sprawy indiańskiej w XVI wieku, jest autorem dzieła *De la unica manera de evangelizar el mundo entero (O sposobach ewangelizowania)*. Autor zgłasza w nim kilka konkretnych propozycji, stwierdzając, że w dziele ewangelizacji Indian nie może chodzić o „zastąpienie bałwanów przez krzyż”, czyniąc to z dnia na dzień, ponieważ ludzkie serca i umysły nie przemieniają się w ten sposób. Proponuje zatem, aby ewangelizacja przebiegała powoli, by respektowała, na ile to możliwe, autochtoniczne zwyczaje Indian. Jednocześnie stwierdza, że dzieło ewangelizacji nie może być podporządkowane czy też stymulowane przez politykę konkwisty.

Te i inne sugestie Bartolomeusza de las Casas doprowadziły z biegiem czasu do wielkich teologicznych dysput w Hiszpanii, gdzie podejmowano tematy dotyczące tzw. sprawiedliwej wojny przeciwko Indianom oraz dywagowano nad kwestią, kim właściwie są Indianie. Ten ostatni problem dotyczył wielu pomniejszych, aczkolwiek istotnych dla ewangelizacji kwestii: czy są oni całkowitymi poganami, czy też tymi ludami, które do pogaństwa powróciły; czy są ludźmi rozumnymi, czy też tylko uległymi nieokrzesaniami; albo czy są barbarzyńcami, których należy – dla ich własnego dobra – podać procesowi ucywilizowania, aby tym samym właśnie można ich było doprowadzić do przyjęcia wiary chrześcijańskiej i chrześcijańskiego sposobu życia. Powyższe kwestie i ówczesne wątpliwości wskazują, jak odbierano odmienność kulturowo-religijną Indian, jak wolno postępował proces ich ewangelizacji, i jakie było nastawienie w Hiszpanii do kwestii indiańskiej w połowie XVI wieku – sześć dekad po dotarciu Krzysztofa Kolumba do Nowego Świata. Z jednej bowiem strony dekrety synodów prowincjalnych w Nowym Świecie traktowały Indian jako podmiot ewangelizacji, zaś dysputy w Hiszpanii, z drugiej, jak gdyby tego stanu rzeczy nie brały w pełni pod uwagę. Tym samym partykularne kultury i religijność wielu społeczności indiańskich długo jeszcze miały pozostać kwestiami spornymi, nierozwiązanymi, nierozumianymi, bolesnymi.

Ewangelizatorzy z całej Ameryki Łacińskiej ciągle na nowo zgłaszali trudności, jakie napotykali, szczególnie odnośnie autochtonicznych praktyk religijnych nawróconych już Indian. Indianie uczestniczyli w nauczaniu katechetycznym, przystępowali do sakramentów, ale *de facto* w ukryciu przed okiem białego ewangelizatora praktykowali dawne formy religijności autochtonicznej, nie odchodząc od swych bałwanów. Praktyki te odbywały się zazwyczaj porą nocną i w miejscach odosobnionych, ale zdarzało się, że ukrywali swoje stare (ale za-

¹³ B. DE LAS CASAS, *Krótkość relacja o wyniszczeniu Indian*, tłum. K. Niklewiczówna, Poznań 1988; *Kronikarze kultur prekolumbijskich*, tłum. M. Sten, Kraków 1988, 59-68; A. MILHOU, *La-teinamerika*, w: *Die Geschichte des Christentums*, ed. M. Venard, Band 8, *Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30)*, 806, 812-815, 819-824; B. GROTE, *Bartolomé de las Casas (1474-1566). Poszukiwanie dróg sprawiedliwości*, w: *Świadkowie wiary Ameryki Łacińskiej*, ed. E.L. Stehle, tłum. E. Stommowa, Warszawa 1984, 26-31.

wsze dla nich aktualne) idole pod krzyżami, w kaplicach, a nawet w kościołach. Był to swoistego rodzaju kamuflaż, do którego się uciekali. Oficjalnie adorowali krzyż albo figurę, obraz Maryi albo jakiegoś świętego, ale jednocześnie mogli odwoływać się do swoich autochtonicznych przyzwyczajzeń i obrzędów religijnych, „układając się” ze swoimi przedchrześcijańskimi bóstwami. Problemem dla misjonarzy w większości przypadków nie był brak wiary Indian w Boga chrześcijańskiego, ale trudności napotymane w pokonaniu zjawiska „dwuwiary”.

Nie jest zatem czymś zaskakującym, że misjonarze dążyli do unicestwienia wszelkich elementów kultów pogańskich. Jednakże napotykali na niewidoczną przeszkodę w postaci silnie zakorzenionych w ich życiu zrębów autochtonicznej mentalności religijnej. Indianie andyjscy w oparciu o zasadę komplementarności łączyli w nową całość dotychczasowe aspekty andyjskie i nowe elementy wiary chrześcijańskiej¹⁴. Nawet jeżeli zdołano do pewnego stopnia unicestwić materialne przejawy idololatrii, to nie poradzono sobie w większości przypadków z usunięciem myślenia i odczuwania w kategoriach starej, autochtonicznej wiary. Przykładem ze świata andyjskiego jest tradycja ofiar dla Pachamamy, która przetrwała do czasów współczesnych i jest praktykowana bodaj przez wszystkich ludzi ze świata andyjskiego.

Etnolog Maria Rostworowski de Diez Canseco z Limy, analizując proces oddziaływania i wzajemnego przenikania się elementów kultury zachodniej, w tym chrześcijaństwa z jednej strony, a kultur andyjskich z drugiej strony, doszła do następującej konkluzji: „Zrozumienie pomiędzy Europejczykami i autochtonami nie było sprawą łatwą do osiągnięcia, ponieważ tak podbici jak i konkwistadorzy przynależeli do dwóch odmiennych, a nawet przeciwstawnych światów. Autochtoni żyli zanurzeni w wizji animistycznej całego otaczającego ich świata [...]. Ich środowisko życia spowodowało wytworzenie się takich a nie innych cech charakterystycznych, ale zupełnie odmiennych od europejskich, tak na poziomie materialnym, jak również w logice i myśleniu. Z drugiej strony należałoby uwzględnić mentalność hiszpańską z XVI wieku, z jaką przybyli Hiszpanie na terytorium Tahuantinsuyu. [...] fatalizm wyrosły na gruncie wojen z Morami nie ułatwiał Hiszpanom zrozumienia mentalności autochtonów o zupełnie innych wartościach kulturowych”¹⁵.

