

Ryszard Gaj
CHARYZMATYCY PONAD PODZIAŁAMI
RUCHY RELIGIJNE W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ:
KILKA UWAG I IDEI

W Ameryce Łacińskiej począwszy od lat sześćdziesiątych XX wieku zaszły znaczące zmiany na super rynku religijnym (*supermercado espiritual*), jak nazywa sferę religijną Robert Greenfield (1979)¹. Gdy przeżywają kryzys religie rozumiane w kategoriach biurokratycznych i zrytualizowanych struktur władzy, to – jak sądzi Jaume Vallverdú – ujawniają się nowe formy religijne, osobiste i wspólnotowe. Często są to wierzenia i praktyki o pochodzeniu orientalnym, eksplorujące nowe granice osobowości i samoświadomości. Odwołując się do zróżnicowanych, osobistych preferencji, oferują dobra symboliczne, ze zbawieniem włącznie². Wszystko to badacze nazywają „duchowym przebudzeniem”. Zadaje ono kłam pozytywistycznym przekonaniem o nieuchronnym upadku religii.

Nawet Hugo Chavez, chociaż nie uważa się za chrześcijanina ani katolika, to – jak wielu polityków lewicy w regionie – chętnie sięga po argumenty religijne, aby uzasadnić swoje zwycięstwo wyborcze. W parlamencie wenezuelskim powiedział: „Królestwo Chrystusa jest królestwem miłości, pokoju, sprawiedliwości, solidarności, braterstwa, królestwem socjalizmu” a to jest „Królestwo przyszłości Wenezueli”³. Były sandinista Daniel Ortega, który zastąpił retorykę marksistowską religijną, dzięki zdecydowanemu poparciu nikaraguańskiego kardynała Miguela Obando, dawniej swojego najbardziej zaciętego przeciwnika, wrócił do władzy, wprowadzając bardzo restrykcyjne prawo aborcyjne⁴. W Ekwadorze Álvaro Noboa, konserwatywny magnat w sektorze uprawy bananów, przedstawiający się jako „posłaniec boży”, wygrał pierwszą turę wyborów prezydenckich, mimo że na początku kampanii nikt nie dawał mu większych szans, by następnie przegrać z kandydatem lewicy Rafaelem Correa, który w końcówce kampanii prezentował się jako żarliwy katolik⁵.

¹ Cyt. w: J. Vallverdú, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, *Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad*, file://A:\G17_22Jaume_Vallerdu.html, stan na 3 IV 2007.

² Tamże.

³ A. Oppenheimer, *Populismo religioso en América Latina*, „Miami Herald”, tłumaczenie na j. hiszpański T. Tobella w: „El Periódico”, www.almendron.com/tribuna/13271/populismo-religioso-en-america_latina, stan na 13 VIII 2008.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

Źródła watykańskie oceniają, że rocznie z Kościoła odchodzi około 3,5 miliona wiernych, a w samej tylko Brazylii pół miliona⁶. Temu można przypisać, że Jan Paweł II podczas swych podróży na kontynent nieustannie ostrzegał przed ekspansją „sekt”⁷. Wtórują mu dwaj słynni pisarze, Jorge Amado z Brazylii (autor *Doña Flor y Sus Dos Maridos*) i Urugwajczyk Eduardo Galeano (autor pracy *Otwarte Żyły Ameryki Łacińskiej*), którzy również przestrzegają przed ekspansją „sekt”⁸. Kościół w Ameryce Łacińskiej, która do niedawna była prawie w całości katolicka, przeżywa trudne chwile z powodu dynamicznej ekspansji neoproteстанckiej, szczególnie charyzmatyków zielonoświątkowych. Znany ruch teologii wyzwolenia, uznany oficjalnie za groźną herezję marksistowską (w słynnej *Instrukcji o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”,* 1984) za sprawą polityki Jana Pawła II i jego następcy mało już widocznej wewnątrz Kościoła katolickiego, ma się zupełnie dobrze poza nim. Teologia wyzwolenia jest popularna na uczelniach, w prasie a wśród dyskutującej w Internecie młodzieży jest ideologią dominującą.

Nawet poszczególne episkopaty, takie jak długo bardzo konserwatywny episkopat argentyński, powtarzają argumenty tych teologów w swej krytyce globalizacji i neoliberalizmu. Dokumenty z Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAM), która odbyła się w Aparesida pod przewodnictwem Benedykta XVI, wprawiły w zachwyty samego Clodovisa Boffa, brata Leonarda, słynnego teologa-buntownika. Jeżeli chodzi o „niezatapialność” teologii wyzwolenia, ważne jest jeszcze to, że jest to jedyny w dziedzinie teoretycznej poważny wkład Latynosów do kultury światowej, dlatego jej wielki sukces propagandowy leczy ich postkolonialne kompleksy i daje powód do dumy.

Europa na tym dynamicznym rynku religijnym jest wyjątkiem – powtarza obiegową opinię madrycki filozof José María Mardones⁹. Kalkuluje, że chrześcijaństwo coraz rzadziej oddają się praktykom religijnym, rośnie niewiara i obojętność wobec religii instytucjonalnych, a zarazem nieznacznie wzrasta zainteresowanie kultami „orientalnymi”, eklektycznymi, neo-mistycznymi i neo-

⁶ Cyt. w: D. Cevallos, *L'america abbandona il catolicesimo*, „Fonte”, 5 X 2004, http://italy.pecelink.org/latina/articles/art_7269.html, stan na 15 XI 2005.

⁷ I. J. Lasanta Casero, *La nueva evangelización de América*, „L'Osservatore Romano”, 1992, nr 37, wydanie hiszpańskie.

⁸ Cyt. w: H. Segura Carmona, *El Movimiento Pentecostal-Carismático: Evaluación Desde Una Perspectiva Pastoral*, www.pentecostalidad.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=21.

⁹ J.M. Mardones, *El futuro de la iglesia y el cristianismo*, Instytut Filozofii SCIC, Madrid, www.ifs.csic.es/prensa/mardone1.pdf.

ezoterycznymi. Znajdujemy się u schyłku ery chrześcijańskiej. W Hiszpanii, upodabniającej się coraz bardziej do reszty Europy, 18% ludności nie przyznaje się do żadnej religii, spośród nominalnych katolików (82% populacji) większość jest daleka od Kościoła, jedna trzecia z nich praktykuje rzadko a nieznaczna mniejszość uczestniczy w kulcie katolickim w święta (*católicos festivos*) lub praktykuje okazjnie. 70% młodych omija kościoły z daleka.

Na innych kontynentach mamy zatem do czynienia z eksplozją religijną. W USA tradycyjne kościoły protestanckie tracą na znaczeniu. Pomędzy 1965 a 1990 rokiem straciły od jednej piątej do jednej trzeciej części wiernych na rzecz nowych nurtów religijnych typu charyzmatycznego, ruchliwych i subiektywistycznych. Szeregi kościołów zielonoświątkowych wzrosły o 300%, ewangelicznych o 200%. Największy z kościołów, Kościół katolicki, pomimo że poniósł ciężkie straty w wyniku skandali seksualnych i utraty posoborowej dynamiki, ciągle jest żywotny. Inni badacze donoszą, że największe straty w Stanach Zjednoczonych, jeśli chodzi o wiernych i spadek powołań, katolicyzm ponosi w diecezjach zdominowanych przez liberalnych jezuitów, najmniejsze tam, gdzie dominują konserwatywny Opus Dei i Legioniści Chrystusa.

Mardones podkreśla, że w tym wielkim światowym ożywieniu religijnym, katolicyzm na ogół przeżywa stagnację, która, paradoksalnie, jest pochodną jego wielkiej siły instytucjonalnej, ale scentralizowanej i rygorystycznej. Szczególnie za pontyfikatu Jana Pawła II kuria rzymska nabrała wielkiej mocy. Wzrosła też rola nuncjuszy lub innych przedstawicieli papieża we wszystkich krajach. Utrzymana została sztywność doktrynalna a teologia przestała być twórcza, przeważa atmosfera strachu i donosicielstwa na teologów oraz osoby bardziej twórcze. Katechizm stał się skalą, wedle której ocenia się słusność słowa pisanego i głoszonego. Konformizm panujący wewnątrz Kościoła zabija kreatywność, zamraża wewnątrzkościelne reformy, oraz możliwości akulturacji afrykańskiej i azjatyckiej katolicyzmu. Dzisiaj, gdy katolicyzm już nie jest „zachodni”, uniemożliwia to przystosowanie się do oczekiwań. Uniformizacji Kościoła towarzyszy upadek dynamiki na szczeblu lokalnym, ponieważ biskupi są mianowani według swej uległości wobec Rzymu a nie zdolności twórczych i umiejętności ewangelizacyjnych.

Mardones oczekiwał, a nadzieje te podzielało, nie wiedzieć dlaczego, wielu komentatorów, że nowy papież przełamie inercję Kościoła katolickiego i zreformuje go, zdecentralizuje, nada większą samodzielność kościołom lokalnym i uczyni katolicyzm policentrycznym i wielokulturowym.

Także opinia o Ameryce Łacińskiej i Karaibach, że nie są już katolickie, że Kościół katolicki nie posiada już monopolu na wolnym rynku religijnym, na rynku symboli i środków zbawienia, również staje się powszechna. Badacze zauważają, że rynek ten rozwija się po upadku dyktatur, gdy państwa już nie stosują rygorystycznej kontroli swych obywateli a zmiana wyznania nie wiąże się z wysokimi kosztami ponoszonymi przez jednostki. Jednak w większości krajów Ameryki Łacińskiej katolicyzm wciąż jest dominującą religią i korzysta nawet z konstytucyjnego wsparcia (np. w Boliwii czy Argentynie).

Według lewicowych intelektualistów latynoamerykańskich przyczyną tej ewolucji są głębokie zmiany społeczne w Ameryce Łacińskiej, czyli na „peryferiach” kapitalizmu, używając terminologii zaczerpniętej z teorii zależności. Zmiany te spowodowała globalizacja, czy raczej amerykanizacja. Była ona m.in. skutkiem dwustronnych porozumień o wolnym handlu, jakie rząd USA podpisywał z kolejnymi rządami latynoskimi (Área de libre Comercio de las Américas – ALCA). Do zmian tych należą masowe migracje ludności wiejskiej do miast z powodu upadku lokalnego rolnictwa nie wytrzymującego konkurencji z subsydiowanym i transgenicznym rolnictwem północnoamerykańskim. Nastąpił rozpad dawnych klas drobnych właścicieli ziemskich, rzemieślników i robotników, upadek rodzimej polityki gospodarczej, nastawionej na uprzemysłowienie i zastępowanie importu własnymi wyrobami, rośnie przewaga kapitału nieprodukcyjnego nad biznesem w sektorach wytwórczych, zwiększa się uzależnienie od międzynarodowych rynków, wzmagają się presja „znacjonalizowanych” długów zaciąganych wcześniej przez wojskowych i oligarchię, następuje wzrost znaczenia usług z rozproszoną siłą roboczą kosztem proletariatu wielkoprzemysłowego, następuje ekspansja tzw. gospodarki nieformalnej, „równoległej”, o niestabilnych dochodach przy braku ochrony praw pracowniczych, stałości zatrudnienia i BHP, jest coraz bardziej utrudniony dostęp do edukacji formalnej szerokiej rzeszy ludności z powodu neoliberalnej polityki rządów itd. – wszystko to powoduje, używając terminu Emila Durkheima, „anomię”, brak poczucia sensu, upadek zaufania do instytucji społecznych, niepewność sfery znaczeń i niestabilność norm. Uciekinierzy ze wsi, pozbawieni kontaktu ze wspólnotami swego pochodzenia, tracą kulturową tożsamość. Sprawę dodatkowo komplikują wszechogarniająca ideologia konsumpcjonizmu w mediach i nacisk społeczny na konsumpcję prestiżową oraz „skuteczność” jako treść życia i wartość jednostek, popularyzowane w miejsce dawniejszej ideologii pracy, rzetelności i uczciwości. U biednych i bezrobotnych pojawiają się zaburzenie samooceny i zanika poczucie sensu życia.

