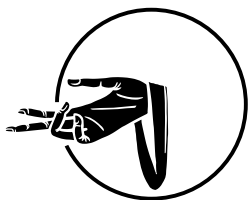


Maryja
i „preferencyjna opcja
na rzecz ubogich”



99

Myśl Teologiczna to kolekcja książek prezentujących wyniki najnowszych badań z różnych dziedzin chrześcijańskiej teologii. Czytelnik znajdzie w niej zarówno monografie dotyczące dziejów teologii, jak i systematyczne opracowania jej szczegółowych problemów. Kolekcja jest próbą wyjścia naprzeciw wierze, „która szuka zrozumienia”: jej ambicją jest zarówno wysoki poziom akademicki, jak i przydatność dla życia duchowego i pastoralnego. Symbolem serii jest *dextera Dei*, wyciągnięta prawica Boga, który przekracza granice swojej niedostępności, aby wyjść człowiekowi na spotkanie z ofertą zbawienia.

Łukasz Samiec
OFMConv

Maryja
i „preferencyjna opcja
na rzecz ubogich”

Projekt soteriologii
profetycznej w świetle
teologii latynoamerykańskiej

99

© Wydawnictwo WAM, 2019
© Łukasz Samiec OFMConv, 2019

Książka ukazała się dzięki dofinansowaniu firmy
P. H. U. ENTERPOL Monika Matejko.

Konsultacja naukowa: ks. dr hab. Robert Woźniak
Recenzja: ks. dr hab. Dariusz Gardocki SJ

Redakcja: Marek Gurba
Korekta: Anna Kopeć-Śledzikowska
Projekt okładki i opracowanie graficzne: Studio Graficzne Punkt Widzenia
Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-2234-8

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260
www.wydawnictwowam.pl

Druk: K&K

Spis treści

Wykaz skrótów	9
Wstęp	11
I. SYMBOLIKA MARYJNA – KU PARADYGMATOWI WOLNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	23
1. „Od Konkwistadory do Wyzwalającej” – zmiana „pozycjonowania” Maryi w świecie latynoamerykańskim	25
1.1. Maryja w tle konkwisty	26
1.1.1. Religijność w służbie siły – chrześcijaństwo iberyjskie a religie indiańskie	27
1.1.2. Ewangelizacja, konkwista czy zderzenie kultur	31
1.1.3. Religijność konkwistadorów a recepcja Indian	34
1.2. Od „matki uciskanych” do „matki wyzwolenia” – przygotowanie miejsca Maryi	37
1.2.1. Mity kulturowe o kobietach jako prototypy Maryi	38
1.2.2. Upadek świata indiańskiego i Guadalupe jako aktualizacja	41
1.2.3. Matka – <i>Tonantzin</i> a Maryja	44
1.3. Maryja w przestrzeni macierzyństwa latynoamerykańskiego	48
1.3.1. <i>Machismo</i> – synostwo – macierzyństwo	48
1.3.2. Macierzyństwo a ucisk	52
1.3.3. Macierzyństwo telluryczne	54
2. Maryja a zwrot antropologii od androcentrycznej ku humanocentrycznej	59
2.1. Maryja – kobieta wolna	62
2.1.1. Maryjna korelacja doświadczenia historyczności i nieograniczoności	62

2.1.2.	Tradycja kobiet tworzących i wyzwalających naród podstawą mariologii latynoamerykańskiej	67
2.1.3.	Maryjno-profetyczna hermeneutyka życia chrześcijańskiego	70
2.2.	„Grzech strukturalny” a antropologia inkluzywna	74
2.2.1.	Teologia kobiety próbą odpowiedzi na „grzech strukturalny”	75
2.2.2.	Maryja „proroczym krzykiem” w kulturze milczenia	78
2.2.3.	Maryja-kobieta – antropologiczno-teologiczna figura „nowego ludu Boga”	79
2.3.	Maryja archetypem kobiecości	82
2.3.1.	Kobiecość jako forma rozumienia mariologii	83
2.3.2.	Maryja „Bożą gramatyką”	85
2.3.3.	Maryja-dziewica – „przestrzeń zbawienia” – sposobem bycia i bytowania	88
II.	MIEDZY UBÓSTWEM A PROROCTWEM – SOTERYJNA HERMENEUTYKA RELACJI	95
3.	Uboga Maryja – zawsze złączona z Jezusem	97
3.1.	Ubogi sakramentem Chrystusa	99
3.1.1.	Ubóstwo Jezusa jako kenotyczna solidarność wcielenia	99
3.1.2.	Jezus „ubogi Ojca” a darmowość miłości	103
3.1.3.	Identyfikacja jako model sakramentalności	107
3.2.	Maryja jako „uboga Jahwe”	109
3.2.1.	Rozwój znaczenia ubogiego jako <i>anawim</i>	110
3.2.2.	Historyczność Maryi udziałem w kenozie Jezusa	113
3.2.3.	Ταπεινωσις	115
3.3.	Ubogi jako droga wyzwolenia	119
3.3.1.	Prakseologia wyzwolenia w świetle soteryjnej hermeneutyki doczesności	119
3.3.2.	Wyzwoliciel-wyzwolenie	123
3.3.3.	Maryja i ubodzy – podmiotem Bożego wyzwolenia	126
4.	Prorocze orędzie Jezusa o królestwie Bożym a Maryja jako jego „uczennica”	133
4.1.	Korelacja Jezus – królestwo – ubodzy	134
4.1.1.	Jezus ewangelizujący ubogich	135
4.1.2.	Królestwo Boże jako zbawienie rozpoczynające się w doczesności	139