4. Niewypełnienie pustki

Ewangelizatorzy Ameryki Łacińskiej od początku pracy misyjnej byli konfrontowani z wieloaspektową problematyką idololatrii. Proponowano i stosowa-

¹⁴ J. ESTERMANN, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt 1999, 105-106; 125-128; T.H. MÜLLER, *Cosmovisión y celebraciones del mundo andino*, „Allapanchis” 23 (1984), 163-167.

¹⁵ M. ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima 1992, 161.

no różnorodne rozwiązania. Najbardziej powszechną metodą było odrzucenie, potępienie oraz fizyczne unicestwienie napotkanych bałwanów. Klasycznym przykładem jest w tym względzie praktyka konkwistadora H. Corteza podczas konkwisty Meksyku w pierwszych latach XVI wieku. Zachował się jego własnoręczny opis niszczenia miejsc kultów autochtonicznych: „Wewnątrz wielkiego meczetu [świątyni] są trzy pomieszczenia, w których znajdują się najważniejsze bożki. Są to duże i wysokie sale, pełne ornamentów i figur wyrzeźbionych zarówno w kamieniu, jak w drewnie. [...] W kaplicach tych trzymane są posągi i wyobrażenia bożków, aczkolwiek – jak powiedziałem – także na zewnątrz jest ich wiele. Najważniejsze bożki, w które Indianie najsilniej wierzyli, zwałem z tronów i kazałem zrzucić ze schodów. Następnie poleciłem wyczyścić kaplice, gdzie się znajdowały, ponieważ całe były we krwi ofiar, jakie tam składano, i umieściłem w nich wizerunki Matki Boskiej oraz innych świętych”¹⁶.

Powszechnie uważano, że jak długo Indianie mają możliwość praktykowania swoich autochtonicznych wierzeń i praktyk religijnych, tak długo nie będą skłonni opowiedzieć się za przyjęciem wiary chrześcijańskiej. Dlatego uważano, że idololatria jest jedną z głównych przeszkód w głoszeniu i przyjmowaniu wiary chrześcijańskiej przez Indian¹⁷. Dlatego rozpowszechnił się pośród księży, *doctrineros* i misjonarzy pogląd, że wszelkie przejawy pogaństwa należałoby najpierw całkowicie zniszczyć i dopiero na tym „wyjałowionym kulturowo polu” (metoda *tabula rasa*) można podejmować próby zakorzenienia wiary chrześcijańskiej. Innymi słowy, praktykowana przez Indian idololatria powinna być całkowicie usunięta, aby stworzyć w życiu Indian próżnię w zakresie życia religijnego, którą misjonarze będą mogli wypełnić elementami wiary chrześcijańskiej. Na tym fundamencie myślowym rozwijano strategię „wyplenia idololatrii”, co miało miejsce między innymi w Peru w roku 1610 i trwało cztery dekady.

Niektórzy misjonarze cierpieli wręcz na „natrętą idolatryczną podejrzliwość”, dopatrując się działania szatana we wszelkich przejawach kulturowych życia ewangelizowanych Indian. W większości przypadków czynili to, kierując się bardziej intuicją, aniżeli wiedzą opartą na solidnym poznaniu lokalnych kultur. Dlatego tak łatwo dopatrywali się „diabelskich sztuczek”, przed którymi należałoby Indian chronić. Taka ocena i postawa wyznaczała niejako jedyny sposób ich rozwiązania, czyli konfrontację i próbę siłowego, natychmiastowego wyrugowania owych niebezpieczeństw. Okazywało się bardzo często, że tak jak łatwo było fizycznie unicestwić miejsca kultu i wprowadzić restrykcyjne zakazy, tak o wiele trudniej było zorganizować i realizować systematyczną i metodyczną katechizację. Ewangelizatorzy Indian jakoby nieraz zapominali o funkcjonowaniu

¹⁶ H. CORTÉS, *Listy o zdobyciu Meksyku*, tłum. M. Mróz – R. Tomicki, Gdańsk 1997, 47.

¹⁷ C. BAYLE, *Los clérigos y la extirpación de la idolatría entre los neófitos americanos*, „*Missionaria Hispanica*” 3 (1946), 53-98.

zasady „wypełnienia próżni”, na którą się powoływali. Stosunkowo łatwo było zniszczyć oficjalne (tj. widoczne) miejsca kultów autochtonicznych oraz zakazać pod sankcją surowych kar praktykowania dotychczasowych wierzeń.

Misjonarze borykali się jednak zazwyczaj z brakiem kadry misyjnej oraz „brakiem czasu” na systematyczną i solidną katechezę. Uważali bowiem, że dla dobra samych Indian należałoby ich jak najszybciej włączyć poprzez sakrament chrztu do grona ludzi wierzących w Jezusa Chrystusa i w ten sposób zapewnić im zbawienie wieczne. Jednakże nadmierny pośpiech, czy też nieumiarkowana gorliwość w pracy misyjnej nie były, razem wzięte, najlepszym doradcą. Gorączkowość w pracy misyjnej, zwłaszcza w nawracaniu Indian nie sprzyjała bowiem systematyczności w pracy ewangelizacyjnej. Innymi słowy mówiąc, utrudniała powolne, a zarazem stopniowe przedstawianie i wyjaśnianie praw wiary chrześcijańskiej oraz dojrzewanie Indian do dobrowolnego przyjęcia sakramentu chrztu.

