

# Między Jezusem, Marksem i Gają

23 lutego 2020

Przy okazji śmierci Jana Pawła II i typowania jego następcy pojawiły się w polskich mediach wzmianki o rzadko przywoływanym przez nie zjawisku – teologii wyzwolenia. Związane one były z prezentowanymi przez niektórych południowoamerykańskich kandydatów na głowę Kościoła poglądami, a także z dyskusjami o „postępowości” i „społecznym zaangażowaniu” współczesnego katolicyzmu. Temat ten znikł z mediów równie nagle jak się w nich pojawił – warto jednak nieco uważniej przyjrzeć się teologii wyzwolenia.

## I. Kontekst społeczny, polityczny i ekonomiczny

Teologia wyzwolenia (TW), czyli ruch Kościoła zaangażowanego społecznie, narodziła się w Ameryce Łacińskiej w rewolucyjnej dekadzie lat 1960. i 1970., w konkretnej rzeczywistości społeczno-politycznej.

Globalnym tłem politycznym TW jest Zimna Wojna między blokami zachodnim i sowieckim. W styczniu 1949 r. Harry S. Truman w swej prezydenckiej mowie inauguracyjnej wprowadza pojęcie „rozwój”. Zauważa, że 2/3 planety to „obszary niedorozwoju” i deklaruje, iż „dawny imperializm – eksploatacja dla zysku podmiotów zagranicznych nie ma miejsca w naszych planach” oraz zapowiada nowy „program rozwoju opartego na koncepcji demokratycznego i sprawiedliwego traktowania”. Odtąd USA inwestują w zwalczanie „niedorozwoju” poprzez szkolenie kadr i wielkie programy, takie jak np. „Sojusz dla Postępu” J. F. Kennedy’ego dla Ameryki Łacińskiej. Dzięki zastrzykowi technologii i inwestycjom każdy kraj mógłby – wedle teorii „rozwojowego skoku” – powtórzyć drogę lidera rozwoju, USA, w

trybie przyspieszonym. ZSRR podejmuje rzuconą rękawicę i jak zauważył Wolfgang Sachs, „rozwój przez ponad 40 lat był bronią w rywalizacji między systemami”.

Ani Korpus Pokoju, ani Bank Światowy nie spełniły w Ameryce Płd. obietnicy zaprowadzenia „dobrobytu dzięki rozwojowi”. Na początku lat 60. Komisja Ekonomiczna ONZ dla Ameryki Łacińskiej (CEPAL) dokonała podsumowania dekady programów rozwojowych. Eksperci wypunktowali: rozrost obszarów ubóstwa, eskalację wyzysku, brak reform strukturalnych (zwłaszcza reformy rolnej), powiększenie dystansu między krajami „rozwiniętymi” i „rozwijającymi się”. Andre Gunder Frank diagnozował: „Niedorozwój nie jest konsekwencją przeżytków instytucji archaicznych ani braku kapitału w regionach oddalonych od głównego nurtu historii świata, lecz wręcz przeciwnie, niedorozwój był i jest stwarzany przez ten sam proces historyczny, który rodzi rozwój ekonomiczny kapitalizmu”. Powstają różne odmiany tzw. teorii zależności, akcentujące strukturalny charakter „niedorozwoju” (podział „centrum – peryferie”). Ekonomiści zauważają, że państwa produkujące surowce pierwotne, zwiększając eksport, jednocześnie w większym stopniu intensyfikują import dóbr przetworzonych, uzależniając się od niego, co prowadzi do redukcji zysków.

Okres powojenny w głównych krajach Ameryki Płd. to epoka rządów populistycznych, które uwiedzione obietnicą Trumana dokonują nieudanych „skoków” w stronę rozwoju, aby w latach 60. skorzystać ze strategii gospodarczych CEPAL-u, który proponował industrializację jako sposób na zastępowanie importu. Niektórzy autorzy teorii zależności opowiadali się za bardziej radykalnymi rozwiązaniami – wspomniany Frank za rewolucją socjalistyczną, Samir Amin za „wyłączeniem się” z globalnego systemu produkcji.