4.1.3.	Nadzieja jako soteryjna interpretacja królestwa Bożego	141
4.2.	Królestwo Boże jako horyzont soteriologiczny	145
4.2.1.	Królestwo Boże jako οὐτόπια pomiędzy protologią a eschatologią	146
4.2.2.	Bóg królestwa Bożego	150
4.2.3.	Naśladowanie Jezusa jako wymóg królestwa Bożego	152
4.3.	Maryja Królową ze względu na królestwo Boże	156
4.3.1.	Maryja uczennicą i nauczycielką Ewangelii	157
4.3.2.	Maryja jako <i>gebirâh</i> (funkcja) królestwa Bożego	160
4.3.3.	Maryja w realizacji królestwa obiecanego ubogim	163
III.	KOŚCIELNO-SPOŁECZNY HORYZONT SOTERIOLOGII PROFETYCZNEJ	169
5.	Maryja a tożsamość Kościoła	171
5.1.	Od <i>extra Ecclesiam nulla salus</i> do <i>extra pauperes nulla salus</i>	172
5.1.1.	Eklezjologia latynoamerykańska jako recepcja eklezjologii Soboru Watykańskiego II	173
5.1.2.	<i>Primus locus in Ecclesia pauperibus reservandus est</i>	178
5.1.3.	Misja Kościoła ubogich	180
5.2.	Rola Kościelnych Wspólnot Podstawy w procesie zbawczym	183
5.2.1.	Odczytanie kontekstu historycznego jako początek CEBs	184
5.2.2.	CEBs jako potencjał ewangelizacyjny	189
5.2.3.	CEBs i Maryja	191
5.3.	Maryja jako soteriotypiczny model Kościoła	194
5.3.1.	Maryja i ubodzy jako model ekumenizmu ewangelizacyjnego	195
5.3.2.	Maryja jako figura profetyczna Kościoła	198
5.3.3.	Kobiecość Maryi modelem relacji eklezjologicznych	201
6.	Od „marianizmu” do mariologii społecznej	207
6.1.	Znaczenie społeczno-polityczne maryjnej intuicji ludowej	208
6.1.1.	Więź z Maryją podstawą dogmatyki ludowej	209
6.1.2.	Maryja inspiracją dla młodych w transformacji świata	213
6.1.3.	Maryja strażniczką równowagi relacji w świecie	215

6.2.	Dogmaty mariologiczne i ich potencjał społeczno- -polityczny	218
6.2.1.	Metoda latynoamerykańska	218
6.2.2.	Maryja jako Θεοτόκος i Dziewica figurą wzajemnej wierności Boga i człowieka	221
6.2.3.	Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi jako misterium Boga o życiu	228
6.3.	Maryja i zaangażowanie społeczne	231
6.3.1.	Maryja odczytująca, rozumiejąca i transformująca rzeczywistość	231
6.3.2.	Wiara Maryi podstawą zaangażowania społecznego	233
6.3.3.	Maryja prorokinią sprawiedliwości czasów mesjańskich	236
	Zakończenie	241
	Bibliografia	247
	Indeks osób	267

Wykaz skrótów

- Aparecida – V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie.*
- CEBs – Kościelne Wspólnoty Podstawy.
- DH – *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ED. H. DENZINGER, P. HÜNERMANN.
- GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.
- LG – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- Medellín – II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Medellín 1968. Conclusiones.*
- Puebla – III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla 1979. Conclusiones.*
- Río de Janeiro – I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Río de Janeiro 1955. Conclusiones.*
- Santo Domingo – IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Santo Domingo 1992. Conclusiones.*

Wstęp

Cierpienie, choroba, smutek, ucisk i inne negatywne doświadczenia stanowią część życia człowieka. Pomimo że są one jego niechcianymi „towarzyszami”, to jednak wpisują się w codzienną rzeczywistość, gdyż dotyczą ludzi albo osobiście, albo pośrednio – przez życie osób bliskich. Na przestrzeni dziejów ludzkość niejednokrotnie próbowała zmierzyć się z tymi problemami, szukając różnego rodzaju filozoficznych rozwiązań czy strategii. Niestety wobec dramatu ludzkiego milkną wszelkie mądre słowa, bowiem zwyczajnie wydają się one niewspółmierne i bezsilne wobec rzeczywistości, a są to zwłaszcza te, które próbowałyby legitymizować albo usprawiedliwiać ból. Wydaje się, że często w sytuacjach krytycznych, kiedy nie można już zrobić nic więcej, największą wartością jest cicha obecność. Wbrew pozorom ów gest solidarności posiada wielki potencjał, nie tylko powierzchownego pocieszenia, ale pozwala spojrzeć na świat na nowo – w perspektywie nadziei. Źródła takiej taktyki można upatrywać w „logice” Boga, który samoobjawiając siebie we Wcieleniu, w Jezusie Chrystusie, zapewnia o swojej obecności w historii, nie tylko jako bierny świadek, ale jako Ten, który uczestniczy¹ w ludzkiej rzeczywistości jako Zbawiciel. Dlatego o ile teologia w Europie, jako pokłosie scholastyki i reformacji, podejmując temat zbawienia, w głównej mierze odnosi się do