Tym samym problematyczne stawało się przenikanie aspektów wiary chrześcijańskiej w codzienne życie Indian, chociaż powinno ono znaleźć odzwierciedlenie w nowych formach zachowana, kryteriach i normach postępowania itd. Wydaje się też, że w pierwszych wiekach obecności Kościoła w Nowym Świecie panowała dosyć wielka dysproporcja pomiędzy dążeniami i kryteriami poszczególnych zakonów i kleru diecezjalnego odnośnie akceptacji i wypierania elementów kultur autochtonicznych w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej. Dlatego historyk Kościoła, Enrique Dussel pisze o „eklektycznej akumulacji”¹⁸, tłumacząc, że misjonarze według własnego uznania preferowali i godzili się na niektóre autochtoniczne ryty i rytuały, muzykę i tańce, które wprowadzali do nauczania katechizmowego i liturgii, czego przykładem są liczne przedstawienia teatralne, jak również architektura, sztuka, muzyka i śpiew. Zdarzało się bowiem, że próbowano „schryścianizować” takie czy inne elementy i praktyki autochtoniczne, ale kończyło się to zazwyczaj niepowodzeniem. Chlubnym wyjątkiem były wysiłki podejmowane przez jezuickich misjonarzy w tzw. redukcjach. Osiągnięcie tego celu stało się możliwe dzięki metodologicznej pracy katechetycznej oraz systematycznie prowadzonej edukacji i formacji (np. liturgicznej) Indian¹⁹.

Wyrzucenie i spalenie indiańskich bożków wymagało natychmiastowej i solidnej ewangelizacji, ale to zadanie bardzo często przerastało siły i możliwości ówczesnych misjonarzy. Tym samym upokorzeni Indianie, owszem, rzadko może stawiali czynny opór, ale rozwinęli system biernego oporu, oparty na „byle jakiej wierze”. Nie mając szans w przeciwstawieniu się zazwyczaj brutalnej sile konkwisty, szli na ustępstwa, rozwijając moralność i przysłowiową Janusową mentalność „dwóch twarzy”. Formalne przyjęcie chrześcijaństwa przez autochtonów można byłoby bowiem w wie-

¹⁸ E. DUSSEL, *Historia general de la iglesia en America Latina*, Tomo I/1, CEHILA 1983, 362.

¹⁹ P. NAWROT, *Kultura muzyczna w jezuickich redukcjach Indian Guarani*, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), 56-70.

lu przypadkach traktować jako przejaw religijnego konformizmu. Indianie na swój sposób akceptowali wiarę chrześcijańską, a Kościół ze swej strony „akceptował” tego rodzaju pozorne nawrócenia. Indianie zaś wytworzyli system zachowań, który pozwalał im w kontaktach ze światem kolonizatorów spełniać stawiane im warunki i normy. Jednocześnie ich prywatne życie indywidualne, rodzinne, wspólnotowe czy też utajnione praktyki religijne, spełniane w oparciu o własne kody kulturowe zostały wyraźnie odseparowane od oficjalnie wyznawanej i praktykowanej wiary chrześcijańskiej. Tym samym Indianie nie dawali Hiszpanom powodów do oskarżeń o niezachowywanie prawowierności wiary. Z biegiem czasu powstał pogląd, że chrześcijaństwo tego rodzaju jest rytuałem, który realizuje się jedynie w kościołach oraz w czasie świąt, ale nie ma większego znaczenia dla codziennego i prywatnego życia Indian. Innymi słowy, „pierwsza twarz” wiernych miała jakby cechy autochtoniczne, co na płaszczyźnie oficjalnych praktyk religijnych było eksponowane w mniejszym stopniu. Zaś „druga twarz” wierzących Indian nosiła rysy „zhiszpanizowania”. Tę drugą stronę „Janusowego oblicza” wiary pokazywano, rzecz jasna, przeważnie w obecności księdza i Hiszpanów, traktowanych jak obcych.

Nigdy nie udało się w oparciu o stosowanie przemocy w nawracaniu Indian osiągnąć zadawalającego efektu ewangelizacji. Przemoc i poniżanie Indian stymulowały w znacznym stopniu proces synkretyzmu, co negatywnie odbiło się na chrześcijaństwie latynoamerykańskim. Proces chrystianizacji Nowego Świata, pomimo wielkich wysiłków Kościoła, nigdy nie przebiegał zupełnie liniowo, a raczej przypominał drogę górską: prowadzącą licznymi zakrętami do celu, z koniecznością wznoszenia się, obniżania, a nawet balansowania na krawędziach pojawiających się zniecka przepaści.

5. Różnice w światopoglądach

Prowadzenie metodycznej katechizacji i ewangelizacji było utrudnione z kilku powodów. Przemoc w niszczeniu miejsc idolatrycznych i praktyk autochtonicznych powodowała u Indian oburzenie, niechęć, a nawet odrazę do misjonarzy i wiary chrześcijańskiej. Misjonarze, mimo nałożonego na nich obowiązku znajomości mowy i posługiwania się lokalnym językiem indiańskim, zazwyczaj słabo znali te języki i nie byli w stanie się nimi biegle posługiwać. Indianie zaś mieli odczucie, że chrześcijańskie przepowiadanie jest nie tylko trudne do zrozumienia, ale też odległe od ich życiowych potrzeb. Dlatego też wielu Indian uważało, że przedstawiane przez misjonarzy nauki, są „mało przydatne”, a nawet po prostu zbyteczne, ponieważ nie mają bezpośredniego odniesienia do ich problemów i potrzeb codziennego życia.

Taka dysproporcja wynikała z bardzo odmiennych światopoglądów. Na uwagę zasługują tutaj podstawowe różnice wynikające z charakteru religijności

autochtonicznej i chrześcijaństwa. Nie ulega wątpliwości, że większość prehiszpańskich kultur indiańskich, w tym Azteków i Inków, miała bardzo mocno rozwinięte różnorodne formy religijności. Bazowały one na wypracowanych przez nich pierwotnych konceptach, które za punkt odniesienia miały siły przyrody oraz praktyki o charakterze religijnym, mające na celu podtrzymywanie równowagi kosmicznej i utrzymywanie porządku kosmicznego, ewentualnie zabezpieczenie się przed kataklizmami. Społeczeństwo imperium azteckiego oraz inkaskiego opierało swoją egzystencję na pracy na roli i zależności od sił natury. Stąd też większość rytuałów odnosiła się bezpośrednio albo pośrednio do kultu ziemi. Indianie chronili się przed gniewem bóstw i duchów świata nadprzyrodzonego, a zarazem dążyli do zapewnienia sobie ich przychylności. Temu służyły ofiary z ludzkich serc wrywanych z osierdzia żywych jeńców, które były ofiarowane w Meksyku, albo ofiary składane bóstwu Inti i Pachamamie w świecie andyjskim.