Katolicyzm ze swoją skomplikowaną dogmatyką, sztywną liturgią i europocentryczną, racjonalistyczną bądź scholastyczną wykładnią wiary, zhierarchizowany i zbiurokratyzowany w „sieciowym” już świecie, z odległym od lokalnych problemów centrum dyspozycyjnym, nie nadąża za tymi zmianami w warunkach chronicznego kryzysu powołań, w czym nie mały udział ma rasizm w jego szeregach.

Dodatkowo w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach (poza Kubą) w warunkach braku stabilizacji ekonomiczno-społecznej i narastania procesów wykluczenia szerokich rzesz ludności (w skrajnych wypadkach powstaje kategoria „dzieci ulicy”), gdy 205 milionów (41-42% ogółu populacji) żyje w biedzie a połowa z nich (mająca dochód poniżej jednego dolara dziennie na głowę) – w nędzy, na kontynencie o największym zróżnicowaniu w dochodach (najwyższy współczynnik Giniego), niektóre ruchy o proweniencji protestanckiej, szczególnie kościoły zielonoświątkowe (60-70% wszystkich protestantów) mogą bardziej skutecznie odpowiedzieć na religijne zapotrzebowanie niż katolicyzm, ponieważ koncentrują się głównie na poszukiwaniu wpływów wśród wykluczonych, ludności pozostającej w głębokim kryzysie i wrażliwej na nowe impulsy do zmiany swej sytuacji. Na przykład w Brazylii niektóre kościoły protestanckie kierowały większość pastorów do nawracania Indian w dżungli amazońskiej, którzy stanowią znikomy ułamek mieszkańców kraju.

Katolicyzm, jak wiemy, został narzucony przez Hiszpanów i Portugalczyków mieczem. Jako „kultura białych mężczyzn” przeważnie był kojarzony z władzą kolonialną, niewolnictwem, zniszczeniem tubylczych kultur i holokaustem na Indianach (na Wielkich Antylach wyginęli wszyscy tubylcy). Dlatego biskupi na CELAM w San Domingo w 1992 roku prosili Boga o przebaczenie za udział Kościoła w tych zbrodniach. Wyższa hierarchia kościelna, złożona z przybylszów z Półwyspu Iberyjskiego, którzy wracali po odbyciu służby i byli na państwowej posadzie, nie identyfikowała się z interesami poddanych korony w koloniach¹⁰.

Po uwolnieniu się od zależności od Hiszpanii, Kościół związał się z wielką własnością ziemską, z ziemską arystokracją kreolską, która – jako posiadacz kapitału stałego – wykorzystywała dużą ilość przymusowej siły roboczej. Niewolnictwo czarnych było prawnie usankcjonowane a pozbawieni ziemi Indianie

¹⁰ Na mocy przywileju „patronatu”, otrzymanego od papieża Akeksandra VI, *nota bene* Hiszpana Rodriga Borgii, Izabela i Ferdynand, zwani Królami Katolickimi, stali się zwierzchnikami świeckiej hierarchii w Granadzie i koloniach amerykańskich. Mieli m.in. prawo do pobierania dziesięciny i obowiązek odpłacania kleru świeckiego, zwanego przez to pogardliwie *pensionistas* (pobierający rentę lub płacę).

pracowali z przymusu ekonomicznego i w ramach edukacji chrześcijańskiej, „by mogli nauczyć się żyć jak ludzie”. Temu należy przypisać, że poza zakonnymi humanistami, jak Bartolomé de Las Casas czy José de Acosta, hierarchia nie była zainteresowana demokracją czy ideami sprawiedliwości.

Kościół jeszcze długo zachowywał pozycję dominującą. Pamiętajmy, że np. w Meksyku ruchem niepodległościowym kierowali księża Miguel Hidalgo y Costilla i José María Morelos y Pavón, chociaż wyższa hierarchia z początku nie popierała walki o niepodległość. Zresztą independyści (*insurgentes*) w Meksyku wykorzystywali wizerunek Matki Boskiej z Guadalupe, w Argentynie generał San Martín mianował Matkę Boską Carmen generałem! a Simón Bolívar (*El Libertador*) ostentacyjnie adorował postać Matki Boskiej Naszej Pani. Jeszcze do połowy XX wieku w Argentynie, Kolumbii, Peru, Brazylii, Chile i Wenezueli Kościół był ściśle powiązany z siłami konserwatywnymi, a w latach 70. episkopat argentyński popierał dyktaturę.

Urugwaj i Meksyk były wyjątkami. Już w XIX wieku powstały tam państwa laickie. W Meksyku indiański prezydent Benito Juárez uczynił z pozytywizmu ideologię państwową. Sam – chyba jako pierwszy w Ameryce Łacińskiej – „ochrzcił” swoją córkę w urzędzie stanu cywilnego. Było to w czasach, kiedy większość wyższej hierarchii poparła monarchię austriackiego Habsburga Maksymiliana, ustanowioną dzięki zbrojnej interwencji wojsk francuskich.

Natomiast w drugiej połowie XX wieku ruchy partyzanckie, w których uczestniczył słynny ksiądz i naukowiec socjolog Camilo Torres Restrepo (Kolumbia), a także powstała po soborze Watykańskim II i na CELAM w kolumbijskim Medellin teologia wyzwolenia skłóciły wewnątrz hierarchię kościelną. Najbardziej sprzyjał jej episkopat Brazylii i prawie cały niższy kler w Nikaragui, uczestniczący w rewolucji sandinowskiej.

Pomimo wszystkich tych okoliczności Kościół katolicki nadal cieszy się największym stopniem zaufania. Przeprowadzone w roku 2006 w 17 krajach Ameryki Łacińskiej badania Latinobarometru pokazały, że Kościołowi ufa 71% Latynosów, podczas gdy prezydentowi ufa tylko 43%, wojsku 42%, sektorowi prywatnemu 38%, parlamentowi 28%, zaś partiom politycznym zaledwie 18% ankietowanych. Największym zaufaniem (ponad 80% mieszkańców) Kościół cieszy się w Gwatemali, Hondurasie, Paragwaju i Panamie. Trochę niższym w Wenezueli (74%), Kolumbii (75%) i Ekwadorze (77%)¹¹.

Można to tłumaczyć stopniem zacofania Ameryki Łacińskiej. Autorzy jednej z prac dowodzą, że w państwach bardziej rozwiniętych kapitał ruchomy ma

¹¹ A. Oppenheimer, *Populismo religioso en América Latina*.

przewagę nad kapitałem stałym. Wtedy rośnie zapotrzebowanie na takie wartości, które może w większym stopniu zaspokoić protestantyzm¹².

Dodajmy, że w świecie anglosaskim duży nacisk kładzie się na etos pracy i kwalifikacje, a liczna klasa średnia wymusza na drodze politycznej upowszechnianie się państwa prawa, przestrzeganie powszechnych norm uczciwej konkurencji itd. Czy jednak ta teza w duchu Maxa Webera sprawdza się w związku z powstaniem nowych ruchów religijnych w Ameryce Łacińskiej i w przypadku klas wyższych w Trzecim Świecie, których członkowie powinni zachowywać się podobnie do klasy średniej w krajach kapitalistycznego „centrum”?

CHARYZMATYCY ZIELONOŚWIĄTKOWI

Według Donalda W. Daytona klasyczny pentekostalizm narodził się w roku 1901 w Topeka w stanie Kansas¹³. Natomiast o. Jordi Rivero powstanie klasycznego ruchu charyzmatycznego zielonoświątkowego protestanckiego należy datować od 1906 r., kiedy to grupa biednych osób, w większości czarnej, spotkała się na ulicy Azusa w Los Angeles, aby otworzyć się całkowicie na działanie Ducha Św. Ponieważ niektóre kościoły protestanckie zamknęły przed tymi pierwszymi zielonoświątkowcami drzwi, ruch zaczął rozwijać się niezależnie¹⁴.

Ruch zielonoświątkowy jest najbardziej dynamicznie rozwijającym się ruchem religijnym. Szeregi charyzmatyków neo-protestanckich, czyli zielonoświątkowców, wzrastają najszybciej. Niektórzy oceniają, że charyzmatyków różnych denominacji, którzy czerpali przykład form religijnych od zielonoświątkowców, jest już na świecie około 500 milionów. Inne szacunki są znacznie skromniejsze. Według Davida Barreta (*World Christian Encyclopedia*) członków charyzmatyków-zielonoświątkowców jest już około 59 milionów a wraz z charyzmatykami-anglikanami, katolickimi i protestanckimi przekracza 100 milionów¹⁵. Nurt ten, obok ruchów tzw. chrześcijan marginalnych, do których

¹² To myślenie zasadza się na idei, że w gospodarce, gdzie przeważają dobra ruchome, wymiana ma charakter pozytywny, umożliwia politykę bardziej elastyczną i nastawioną na współpracę, i że w gospodarce o dominacji dóbr trwałych wymiana ma wynik zerowy w sytuacji, gdy jedni odnoszą korzyści kosztem drugiej strony. Ideę tę sformułowali C. Izquierdo i A. Sofia w *La democracia y la tierra: El cambio político en El Salvador*, Madrid 2002.

¹³ D. W. Dayton, *Raíces Teológicas del Pentecostalismo* (Teologiczne Korzenie Pentekostalizmu, 1991), cyt. w: H. Segura Carmona, *El Movimiento Pentecostal-Carismático*.

¹⁴ J. Rivero, *Pentecostalismo*, Wikipedia enciclopedia libre, maj 2007.

¹⁵ Cyt. w: H. Segura Carmona, *El Movimiento Pentecostal-Carismático*.

zaliczają się m.in. świadkowie Jehowy czy mormoni, jest – według wielu badaczy – reakcją na katolicyzm oficjalny, związany przeważnie z państwem i wielką własnością oligarchiczną. Jest także alternatywą dla teologii wyzwolenia, której projekty reform społecznych sprowokowały masowe represje.