1 W teologii scholastycznej istnieją dwie główne szkoły próbujące uzasadnić Wcielenie Jezusa Chrystusa. Pierwsza opiera się na myśli św. Tomasza z Akwinu, który uzależnia ziemskie wydarzenie Jezusa Chrystusa od grzechu (*Summa theologiae* III, q.1, a.3). Natomiast twórcą drugiej jest bł. Jan Duns Szkot, który twierdzi, że Wcielenie dokonałoby się tak czy inaczej, bo wypływa ono z miłości Boga – nie grzech jest czynnikiem determinującym decyzję Boga (*Reportata Parisiensia* III, d.7, n.4). Autor niniejszej rozprawy nie próbuje rozstrzygnąć wielowiekowej polemiki na ten temat, jednakże na podstawie przyjętych tu źródeł punktem wyjścia jest myśl szkotystyczna.

osobistego grzechu człowieka, o tyle w Ameryce Łacińskiej kwestia ta przedstawia się inaczej.

Impulsem dla powstania teologii latynoamerykańskiej stał się Sobór Watykański II, który wezwał do otwarcia się na świat, w którym Kościół powinien jawić się jako sakrament zbawienia². Stąd nazwą własną teologii w Ameryce Łacińskiej, ukazującą jej kontekstualne odniesienie, jest „teologia wyzwolenia”. Wyraża ona dojrzałą refleksję na temat wcielenia Ewangelii z perspektywy osób i ludów kontynentu oraz jest próbą odpowiedzi w świetle wiary chrześcijańskiej na rzeczywistość latynoamerykańską, w której miliony osób codziennie zmagają się z instytucjonalizowaną niesprawiedliwością, żyjąc w nieludzkim ubóstwie. Doświadczenie to, pomimo znacznej odległości w czasie, pozwala uchwycić doświadczenie Mojżesza oraz sytuację ludu izraelskiego w Egipcie, w którego mentalności zniewolenie nie mogło być zaakceptowane jako wola Boża, a który dzięki wierze w Boga nabiera świadomości swojej misji. Tak samo Kościół w Ameryce Łacińskiej zaczyna reinterpretować swoją misję głoszenia Dobrej Nowiny o królestwie Bożym, będąc przekonanym, że sytuacja niesprawiedliwego ubóstwa, jako zniewolenia, nie może być wolą Boga dla milionów Jego dzieci.

W ten sposób biskupi latynoamerykańscy zgromadzeni na II Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Medellín (1968), czując się przynaglani realiami kontynentu, w dokumencie końcowym tego synodu stwierdzają, że Kościół nie może pozostać obojętny wobec ogromu niesprawiedliwości społecznych obecnych na kontynencie, a wobec bólu milionów ludzi żyjących w nieludzkiej nędzy powinni przyjąć postawę prawdziwie prorocką. Z jednej strony – mówić głośno i otwarcie, piętnując wszelkie mechanizmy instrumentalnego traktowania człowieka, które zniekształcają obraz jego godności jako dziecka Bożego. Natomiast z drugiej – głosić Dobrą Nowinę o królestwie Bożym, które ma swój początek w Jezusie Chrystusie i którego rzeczywistość jest już „tu i teraz” (Medellín, *Pobreza* 1,2). W ten sposób rozpoczyna się debata na temat tego, kim jest ubogi i czym jest ubóstwo ewangeliczne, w zależności bowiem od środowiska terminy „ubóstwo” i „ubogi” posiadają skrajnie różne znaczenia. W latach

2 Dotyczy to zwłaszcza *Gaudium et spes*, która odchodzi od dotychczasowej dychotomii naturalność-nadprzyrodzoność i ukazuje rozumienie Wcielenia. Dlatego w tym znaczeniu można mówić o powołaniu rzeczywistości do wyzwolenia (Rz 8,18–25).

siedemdziesiątych XX wieku dość powszechne było przekonanie, że status ubogiego jest konsekwencją lenistwa i nałogów albo że bogaci materialnie są ubodzy w wartości duchowe. Jednak te i inne podobne sformułowania, generalizując zło, nie rozróżniają przyczyny i skutku, a tym samym zachowują *status quo* niesprawiedliwości społecznych³.