Również inne narodowości indiańskie, zamieszkujące pozostałe obszary Ameryki, miały swoje zwyczaje, tradycje i bogate rytuały. Wszystkie miały służyć przetrwaniu w trudnych i wymagających środowiskach przyrodniczo-klimatycznych. Mitologia aztecka знаła wiele bóstw odnoszących się do Ziemi, Słońca i innych zjawisk geograficzno-astronomicznych. Podobnie rytuały Indian ze świata andyjskiego miały na celu „ułożenie się” z bóstwami tytularnymi i duchami opiekuńczymi, aby wierzący w nie mogli dalej funkcjonować jako wspólnota ludzi. Ważną rolę odgrywali też kapłani i szamani jako nośnicy tradycji.

Na uwagę w tym kontekście zasługuje kilka zasadniczych różnic, które należy mieć na względzie, mówiąc o problemach i trudnościach w dziele ewangelizacji narodowości indiańskich²⁰:

Religijność autochtoniczna Indian	Chrześcijaństwo
indiańskie zrozumienie konieczności podtrzymywania porządku kosmicznego	chrześcijańskie pojęcie zbawienia człowieka (duszy)
obowiązki wypływające z tożsamości kulturowej: podtrzymywanie równowagi kosmicznej	obowiązki wypływające z tożsamości religijnej: dążenie do zbawienia (dążenie do doskonałości chrześcijańskiej)
znaczenie wspólnoty i życia wspólnotowego oraz jej znaczenie w zapewnieniu porządku kosmicznego	pojęcie osoby – personalizm chrześcijański

²⁰ Wg: F. MORALES VALERIO, *México: la evangelización fundante*, 126-127.

prawa naturalne wzmacniające wspólnotowość i poczucie przynależności do grupy etnicznej	chrześcijańskie prawa i normy moralne oraz etyczne w celu „wypromowania” jednostki
cykliczne pojęcie czasu (konieczne ofiary)	linearna koncepcja czasu
zatrwożenie przed zniszczeniem porządku kosmicznego wyznaczonego przez bóstwa	unikanie grzechu i zła, aby zapewnić sobie zbawienie
fatalizm – zabezpieczenie się poprzez wypełnienie nakazów rytualnych (ofiary)	nadzieja – ufność pokładana w Bogu i podejmowanie kolejnych kroków w mocy błogosławieństwa
filozofia niepewności, nieprzewidywalności i strachu	teologia pewności i przewidywalności

Wymienione wyżej różnice nie ułatwiały zrozumienia „inności” religijnej drugiej strony. Chrześcijańska wizja zbawienia opiera się bowiem na linearnym pojęciu czasu i takim właśnie rozumieniu historii. To nauczanie o zbawieniu Indianie interpretowali zaś w oparciu o swoje autochtoniczne rozumienie czasu i historii, według modelu cyklicznego, co zasadniczo wypaczało wiele kwestii katechetycznych. Kolejną trudnością było niezrozumienie chrześcijańskiego nauczania o personalizmie, czyli osobistej odpowiedzialności za swoje czyny i postawy względem Boga. Takie ujęcie było niezgodne z autochtonicznym wymiarem poczucia wspólnotowości, gdzie interes jednostki zawsze był podporządkowany interesom wspólnoty. Jednostka bowiem istniała na tyle, na ile współuczestniczyła w życiu wspólnotowym. Problem ten dotyczył również chrześcijańskiego pojmowania koncepcji grzechu, ponieważ w świecie indiańskim największym przewinieniem było niszczenie równowagi kosmicznej, albo nieprzyczynianie się do jej przywrócenia, a tym samym utrwalanie chaosu. Wynika stąd, jak była o tym mowa, iż wszystkie składane ofiary i rytuały miały na celu „ułożenie się” ze światem nadprzyrodzonym, aby zapewnić sobie przetrwanie i powodzenie. Patrząc według tego klucza, nie ma tutaj miejsca na łaskę jako bezinteresowny dar Boga. W świecie autochtonicznych koncepcji „dogadywania się” z bóstwami i duchami nie ma bowiem miejsca na bezinteresowność, ponieważ Indianie uważali, że wszystko należy „wyhandlować” poprzez praktykowanie stosownych rytuałów i złożenie przewidzianych ofiar. Powyższe trudności nie są kazusami z przeszłości, ale są one praktykowane również współcześnie w wielu regionach Boliwii, Peru, Ekwadoru, Argentyny oraz Meksyku.

6. Pomoce lingwistyczno-katechetyczne i opracowania etnograficzne

Pierwsi misjonarze Ameryki Łacińskiej nie dysponowali żadnymi pomocami katechetycznymi i homiletycznymi w językach indiańskich. Dopiero rzetelne wysiłki franciszkanów, dominikanów oraz jezuitów, podejmowane od lat 30. XVI wieku zapełniły tę lukę²¹. Funkcjonujące przy uniwersytetach „szkoły językowe” przygotowywały przyszłych misjonarzy od strony lingwistycznej. Wybitni lingwiści opracowywali słowniki, gramatyki oraz pomoce katechetyczne i homiletyczne w tzw. językach głównych, np. nahuatl, keczua, ajmara, guaraní, tupí. itd. Najbardziej znamienym przykładem wysiłku katechetyczno-lingwistycznego pozostaje katechizm w językach indiańskich (keczua i ajmara) opracowany i wydany na zlecenie III Synodu limskiego z 1583 r. (czyli dopiero około pół wieku po rozpoczęciu ewangelizacji świata andyjskiego).

Misjonarze opracowali i przetłumaczyli katechizmy na dziesiątki języków indiańskich. Pomimo ogromu włożonej przez nich pracy, materiały te wykazywały wiele braków. Największą bolączką był brak adekwatnych pojęć w językach indiańskich w odniesieniu do terminów teologicznych. Bodaj największym wyzwaniem było wypracowanie adekwatnych neologizmów, tak aby pojęcia te oddawały stosowne sensy i nie fałszowały pełni przekazu teologicznego, a zarazem uwzględniały mentalność i wymiar kulturowy ludu ewangelizowanego²².