Harold Segura Carmona¹⁶ do cech pentekostalizmu umożliwiających mu szybki wzrost, zalicza: entuzjazm ewangelizacyjny, przyswojenie kultury ludowej do własnej liturgii i bezdyskusyjny dynamizm ministerialny. W Brazylii „sekty” – nazwa pejoratywna, o nieużywanie jej apelują nastawieni ekumenicznie katolicy księży – protestanckie obejmują już 18% ludności, a w Chile 25%. Zielonoświątkowcy stanowią około 70% protestantów w Brazylii. Stanowi to 13% całej ludności kraju. Od 1960 roku protestanci podwoili swoją liczebność w Chile, Paragwaju, Wenezueli, Panamie i Haiti. W Argentynie, Nikaragui i Dominikanie ich liczebność zwiększyła się trzykrotnie, w Brazylii i Puerto Rico czterokrotnie, w Kolumbii i Ekwadorze sześciokrotnie, a w Gwatemali aż siedmiokrotnie. Nie należy jednak zapominać, że w tym ostatnim kraju dyktator Efraim Montt silnie wspierał protestantów, próbując przez 16 miesięcy zbudować państwo teokratyczne. Ludności wiejskiej, głównie indiańskiej, w czasie wojny domowej tylko zmiana religii gwarantowała przeżycie¹⁷.

Carmona uważa, że następuje konsekwentna pentekostalizacja chrześcijaństwa. Powołuje się na amerykański periodyk chrześcijański, który w roku 1979 przeprowadził badania. W ich wyniku okazało się, że 20% baptystów przyznało się, że należą do ruchu pentekostalno-charyzmatycznego, a 1% z nich miało doświadczenie w mówieniu językami, 18% metodystów także należało do charyzmatyków, podobnie jak 20% luteranów i 16% prezbiterian. Ale siła różnych postaci tego ruchu polega głównie na formie uprawiania wiary, zaangażowaniu każdego z wiernych. Carmona jako pastor dostrzega wartość ruchu we wprowadzeniu (bardziej w pentekostalizmie klasycznym, niż w neopentekostalizmie) elementów kultury ludowej do liturgii, w powszechnym kapłaństwie z udziałem każdego wiernego, które umożliwia uczestnictwo ministerialne laików. Dzięki ruchowi wzrosło znaczenie modlitwy i nabożnego czytania Biblii, powstały nowe wymiary relacji pomiędzy różnymi kościołami, powraca się do kultu o charakterze entuzjastycznym, radosnym, szczęśliwym, a pobożność koncentruje się na Duchu Św. i Jezusie.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ D. Stoll, *¿America Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, rozdział *Las Asambleas de Dios en Brasil*, <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp05c.htm>, stan na 1 XII 2005.

Jednym z największych pozytywów ruchu zielonoświątkowców jest to, uważa Carmona, że stawia on wyzwania dla ospałych i skostniałych kościołów w epoce radykalnych zmian zachodzących w świecie, że zmusza inne kościoły do krytycznej i uczciwej refleksji nad tradycyjnym modelem życia chrześcijańskiego, nad znaczeniem nowej świadomości zbiorowej, nad zaufaniem do Boga czyniącego cuda, nad znaczeniem wszystkich darów duchowych dla obrządku kościelnego, nad sensem modlitwy spontanicznej i doświadczeniem życia kierowanego przez Ducha Św. Zielonoświątkowcy podjęli krytykę mechanicznego formalizmu w wielu strukturach kościelnych i umożliwili kobietom pełnienie funkcji kapłańskich i przywódczych. Ich siła nie leży w ich rosnącej ilości, ale w tym, że słusznie osądzają kościoły historyczne, instytucjonalne¹⁸.

W wielu kościołach chrześcijańskich pod wpływem charyzmatyków zaczęto mówić o „znakach”, „sygnałach”, „cudach” nie jak o wydarzeniach wyjątkowych, ale jak o zdarzeniach koniecznych do wzmocnienia autorytetu i mocy głoszonej wiary. Z zaskakującą łatwością, pisze Carmona, wiele kościołów tradycyjnych zmienia formę ekspresji liturgicznej i przyswajają sobie praktyki „egzotyczne”, na które składają się „święty śmiech” czyli „duch rozkoszy”, polegający na wybuchowym śmiechu i niemożliwości jego zahamowania. Formuła „dać się unieść duchowi” polega na upadaniu podczas modlitwy prowadzonej przez kaznodzieję czy radosnego śpiewu chóralnego. Wierni wydają nawet dźwięki zwierzęce, np. ryk lwa („lew Judy”) lub innych dzikich zwierząt. Zdarza się, że podczas praktyki uczestnicy zachowują się jak osoby upojone alkoholem i nie są w stanie zapanować nad swoim ciałem. W 1994 roku w Toronto członkowie kościoła charyzmatycznego pod nazwą „Airport Christian Fellowship”, prowadzonego przez Johna Arnotta, uznali, że Bóg ich wybrał do upowszechniania takiego sposobu wiary, który oprócz wymienionych manifestacji umożliwia wizje, skurcze porodowe, prorocтва, powoduje płacz i drgawki.

Carmona podaje, że krytycy przestrzegają, aby nie interpretować bezkrytycznie faktu ilościowego wzrostu szeregów zielonoświątkowców jako przejawu władzy Ducha Św. Zarzucają ruchowi brak równowagi pomiędzy znaczeniem, jakie mają dary i siła Ducha a brakiem refleksji społecznej i etycznej, gdy dyskurs teologiczny prowadzony jest na poziomie naiwno-fundamentalistycznym. Krytykuje się manichejską wizję świata, skrajny dualizm świętości i świeckości, świata boskiego i szatańskiego, historii Boga i historii świata, nieba i ziemi, duszy i ciała. Zielonoświątkowcy są krytykowani za krytykę tych, którzy nie są zielonoświątkowcami i ich sposobu przeżywania wiary czyli za ekskluzywizm

¹⁸ H. Segura Carmona, *El Movimiento Pentecostal-Carismático*.

duchowy. Krytykuje się ich za zbytne nadzieje pokładane w Bogu „Magicznym”, który czyni cuda, wypędza diabła i powoduje ekstazę niekontrolowaną. Wszystko to może prowadzić do gorzkich rozczarowań, gdy cud nie nastąpi. Brak systematycznej egzegezy Biblii, nacisk kładziony na niektóre problemy wiary takie jak demonologia, glosolalia, a także ich mistycyzm często, nieraz wbrew intencjom, wspiera odżywianie starego animizmu i szamanizmu. Poszukując prawdy za pomocą wrażeń, imaginacji, osobistych wizji, iluminacji jednostkowej i innych środków subiektywnych umożliwia rozprzestrzenianie się praktyk „egzotycznych” i „ekstrawaganckich”. Powstają nowe kościoły, które nadużywają idei zielonoświątkowych do dziwnych celów.

Carmona opowiada jak w pewnym mieście w nowym kościele rozbierano damy nacierając je oliwą, aby wypędzić demony, gdzie indziej pastor udusił kilka osób także w celu wypędzenia demonów itd. Istnieje krótka droga od pentekostalizmu emocjonalnego do przesadnego mistycyzmu czy przednowożytnego animizmu, od biblijnej praktyki egzorcystycznej do mistycznego synkretyzmu. Kult emocjonalny przekształca się w neurozy, praktyki prorockie w spirytystyczne wróżby a ponadto, w źródło ekonomicznych zysków. Pentekostalizm klasyczny, pisze Carmona, adaptując ludowe wierzenia w dobre i złe duchy, proponuje formę magicznych manipulacji, grzech w biblijnym pojęciu interpretuje jako dzieło szatana, a egzorcyzmy nie odwołują się do mocy wyzwoleńczej Jezusa, ale wykorzystują błogosławione klucze, wodę święconą, wszechmocne chusty itd.

Ruchy te mogą, przestrzega Carmona, prowokować ryzykowne i niebezpieczne praktyki. Są one jednak znacznie zróżnicowane. Dzielą się na zielonoświądkowców „klasycznych” lub „kreolskich” (nazwa ruchu na początku w Ameryce Łacińskiej), neo-zielonoświątkowców, zielonoświądkowców-ewangelików i odłamy synkretyczne. Różnice dotyczą nie tylko doktryny, sposobu życia, ale mają również charakter społeczny, przez co cechują się różną dynamiką. Kościoły zielonoświątkowe o ugruntowanej pozycji często w prasie i Internecie ostrzegają przed kojarzeniem ich z różnymi „sektami”.

Interesującą opinię o ruchu zielonoświątkowym zaprezentował Robert J. Mosher, przewodniczący komisji do spraw dialogu ekumenicznego katolickiego episkopatu Chile, wygłoszoną na Konferencji Pentekostalno-Katolickiej, jaka odbyła się pod auspicjami CELAM w Quito w Ekwadorze¹⁹. Była ona szeroko komentowana w regionie z powodu pozytywnej oceny roli, jaką w ruchu

pełnią kobiety. W wyniku „obserwacji uczestniczącej” Mosher dostrzegł sukcesy w rozwoju ruchu zielonoświątkowego nie tylko w ich ekspansji ilościowej na biednych terenach wiejskich i wśród najbiedniejszej ludności żyjącej w aglomeracjach miejskich-molochach, (w których warunki życia, szczególnie dla biedoty, są trudne do zniesienia), ale także w proponowanej przez nich formie bycia w ramach *inkulturacji*. Odrzuca potoczne rozumienie inkulturacji ewangelii jako zwykłej adaptacji liturgicznej. Ewangelia przestaje być tylko tłumaczona i głoszona za pomocą symboli i znaczących gestów dla określonej grupy kulturowej, ale staje się „normatywną zasadą inspirującą i jednoczącą, która przekształca i odtwarza daną kulturę, w ten sposób powołując do bycia ‘nowy twór’”²⁰.

Autor odrzuca eurocentryczną i techniczną definicję kultury, która dzieląc narody na bardziej i mniej rozwinięte, ma charakter alienujący. W ślad m.in. za W. Goodenoughem, przyjmuje jej antropologiczne rozumienie jako ogółu wierzeń i wiedzy koniecznych do działań wymaganych w zbiorowości, jako zespół ról społecznie akceptowanych. Kultura to wszystko to, co jednostka musi poznać i zrozumieć, co nie ma charakteru przyrodniczego. Jest organizacją rzeczy, ich idealną formą, interpretacją i szeregiem relacji, konwencji w procesie ich aplikacji w konkretnych sytuacjach czy okolicznościach. Jest zbiorem znaczeń i wartości. Jeżeli jakaś grupa doświadcza rozpacz i chronicznego kryzysu (np. związanego z trwałym bezrobociem), jej znaczenia i wartości są radykalnie różne od wartości grupy, która jest wolna od tych trudności. Jej wierzenia w sytuacji poczucia anomii instytucji społecznych i niewrażliwości na przyczyny ich cierpienie, nie wyłączając wszechmocnego Boga, który wydaje się spokojnie przyglądać radykalnej niesprawiedliwości, ulegają ciągłym transformacjom, przyjmują formy nie do pomyślenia i niezrozumiałe dla innych grup żyjących we względnym dostatku.