Od samego początku, kiedy Kościół w Ameryce Łacińskiej nazywa kwestię ubóstwa i ubogich głównym problemem kontynentu, pojawiają się próby zewnętrznego nacisku⁴ – głównie ze strony władz państwowych, które w tym czasie w większości państw Ameryki Łacińskiej sprawują rządy dyktatorskie – aby nie podejmować tego niewygodnego tematu. Niemniej jednak Kościół nie daje się zastraszyć, ale intensyfikuje swoje działania. Tak oto, aby pełniej odpowiedzieć na stawiane wyzwania, do biskupów zebranych na III Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Puebla (1979) dołączyła duża grupa teologów z całego kontynentu⁵. Pomimo istniejących różnic w myśleniu teologicznym, Jan Paweł II, zwracając się do wszystkich zebranych, powiedział, że po Medellin nie można już zrobić kroku wstecz⁶. W ten

-
- 3 R. OLIVEROS, *Historia de la teología de la liberación*, w: *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, t. I, ed. I. ELLACURÍA, J. SOBRINO, Madrid 1990, s. 19; Andrzej Pietrzak, komentując tę sytuację, mówi, że: „U podstaw współczesnych konfliktów, powiązanych z zagadnieniem ubóstwa i dobrobytu, znajduje się szersza problematyka światopoglądów oraz podtrzymujących je teorii naukowych lub filozoficznych, które niejednokrotnie przeradzają się w ruchy ideowe, wywierające wpływ na interpretację Tradycji chrześcijańskiej. [...] Można zauważyć, że podstawą konfliktów i napięć powodowanych opcją na rzecz ubogich jest swoisty dualizm, przypisujący szczególną rolę albo duchowemu, albo materialnemu wymiarowi istnienia człowieka. W następstwie tego ubóstwo ulegało niewłaściwej spirytualizacji lub horyzontalizacji”. A. PIETRZAK, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002, s. 53.
 - 4 Można mówić także o występowaniu skrajnego rozwiązania – morderstwie. Salwadorski biskup Óscar Romero zostaje zabity, bo nieustannie powtarza, że „misją Kościoła jest utożsamiać się z ubogimi, i tylko tak Kościół znajduje zbawienie”. Jezuici (Ignacio Ellacuría i jego towarzysze) zostają rozstrzelani przez armię, również w Salwadorze, za to, że mówili o konieczności pokoju, a także za to, że ucząc na uniwersytecie, podejmowali kwestie społeczne.
 - 5 Autor tej książki niejednokrotnie słyszał opowieść Victora Codiny, jednego z teologów uczestniczących w konferencji w Puebla, który mówił, że przez cały czas teren, gdzie zgromadzili się uczestnicy spotkania, otoczony był przez żołnierzy meksykańskich. Wspomniany teolog przypuszcza, że jedynie obecność Jana Pawła II uchroniła uczestników konferencji przed krwawą pacyfikacją militarną.
 - 6 Jan Paweł II, *Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles*, w: *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, ed. CELAM, Bogotá 2014, s. 219–220.

sposób Kościół w Ameryce Łacińskiej oficjalnie ogłosił „preferencyjną opcję na rzecz ubogich” jako „konieczność nawrócenia całego Kościoła” w służbie integralnego wyzwolenia (Puebla 1134). Dokument podkreśla, że owa opcja na rzecz ubogich charakteryzuje się profetyzmem, preferencją i solidarnością. Profetyzm jest gwarancją jej autentycznego pochodzenia od Boga, bowiem krew ofiar denuncjujących niesprawiedliwość względem ubogich jako męczeńska „przemawia mocniej niż krew Abła” (Hbr 12,24). Ponadto Puebla dodaje do terminu „opcja na rzecz ubogich” określenie „preferencja”, które chroni je przed rozumieniem zbawienia zredukowanym do ekskluzywnej i wąskiej grupy nielicznych. Powyższe stwierdzenie najlepiej wyraża zbawczą strategię Jezusa, który przyszedł, aby zbawić wszystkich, ale zaczynając od ubogich, a nie od bogatych. Termin „solidarność” wskazuje natomiast, że motywem przewodnim miłości do ubogich i miłości do każdego człowieka jest uniwersalna miłość samego Boga, która przekracza nawet krzyż.

Kościół w Ameryce Łacińskiej, przyjmując na konferencji w Pueblu preferencyjną opcję na rzecz ubogich, odwołuje się do prawdy fundamentalnej o Bogu, Kościele, człowieku i wspólnocie ludzkiej. Tej prawdzie służy, a przyjęta opcja bez niej byłaby nieczytelna i bezsensowna. Ponieważ opcja ta objawia Boga nie jako samotnika, ale stwarzającego i zbawiającego z miłości, który jest Bogiem współczującym i bliskim swojemu stworzeniu i który, dlatego właśnie, jest obecny w historii. Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, czyni go swoim dzieckiem i obdarowuje szczególną godnością. Powołując do życia człowieka o duchowej, rozumnej i cielesnej strukturze, stwarza jednomyślnie wspólnotę ludzką i zaprasza wszystkich do udziału w misterium swego życia. Powierza im zaszczytną rolę pomocników Stwórcy. Tym samym uzdalnia ludzkość do zbudowania we współpracy z Nim egzystencji opartej na wartościach wpływających ze źródła miłości trynitarnej, na fundamencie miłości, jedności i współuczestnictwa, sprawiedliwości i pokoju. Dlatego Gustavo Gutiérrez twierdzi, że „preferencyjna opcja na rzecz ubogich ostatecznie jest opowiedzeniem się po stronie królestwa Boga, które ogłasza Jezus”⁸, jako zbawczym projekcie Boga dla człowieka i świata.