Nie mniejszym wyzwaniem było przewyciężenie powszechnie występującego problemu „dwustronnej obcojęzyczności” ewangelizujących i ewangelizowanych na płaszczyźnie wprowadzanego chrystianizmu. Jednym z przejawów były liczne nieporozumienia, ponieważ terminy pozornie bardzo podobne (np. człowiek, niebo, kradzież itd.) znajdowały się *de facto* w różnych polach semantycznych. Dlatego jakieś pojęcie teologiczne, wypowiedane przez stronę ewangelizującą z określoną intencją, było zazwyczaj inaczej (a więc niewłaściwie) odbierane i interpretowane przez stronę ewangelizowaną²³.

Ważnym przykładem jest wysiłek i dzieło franciszkanina Bernardino de Sahagun (1500-90), który fundamenty ewangelizacji w Ameryce zawarł w dziele *Libro de los coloquios y la doctrina cristiana* (z roku 1564), napisanego w języku náhuatl i po hiszpańsku²⁴. Struktura tego dzieła opiera się na dialogach, które powstały na bazie rozmów franciszkanów z notablami i mędrkami świata aztec-

²¹ M. MARZAL, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, t. I, Lima 1992, 251-269.

²² E. DUSSEL, *Historia general de la Iglesias*, 347.

²³ D. LLANQUE CHANA, *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad*, Puno 1990, 184-188.

²⁴ B. DE SAHAGÚN, *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii. Księgi I, II, III*, tłum. K. Baraniecka – M. Leszczyńska, Kęty 2007; A. DEMBICZ, *Filozofia poznawania Ameryki*, Warszawa 2005, 81-82.

kiego. Misjonarze oczekiwali, że nawiązanie kontaktu z tamtejszymi ludźmi oraz poznanie ich kultury pozwoli na pełniejsze zakorzenianie wiary chrześcijańskiej. Owe wspólne spotkania miały służyć „wsluchiwanii” się w „mądrości tamtejszych mędrców” (kapłanów). Dawało to też możliwość przekazywania wiedzy na temat chrześcijaństwa, jak również wysłuchania uwag pod adresem misjonarzy i głoszonej przez nich doktryny chrześcijańskiej.

Dzieło Bernardino de Sahagún jest jednak samo w sobie kontrowersyjne, a to za sprawą celu, jaki przyświecał autorowi w opracowywaniu całego materiału. Autor bowiem z jednej strony przedstawia tradycje, zwyczaje, kulturę i religię podbitych przez Hiszpanów w Meksyku ludów. Jednakże, z drugiej strony, jak sam pisze, podejmuje się tego wyzwania, mając na uwadze szeroki aspekt ewangelizacyjny kultur meksykańskich. Chodziło mu o niszczone albo już zniszczone przez konkwistę kultury, do których należałoby się odwołać w dziele ewangelizacji, ale zarazem wskazuje też inny cel, jakim jest umiejętna walka misjonarzy z idololatrią: „Medyk nie może zalecić choremu właściwego leczenia, jeśli nie pozna pierwiej jego przypadłości i źródeł choroby. A zatem powinien być lekarz biegły w znajomości chorób i lekarstw przeciw każdej dolegliwości. A jako że kaznodzieje i spowiednicy są lekarzami duszy, dla leczenia przypadłości tejsze dobrze jest, by znali choroby duchowe: kaznodzieja, by móc nauczać przeciw nałogom duszy, spowiednik zaś, by wiedzieć, o co i jak pytać, by zrozumieć, o czym mu penitent opowiada”²⁵.

Zarzutem kierowanym (wówczas i współcześnie) przez Indian wobec Bernardina de Sahagún jest swoistego rodzaju nieuczciwość, ponieważ dążył on do drobiazgowego poznania i opisanie miejscowych kultur, aby dzięki dobrej ich znajomości... móc lepiej je zwalczać. Należy na tym miejscu dodać, że opracowane dialogi miały charakter incydentalny. Była to bowiem inicjatywa małej grupy franciszkanów, która nie znalazła większego uznania w oczach innych misjonarzy oraz przedstawicieli administracji kolonialnej²⁶. Ten ciekawy pomysł franciszkański na zbliżenie się do świata autochtonów był obciążony kilkoma błędnymi założeniami: Indianie wcale nie byli aż tak bardzo zainteresowani tą metodą, ponieważ była dla nich bliżej niezrozumiała. Franciszkańscy misjonarze występowali poniekąd z pozycji siły, ponieważ byli utożsamiani ze światem hiszpańskiej konkwisty; motywacje i cele związane z tą metodą budziły zatem wiele zastrzeżeń.

Jak trudną i delikatną rzeczą była kwestia zajmowania się ewangelizacją na styku z autochtonicznymi kulturami, najlepiej świadczy wydarzenie związane z objawieniami Maryi w Guadalupe w roku 1531. Współcześnie określa się je

²⁵ A. DEMBICZ, *Filozofia poznawania Ameryki*, 82.

²⁶ A. MILHOU, *Lateinamerika*, 837.

jako „najznakomitszy przykład zinkulturowanej Ewangelii”²⁷. Jednakże w XVI wieku dyskusja nad ich prawdziwością była bardzo burzliwa i ciągnęła się niemal do połowy XVII wieku. Bardzo wielu prominentnych przedstawicieli Kościoła i administracji kolonialnej uważało wydarzenia z Guadalupe za wielką mistyfikację ze strony Indian, domagając się zakazania tego kultu²⁸.

Na nieco innym poziomie zaangażowania dywagowano, czy należy dopuścić tańce i muzykę o rodowodzie indiańskim do szeroko rozumianej liturgii oraz czy można i do jakiego stopnia można posługiwać się pieśniami w językach indiańskich? Wielu wychodziło bowiem z założenia, że należałoby wydać nakaz całkowitego ich wykorzenia, a tym samym zabezpieczenia nawróconych już Indian przed pokusą praktykowania starych rytuałów.