Inkulturation jest więc czymś więcej niż zwykłą akceptacją przez kulturę niechrześcijańską ewangelicznego przesłania, jest ona doświadczeniem, która ożywia kulturę od wewnątrz. Doświadczenie to, generalnie, zaczyna się u ofiar niesprawiedliwości i społecznego grzechu w społeczeństwie, pośród tych, którzy cierpią z powodu marginalizacji i zaczynają budować swoją własną kulturę, „subkulturę”, z elementów zapożyczonych z innych kultur. „Członkowie ruchu ubierają się w szczególny sposób, działają specyficznie, posiadają swoisty spo-

¹⁹ R. E. Mosher, *El pentecostalismo y la inculturación en América Latina*, Konferencja Pentekostałno-Katolicka,

www.pentecostalidad.com/index.php?option=com_content&task=view&id=9&Itemid=67.

²⁰ Tamże.

sób komunikacji, własny styl życia i język, odmienną architekturę, oryginalną muzykę, własny sposób uprawiania kultu, swoiste iluzje i wierzenia, własne punkty widzenia – jednym słowem mają swoją własną kulturę”²¹.

Kultura zielonoświątkowa, w opinii Moshera, ujawnia się nawet w sposobie ubierania się. Mężczyźni przeważnie noszą, garnitury, białe koszule i krawaty, natomiast kobiety zawsze odziewają się w spódnice, nie używają makijażu, nie ubierają się wyzywająco i noszą długie, naturalnie formujące się fryzury. Uzasadniane jest to wskazówkami z Pisma Świętego (1Kor 11). Każda osoba, tak jak ją stworzył Bóg, ma czuć się piękna. Taka inkulturacja w kraju, gdzie mieszkańcy w zdecydowanej większości są śniadej karnacji, a w mediach przeważają nordyckie modelki, ma duże znaczenie²².

We wszelkich subkulturach jednostki z marginesu uzyskują znaczenie i pomoc. Zatem inkulturacja słowa bożego, według Moshera, to pojawienie się wszędzie nasienia *Słowa* jako powstanie nowej wspólnoty. Często obecni zielonoświątkowcy, wcześniej przed przystąpieniem do ruchu pozbawieni pracy i edukacji, dalej konsekwentnie utrzymują dystans do reszty społeczeństwa. Badacze taką postawę izolacjonistyczną w Ameryce Łacińskiej nazywają „społecznym strajkiem” (*huelga social*).

Mosher nie zgadza się z tezą krytyków, że pentekostalizm stanowi tylko azyl dla mas (*refugio de las masas*), chociaż prawdą jest, że rozwijał się na początku zawsze wśród najuboższych.

Cechą charakterystyczną ruchów neoprotestanckich w Ameryce Łacińskiej jest także to, że przybyły one z zewnątrz, z USA. Dlatego przez długi czas przez wielu badaczy marksistowskich, czyli większość intelektualistów w regionie, były traktowane jako zwykłe narzędzie imperializmu jankeskiego kierowane przez CIA za pośrednictwem Letnich Szkół Językowych. W rozkwicie swej popularności ruchy te przejęły wiele cech ludowego katolicyzmu. Ich członkowie są o wiele bardziej aktywni od katolików wśród ludności zmarginalizowanej, biednej i mniejszości rasowych oraz etnicznych, szczególnie wśród Indian. Jednak nie nawołują do rewolucyjnych zmian społecznych, jak niektórzy teologowie wyzwolenia, a stawiają na „wyzwolenie wewnętrzne”, osobiste, odwołują się głównie do emocji. Ważne jest przeżywanie obecności „Jezusa żywego”, cuda, mówienie językami, uzdrawianie przez wiarę albo, bezpośrednio, przez Boga. Posługują się uproszczoną dogmatyką i teologią, brak

²¹ Tamże.

²² Tamże.

u nich rozbudowanej struktury instytucjonalnej z hierarchicznym klerem, nie proponują też celibatu.

Pentekostalizm odwołuje się do intensywnych przeżyć a nie do intelektu, co pozwala na zewnętrzną cielesną ekspresję uczuć, co jest bardzo ważne dla osób przeżywających silnie sytuację anomii.

Mosher wymienia i interpretuje trzy filary kultury pentekostalnej:

1. szczególnie typ patriarchalnego autorytetu, jakim dysponują pastory, którzy paternalistycznie dbają o to, aby każdy z członków wspólnoty, mający w społeczeństwie utrudniony dostęp np. do edukacji, aktywnie uczestniczył w życiu zbiorowości rozwijając określone uzdolnienia i zdobywając uznanie oraz poczucie własnej wartości
2. rozwój osobowości w ramach wspólnoty, co ma miejsce szczególnie wtedy, gdy role pełnione przez jednostki uzasadnia się przykładami z Ewangelii
3. nacisk na przeżyciowy (*vivencial*) charakter religii, co pozwala na większy awans kobiet w sferze społecznego przywództwa. Osobiste doświadczenia i sny, które wydają się być jak najbardziej subiektywne, umożliwiają bycie „pastorką”. Jak pisze Mosher:

Powołując się na Ewangelie uznaje się konieczność radykalnej zmiany pozycji kobiety w sferze kultury i jej roli w całym społeczeństwie. Tworzy się dla niej nową przestrzeń w społeczeństwie maczistowskim, które uwłacza jej godności. Ten aspekt życia zielonoświątkowego stanowi znaczące i profetyczne zadanie inkulturacji²³.

Wbrew obiegowym opiniom, ruchy te nie są prostym przeniesieniem północnoamerykańskiego stylu uprawiania religii, lecz posiadają własną dynamikę rozwojową, przejmują lokalne tradycje, włącznie z prehiszpańskimi, a ich liderzy odczuwają swego rodzaju wyższość nad kolegami z Północy. Ruchy takie jak baptyści, tradycyjnie w USA demokratyczne, tutaj stają się zhierarchizowane i autorytarne. Protestantów łączy też osiągnięcie szybko widocznych efektów w zwalczaniu plag alkoholizmu i narkomanii.

Zajmijmy się przez chwilę największym kościołem zielonoświątkowym. „Asambleas de Dios”²⁴ ma swoją siedzibę w Springfield w amerykańskim stanie Missouri. W 1984 roku Kościół ten liczył 12,9 miliona wiernych, z czego 9,9

²³ Tamże.

²⁴ Informacje o tym Kościele zacerpnałem z: D. Stoll, *¿America Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, rozdział *Las Asambleas de Dios en Brasil*, <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp05c.htm>, stan na I XII 2005.

miliona członków mieszkało w Ameryce Łacińskiej. W rok później było ich o 2,1 miliona więcej, co oznacza wzrost o 27% rocznie. Przy chronicznym braku powołań w Kościele katolickim w tym regionie (np. w Meksyku jeden ksiądz, mający średnio 65 lat, przypada na 7200 wiernych) cytowane przez Stolla dane o protestanckich zielonoświątkowcach muszą budzić respekt. Kościół ten bowiem posiada ogółem 67 375 kapłanów służących w 81 836 świątyniach, a w jego 145 szkołach biblijnych studiuje 25 715 studentów.

Kościół założyli dwaj Szwedzi, którzy przeżyli pewne doświadczenie religijne związane z Duchem Św. w 1902 roku w South Bend, w stanie Indiana, w trakcie którego otrzymali nakaz realizowania wielkich rzeczy dla Pana w miejscu zwanym Pará. Po znalezieniu w bibliotece publicznej danych na temat stanu w Brazylii o tej nazwie, bez pieniędzy, w skromnej odzieży, wyruszyli statkiem towarowym do wskazanego w prorocztwie miejsca. Po opanowaniu języka portugalskiego w miejscowym kościele baptystów zaczęli prowadzić msze niezależnie. W ten sposób założyli największy Kościół protestancki w Ameryce Łacińskiej. Według W. Reada w Brazylii w latach 1934-1964 szeregi wiernych w „Asambleas de Dios” co roku powiększały się o 23%, a pomiędzy rokiem 1949 a 1962 jego liczebność wzrosła pięciokrotnie²⁵.

Jak zaświadcza Stoll, najpierw „Asambleas de Dios” rozwijał się na północnym wschodzie Brazylii, „w regionie suchym i konfliktowym, znanym ze swych ruchów mesjanistycznych”. Jedną z kongregacji tego Kościoła wydała wielu mesjaszy, wśród nich Antonia Conselheiro, proroka z Canudos, który zajął podczas swojej misji miejsce w literaturze w *Os Sertões* Euclidesa da Cunha i Mario Vargasa Llosy w *Wojnie końca świata*. Liderzy charyzmatyczni wędrowali wraz z biednymi, którzy poszukiwali pracy. Prorocy katoliccy i ewangeliccy gromadzący wokół siebie tłumy ułatwiali w ten sposób właścicielom hacjend pozyskiwanie siły roboczej, politykom głosy w wyborach, służyli też pomocą emigrantom. W miastach, według badaczy, większość imigrantów zielonoświątkowców gromadziła się wokół kaplic.

Inaczej niż miało to miejsce podczas konkwisty, ewangelizacja pentekostalna rozwijała się od wewnątrz interioru w kierunku wybrzeży. Jak pisze Stoll:

Po założeniu kościołów w miasteczkach liderzy rozszerzali swoje wpływy wokół, zbierając ziarno w rzekach imigrantów. Biedni ludzie w tych nieformalnych i ‘rytmicznych’ miejscach, gdzie pewnie odprawiano rytualne i zarazem ekstazyjne tańce, czuli się jak u siebie w domu. Gdy przemieszczali się do

²⁵ Tamże.

odległych miast, bratnie kościoły dawały im fikcyjne poświadczenia znajomości i służyły za biura pośrednictwa pracy. Kierując się ścisłym kodeksem moralnym i gorącym postanowieniem poprawy, wielu biednych i ich dzieci uzyskało awans społeczny²⁶.

Innym czynnikiem wzrostu siły „Asambleas de Dios” był wymóg, aby każdy członek ruchu sam prowadził ewangelizację. Według Stolla, zamiast wznosić instytucje, które nie powodowały wzrostu ilości nawróceń, „Asambleas de Dios” tworzyły wojska kaznodziei na wolnym powietrzu, profesorów i diakonów dla szkółek niedzielnych, które jednocześnie ze swej strony organizowały kościoły-satelity tego niezmiernego Kościoła-matki. „Idea, że zwykli ludzie oświeceni przez Ducha Św. są zdolni do religijnego przewodzenia, jest charakterystyczna dla każdego rodzaju pentekostalizmu”²⁷. Pisząc o tej idei, Paul Pretiz stwierdził: „Teoretycznie zdarza się to w każdym Kościele ewangelickim, ale u zielonoświątkowców rzeczywiście jest to praktykowane. Przekonuje się zwyczajnych ludzi, aby odprawiali mszę w nocy w każdą środę, i choć myślą, że nie potrafią tego zrobić, jednak to czynią”²⁸.