7 R. OLIVEROS, *Historia de la teología de la liberación*, s. 22.

8 *Pobres y opción fundamental*, w: *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, t. I, ed. I. ELLACURÍA, J. SOBRINO, Madrid 1990, s. 309.

Skoro teologia latynoamerykańska w swojej specyfice jest oddolną teologią kontekstualną, to do wyżej opisanego przez biskupów i teologów rozumienia współpracy historiozbawczej Boga i człowieka należy dodać także *sensus fidelium*. Lud latynoamerykański, chociaż nie posługuje się abstrakcyjnymi pojęciami filozoficzno-teologicznymi, to jednak poprzez *praxis* życia ukazuje podobne treści, a „bramą” do ich rozumienia i wyrażania jest Maryja. To do niej przychodzą wierni, aby przedstawić swoje radości, smutki i bóle, i to jej powierzają „krzyże sytuacji życiowych”, kiedy nie znajdują oni rozwiązań.

Według opinii Pedra Casaldáligi lud latynoamerykański wie, że „Maryja jest tezą Boga na temat historii”⁹, bo to ona jest modelem uczennicy i wierzącej, a także modelem rozeznawania i drogi wiary, darmości i solidarności. Dlatego, patrząc na całość Kościoła w Ameryce Łacińskiej, można powiedzieć, że spotkanie z Maryją oznacza wprowadzenie w szerokie znaczenie historii jako spotkania człowieka z samym sobą, z Bogiem życia i z ubogimi. W pytaniu o Maryję zawierają się pytania o historię, królestwo Boże, ludzkość i jej przeznaczenie oraz o ubogich i ich egzystencjalne zmagania. To też refleksja na temat Maryi – wraz ze wszystkim, co jej osoba implikuje – w świetle jej przynależenia do kontekstu, epoki, polityki, czyli całego bagażu kulturowego, jest ona samą „hermeneutyką historiozbawczego działania Boga”. Droga do odzyskania Maryi historycznej¹⁰ w jedności z symbolem chrześcijańskim, w którym niewątpliwie ona jest protagonistką, jest długa. Niemniej jednak, patrząc na doświadczenie latynoamerykańskie, można powiedzieć, że powyższy proces hermeneutyczny ukazuje całą głębię i bogactwo relacji i współzależności. Z perspektywy wielu elementów (rzeczywistości, Słowa Bożego i wiary ubogich) Maryja staje się „kołem hermeneutycznym” przyjęcia, rozumienia i zastosowania zbawienia. Taka mariologia, jako że posiada punkt wyjścia w rzeczywistości społeczno-kulturowej, wydaje się być nade wszystko egzystencjalna, bo pragnie ukazać projekt Boga wobec historii, w której człowiek ma swoje miejsce. Lud latynoamerykański, którego historia od wieków naznaczona

9 Cyt. za C. TEMPORELLI, *María y los pobres. María de Nazaret a la luz del pueblo latinoamericano*, Barcelona 2005, s. 9.

10 José Ignacio González Faus twierdzi, że aby móc odzyskać Maryję historyczną, należy przejść tę samą drogę, która pozwala odkryć Jezusa historycznego, czyli zwrócić uwagę na Jego krzyż i wszystko, co jest z nim związane. Dlatego Maryję historyczną najprecyzyjniej określa średniowieczna pieśń *Stabat Mater dolorosa iuxta crucem*. – *Migajas cristianas*, Madrid 2000, s. 39.

jest uciskiem i niesprawiedliwością, pragnie i wyczekuje zbawienia jako sprawiedliwości Boga w stosunku do grzechu świata, gdzie „logika” historiozbawcza wyraża się w relacjach. Maryja dla Kościoła w Ameryce Łacińskiej jest niejako personifikacją preferencyjnej opcji na rzecz ubogich.