Teoria zależności miała znaczny wpływ na przemyslenia twórców teologii wyzwolenia. Również populizm był ważnym zjawiskiem, które miało wpływ na kontekst, w jakim powstała TW. Jak ocenia

J. Libano, „populizm stworzył dialektykę oczekiwań i żądań”. Oczekiwania rosły jednak szybciej niż „zdobycze społeczne”, prowadząc do niezadowolenia. W przypadku Brazylii w okresie populizmu rozkwitło życie obywatelskie, ruchy społeczne, związki zawodowe – tworząc bazę instytucjonalną dla przyszłego rozwoju ruchu TW.

Teologia wyzwolenia ma swoich symbolicznych rodziców. Na miano matki zasługuje, według M. Löwy’ego i innych autorów, Rewolucja Kubańska z 1959 r. Jej przywódcy, Castro i Guevara, odwoływali się do specyfiki i kontynentalnej świadomości latynoamerykańskiej, stwarzali nadzieje na „rdzenny” marksizm, niezależny od Moskwy. Konsekwencją tej rewolucji było pojawienie się radykalnych ruchów społecznych oraz partyzantek miejskich i wiejskich w wielu krajach Ameryki Płd. Mniej lub bardziej realne zagrożenie z ich strony i przyjazna wobec Kuby polityka rządów populistycznych, dostarczały pretekstu do zamachów stanu, z których najważniejszy w 1964 r. położył kres populistycznym rządom J. Goularta w Brazylii. Władzę w tym kraju przejęli wojskowi, którzy krwawo rozprawili się z działaczami lewicy. Kościół jednak nie był obojętny wobec poczynąń państwowego aparatu przemocy i przyjął rolę parasola ochronnego dla działaczy ruchu oporu. Jako że guerilla marksistowska została utopiona we krwi, Kościół stał się jedynym punktem oporu wobec dyktatury.

## **II. Kontekst doktrynalny**

Z Rewolucją Kubańską (1959) i zamachem stanu w Brazylii (1964) zbiegło się szczególne wydarzenie w łonie Kościoła katolickiego. Za symbolicznego ojca TW uznaje się trwający w latach 1962–1965 Sobór Watykański II, określany jako „otwarcie Kościoła na znaki czasu”. J. Libano określił ten sobór jako „prawdziwą rewolucję kopernikańską”, dzięki której „człowiek przestał być obiektem świata i stał się jego podmiotem”. Kościół otwiera się na „Ciało Boże”, co oznacza pewne ograniczenie roli kleru i przyznanie głosu laikatowi. W ramach

Soboru pojawiają się debaty na temat celibatu, rozwodów, punktów wspólnych z marksizmem. Warto wspomnieć o międzynarodowej grupie roboczej, poświęconej problemom Trzeciego Świata, w której główną rolę odgrywał kardynał Helder Câmara, brazylijski rzecznik katolicyzmu społecznie zaangażowanego.

Decydującą rolę w otwarciu Kościoła na problematykę społeczną odegrał papież Jan XXIII i jego encykliki *Mater et magistra* i *Pacem in terris*. W swym posłaniu z 11.09.1962 r. papież ten pisał: „Wobec biednych Kościół ukazuje się takim jakim jest, Kościołem wszystkich, szczególnie Kościołem biednych”. Nawiązując do tych znamiennych słów, duchowni latynoamerykańscy zaczęli tworzyć „Kościół Biednych”. Kolejnym ważnym dziedzictwem Soboru jest konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, która zaleca metodologię „patrz, sądz i działaj”. Teolodzy z Ameryki Płd. interpretują to jako wezwanie do krytycznej oceny sytuacji społecznej oraz podejmowania działań reformatorskich. Sobór Watykański II wytworzył klimat „fali ewangelizacyjnej”. Jak wspomina J. Libano, „wracając z Soboru, wielu biskupów zostawiało swe pałace, zakonnice i zakonnicy opuszczali zamożne i wielkie zgromadzenia, przeprowadzając się do biednych obszarów wielkomiejskich peryferii i stref wiejskich”.

Papież Paweł VI dał się poznać jako kontynuator linii Jana XXIII, szczególnie zainteresowany był „kontynentem nadziei” – Ameryką Łacińską. Jego encyklika *Populorum progressio* wsparła narodziny TW na Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej CELAM w Medellin w roku 1968. Konferencja ta rozszerzyła zadanie chrześcijańskiego wyzwolenia od grzechu także na społeczną działalność człowieka, przyjmując istnienie „grzechów strukturalnych”. Konferencja CELAM w Puebla w 1979 r. przynosi deklarację „opcji na biednych”, która była rezultatem kompromisu między kręgami konserwatywnymi Kościoła (nacisk na miłosierdzie i jałmużnę) i teologami społecznie zaangażowanymi (aktywny udział w walce o wyzwolenie biednych).