W tym kontekście warto przytoczyć wspomnianego już wyżej teologa, José de Acosta. Twierdził on, że należy zachowywać zwyczaje autochtonów, jeżeli nie sprzeciwiają się zdrowemu rozsądkowi i nie są sprzeczne z nauką Kościoła i tradycją chrześcijańską. Odnośnie przygotowania misjonarzy do pracy pośród Indian peruwiańskich, José de Acosta pisał, że powinni oni być dobrze poinformowani o zwyczajach religijnych Indian. Dlatego też zwracał uwagę, że szczególnie spowiednicy Indian powinni być dobrze obeznani z tradycjami, praktykami i mitologiami indiańskimi. Twierdził też, że należy dążyć do rozsądnej formacji i promocji Indian, na bazie dobrej i mądrej strategii edukacyjnej, ponieważ metodyczna edukacja podstawowa przyczynia się do ucywilizowania Indian, co swoją drogą stwarza podwaliny pod proces ewangelizacji. Proponowana przez José de Acostę zasada poszanowania zwyczajów autochtonicznych stała poniekąd w sprzeczności z ówczesną polityką Korony hiszpańskiej, która dążyła do jak najszybszej hispanizacji Indian.

Sugestie José de Acosty z XVI wieku wydają się bardzo nowatorskie i za takie należałoby je uważać. Niestety, jego refleksje teologiczne, a zarazem pragmatyczne wnioski i sugestie nie zostały z wielu względów potraktowane z należną uwagą, co miało w wielu wypadkach fatalne konsekwencje dla pracy misyjno-ewangelizacyjnej. Wydaje się, że przesadna skłonność wielu misjonarzy na przestrzeni ostatnich wieków do tropienia i rugowania wszelkich przejawów idolatrycznych z jednej strony oraz całkowitego niedostrzegania tychże zjawisk przez duszpasterzy Indian z drugiej strony, prowadziła w jednym i drugim wypadku do zaniechania systematycznej katechezy i formacji autochtonów w wierze chrześcijańskiej.

²⁷ IOANNES PAULUS II, *Adhortatio apostolica postsynodalis „Ecclesia in America”* (Eam) 70, AAS 91 (1999), 806, JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in America”*, w: JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane. Adhortacje*, t. 2, Kraków 2006, 719.

²⁸ F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, Mexico 1999, 235-277.

7. Współczesne wyzwania dla Kościoła latynoskiego

Ponowne zainteresowanie tematyką ewangelizacji kultur, w tym kultur indiańskich, jest w Kościele latynoamerykańskim stosunkowo nowe, aczkolwiek liczy już co najmniej pół wieku. Okresem przełomowym w aprobującym spojrzeniu na pluralizm kulturowy było nauczanie Soboru Watykańskiego II. Tym tropem podążyła refleksja teologów latynoamerykańskich, która znalazła swoje odbicie w dokumentach końcowych konferencji CELAM-u, począwszy od Medellin (1968), przez Puebla (1979), Santo Domingo (1992), aż po Aparecidę (2007). W ten nurt refleksji wpisują się również liczne dokumenty papieskie, w tym cytowana już wyżej adhortacja posynodalna Jana Pawła II, *Ecclesia in America*. Cechą wspólną tychże dokumentów jest dostrzeżenie konieczności wyjścia z impasu obciążenia starymi metodami ewangelizacji, a zarazem konieczność wypracowania nowych metod w pracy misyjnej.

Posoborowy nakaz ewangelizacji kultur z XX wieku zaleca bowiem inkulturację w przepowiadaniu, czyli pełniejsze uwzględnienie kontekstu historycznego oraz dziedzictwa kulturowego poszczególnych ludów i narodów. Adhortacja *Ecclesia in America* określa to jednoznacznie, „[...] aby Ewangelia była głoszona w języku i z uwzględnieniem kultury tych, do których jest skierowana”²⁹. To sformułowanie nawiązuje w swojej wymowie do programu „ewangelizacji inkulturacyjnej”, czyli programu duszpasterskiego obejmującego ludność autochtoniczną, w którym zaniecha się nieaktualnych i krępujących form pracy, ale przy jednoczesnym wypracowaniu i podjęciu się ewangelizacji w oparciu o nowe metody³⁰. Na to wyzwanie dla Kościoła latynoamerykańskiego zwrócili uwagę kilka lat wcześniej uczestnicy konferencji CELAM-u w Puebla. W roku 1979, w dokumencie końcowym tejże konferencji znalazło się następujące sformułowanie: „Kościół w Ameryce Łacińskiej pragnie zająć się z nowym zapalem ewangelizacją kultur ludów i różnorodnych grup etnicznych, aby na nowo odżyła w nich wiara ewangeliczna, oraz aby stała się ona fundamentem nowej wspólnoty”³¹. Wymownym przejawem znaczących nowości w wielu Kościołach lokalnych w Ameryce Łacińskiej są coraz liczniejsze, autochtoniczne powołania do stanu kapłańskiego oraz do życia konsekrowanego.

Zwłaszcza na początku lat 90. XX wieku, po zakończonej konferencji w Santo Domingo wydawało się, że Indianie na dobre znaleźli swoje miejsce w Kościele latynoamerykańskim. Świadczyły o tym liczne opracowania oraz dokumenty wypracowane przez poszczególne Kościoły lokalne szczególnie z tych terenów,

²⁹ Eam 70, AAS 91 (1999), 806: „[...] de modo que el Evangelio sea anunciado en el lenguaje y la cultura de aquellos que lo oyen”, JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. 2, 719.

³⁰ SD 24.

³¹ DP 428.