Warto zaznaczyć, że Kościół w Ameryce Łacińskiej w kwestii swojego historiozbawczego posłannictwa charakteryzuje się niemalże wzorową komplementarnością. Niewątpliwie jest to spowodowane jednością wiary i rzeczywistości, lecz nade wszystko właśnie perspektywa godnego życia dzieci Bożych, jako wspólnego celu, sprawia, że lud, teologowie i Magisterium stają się dla siebie wzajemnym odniesieniem. Tym samym prawie nie występuje między nimi zjawisko wzajemnej rywalizacji o hierarchizację większego lub mniejszego znaczenia swojej pozycji, bowiem nie zajmują się oni problemem teoretycznym, ale tęsknotą za wolnością i godnością jako wartością nadrzędną. Jürgen Habermas uważa, że z tego względu teologia latynoamerykańska mówi o pierwszeństwie wyzwalającej *praxis* przed teorią teologiczną, rozumianą jako normatywna funkcja prawdy. Słowem teologii latynoamerykańskiej jest „sens” jako wypowiedź o jakimś czynie. Zatem dla teologii wyzwolenia teoria ma znaczenie teologiczne tylko wtedy, gdy ona sama jest częścią *praxis* na rzecz ubogich i uciskanych, a dokładniej – kiedy jest krytyczną refleksją nad historyczną *praxis* w świetle wiary¹¹. Można zatem powiedzieć, że tworzenie teologii w Ameryce Łacińskiej nie jest przywilejem *stricte* teologów z wykształcenia, ale wszystkich, którzy dokonują wnikliwej konfrontacji historycznej *praxis* z praktyką naśladowania, jak i z samą mesjańską *praxis* Jezusa, oraz wzywają do naśladowania w konkretnej sytuacji historycznej. Praktyka naśladowania Chrystusa jest bowiem drogą dla ludzi wierzących, która zobowiązuje ich do włączenia się w praktyczne zaangażowanie Boga na rzecz ocalenia ludzi i ich świata. Toteż można powiedzieć, że hermeneutyka prakseologiczna, będąca sercem teologii latynoamerykańskiej, wyraża *par excellence* to, czym jest profetyzm sam w sobie.

Wobec powyższego autor niniejszej rozprawy przyjął, że wyrażenia „teologia latynoamerykańska” i „teologia wyzwolenia” stanowią

11 *Theory and Practice*, Boston 1973, s. 33; Por. J. KROGER, *Prophetic-critical and practical-strategic tasks of Theology: Habermas and liberación theology*, „Theological Studies” 1985, vol. 46, s. 3–20; J.B. RUIZ DE AZÚA, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona 2002², s. 150–151.

nazwę zbiorową dla całości myśli teologicznej po Soborze Watykańskim II, związanej z kontekstem Ameryki Łacińskiej. Dlatego do jej źródeł podstawowych należą: dokumenty Magisterium Kościoła w Ameryce Łacińskiej, publikacje naukowe teologów mieszkających i tworzących na tym kontynencie oraz teologów pochodzących z innych części świata, ale utożsamiających się z tą wizją teologiczną (Carlos Escudero Freire, José Cristo Rey García Paredes, José Ignacio González Faus, José Luis Sicre, Juan José Tamayo, Elina Vuola), ponadto także publikacje popularnonaukowe, które najczęściej mają charakter katechizacyjno-edukacyjny, a tym samym ukazują sposób recepcji podejmowanych treści przez lud latynoamerykański. Choć liczba źródeł podstawowych, uwzględnionych w tej książce, jest znaczna, jednakże biorąc pod uwagę charakter teologii latynoamerykańskiej, trzeba zaznaczyć, że zawarta w nich myśl przewodnia jest taka sama. Innymi słowy, wszystkie publikacje odnoszą się do wyzwolenia, a występujące różnice związane są na ogół jedynie z językiem autora. Ważnym etapem gromadzenia materiału źródłowego było przeprowadzenie przez autora tej książki kwerendy naukowej w bibliotece Sekretariatu Stałego Rady Biskupów Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Bogocie i w bibliotece Papieskiego Uniwersytetu „Javeriana” w Bogocie oraz uczestnictwo w II Kontynentalnym Kongresie Latynoamerykańskiej Teologii Wyzwolenia pt. „Kościół kroczący z Duchem i ubogimi” (Belo Horizonte, 26–30 października 2015), który stworzył okazję do spotkania się z czołowymi przedstawicielami teologii wyzwolenia i zweryfikowania badanych treści. Literaturę uzupełniającą stanowią w przeważającej mierze opracowania i komentarze na temat teologii latynoamerykańskiej. W grupie tej znajdują się także publikacje ogólnoteologiczne, filozoficzne, historyczne i socjologiczne, będące pośrednio związane z tematem i ukazujące jego tło w skali świata i Kościoła.

W literaturze światowej jest wiele opracowań na temat samej teologii latynoamerykańskiej. Najwięcej w językach: hiszpańskim, portugalskim, angielskim, niemieckim i włoskim. Niestety, w polskim dorobku naukowym temat teologii latynoamerykańskiej jest ciągle mało eksplorowany. Powyższy stan jest o tyle zastanawiający, że – jak się wydaje – historii Polski i krajów latynoamerykańskich posiadają wiele punktów stycznych. Być może jest to spowodowane faktem, że wskutek braku przekładów dzieł latynoamerykańskich na język polski, opatrzonych odpowiednim aparatem krytycznym, teologia wyzwolenia jest ciągle nieznana, a poprzez powierzchowny kontakt

z jej słownictwem, często mylnie kojarzona jako idea marksistowsko-komunistyczna, a tym samym – odrzucana. Istniejące już publikacje dowodzą, że kluczem do odpowiedniego uchwycenia wartości i przekazu teologii latynoamerykańskiej jest hermeneutyka kontekstualna¹². Jeśli zaś chodzi o ścisły obszar badawczy, jakim jest tutaj mariologia latynoamerykańska, autorowi rozprawy udało się dotrzeć do czterech artykułów w języku polskim¹³.