Mimo wielu zarzutów ze strony katolików, że jest to agenda jankeskiego imperializmu, Stoll podaje dane, według których brazylijski Kościół „Asambleas de Dios” nie korzystał z dużych środków z USA, ale wcześniej się usamodzielniał. Pastorom brazylijskim udało się znaleźć wielu wiernych i nakłonić ich do płacenia jednej dziesiątej swych dochodów na rzecz „Pana”. W roku 1962 w całym kraju pozostało już tylko osiem par misjonarskich z USA na jeden milion wiernych. Jednak stolica kościoła w Springfield ze swoimi 328 misjami i pokaznym budżetem, pieniędzmi pozyskiwanymi głównie od północnoamerykańskich telewidzów, miała duże wpływy w innych krajach Ameryki Łacińskiej. W Ameryce Środkowej stolica potrafiła w oparciu o raporty usuwać pastorów popierających rewolucję sandinowską, albo wspierała wrogów sandinistów.

Kościół ten, według Stolla, jest jednak autorytarny, również po uniezależnieniu się jego narodowych oddziałów. Pastorzy akcentujący znaczenie laikatu często naśladują postawy katolickich biskupów.

To przejęcie się i odnoszenie się ludzi do pastorów, robi duże wrażenie. (...) Wszystko robią ze względu na niego (= pastora). Oprócz pieniędzy wierni przynoszą mu mięso, owoce, warzywa. Jego stół na ogół jest suto zastawiony. Pastor zajmuje się swoimi gośćmi szczerze i nigdy nie odmawia pomocy każdemu

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ P. Pretiz, *Misión Latinoamericana*, San José, Costa Rica, 9 VII 1985, w: tamże.

członkowi w potrzebie. Ale należy podkreślić, że pastor wszystko kontroluje: od finansów po wszystkie działania. Niczego nie można zrobić bez jego pozwolenia²⁹.

Jest to powrót, pisze Stoll, do społeczeństwa tradycyjnego, patriarchalnego, gdzie pastor pełni rolę ojca wszystkich członków wspólnoty, którzy z boskiego rozkazu winni mu pełne posłuszeństwo, a w trudnych chwilach użyczają im wielokrotnie środków ze swoich rezerw.

Między pastorami-prezydentami istnieje silna konkurencja o wpływy w graniczących ze sobą strefach, gdzie zakładane są organizacje satelickie. Politycy szybko się nauczyli wykorzystywać pastorów do czynienia cudów, dzięki temu stali się oni pośrednikami w sferze gospodarczej i jako arbitrzy do rozsądzania sporów między kacykami, co sprzyjało uwiarygodnianiu zarzutów o politycznej hipokryzji zielonoświątkowców i ich dualistycznym podejściu do świata. Z jednej strony głosili bowiem odseparowanie się od świata doczesnego, z którym nie wiążą ich żadne interesy polityczne, a z drugiej strony jako kierownicy wielkich skupisk wiernych wymagali od nich podporządkowania się władzy jako pochodzącej od Boga w imię obrony *status quo*. W 1974 roku, podaje Stoll, w Brazylii liderzy w części „Asambleas de Dios” nakłaniali wiernych do głosowania na kandydatów popieranym przez dyktaturę wojskową. Spośród członków Kościoła zaakceptowanych przez pastorów, rząd wyselekcjonował paru kandydatów, aby wierni głosowali w sposób zdyscyplinowany na blok rządowy. Wszędzie w Ameryce Łacińskiej ci rzekomo „apolityczni” liderzy wspierali władze polityczne celem uzyskania pozwoleń na budowę świątyń a nawet celem wprowadzania swoich ludzi do aparatu władzy.

Dla Richarda Shaulla³⁰, protestanckiego teologa z USA zaliczanego do teologów wyzwolenia, niegdyś bardzo znanego z racji swojej pracy w Brazylii, obecnie bardzo trudne jest zbliżenie się do ludzi biednych walczących codziennie o przeżycie, ani do ich świata religijnego. Zdaje sobie sprawę z tego, że mimo wcześniejszego wspólnego życia z biednymi, nie jest w stanie zrozumieć ich świata, gdyż jego myślenie ma charakter naukowy, oświecony i świecki. On sam pochodzi z kultury pisanej, a ekspresja jego wiary jest racjonalna a nie egzystencjalna. Natomiast świat tego *Drugiego* jest „zaczarowany”, a polityczna problematyka wyzwolenia, po ostatnich dekadach dominacji neoliberalizmu, już go nie pociąga.

²⁹ Tamże.

³⁰ R. Shaull, *El desafío del pentecostalismo a las Iglesias históricas*, www.pentecostalidad.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=20.

Biedni, przeważnie Indianie i Afro-amerykanie, poszukują Boga, który im pomoże przezwyciężyć nałogi, ułatwi zorganizować życie na nowo na poziomie elementarnym i zwycięży siły zła. Nie będzie im służyła „analiza społeczna”, gdyż są częścią kultury oralnej. Chcą zrozumieć swoją sytuację, lecz za pomocą innej logiki. Ponieważ żaden kościół historyczny nie interesował się nimi, pojawił się wśród nich ruch zielonoświątkowy, by zaproponować rewolucję, która – według teologa Marka Taylora z Princeton, badacza populizmów rewolucyjnych w Ameryce Łacińskiej i czarnych w USA³¹ – będzie bardziej radykalna od wizji Marksa.

Shaull po badaniach nad pentekostalizmem brazylijskim, pod wrażeniem opowieści prostych członków ruchu o tym jak Bóg odmienił ich życie, doszedł do wniosku, że zielonoświątkowcy stawiają nowe wyzwanie teologii latynoamerykańskiej, kojarzonej przez Shaulla generalnie z teologią wyzwolenia. Dzięki nim można ujrzeć nową perspektywę wiary chrześcijańskiej jako dynamicznej odpowiedzi na cierpienia ludu. I właśnie ten ruch, bardziej od teologów wyzwolenia, jest z biednymi i ciągle się odnawia.

Zdaniem Shaulla, połowa zielonoświątkowców czyli około dwustu milionów żyje w najbiedniejszych dzielnicach, a spośród nich 19 milionów codziennie przegląda śmietniki w poszukiwaniu pożywienia³².

Według Andre Cortena, belgijskiego politologa, zielonoświątkowcy lepiej potrafią rozmawiać z biednymi aniżeli członkowie Bazowych Wspólnot Kościelnych (grupy katolików popierane przez teologów wyzwolenia). W miejsce racjonalnego dyskursu o równościach społecznych, o „opcji na rzecz biednych”, któremu towarzyszy tworzenie się nowych nierówności w ramach tych wspólnot, zielonoświątkowcy zaczynają od pocieszania i pozwalają, aby biedni sami najpierw powiedzieli, jak chcą wydostać się z biedy. Zamiast mówić o wolności politycznej, poruszają problemy katastrof, przemocy, terroru i wiecznych nieszczęść³³.

Według świadectwa nowo nawróconych na pentekostalizm, relacjonuje Shaull, czują się podmiotami swego życia, uzyskali nowy sens swej tożsamości i poczucie własnej wartości. Zdobyli zdolności do samodzielnego organizowania sobie

³¹ Cyt. w: tamże.

³² D. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, cyt. tamże. Shaull podaje dane nieprawdopodobne. W cytowanym artykule podał liczbę 3,5 milionów zielonoświątkowców w Brazylii, podczas gdy wszystkie pozostałe źródła szacują ich liczbę na ponad 22 miliony. Ważniejszy jednak jest to, jak myśli o tym ruchu, oraz autokrytyka sposobu myślenia teologów wyzwolenia.

³³ A. Corten, *Le pentecotisme au Brasil*, Karthala, Paris 1955, cyt. w: tamże.

życia i nawiązywania kontakty z innymi we wspólnocie, w której żyją. Często także walczą o zmiany społeczne.

Rubensa Cesara Fernandes, antropolog brazylijski, uznaje pentekostalizm za obecnie najważniejszy ruch w Brazylii³⁴. Zielonoświątkowy teolog holenderski Jean-Jacques Suurmond uważa, że doświadczenia zielonoświątkowców z biednymi będą miały ważne konsekwencje dla wiary chrześcijańskiej, ponieważ ci, którzy nie mają nic i nie zajmują żadnej pozycji w społeczeństwie, z powodu wykluczenia znajdują się w sytuacji uprzywilejowanej, aby zrozumieć ewangelię. Łaska działa silniej na słabych i wykluczonych jako siła tworząca z niczego, życie ze śmierci³⁵.

Ten teolog zapomniał jednak, że teologia wyzwolenia dawno już, od początku lat siedemdziesiątych, określiła sytuację biednego (wyzyskiwanego, zabijanego) jako wyróżniony adres ewangelicznego przesłania (*el lugar teologico privilegiado*), a Bóg jest Bogiem życia, przeciwny niezasłużonej i przedwczesnej śmierci, która zabiera biedne dzieci.

Od początku tryumfalnej ekspansji ruch zielonoświątkowy musiał spotkać się z krytyką naukową, widzącą w nim „opium dla mas”. Uznawano go za wynik alienacji społecznej, alienujący ludzi od społeczeństwa. Cristian Lalive de Espinay w książce *El Refugio de las Masas (Schronisko dla Mas, 1968)* oraz inni badacze (Emilio Willems, Prócoro Ferreira Camargo, Brian Wilson) widzą źródło ruchu właśnie w alienacji społecznej grup zmarginalizowanych, jako odpowiedź na zjawisko anomii społecznej, produkt migracji ludności itd.³⁶ Bernardo Campos dodaje, że reakcją na biedę, ból i cierpienie w społeczeństwie jest budowa ludowej subiektywności i samodzielnej twórczości symbolicznej. Jest to forma satysfakcji religijnej wobec traumy spowodowanej konkwestą³⁷.

Jednak słynny teolog wyzwolenia José Miguez Bonino w książce *Rostros del Protestantismo Latinoamericano (Oblicza Protestantyzmu Latynoamerykańskiego, 1995)* pisze, że pentekostalizm nieoczekiwanie rozbił bariery, jakimi przed masami ludowymi obwarował się protestantyzm³⁸. Doprowadził do tego, że w pewnym stopniu zielonoświątkowcy w Ameryce Łacińskiej lub inne ugrupowania prawicy religijnej musiały się zająć kwestią społeczną i ochroną praw człowieka, a więc sprawami konkretnymi.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ H. Segura Carmona, *El Movimiento Pentecostal-Carismático*.

³⁷ Cyt. w: tamże.

³⁸ Tamże.

Natomiast szwajcarski historyk Jean Pierre Bastian nie zgadza się na nazywanie ruchu zielonoświątkowego nowym ruchem religijnym, ani wewnętrznym odrodzeniem protestantyzmu. Sądzi, że jest to odrodzenie religijności ludowej, typowej dla rzemieślników, i jest akulturacją protestantyzmu historycznego do katolickiej kultury ludowej. Proponuje termin „religia synkretyczna”, która jest reakcją na kulturę nowożytną³⁹.