gdzie współczesny Kościół nosi silne piętno kultur miejscowych, jak np. w Boliwii, Ekwadorze, Meksyku itd. Wielką rolę w promocji kultur indiańskich w połączeniu z wysiłkami ewangelizacyjnymi odegrał bez wątpienia święty papież Jan Paweł II. Podczas swoich pielgrzymek do krajów Ameryki Łacińskiej niemal zawsze spotykał się na specjalnych spotkaniach z ludnością autochtoniczną. Były to spotkania o specyficznej dynamice i kolorystyce. Najważniejsze jednak było zawsze przesłanie papieskie kierowane do samych Indian, ich duszpasterzy oraz do polityków. Papież przypominał o konieczności okazywania szacunku względem odrębności kulturowej poszczególnych grup indiańskich oraz poszanowania ich godności osobistej. Bardzo wyraziste były słowa zachęty i wsparcia papieża, wypowiedziane w Santo Domingo w roku 1992: „Kościół zachęca rdzennych mieszkańców Ameryki, by w poczuciu uzasadnionej dumy zachowywali i rozwijali kulturę swoich narodów: zdrowe tradycje i obyczaje, język i własny system wartości. Broniąc swojej tożsamości, nie tylko korzystacie z należnego wam prawa, ale spełnacie też obowiązek przekazania waszej kultury przyszłym pokoleniom, przez co wzbogacie całe społeczeństwo. [...] Ochrona i poszanowanie kultur oraz wykorzystanie ich pozytywnych wartości nie oznacza oczywiście, że Kościół wyrzeka się swej misji, która polega na uszlachetnieniu obyczajów”³². Apele i nauczanie papieskie było przyjmowane przez większość uczestników tych spotkań z entuzjazmem. Niestety, wielkim wyzwaniem dla wielu przedstawicieli Kościoła okazało się przezwycięzenie utrwalonej przez stulecia mentalności, aby narodowości indiańskich, w tym ich dziedzictwa kulturowego, nie traktować przedmiotowo, ale potraktować je jako podmiot w działalności misyjnej. Jak pokazuje doświadczenie ostatnich dekad, Kościół latynoamerykański stara się wprowadzić Dobrą Nowinę Indianom w oparciu o kryteria ewangelizacji kultur³³, ale droga ta nie jest łatwa i bezproblemowa. Wiele osób, kierujących się początkowo entuzjazmem, zniechęca się trudnościami i odchodzi od tego stylu pracy duszpasterskiej albo misyjnej.

O istniejących przeciwieństwach, a nawet konfliktach na tej płaszczyźnie, świadczy incydent na konferencji CELAM-u w Aparecida. Po wypowiedzi papieża Benedykta XVI, że „w istocie głoszenie Jezusa i Jego Ewangelii nie doprowadziło, na żadnym etapie, do wyobcowania kultur przedkolumbijskich ani nie oznaczało też narzucania obcej kultury”, spowodowało wielki zamęt pośród uczestników konferencji. Indianie i teologowie pracujący z Indianami zaprotestowali przeciwko takiej ocenie historii ewangelizacji oraz współczesnej kwestii indiańskiej. Okazało się bowiem, że paradygmaty zawarte w dokumencie z konferencji w Santo Domingo, raptem, po 15 latach, nie znalazły już w Apare-

³² JAN PAWEŁ II, *Orędzie Papieża Jana Pawła II do Indian Ameryki*, w: „L' Osservatore Romano”, wydanie polskie, 12 (1992), 34.

³³ SD 248.

cida aż tak wielkiego posłuchu i uznania. Należy jednak zauważyć, że dokument końcowy z Aparecida zawiera tylko dwa passusy, które odnoszą się do kultur autochtonicznych³⁴.

Okazuje się, że zajmowanie się problematyką ewangelizacji kultur na poziomie parafii i wspólnot nie jest zadaniem łatwym i ciągle napotyka na różnorodne przeszkody natury obiektywnej i subiektywnej. Jednym z konkretnych problemów jest nieadekwatne przygotowanie personelu duszpasterskiego i misyjnego do pracy z Indianami, co przejawia się w nieznajomości kultur indiańskich, a nawet gardzenia nimi i świadomego pomijania ich wartości kulturowych w opracowywaniu planów duszpasterskich. Jest to o tyle niepokojące, że świadczy o dosyć powszechnej i głębokiej ignorancji nauczania Magisterium Kościoła, zawartego chociażby w dokumentach o randze adhortacji czy encyklik papieskich. Problematyka wzajemnych zależności pomiędzy Ewangelią a kulturami była, na przykład, przedmiotem refleksji teologicznej zawartej w encyklice misyjnej Jana Pawła II *Redemptoris missio*: „[...] Kościół otwiera szeroko swe drzwi i staje się domem, do którego wszyscy mogą wejść i czuć się u siebie, zachowując własną kulturę i własne tradycje, byleby nie sprzeciwiały się one Ewangeli”³⁵. W tym kontekście należy zauważyć, że istnieje ponadto wiele cennych inicjatywach kościelnych w tym zakresie. W kilku krajach latynoamerykańskich powstały komisje zajmujące się problematyką indiańską na poziomie diecezjalnym, jak również na poziomie krajowym. Episkopat w Paragwaju powołał w ramach swoich struktur CONAPI (Coordinación Nacional de Pastoral Indígena) z siedzibą w Asunción, która koordynuje wszelkie kwestie związane z pracą Kościoła na rzecz Indian w Paragwaju. Wydawany jest też od kilku lat miesięcznik „Diálogo Indígena Misionero” (w skrócie DIM), który na 80 stronach wyczerpująco omawia podejmowane tematy. W innych krajach, jak np. w Peru, istnieje kilka instytutów i bibliotek, które zajmują się od strony naukowej i pastoralnej sprawami kultur indiańskich. W amazońskim mieście Iquitos funkcjonuje Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica – CAAAP (czyli Amazońskie Centrum Antropologii i Zastosowań Praktycznych), założone w roku 1974 przez biskupów z wikariatów Amazonii Peruwiańskiej. W pasie andyjskim zaś funkcjonują centra edukacyjne i formacyjne, jak np. Instituto de Pastoral Andina (IPA) oraz Centro Bartolomé de las Casas w Cuzco, które działa już od 40 lat. Takich jednostek naukowych, formacyjnych i edukacyjnych

³⁴ A 56, 232-233.

³⁵ IOANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae de perenni vi mandati missionalis „Redemptoris missio”* 24, AAS 83 (1991), 271: „[...] Ecclesia portas suas pandit et domus evadit, quam omnes ingredi possunt in eaque sentire se suo commodo vivere, propriam servantes culturam propriasque traditiones, modo ab Evangelio ne sint alienae”, JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, 539.

jest oczywiście w poszczególnych krajach latynoamerykańskich o wiele więcej. Ich działalność jest ceniona, zaś ich oddziaływanie – zauważalne. Konkretnym przykładem zaangażowania na tym polu jest projekt „diakonatu stałego żonatych mężczyzn” w świecie andyjskim³⁶ i w Meksyku albo rytuał andyjskiego ślubu kościelnego³⁷.