Analizując temat bazy źródłowej, należy stwierdzić, iż wraz z kolejnymi etapami kształtowania się teologii latynoamerykańskiej, w jej ramach – synchronicznie – rozwija się także refleksja mariologiczna. Można powiedzieć, że wszystko rozpoczęło się wraz z konferencją w Medellin (1968), ponieważ to ona oficjalnie zainicjowała patrzenie na rzeczywistość i wiarę ludową jako cenne źródło poznania. Dlatego w tym czasie pojawiły się pierwsze artykuły naukowe, które były próbą spojrzenia teologicznego na latynoamerykańską maryjność ludową, rozwijaną przy sanktuariach kontynentu, wśród których przewodzi Guadalupe.

Kolejna konferencja w Puebla (1979), deklarując preferencyjną opcję na rzecz ubogich, ukazała po raz pierwszy relację pomiędzy Maryją, kobietą, a wspomnianą opcją. Pionierskie w tym temacie stało się dzieło Marii Teresy Porcile Santiso¹⁴. W tym samym czasie Leonardo Boff opublikował książkę¹⁵, w której podjął próbę spojrzenia na Maryję w sposób interdyscyplinarny. Niekwestionowanym wkładem tej pozycji jest nazwanie Maryi „macierzyńskim obliczem Boga”.

-
- 12 Por. rozprawa doktorska K. KLAUZY, *Soteriologia w latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia*, Lublin 1981; D. GARDOCKI, *Łaska i wyzwolenie. Łaska podstawą wyzwolenia w teologii Leonarda Boffa*, Łódź 1999; A. PIETRZAK, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002; D. GARDOCKI, *Jezus z Nazaretu Mesjasz Królestwa, Syn Boży i Droga do Ojca. Studium analityczno-krytyczne chrystologii Jona Sobrino*, Warszawa 2006; A. PIETRZAK, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013.
 - 13 P. LISZKA, *Maryja a Bóg Ojciec w teologii wyzwolenia*, „*Salvatoris Mater*” 1999, t. 1, nr 1, s. 239–255; J. JASIANEK, *Zarys ludowej mariologii latynoamerykańskiej*, „*Salvatoris Mater*” 2000, t. 2, nr 2, s. 234–246; H. SZYMICZEK, *Maryja w teologii posoborowej – perspektywa latynoamerykańska*, „*Salvatoris Mater*” 2000, t. 2, nr 3, s. 389–406; H. SZYMICZEK, *Maryja i ewangelizacja w świetle nauczania dokumentu z Puebla*, „*Salvatoris Mater*” 2001, t. 3, nr 2, s. 188–200.
 - 14 M.T. PORCILE SANTISO, *Puebla: la hora de María, la hora de la mujer*, Buenos Aires 1980.
 - 15 L. BOFF, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid 1979, 1984⁴.

Od tego momentu teologia latynoamerykańska zaczęła kształtować swoją wypowiedź na temat zbawienia przez pryzmat Maryi. Dopełnieniem myśli Boffa jest publikacja Gustavo Gutiérreza¹⁶, który zbawienie nazywa „życiem”, co również niesie za sobą konsekwencje antropologiczno-historyczne. To w tej pozycji Maryja w relacji do ludzkości – zwłaszcza do kobiet uciskanych i zepchniętych na margines – została określona „prorokinią zbawienia”. Temat ten rozwijają Ivone Gebara i María Clara Bingemer¹⁷ oraz Antonio González Dorado¹⁸.

Aparecida (2007), podejmując temat „misji kontynentalnej”, położyła natomiast nacisk na zaangażowanie chrześcijan i ich transformującą obecność w świecie. Myśl tę, z perspektywy mariologicznej, podjęli Clodovis Boff¹⁹ oraz Lina Boff²⁰. Z kolei Clara Temporelli dokonała reinterpretacji dogmatów mariologicznych z perspektywy społeczno-politycznej i kontekstu latynoamerykańskiego²¹.