CHARYZMATYCY KATOLICCY

18 lutego 1967 roku grupa profesorów i studentów z uniwersytetu Duquesne w Pensylwanii zebrała się w ustronnym miejscu, aby pogłębić doświadczenie religijne. Następnie 8-9 kwietnia 90 osób, wśród nich kilku księży spotkało się na uniwersytecie Notre Dame, aby rozmyślać nad doświadczeniem charyzmatycznym opisanym w drugim rozdziale *Dziejów apostołskich*. Ruch ten, którego początki były skromne, został uznany przez papieża Pawła VI i zaczął się szybko rozprzestrzeniać.

Fundacja „Minuto de Dios” w Kolumbii została powołana w 1950 roku do pomocy rodzinom robotniczym, organizowania najbiedniejszej ludności w grupy samopomocy, zdobywania środków na akcje charytatywne, a także nauczania nowego stylu życia wspólnotowego. Kierujący nią ks. Rafael García Herreros zaczął w 1967 roku organizować seminaria inicjacyjne pod nazwą „Seminarios de Vida en el Espíritu”, cykl spotkań, konferencji i mszy w odosobnionych miejscach medytacji. Na początku lat 70. zaprosił na spotkanie kilku kaznodziejów baptystowskich i księży katolickich. To jeden z nurtów katolickiego ruchu charyzmatycznego w Ameryce Łacińskiej wykorzystujący od swych narodzin prasę, radio i telewizję. Gentileza Omar Romano uważa, że ruch charyzmatyczny dlatego szybko zaczął się rozwijać na tym kontynencie, gdyż wykorzystywał typowe dla Latynosów zamiłowanie do tańca, spontanicznej ekspresji, oraz ich naturalne przywiązanie do wierzeń w siły nadprzyrodzone przenikające życie codzienne⁴⁰.

Ponieważ Kościół katolicki nie starał się zinstytucjonalizować ruchu charyzmatycznego na terenie Ameryki Łacińskiej i Hiszpanii, tak jak to się stało

³⁹ J. P. Bastian, *El cambio religioso en Mexico y América Latina: la construcción de un objeto de investigación (Zmiana religijna w Meksyku i Ameryce Łacińskiej: konstrukcja przedmiotu badań)*, www.sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/Sociologia?Anuario_Religion?cambio.

⁴⁰ G. O. Romano, *Sobre la Renovación Carismática Católica*, www.vidapositiva.com/Actualidad/Sobre-la-Renovación-Carismática-Católica.html.

z innymi ruchami duchowymi, dlatego mógł on swobodnie rozwijać się przenikając do różnych instytucji kościelnych. Jego podstawowym nośnikiem są grupy modlitewne, w ramach których ludzie spotykają się regularnie, aby modlić się do Ducha Św., czytać Pismo Święte, uczyć się katechizmu i dawać świadectwo swojego nawrócenia. Organizuje się adoracyjne kongresy charyzmatyczne dla grup takich jak nastolatki i młodzież, poświęcone życiu konsekrowanemu, małżeństwom, ludziom samotnym.

Odrodzenie Charyzmatyczne nie posiada statutu, ani hierarchii, a jedynie prowadzących zwanych także służebnikami lub pomocnikami (*servidores*). W Polsce nazywani są przeważnie „animatorami”. Wybiera ich grupa, nie posiadają żadnych uprawnień kapłańskich i pozostają podporządkowani autorytetom kościelnym. Ich zadanie polega na zwoływaniu zebrań celem ustalenia rodzaju modlitw odpowiednich dla określonej grupy. Zgłaszają propozycje odnośnie koordynacji potrzebnych działań, np. zorganizowania biblioteki, muzyki, przyjęć nowych członków. Pozostają w stałym kontakcie z księdzem i są na każde zawołanie wszystkich członków. Watykan od końca lat 70. zezwala na organizowanie światowych kongresów *servidores* w celu uzgodnienia zasad ruchu i przeciwdziałania konkurencji i powstawania ruchów dysydenckich⁴¹.

Jak zaświadcza Alan Panozza, przewodniczący Międzynarodowej Służby Katolickiego Odrodzenia Charyzmatycznego, to doświadczenie dosyć szybko stało się udziałem ponad stu milionów katolików na całym świecie w ponad dwustu krajach⁴².

Odrodzenie Charyzmatyczne – mówi Raniero Cantalamessa – nie jest problemem: jest częścią rozwiązania problemu tych katolików, którzy odwracają się od Kościoła, ponieważ nie odnaleźli w nim żywego słowa, Pisma Świętego przeżywanego, możliwości wyrażania wiary w formie radosnej, wolnej. Odrodzenie Charyzmatyczne jest wspaniałym środkiem, który nasz Pan obdarzył Kościół katolicki, tak że nie ma potrzeby go opuszczać⁴³.

W Argentynie katolicki ruch charyzmatyczny powstawał jednocześnie w kilku miejscach. Jeszcze w marcu 1967 roku narodziła się inicjatywa pod nazwą „Movimiento de Renovación Espiritual” (Ruch Odnowy Duchowej)⁴⁴. Co cie-

⁴¹ Tamże.

⁴² *Przedstawiciel papieża: Nie bać się Odrodzenia Charyzmatycznego*, Wywiad z o. Raniero Cantalamessa w Castel Gandolfo, 25 IX 2003, www.usuarios.tinet.org/ass/Predicador%del%20Papa%20Renovaci%20Carism%20tica.htm.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Informacje o początku ruchu w Argentynie na podstawie: A. J. Soneira, *¿Quiénes son los carismáticos? La Renovación Carismática en la Argentina*, CONICET/Universidad del Salvador, „Sociedad y Religión”, 1999, nr 18/19, www.prolades.com/documents/Soneira-Argentina.pdf.

kawe, w grupie założycielskiej, liczącej około 20-25 osób, znajdowali się Juan Carlos Ortiz, członek protestanckiego kościoła zielonoświątkowego „Asambleas de Dios”, który jeszcze długo był bardzo ważną postacią dla katolickiego ruchu, oraz Alberto Darling, lokalny szef Coca-coli, należący do kościoła „Hermanos Libres” (Wolni Bracia). W połowie 1969 roku ruch liczył już 600 członków. W 1972 roku grupa ta zwołała spotkanie ekumeniczne w ustronnym miejscu, w którym uczestniczyli liderzy kościołów z dwunastu krajów, w tym przedstawiciele Kościoła katolickiego.

Ruch Odnowy Duchowej jako formatywny współpracował z innym podobnym ugrupowaniem „Convivencia con Cristo” (Współzycie z Chrystusem), integrującym członków na poziomie modlitewnym, ale miał problemy z uznaniem go ze strony arcybiskupstwa Buenos Aires po zleconych jezuitom badaniach ruchu. Oficjalne uznanie Ruchu Odnowy Duchowej nastąpiło w sierpniu 1973 roku.

Istniały jeszcze inne podobne grupy. W 1967 roku działał pod kierunkiem kobiety P. Ibáñez Padilla ruch „Refugios del sagrado Corazón” (Schronienie Świętego Serca), w którym praktykowano duchowość św. Franciszka Salezego. Wkrótce potem składał się ze 120 grup w kilku krajach. Padilla miała doświadczenie charyzmatyczne w Medellin w Kolumbii i w USA. Po powrocie do Argentyny pisała artykuły o katolickim ruchu charyzmatycznym. Wywiady z nią publikowano także w ewangelickim czasopiśmie „Primicia evangélica”.

Także poza stolicą powstawały wyspy katolickich charyzmatyków, korzystających z doświadczeń charyzmatyków z USA, Kolumbii, Puerto Rico. Przeważnie współpracowały one z charyzmatykami ewangelickimi.

Kościół w Argentynie w drugiej połowie XX wieku – pisze Elena Krautstoff – znalazł się pomiędzy dwoma siłami. Jedną z nich reprezentowali zwolennicy teologii wyzwolenia, którzy, związani z organizacjami agrarnymi, domagali się głębokich zmian społecznych. Z drugiej strony napierali konserwatyści, którym udało się jedynie skutecznie zniechęcić ludzi do katolicyzmu⁴⁵. Pod koniec lat 70. Podstawowe Organizacje Kościelne związane z teologią wyzwolenia i ruchy lewicowej młodzieży katolickiej zostały zdziesiątkowane. Nastąpiła ekspansja zielonoświątkowców protestanckich i ewangelików, szczególnie na wsi i w biednych dzielnicach miasta Posadas. Wtedy doszło też do aktywizacji ruchu charyzmatyków katolickich pod hasłem „odciążyć bagaż zcentralizowanej struktury Kościoła katolickiego”.

⁴⁵ E. M. Krautstoff, *Raíces locales de la Renovación Carismática Católica. Comunidades Carismáticas en Posadas-Misiones*, „Sociedad y Religión”, 1999, nr 18/19, www.ceil-piette.gov.ar/obcpub/revistas/sociedadylreligion/sv18-19/sr1819krautstoff1.pdf.

Pewien ksiądz katolicki obwieścił: „Kościół katolicki jest w najwyższym stopniu zhierarchizowany. Papież, biskupi i księża stanowią centrum, zakonnice znajdują się nieco dalej a lud, lud nie istnieje. Konieczne są zmiany. Dlatego oczekujemy objęcia władzy przez siły zesłane przez Ducha Świętego”⁴⁶. Katolickim masom zaproponowano alternatywne „wspólnoty uczuciowe” i otwarcie się na „łaskę uświęcającą”.

Początek tego ruchu w Posadas datuje się na lata 1976-1978 i wiąże się z przybyciem z Paragwaju księdza. Tylko po jednej mszy tego księdza w okolicy powstały cztery grupy charyzmatyczne, zorganizowane wokół kaplic jako seminaria prowadzone także przez zakonnice. Głównym motywem dla nowych amatorów ruchu, w sytuacji gdy państwo wycofało się z obowiązku zabezpieczenia powszechnej służby zdrowia, było uzdrawianie o charakterze magicznym.

Charyzmatycy niemal wcale nie angażują się w działalność polityczną i nie zajmują się dyskusją teologiczną nad dogmatami. Nie wszyscy traktują jednakowo zdolności mówienia językami, ale cuda, emocje, taniec, uzdrawianie, odwoływanie się do bezpośredniej aktywności Ducha Św. łączy ich z pentekostalistami, do czego na ogół się przyznają.

Jest to ruch bardzo dynamiczny i, jak mówi José Comblin, belgijsko-brazylijski teolog wyzwolenia, charyzmatycy potrafią zgromadzić 10 razy więcej wiernych niż Bazowe Organizacje Kościelne inicjowane przez teologów wyzwolenia⁴⁷.