### III. Na lokalnym gruncie

Tradycja społecznie zaangażowanego chrześcijaństwa europejskiego, szczególnie silna we Francji i Belgii (ruch księży-robotników, personalistyczny kooperatyzm Mouniera), miała wpływ na „otwarcie społeczne” w czasie Soboru Watykańskiego II. Podobna tradycja istniała również w Ameryce Płd. W Brazylii od 1950 r. istniał ruch Chrześcijańska Młodzież Uniwersytecka (JUC), inspirowany Mounierem i Lebretem, poszukujący „świadomości transformującej struktury społeczne” i „ideału historycznego chrześcijanina”. Jako że idee te zalecają analizę konkretnej sytuacji społeczno-politycznej, w 1960 r. członkowie JUC publikują dokument, w którym stwierdzają, iż „kapitalizm zasługuje na potępienie z punktu widzenia świadomości chrześcijańskiej”. W Brazylii działał również Ruch Edukacji Bazy (MEB), który inspirował się ideami „pedagogiki wyzwolenczej” Paulo Freire (alfabetyzacja plus uświadomienie). Z połączenia tych ruchów, w 1962 r. powstaje Akcja Katolicka, która promuje reformę rolną oraz krytykuje kapitalizm i kolonializm – zostaje rozwiązana przez hierarchię kościelną. Tradycje tych ruchów kontynuuje jednak sieć Komitetów Eklezjalnych Bazy (CEB), czyli komitetów parafialnych, które pierwotnie organizowały wydarzenia stricte religijne (odmawianie różańca, pielgrzymki, procesje, obchody świąt patronów), lecz pod wpływem Akcji Katolickiej stopniowo zaczęły się angażować w walkę o poprawę sytuacji społecznej (akcje budowy szkół, punktów pomocy medycznej). Nastanie dyktatury prowadzi do radykalizacji CEB, które zaczynają walczyć przeciwko represjom. Warto jednak podkreślić, że CEB nigdy nie zrezygnowały z działalności typowo religijnej. Liczbę tych komitetów szacuje się na kilkadziesiąt tysięcy, a ich członków na kilka milionów osób.

To właśnie Brazylia jest krajem, w którym ruch TW osiągnął największe rozmiary i aż do końca lat 70. był główną siłą w Episkopacie Brazylii. Czasopismo „Teologia i Wyzwolenie” i oficyna wydawnicza braci Boff „Głosy” (Vozes) stały się

najprężniej działającymi i najbardziej prestiżowymi instytucjami teologicznymi w kraju. Michael Löwy wskazuje wyjątkowe czynniki, które przesądziły o sukcesie TW w Brazylii: silne związki kulturowe z Francją (napływ misjonarzy z Francji, kraju z tradycją społecznego zaangażowania Kościoła) i mądra strategia członków ruchu – unikanie konfrontacji z hierarchiami kościelnymi (taki błąd popełnił argentyński odłam ruchu).

## **IV. Kilka uwag definicyjnych**

Niektórzy autorzy dokonują rozróżnienia między TW a ruchem „chrześcijaństwa wyzwolenczego”. Mianem TW określają tylko awangardę szerokiego ruchu chrześcijaństwa wyzwolenczego – zaangażowanych duchownych i intelektualistów, tworzących refleksję teologiczną w oparciu o własne praxis w ramach ruchu. Ruch chrześcijaństwa wyzwolenczego jest więc pierwotny wobec TW. Jednak określenie „teologia wyzwolenia” w odniesieniu do całego ruchu społecznie zaangażowanych chrześcijan w Ameryce Płd. ma swoje logiczne uzasadnienie, gdyż pozostaje w zgodzie z egalitaryzmem samych teologów. Potężnym instrumentem walki jest wedle nich lektura i dyskusja wspólnotowa – zatem nie tylko wykształcony zakonnik, ale i bosy członek dyskusyjnego koła biblijnego jest teologiem.

TW nie jest ruchem, który ogranicza się do Kościoła katolickiego. Istnieje teologia wyzwolenia rozumiana także jako refleksja teologiczna oraz ruch społeczny w ramach tradycyjnych kościołów protestanckich. Jest to istotne zastrzeżenie, gdyż liczba protestantów w Ameryce Płd. wskutek aktywnej polityki misyjnej wzrosła z zaledwie 7 tys. w 1900 r. do 30 milionów w 1990 r.