Patrząc na powyższe etapy kształtowania się latynoamerykańskiej myśli mariologicznej, widać jej zależność od aktualnych problemów świata i Kościoła. Można zaobserwować, jak niezależnie od zmieniającej się czasoprzestrzeni teologicznej dominuje tu tendencja ukazywania Maryi w relacji do ucisku, wolności i wyzwolenia. Autor niniejszej książki, uwzględniając dorobek teologiczny kontynentu, stawia sobie za cel zbadanie szerokiego kontekstu teologii latynoamerykańskiej, na którego tle osoba Maryi jawi się jako hermeneutyka historiozbawczego projektu Boga. Po zapoznaniu się z literaturą intuicyjnie można stwierdzić, że refleksja teologii wyzwolenia ukazuje, że pomiędzy Maryją, preferencyjną opcją na rzecz ubogich, zbawieniem oraz profetyzmem istnieje niejako ontyczna i koniunktywna korelacja, dlatego praca ta stanowi próbę ustrukturyzowania powyższych zależności. Drogą do osiągnięcia celu będzie próba odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania: Jakie miejsce ma Maryja w zbawczym projekcie Boga? W jaki sposób dokonuje się zbawienie? Jaki charakter

16 G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida*, Lima 1989.

17 I. GEBARA, M.C. BINGEMER, *María, mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, Madrid 1988.

18 A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*, Santander 1988.

19 C. BOFF, *Mariologia social. O significado da Virgem para a Sociedade*, São Paulo 2006.

20 L.J.C. BOFF, *Mariologia. Interpelações para a vida e para a fé*, Petrópolis 2007.

21 C. TEMPORELLI, *María, mujer de Dios y de los pobres. Relectura de los dogmas marianos*, Buenos Aires 2008.

ma zbawienie – dokonany czy „w drodze”? Jednakże oprócz tych głównych pytań rozprawa ta poruszy także inne, związane z tematem i wpływające na rozumienie zagadnienia szczegółowe wątki, takie jak: różnica pomiędzy zbawieniem a wyzwoleniem, wolność chrześcijańska, znaczenie historii i cielesności, „słabość” Boga do ubogich i uciśkanych, ubóstwo Jezusa jako wartość zbawcza, Jezus a Dobra Nowina o królestwie Bożym, cel Kościoła, znaczenie ubogich w Kościele, profetyzm wspólnoty eklezjalnej, wartość dogmatyki ludowej w porównaniu z oficjalną doktryną Kościoła, przekaz społeczno-polityczny dogmatów mariologicznych. Reasumując, książka ta jest formą interpretacji i syntezy całej dotychczasowej myśli latynoamerykańskiej jako teologii wyzwolenia z perspektywy osoby Maryi.

Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* dał początek metodzie, która jest bezpośrednio związana z filozofią akcji i teorią *praxis* Maurice’a Blondela²², którą następnie dopracował Paul Ricoeur²³ w swojej koncepcji hermeneutyki symbol – tekst – akcja. Na tej podstawie konferencja w Medellín stworzyła tzw. metodę latynoamerykańską²⁴ opartą na modelu: widzieć – osądzić – działać (*ver – juzgar – actuar*). Autor tej rozprawy zastosował wyżej wspomnianą metodę, wpisując się tym samym w koło hermeneutyczne latynoamerykańskiej tradycji teologicznej.

Struktura (makro i mikro) książki wynika z przyjętej metody. Dlatego podzielona jest ona na trzy główne części. Każda z nich odpowiada kolejnemu etapowi wspomnianego wyżej procesu hermeneutycznego. Tak oto w skład pierwszej części wchodzi dwa rozdziały, które diagnozują źródło ucisku (ubóstwa), dokonują jego krytycznej analizy, a także, zestawiając go w formie antytezy, określają paradygmat wolności chrześcijańskiej, którego Maryja jest symbolem. W drugiej części kolejne dwa rozdziały są próbą odnalezienia

22 M. BLONDEL, *La Acción* (1893). *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid 1996; M. BLONDEL, *Historia y dogma. Sobre el valor histórico del dogma*, Madrid 2004. Por. F. SANTAMARIA, *A Esperança que transforma o mundo. Uma resposta atual do Concilio Vaticano II*, São Paulo 2014.

23 P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires 2003; *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México 2006; P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires 2010. Por. D. JERVOLINO, *In Search of a Poetics of the Will*, w: Paul Ricoeur. *Honoring and Continuing the Work*, ed. F. ERFANI, Plymouth 2011, s. 158–160.

24 CELAM, *El método teológico en América Latina*, Bogotá 1994; Por. D.F. PILARIO, *A vueltas con el método Ver-Juzgar-Actuar*, „Concilium” 2016, vol. 364, s. 93–105.

analogicznej sytuacji w wierze biblijnej i postawie Maryi, zestawienia z nimi wyjściowego problemu oraz dokonania ich konfrontacji. Kolejne dwa rozdziały stanowią trzecią część pracy i ukazują konsekwencje wspomnianego napięcia dla chrześcijan żyjących w latynoamerykańskiej rzeczywistości. W rozdziałach i podrozdziałach zastosowany jest analogiczny sposób procedowania, polegający na dostrzeżeniu kluczowego konstruktu symbolicznego, następnie uchwycenia sensu, z jakim jest związany ów symbol, i w końcu ukazaniu rzeczywistości, do jakiej prowadzi owa reлектura. Tekst książki ma charakter procedury hermeneutycznej, dynamicznej i rozwijającej się. Pojęcia w niej występujące są stopniowo dookreślane, stosownie do rozwoju pracy, tak aby w przyszłości zawarte w niej interpretacje stały się punktem wyjściowym, wspomnianym „widzieć”, dla kolejnych opracowań.