Jak pisze Luis Várguez Pasos, częścią strategii Kościoła katolickiego w Meksyku jest naśladowanie przez księży katolickich zielonoświątkowców:

zastępują abstrakcyjny język językiem używanym na co dzień, a mszę opartą na założeniach scholastycznych emocjonalnym świadectwem nawrócenia i uzdrowienia. Zamienili refleksję teologiczną wybranymi cytatami z Biblii i egzaltacją postaci Jezusa. Śpiew gregoriański zastępują apologiami przy pomocy popularnych rytmów. Mszę ceremonialną przekształcają w radosną zabawę w taki sposób, że *sacrum* i *profanum* zostają zsyntetyzowane w jedną całość⁴⁸.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ J. Comblin, J. I. Faus, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, s. 44.

⁴⁸ L. A. Várguez Pasos, *El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo: ¿La alternativa de la Iglesia Católica en México en el Siglo XXI?*, „Sociedad y Religión”, 1999, nr 18/19.

Słynny teolog wyzwolenia Joao Batista Libanio podsumował tę teologię słowami: „Charyzmatyczna teologia latynoamerykańska wyżej stawia doświadczenie od tradycyjnej teologii, przede wszystkim w dziedzinie wyzwolenia i wewnętrznego ponownego ożywienia osobistego daru, charyzmy i praktyk religijnych”⁴⁹.

Według Veróniki Roldán ruch zielonoświątkowy w ramach wszystkich kościołów obejmował pod koniec XX wieku około 400 milionów osób⁵⁰. Jest to najważniejszy i najbardziej dynamiczny ruch religijnego przebudzenia, szczególnie w Ameryce Łacińskiej. Dotyczy to także Europy, zwłaszcza Włoch, Francji i Rumunii. Doczekał się uznania ze strony protestanckich kościołów historycznych, które go odrzucały na początku jego istnienia.

W ruchu chodzi najpierw o osobiste nawrócenie i kształtowanie lub reedukację religijną, celem dopasowania do grupy. „Dopiero gdy jednostka jest ściśle ukształtowana według wartości grupy – pisze Roldán – może włączyć się w dyskurs społeczny i, w konsekwencji, polityczny”⁵¹. Charyzmatycy powszechnie podkreślają korupcyjny charakter polityki, chociaż w teorii jawi im się ona jako zjawisko pozytywne. Pomimo takiego nastawienia charyzmatycy z Rzymu, w przeciwieństwie do Argentyńczyków, widzą moralny obowiązek w politycznym angażowaniu się, chociaż następuje to u nich w formie embrionalnej. W każdym razie postawę obywatelską uznają za wtórną w stosunku do bycia dobrym chrześcijaninem. Najważniejsza jest dla nich formacja religijna⁵².

Roldán zauważa, że katolicki ruch charyzmatyczny wiąże ze sobą oryginalne elementy religijności; poza *emocjonalnym*, posiada też znaczący składnik *wspólnotowy*, który podtrzymuje wewnętrzne doświadczenie i rozwój duchowy adeptów.

W tym sensie religijność przeżywana jest także elementem tożsamości zbiorowej. Członkowie czerpią z tego pewność, że istnieją osoby, na które można liczyć w trudnych chwilach, i że można spotkać partnera na obranej drodze duchowej. Wobec rosnącej dezorientacji, konsekwencji wielorakości wartości naszych społeczeństw, ten kolektywny wymiar jawi się jako źródło znaczeń. Innym elementem wyróżniającym ruch charyzmatyczny w ramach Kościoła katolickiego jest *osobiste nawrócenie*. Pozwala ono uczestnikom stać się *podmiotem wiary* w wyniku subiektywnego nawrócenia a nie poprzez pasywne

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ V. Roldán, *El movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma*, Sociedad y Religión, 1999, nr 18/19, www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadreligion/sr18-19sr1819roldan.pdf. Widzimy, jak rozbieżne dane o ruchu zielonoświątkowym proponują różni autorzy.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

dziedziczenie religii na mocy tradycji rodzinnej czy kulturowej. Praktyka w ruchu charyzmatycznym zwrócona jest na duchowość jednostkową i zbiorową, bazującą na modlitwach, czytaniu Biblii i ciągłym rozmyślaniu o Bogu. Realizuje się także *permanentna ewangelizacja*, widziana jako duchowa formacja, która sprzyja rozwojowi samego ruchu i która zmierza do głównego celu: odrodzenia Kościoła i przekazywania wiary w postaci apostołatu bezpośredniego⁵³.

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych katolicki ruch charyzmatyczny we Włoszech liczył około 100 tysięcy członków, w Argentynie około 90 tysięcy. Skąd te sukcesy? Roldán wnioskuje, że ruch zielonoświątkowy, powstały i rozwijający się poza Kościołami instytucjonalnymi i historycznymi, wydaje się bardziej od innych zdolny ująć całą złożoność rzeczywistości współczesnego świata i odpowiedzieć na religijne zapotrzebowanie dzisiejszych ludzi. „Przebudzenie religijne” dokonało proliferacji wewnątrz różnych ruchów i przemianę duchowego przeżywania w ciągu ostatnich trzydziestu lat. Odrodzenie charyzmatyczne w łonie katolicyzmu stawia na reewangelizację i rechryścianizację wewnętrzną w Kościele i zewnętrzną w społeczeństwie. Wyracza poza parafie i skutecznie rywalizuje z protestanckim pentekostalizmem i ruchami powstałymi w końcu lat 60.

Wracając do pesymistycznych wniosków Comblina o zakresie oddziaływania teologii wyzwolenia i Bazowych Organizacji Kościelnych, które zostały przejęte przez parafie i nie reprezentują już interesów ludności najbardziej potrzebującej, należy powiedzieć, że obecnie duża część biskupów (o episkopacie argentyńskim już mówiłem) a nawet papież, co zauważa sam Comblin⁵⁴, kładą duży nacisk na zjawisko biedy, krytykują globalizację w obecnej formie, ponieważ duża część kontynentu, z wyjątkiem Chile i Salwadoru, nie została zintegrowana z rynkiem światowym. Pogorszyło to sytuację mas w przeciwieństwie do Indii i Chin, gdzie dzięki ekonomicznej liberalizacji masy z biedy wychodzą. W tym celu niektórzy hierarchowie wykorzystują część języka teologii wyzwolenia i przemijają kierunek jej zainteresowań, chociaż odrzucają marksowskie pojęcie walki klas, a polityczny adresat ich krytyki przeważnie nie jest konkretnie wskazany⁵⁵.

Ale – przekonuje Juan Naomi – tak jak nastolatek nie może na powrót stać się dzieckiem, tak sytuacja w Kościele nie może powrócić do czasów sprzed soboru

⁵³ Tamże.

⁵⁴ J. Comblin, J. I. Faus, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, s. 51.

⁵⁵ Tamże.

Watykańskiego II i *Gaudium et Spes*, gdzie znajdujemy tekst, który stał się prawdziwym programem teologicznym dla Ameryki Łacińskiej:

Jest ciągłym obowiązkiem Kościoła wnikliwie badać znaki czasu i interpretować ich w świetle Ewangelii, w taki sposób, aby dostosowawszy się do każdego pokolenia, Kościół mógł odpowiedzieć na wieczne pytania ludzkości na temat celu życia, teraźniejszego i przyszłego, i dotyczących wzajemnej relacji pomiędzy nimi. Dlatego jest konieczne poznanie i zrozumienie świata, w którym żyjemy, jego nadziei, aspiracji i jego dramatycznego błędzenia, które go często charakteryzuje⁵⁶.

A w dokumentach CELAM z Medellin (1968) czytamy:

Wierność Kościoła objawieniu musi być dynamiczna. Zatem katecheza nie może ignorować faktu zmian ekonomicznych, demograficznych, społecznych i kulturalnych zachodzących w Ameryce Łacińskiej. Zgodnie z tym teologia objawienia i aktualna katecheza powinny przyjąć całościowo niepokoję i nadzieję dzisiejszych ludzi, w celu ukazania im możliwości całkowitego wyzwolenia, bogactwa integralnego zbawienia w Jezusie, w Panu⁵⁷.

Podczas konferencji w Medellin – pisze Naomi – pierwszy raz w sposób jasny i jednoznaczny stwierdzono, że sytuacja społeczna w Ameryce Łacińskiej jest materialną treścią właściwą dla refleksji teologicznej. Chodzi o dostrzeżenie i interpretację „znaków czasu” w ich wymiarze czasowo-przestrzennym, historycznym. Oznacza to, że wysiłek teologiczny polega na wzięciu odpowiedzialności za tę sytuację.

PRÓBA PODSUMOWANIA

Jak widzieliśmy, doświadczenia protestanckich charyzmatyków są ciekawe, różnorodne i w części inspirujące dla katolików. Ci ostatni, nawet bardzo przywiązani do swego Kościoła, nie powinni obawiać się pluralizmu w sferze życia religijnego. Sukcesy pentekostalistów zostały osiągnięte nie tylko dlatego, że łatwiej jest sprokurować „wyzwolenie wewnętrzne”, gdyż zmiany zewnętrzne (struktury społecznej itd.) kosztowały w Ameryce Łacińskiej morze krwi (doświadczyła tego lewica katolicka), ale także dzięki politycznemu oportunizmowi

⁵⁶ Cyt. w: J. Naomi, *El porvenir de los católicos latinoamericanos: Una reflexión elemental*, www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-3449200700010000&script=sci_arttext.

⁵⁷ Tamże.

wobec dyktatur i w końcu tak czy owak powstającemu autorytaryzmowi w łonie ruchu. Wątpliwy rozgłos liderzy różnych nowych ruchów protestanckich zyskali za sprawą skandali finansowych, nieprzestrzegania procedur demokratycznych i uwikłania się we współpracę z CIA. USA realizują politykę zagraniczną w oparciu także o prawicowe, fundamentalistyczne ruchy religijne czy Letnie Szkoły Językowe w odróżnieniu od ZSRR, który posługiwał się głównie kanałem partyjnym.

Według mnie, brak refleksji, teorii i opartego na nich działania w sytuacji krajów zależnych od światowego kapitalizmu prowadzi do nikąd. To samo dotyczy też ludzi wykluczonych, porzuconych, „zbędnych” (określenie z polskiej publicystyki przedwojennej odnoszone do bezrobotnych), stanowiących już *no-mundo*, jak się sądzi powszechnie o *wykluczeniu*, o wiele gorszym od *marginalizacji* społecznej. Być dzisiaj wyzyskiwanym stanowi wątpliwy „przywilej”. Sama dyscyplina osobista nie wystarcza do zmiany sytuacji, gdy bowiem szeregi nowych ruchów rosną tak dynamicznie, nie da się rozwiązać kwestii społecznej na poziomie małych grup. Paradoksalnie, ten wielki, scentralizowany i zbiurokratyzowany Kościół katolicki oraz historyczne Kościoły protestanckie mogą stanowić mniejszy podmiot ucisku niż pozornie zdecentralizowana władza w nowych ruchach religijnych. Biurokracja kościelna jest na pewno bardziej otwarta niż biurokracja wielkich korporacji, nie posiadających sumienia, ale będących „osobą” prawną.