TW wpisuje się w nurt teologii liberalnych XX w., które zrywają z tradycją scholastyczną badania relacji pomiędzy dogmatami wiary. Wśród najważniejszych jej twórców warto wymienić Gustavo Gutiérreza, Hugo Assmana, Leonardo i

Clodovisa Boff, Pedro Casaldáligę. Publikacje Brazylijczyka Hugo Assmana (1970) i Peruwiańczyka Gustavo Gutiérreza (1971) uznaje się za pierwsze systematyczne wykładnie TW. Niemal wszyscy czołowi twórcy TW odbyli studia teologiczne na uczelniach europejskich, a część z nich to Europejczycy wysłani na misje do Ameryki Łacińskiej.

Jak stwierdza Leonardo Boff, TW jest owocem „utopijnej i demaskatorskiej lektury Ewangelii”, będącej próbą odpowiedzi na pytanie „Jak w świecie nędzarzy głosić, że Bóg jest życiem i pokojem?” oraz refleksją teologiczną płynącą z doświadczenia życia „między Bogiem, ubogimi i nędzarcami”. Istnieją ważne różnice między teologami wyzwolenia, jednak wspólnym czynnikiem wydaje się obranie „opcji na biednych” i przeciwstawienie się „opcji na Cezara”. Jak pisze J. Vigil, opcja na biednych ma swój wymiar polityczny, etyczny i religijny, zakłada „zmianę miejsca fizycznego i społecznego”, „wcielenie i identyfikację – żyć jak biedny wśród biednych, przyjęcie na własny bark przeznaczenia biednych wraz z ryzykiem śmierci przedwczesnej i niesprawiedliwej”. Aby przyjęcie takiej opcji stało się prawdziwym „historycznym praxis wyzwolenia”, należy wyzbyć się „paternalistycznego stosunku do biednych”. Chcąc tworzyć TW, trzeba przyjąć jako punkt wyjścia refleksji teologicznej aktywne zaangażowanie w wyzwolenie biednych i zwalczanie niesprawiedliwości.

## **V. Doktryna teologii wyzwolenia**

Czym jest dla TW „wyzwolenie”? W fundamentalnym dziele Gutiérreza znajdujemy taką definicję: „rewolucja społeczna która radykalnie i jakościowo zmieni warunki, w jakich żyją obecnie ubodzy”. Chodzi o wyzwolenie „ze wszystkich form wyzysku, możliwość życia bardziej ludzkiego i bardziej godnego, stworzenie nowego człowieka poprzez walkę”. Gutiérrez przeciwstawia wyzwolenie – rozwojowi. Rozwój ogranicza się do poprawy warunków życia, wyzwolenie ma uczynić z człowieka podmiot swego przeznaczenia. Twórcy TW pragną dostrzec

integralność ludzkiego bytu w przypadku ubogich, sprzeciwiając się redukcjonizmowi teorii rozwoju i licznych lewicowych krytyków „niedorozwoju”. Krytykują traktowanie biednych jako have-nots, czyli jednostek, które są definiowane poprzez swe braki. Jak pisze L. Boff, „biedny ma kulturę, zdolność do pracy, współpracy, organizacji i walki”, przeto może stać się podmiotem własnego wyzwolenia.

Boff w niedawno udzielonym wywiadzie dystansował się od tych osób w Kościele, które krytykują biedę z pozycji abstrakcyjnych, takich jak „godność ludzka”. TW przeciwstawia im konkretne działania – teoria musi być poddawana ciągłemu egzaminowi z praktyki i zdalna do zastosowania w konkretnej sytuacji społecznej, historycznie zdeterminowanej. Nazywany niekiedy „ojcem teologii wyzwolenia”, G. Gutiérrez uznał, że to nie wiara powinna kwestionować praxis, lecz praxis powinna kwestionować wiarę. Takie podejście spotkało się z ostrą krytyką Watykanu – kardynał Ratzinger stwierdził, że jest to „instrumentalne poddawanie wiary osądowi jedynej praktyki, jaką uznają za uprawnioną”, a L. Mateo Seco w swej krytyce TW oskarża jej twórców o posługiwanie się „produktywistyczną koncepcją prawdy”.