Istnieje jednak pewna sprzeczność, o której trzeba powiedzieć. Badania i refleksje prowadzone przez te instytucje stosunkowo słabo przekładają się na rzeczywistość pracy duszpasterskiej albo misyjnej. Połączenie badań z zakresu antropologii i etnologii z teologią pastoralną wypada nie najlepiej. Można to również prześledzić na przykładzie jednostek kościelnych o wysokiej liczbie ludności autochtonicznej, gdzie podejmowane są próby nowego, eklezjologicznego określenia się i wypracowania lokalnego Kościoła o „obliczu autochtonicznym”. Okazuje się, że kluczową rolę odgrywa w tym procesie konkretny lider, który jest w stanie zrealizować przyjęty program ewangelizacji kultur, albo też zapoczątkowana kiedyś i ciągle żywa tradycja kroczenia tą drogą. Widać to na przykładzie rozwoju i zanikania refleksji w ramach tzw. teologii indiańskiej oraz teologii andyjskiej. Początkowy zapał szybko się wyczerpał, zaś ta refleksja teologiczna jest naturalnie prowadzona przez wąskie grono specjalistów, ale nie ma większego przełożenia na pracę pastoralną w środowiskach ludności autochtonicznej. Wydaje się, że zbyt wielu decydentów kościelnych nie jest do tej pory w pełni przekonanych o konieczności i słuszności zajęcia się kwestią kultur indiańskich w kontekście misyjności Kościoła latynoskiego. Podejmowanych jest stosunkowo wiele inicjatyw w tym zakresie, ale mają one zazwyczaj ograniczone pole oddziaływania i nie znajdują większego rozgłosu ani poparcia. Zatem, wiele lokalnych wspólnot latynoamerykańskich nadal stoi przed wyzwaniem podjęcia się ryzyka rozwinięcia strategii duszpasterskich w oparciu o ewangelizację kultur, zaś inne przed zadaniem zdecydowanego kontynuowania obranej drogi. Realizacja tych wyzwań jest swoją drogą rozpatrywana jako uległość i podporządkowanie się Duchowi Świętemu, który jest protagonistą dzieła misyjnego. Tym samym pojawia się pytanie, na ile na przestrzeni ostatnich pięciu wieków, kwantytatywnie oraz kwalitatywnie zmieniło się podejście Kościoła do kultur indiańskich? Odpowiedź wydaje się prosta: podjęto już wiele cennych inicjatyw i zrobiono już wiele, jednakże nazbyt dużo spraw czeka jeszcze na załatwienie. Wiele opracowań teologicznych oraz dokumentów kościelnych porusza i omawia kwestie ewangelizacji kultur, ale zbyt wiele ich aspektów (w tym miejscu można było poruszyć niektóre z nich) nie zostało jeszcze dopracowanych.

³⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL BOLIVIANA, *Directorio para el diaconado permanente en Bolivia*, w: *Orientaciones sobre el diaconado permanente*, El Alto 2004.

³⁷ *El matrimonio andino y católico*. Potosí – Bolivia, Sucre 1994.

Zakończenie

Pomimo pięciu wieków wysiłków ewangelizacyjnych ludności autochtonicznej, wiele kwestii dotyczących ich tożsamości kulturowej oraz ich miejsca w kościele, nie zostało jeszcze do końca rozwiązanych i wyjaśnionych. Obecnie Kościół w Ameryce Łacińskiej stara się przewyciężyć ów ciężący „bagaż przeszłości” i wypracowuje nowe paradygmaty pracy z Indianami, podkreśla ich rolę i znaczenie dla Kościoła, zarazem dowartościowując ich kultury i formy pobożności. Dzieje się tak od lat 60. XX wieku, kiedy to na kanwie nauczania soborowego i papieskiego o znaczeniu kultur dla dzieła ewangelizacji zmieniła się radykalnie ocena oraz postrzeganie kultur indiańskich. Zaczęto inaczej spoglądać na bogate i zróżnicowane w formach i treściach przejawy religijności autochtonicznej w Ameryce Łacińskiej, czego znamiennym zobowiązaniem było podjęcie się w roku 1992 zadania tzw. „ewangelizacji inkulturacyjnej”. W wyniku tego procesu Ewangelia powoli, ale stopniowo jako Dobra Nowina powinna coraz bardziej przenikać lokalne kultury i ubogacać tradycję Kościoła powszechnego, stając się rzeczywistym spotkaniem Chrystusa z Kościołem wszystkich wierzących. Po ponad dwóch dekadach od zobowiązania biskupów w Santo Domingo, którzy modlili się słowami: „Pomóż nam Panie dokładać wszelkich wysiłków w celu zrealizowania inkulturacji Ewangelii”³⁸, należałoby powiedzieć, że spotkanie to nie osiągnęło jeszcze oczekiwanej głębi, ale ciągle jeszcze odbywa się na styku nauczania kościelnego i tradycji kulturowej ludów autochtonicznych Ameryki Łacińskiej.

³⁸ SD 303.

Between the Gospel and Indian Culture Summary

The evangelization of Native Americans of the New World from the beginning was closely connected with the conquest and the royal patronage. Native American cultures and civilizations by the power of Spanish Crown were forced to submit to the new rulers and to Christianization. The peaceful contact with Indians was almost impossible. As a result of such a situation, it was almost impossible to evangelize in a normal way (conversion, religious education and inculturation of Christian faith) as it was proposed by the enlightened theologians, of that time, for example José de Acosta. The Native American cultures unfortunately usually were regarded as idolatry. On such foundations originated the phenomenon “of two-faiths” or “of two faces” from which originated profound processes of the religious syncretism. For the long time the fundamental differences between the faith and the Christian world view on the one hand and autochthonous cultures on the other were not fully recognized. The fundamental change in the assessment of autochthonous cultures came only in the second half of the 20th century. Serious steps to put more confidence in the cultural richness of Native Americans were taken on the basis of the teaching of Vaticanum II. Some attempts were made so that Indians may become the active subjects in the life of local churches. Some of these initiatives gave the Church an “Indian Face”.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, Indianie, Ameryka Łacińska, konkwista, José de Acosta

Keywords: evangelization, Indians, Latin America, the Spanish conquest of America, José de Acosta