Obecnie korporacje te są prawdziwym włodarzem świata, gdyż rządy stanowią już tylko pewien *show* teatralny jak, słusznie, sądzą lewicowi katolicy. Z pewnością Watykan niszczy teologiczną dyskusję, jednak uczciwie mówiąc, te „represje” dotykające ostatnio Jon Sobrino czy wcześniej setki innych teologów, w tym zakaz publikacji bądź nawet nauczania – choć, oczywiście, bardzo ważne dla teologa – to jednak zważywszy na akademickie doświadczenie i dorobek naukowy tych wszystkich dysydentów, nie są one dla nich tragedią osobistego egzystencjalną. Heinemann, Boff, Gutierrez, Tamayo i inni wciąż wykładają na uczelniach a, nie podlegając już biskupiej cenzurze, udzielają niezliczonych wywiadów. Ich pojawienie się wszędzie wzbudza sensację. Ich sytuacji nie da się nawet porównać do fizycznej eliminacji muzułmanów w niektórych krajach islamskich (np. w Afganistanie) za posiadanie Biblii, czy chociażby pozbawieniu pracy w firmie kapitalistycznej w tzw. trzecim świecie w przypadku pracowników po pięćdziesiątce.

Na przykład na Stanach Zjednoczonych za pracownikiem ciągnie się długi cień negatywnych referencji, gdy nie okazał się nowoczesnym stachanowcem.

„Ludzkie” czy proekologiczne zachowania zarządu korporacji „z ograniczoną odpowiedzialnością” kończą się sądem cywilnym, ponieważ celem tej instytucji jest tylko długofalowy zysk. Pomimo udziału w zbrodniach (np. IC Farben, IBM) są one „wieczne”. Natomiast z najbardziej nawet dogmatycznymi księżętami kościołów można się zawsze jakoś porozumieć.

Z drugiej strony, religia odwołująca się jedynie do emocji i mistycznych uniesień, wspomagana przez neoliberalną utopię konsumpcyjną⁵⁸, może łatwo stać się środkiem manipulacji dla ochrony „wewnątrzświatowych” interesów, co pokazują skutki wojennego „patriotyzmu”, który narzucił swemu „wybranemu” krajowi natchniony przez Boga George W. Bush. Skutki jego działań dla całego świata są katastrofalne: nędza w trzecim świecie, pogłębiona obecnymi cenami ropy, długi wojenne rządu amerykańskiego, obniżka podatków dla najbogatszych, oszustwa i marnotrawstwo w amerykańskim przemyśle zbrojeniowym (pochłaniającym połowę światowych wydatków na zbrojenia), oraz brak środków na programy pomocowe. Drugą stroną medalu jest obciążanie żołnierza kosztami za zniszczony hełm w wyniku wybuchu miny

Jednym słowem, nie obędziemy się bez pewnej etyki globalnej wspartej naukami społecznymi, która jest wykorzystywana przez teologów wyzwolenia i to nie tylko w wersji marksistowskiej. Albowiem na tym liberalnym rynku religijnym jest mnóstwo inicjatyw egzotycznych, dochodzi do manipulowania uczuciami religijnymi i traktowania religii jako towaru konsumpcyjnego. Pojawia się autorytaryzm „caudillowski”, specyficzna postać inkulturacji, ekscesy budzące najgłębsze zmartwienie, by wymienić tylko przykład masowego mordu w Świątyni Ludu w Gujanie⁵⁹.

Jak słusznie podkreśla filozof niemiecki, mieszkający na stałe w Ameryce Łacińskiej i należący do nurtu teologii wyzwolenia oraz będący czołowym przedstawicielem tzw. filozofii wyzwolenia Franz Hinkelammert, byt ludzki może stać się w pełni człowieczy tylko w ramach procesu instytucjonalizacji (powstanie małżeństwa, rynku, Państwa). Musi przekraczać świat osobistych i zarazem fragmentarycznych doświadczeń w kierunku doświadczeń innych ludzi a także powinien dokonywać syntezy tych dwóch sfer. Jego własne bezpośrednio doświadczenie jest zredukowane, opierając się tylko na nim nie można

⁵⁸ O gwałtownym rozwoju ideologii konsumpcyjnej czy religii wolnego rynku sporo się pisze w Ameryce Łacińskiej. Pablo Cristoffani z Uniwersytetu w Aalborg (Dania) traktuje gwałtowny rozwój konsumpcjonizmu w Chile jako realizację nowej utopii społecznej w: *La utopia consumista en Chile*, www.discursos.aau.dk/Pablo_efos.pdf

⁵⁹ Odnosząc charyzmatycznej postaci Jima Jonesa, przywódcy Świątyni Ludu z Gujany zob. J. Sieradzan, *Od kultu do zbrodni: Ekscentryzm i szaleństwo w religiach XX wieku*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2006, s. 297-323 (przyp. red.).

wykroczyć poza np. trybalny podział pracy. Instytucje powstały z powodu ograniczonej relacji międzyludzkich oraz nieprzenikliwości i skończoności natury ludzkiej. Z drugiej strony instytucje zawsze zagrażają ludzkiemu życiu. Stworzone, aby służyć ludzkiemu rozwojowi, przejawiają tendencje do sakralizacji siebie, do uniezależnienia się od człowieka. Starają się podporządkować go swej abstrakcyjnej logice. Dlatego stają się, lub mogą się przekształcić w „administrację śmierci”. Są konieczne i jednocześnie niebezpieczne. Dlatego człowiek jest wiecznym i słusznym buntownikiem przeciwko uświęconemu, arbitralnemu i despotycznemu prawu, które wraz z instytucjami neguje życie i wolność ludzką⁶⁰.

Można wnioskować z tych ogólnoludzkich prawd, że przydałaby się jakaś synteza teologii wyzwolenia z doświadczeniami charyzmatyków, ograniczonych do uprawiania religii podwórkowej, komórkowej.

Zaś sprzeciw Watykanu w kwestii większego otwarcia się teologicznego i oddolnych inicjatyw ekumenicznych już niebawem nie będzie miał większego znaczenia, bowiem przesłanie z encykliki *Dominus Jesus* o wyjątkowości katolicyzmu i jednostronnego nauczania Kościoła, jest powszechnie krytykowane jako służące wewnątrzkościelnej przemocy (np. wobec kobiet) i zewnętrznej konfrontacji. Tymczasem sytuacja na świecie w warunkach drapieżnego, opartego na bezwzględnej konkurencji kapitalizmu, z powodów takich jak chociażby zagrożenie ekologiczne (ocieplenie i alarmujący wzrost dwutlenku węgla, i nie tylko, w powietrzu), kurczenie się zasobów energetycznych, możliwości wzrostu produkcji żywności, terroryzm, także państwowy, wymusza współpracę gospodarczą, poważny dialog międzykulturowy, częste i intensywne relacje ekumeniczne. Ich pozytywne skutki widzieliśmy już w przypadku charyzmatyków argentyńskich.

Utyskiwania Comblina na „irracjonalizm” charyzmatyków są oczywiście bezpłodne. Sama refleksja nad historyczną *praxis liberadora* w świetle Biblii i w oparciu o naukę (a w przypadku Leonarda Boffa nawet mechanikę kwantową) jest niewystarczająca, nieprzekonująca, i jak Comblin sam pisze, „nudzi”⁶¹ szczególnie w sytuacji, gdy masy walczą o przeżycie każdego dnia i brak im widoków na poprawę⁶², a człowiek jest istotą przede wszystkim uczuciową i „wzrokową”, o czym dobrze wiedzą masowe media i politycy.

⁶⁰ Cyt. w: E. Fernández Nadal, *Modernidad y utopía: La crítica de Franz Hinkelammert a la razón utópica*, II Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, 11-13 IX 2003.

⁶¹ J. Comblin, J. I. Faus, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, s. 38.

⁶² Tamże, s. 40.

W interesującym wywiadzie słynny socjolog hiszpański Manuel Castells przekonuje, że ludzie kierują się emocjami a nie racjonalnym osądem. Ostatnio świadomość tego faktu w psychologii, neurofizjologii, naukach kognitywistycznych, lingwistycznych czy teorii komunikacji, po pracach takich uczonych jak Antonio Damasio, Drew Westen czy Robert Entman, stała się już powszechna⁶³. W 2002 roku przyznano nagrodę Nobla w dziedzinie ekonomii Kahnemanowi za to, że wykazał główną rolę emocji u ogółu ludzi przy podejmowaniu decyzji ekonomicznych. Dodajmy, że już wcześniej filozofowie tacy jak Fryderyk Nietzsche, Max Scheler czy José Ortega y Gasset kładli nacisk na kluczowe znaczenie emocji u ludzi masowych, przeciętnych np. resentymetu lub empatii przy podejmowaniu decyzji i formułowaniu opinii.

Castells sądzi, że kierujemy się emocjami i myślimy metaforami czyli neuronalnymi skojarzeniami, zachodzącymi w mózgu, które pojawiają się wcześniej od aktów percepcji, zanim zostaną sformułowane w jakimś języku. Polityk wygrywa, gdy lepiej od przeciwników potrafi uaktywnić metafory, pozytywne emocjonalnie, przyjemne lub negatywne, wywołujące poczucie zagrożenia. Idea, że ludzie kierują się własnymi interesami, mierzalnymi i podlegającymi kalkulacji, że posługują się modelami statystycznymi jest z naukowego punktu widzenia zupełnie błędna. „Racjonalnym jest – mówi hiszpański socjolog – tworzenie tego, co mi się podoba”. Emocje nie tylko nie przeciwstawiają się rozumowi, ale go uzasadniają, stanowią dla niego fundament. Dlatego polityk swoje przesłanie musi uzgodnić z emocjami wyborców, z ich doświadczeniem osobistym i to jest podstawowy warunek skutecznej komunikacji. Castells stwierdza jeszcze ważną rzecz dla treści tego artykułu, mianowicie że percepcje negatywne są pięć razy bardziej wpływowe od percepcji pozytywnych, i że prawica lepiej potrafi uprawiać politykę emocjonalną od lewicy. Lewica przeważnie uważa, że samo wyjaśnienie społecznych problemów wystarczy, aby ludzie zrozumieli, na czym polega ich dobro. Gdyby tak było, robotnicy nie głosowaliby prawie zawsze za kapitalizmem. Jednak w życiu, poza kapitałem, jest jeszcze wiele innych rzeczy. Lewica wygrywa tylko wtedy, gdy mówi o solidarności i społecznej sprawiedliwości, a nie o walce klas, której idea wywołuje lęk. Jeśli intuicje Castellsa są trafne, można je wykorzystać do zrozumienia niepowodzeń lewicy katolickiej czyli teologów wyzwolenia, ciągle mówiących o walce klas i amerykańskim imperializmie, oraz uzasadnić teoretycznie sukcesy religijnej prawicy neoprotestanckiej, pomimo że jej liderzy nie łączy się z sympatiami do dyktatorów czy do USA i uprawiają bardzo agresywną retorykę wobec Kościoła katolickiego.

⁶³ Wywiad z M. Castellsem, *Política emocional por Manuel Castells*, „La Vanguardia”, 1 III 2008.