Michael Löwy wyróżnił 7 najważniejszych idei TW:

1. Chrześcijaństwo i Bóg będący Życiem nie odnajdują swego wroga w ateizmie, lecz w „fałszywych bożkach” śmierci, jakimi są deifikowane Mammon, Rynek, Państwo, Bezpieczeństwo Narodowe czy Cywilizacja Chrześcijańska Zachodu.
2. Wyzwolenie historyczne jako antycypacja zbawienia ostatecznego w Chrystusie – Królestwa Bożego.
3. Krytyka tradycji dualistycznej jako dziedzictwa Grecji i filozofii platońskiej, obcej tradycji biblijnej, w której historia Boża i ludzka są nierozdzielne. Sprzeciw wobec dualizmów obecnych w chrześcijaństwie: teoria – praktyka, sacrum – profanum, ciało – dusza, mężczyzna – kobieta...

4. Nowa lektura Biblii, szczególnie istotna nowa interpretacja Księgi Wyjścia, uznanej za paradygmatyczny archetyp walki o wyzwolenie ludu zniewolonego. W ujęciu Gutiérreza biedni Ameryki Płd. są na wygnaniu we własnej ziemi, zdominowanej przez obcy kapitał i posiadaczy ziemskich.

5. Kategoryczne potępienie moralne kapitalizmu jako „grzechu strukturalnego”.

6. Korzystanie z marksizmu jako instrumentu analizy społecznej.

7. Życie wspólnotowe, doświadczenie wiary wspólnotowej i solidarnej jako alternatywa kulturowa dla zindywidualizowanej religii.

Opowiadanie się TW po stronie wspólnotowości zbiega się z radykalną krytyką indywidualizmu. Gustavo Gutiérrez w swej sztandarowej pozycji „Beber en su propio pozo” stanowczo sprzeciwia się „prywatyzacji duchowości”, czyli „rozwojowi cnót i zdolności, które mają niewielki lub żaden związek ze światem zewnętrznym”. W innym miejscu zaznacza, że „indywidualizm i duchowość ramię w ramię zubożają, a nawet deformują znaczenie tego, co oznacza naśladowanie Chrystusa”.

## **VI. Marksizm i/kontra chrześcijaństwo**

Czy można być chrześcijaninem i marksistą? Wedle dekretów Kongregacji Doktryny Wiary podpisanych przez Josepha Ratzingera, stanowiska te są ontologicznie sprzeczne. Pius XII na początku Zimnej Wojny nawet ekskomunikował marksizm. Jednak istnieją także pewne podobieństwa między chrześcijaństwem i marksizmem. Nawiązując do terminologii Karla Mannheima, chrześcijaństwo ma swój aspekt ideologiczny (usprawiedliwianie istniejącego porządku), a także utopijny (projekcja innej przyszłości), pozostające w zależności dialektycznej. Sam

Marks czasem używał języka religijnego, np. określając kapitalizm „bogiem pogańskim, który chce pić nektar wyłącznie z czaszek zmarłych”, co stanowi prefigurację idei rozwiniętej przez TW. Antonio Gramsci natomiast przewyciężył „ekonomicystyczną” perspektywę Marksa i stworzył typologie różnych rodzajów wiary (liberalna, fundamentalistyczna, burżuazyjna itp.), do której nawiązał Gutiérrez proponujący „wiarę latynoamerykańską” jako szczególny typ wiary. Związany z marksizmem filozof Ernst Bloch zaproponował heterodoksyjną interpretację Biblii, tzw. biblia pauperum, która stawia czytelnika przed rozłącznym wyborem: aut Ceasar aut Christus.

TW zainspirowana była jednak nie klasycznym marksizmem, lecz zachodnim neomarksizmem (Bloch, Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, H. Lefebvre, L. Goldmann, E. Mandel), a przede wszystkim „rdzennymi” marksistami Latynoameryki. Peruwiańczyk José Carlos Mariátegui, marksista heterodoksyjny okresu międzywojennego o odcieniu neoromantycznym, potępiony przez sowiecką ortodoksję, stanowi wielką inspirację Gutiérreza. Mariátegui głosił, iż „siła rewolucjonistów nie zasadza się na nauce, lecz tkwi w wierze, pasji i ich woli”. Był on autorem koncepcji „komunizmu Inków”: „Powinniśmy stworzyć odpowiadający naszej własnej rzeczywistości i naszemu językowi socjalizm indo-amerykański”.

M. Löwy wskazał sześć punktów zbieżnych między marksizmem i chrześcijaństwem:

1. Krytyka jednostki jako fundamentu etyki, wiara w wartości transcendentne wobec jednostek.
2. Uznanie biednych za ofiary niesprawiedliwości.
3. Uniwersalizm – substancjalna jedność rodzaju ludzkiego ponad etnicznymi i religijnymi partykularyzmami.
4. Wspólnota jako alternatywa dla alienacji i rywalizacji.
5. Krytyka kapitalizmu z perspektywy dobra wspólnego.

6. Nadzieja na przyszłe królestwo sprawiedliwości, wolności, pokoju i braterstwa.

Clodovis Boff wyróżnił natomiast cztery cechy marksizmu, które mogły mieć wpływ na rozwój TW:

1. Jest jedną z nielicznych teorii i praktyk tworzonych z perspektywy uciskanych.

2. Wyjaśnia społeczeństwo w jego całości.

3. Jest teorią zorientowaną na działanie i wymaga zgodności idei z praktyką.

4. „Utopijny wymiar marksizmu w najlepszym znaczeniu tego terminu”.

Hugo Asman uznaje marksizm za najlepszą współczesną teorię społeczną, ale zaznacza, że istnieją sprawy fundamentalne dla ludzkiej egzystencji, o których marksizm nie ma nic ważnego do powiedzenia i przyjmuje, iż chrześcijaństwo potrafi uzupełnić marksizm w tych właśnie aspektach (np. problem śmierci jednostkowej jako najwyższej formy alienacji). Większość teologów wyzwolenia odrzucała jednak etykietkę marksisty – na gruncie języka hiszpańskiego istnieje nawet specjalny termin marxianos, którym określa się myślicieli używających „narzędzi” marksizmu, ale nie przyjmujących marksizmu jako wiary.

## VII. Praxis ruchu

Teologowie wyzwolenia brali udział w walce o społeczne wyzwolenie – część z nich pozostała wierna zasadzie niestosowania przemocy, inni natomiast poszli śladem księdza Camilo Torresa, słynnego uczestnika kolumbijskiej guerilli, zamordowanego w 1966 r., przed powstaniem ruchu TW. W Chile w czasie rządów Allende został powołany ruch Chrześcijanie na rzecz Socjalizmu, skupiający znaczną część tamtejszego kleru. Przypadki udziału ruchu w wojnie w Salwadorze i Nikaragui w

latach 80. są szczególnie skomplikowane. W tejże dekadzie ruch TW został określony przez administrację Ronalda Reagana jako „zagrożenie, które musi napotkać aktywną przeciwwagę”. Tak w pierwszej deklaracji z Santa Fe z 1980 r. (rząd Reagana), jak i w drugiej, z 1988 r. (kadencja Busha seniora), pojawia się slogan o teologach wyzwolenia jako sowieckich agentach przebranych w habity. Casus Nikaragui jest szczególnie bolesny, gdyż część księży i wiernych zaangażowało się w walkę po obu stronach konfliktu. Strategią marksistowskiego Sandinowskiego Frontu Wyzwolenia Narodowego (FSLN) było przyjmowanie w swe szeregi chrześcijan bez nawracania ich na marksizm. W rewolucyjnym rządzie Nikaragui teki ministerialne przyjęło kilku duchownych, którzy zostali za to potępieni przez Jana Pawła II.

W ruchu TW szczególnie istotną rolę odegrali męczennicy. Gutiérrez tak oto określa znaczenie męczenników dla konsolidacji ruchu: „Wedle najdawniejszej tradycji chrześcijańskiej, krew męczenników daje życie wspólnotie eklezjastycznej, zgromadzeniu uczniów Chrystusa. To jest właśnie przypadek Ameryki Łacińskiej”. Pewnym archetypem męczennika jest arcybiskup Salwadoru Oscar Romero, duchowny w młodości związany z kręgami konserwatywnymi Kościoła, który obserwując dokonywane przez wojsko morderstwa zaangażowanych kapłanów, coraz bardziej radykalnie domagał się powstrzymania przemocy i ukarania sprawców, bezskutecznie apelował do Jana Pawła II o potępienie salwadorskiego reżimu. Romero został zamordowany przez wojskowych w 1980 r. w czasie odprawiania mszy. 10 lat później został zamordowany wybitny teolog Ignacio Ellacuria – będący mediatorem w konflikcie – wraz z grupą jezuitów i zakonnic, w budynku uniwersytetu Salwadoru.

W Ekwadorze biskup Leonidas Proaño i kontynuator jego dzieła po śmierci w 1988 r., biskup Victor Corral, znacząco wpłynęli na proces samoorganizacji ruchu Indian Keczua. Corral był także czołową postacią dwutygodniowej rebelii, która w 1994 r. doprowadziła do wycofania neoliberalnego prawa ziemskiego,

przyznającego silne gwarancje własności prywatnej, poddającego rolnictwo wyłącznie logice rynku i dopuszczającego prywatyzację wody. Również z ruchem TW związany jest biskup Samuel Ruiz, który w meksykańskim stanie Chiapas stworzył sieć blisko 8000 lokalnych katechetów i 2000 „komitetów bazowych”, dających schronienie dla uciekinierów z ogarniętej wojną domową Gwatemali. Choć nie promował walki zbrojnej, był odpowiedzialny za uświadomienie rdzennej ludności, co na pewno miało wpływ na wybuch powstania zapatystów w 1994 r. Podjął się także mediacji z rządem Meksyku.

W Brazylii działa najprężniejsza sieć komitetów związanych z TW, istnieją struktury podejmujące działania gospodarcze, takie jak tworzenie przy użyciu skromnego kapitału spółdzielni zatrudniających jak najwięcej osób, działa też samopomoc wspólnotowa przy budowie domostw. Komitety prowadzą mobilizacje przeciwko dużym i szkodliwym projektom inwestycyjnym, takim jak np. tamy na rzekach – co ciekawe, dawniej protestowano wyłącznie ze względu na szkody, jakie inwestycja może przynieść biednym, dziś odwołują się w równym stopniu także do argumentów ekologicznych, w myśl książki Leonarda Boffa identyfikując krzyk biednych z krzykiem Ziemi. Teolodzy Leonardo Boff i Pedro Casaldalaga założyli Duszpasterską Komisję Ziemi, stanowiącą „parasol ochronny” dla Ruchu Chłopów Bez Ziemi, propagując reformę rolną. Inną instytucją związaną z ruchem TW jest Komisja Rdzennych Misjonarzy, biorąca w obronę rdzenną ludność Brazylii, nagłaśniając i krytykując mordy dokonane na liderach tej ludności, chroniąc ich kulturę i zwalczając szkodliwe projekty typu Strefa Wolnego Handlu Obu Ameryk.

## **VIII. Teologia wyzwolenia a Watykan**

G. Guttieréz w swej pracy mało uwagi poświęca zmianom w strukturze Kościoła, uznając, że zaprowadzając zmiany w świecie zewnętrznym Kościół siłą rzeczy zmieni się. Z kolei Leonardo Boff walczy o Kościół, który powróci do ducha Soboru

Watykańskiego II, o Kościół „wolny od strachu przed kobietami, laikatem i Trzecim Światem”.

Jan Paweł II w liście do Konferencji Episkopatu Brazylii (9 IV 1986), który obudził duże nadzieje w Ameryce łacińskiej, stwierdził, że „teologia wyzwolenia, zakorzeniona w żywej i stałej tradycji Magisterium Kościoła, jest nie tylko właściwa, ale użyteczna i konieczna”. Z drugiej strony, Jan Paweł II przyznawał ważne stanowiska konserwatywnym duchownym, wrogim TW. Joseph Ratzinger jako szef Kongregacji ds. Doktryny Wiary konsekwentnie krytykował TW, pozostając wiernym opinii wyrażonej w dekrete z 1981 r.: „Koncepcja Chrystusa jako polityka, rewolucjonisty, wywrotowca z Nazaretu, nie jest zgodna z katechezą Kościoła”.

Za swą opublikowaną w 1984 r. książkę „Kościół: Władza i Charyzma” Leonardo Boff został ukarany przez Watykan rocznym zakazem nauczania, a w 1992 r. zdecydował się porzucić habit, aby móc korzystać ze swobody wypowiedzi. Również Gutiérrez i – według różnych źródeł – od 140 do 500 teologów wyzwolenia zostało w różny sposób skarconych przez Watykan.

## **IX. Perspektywy teologii wyzwolenia**

Po upadku bloku sowieckiego pojawiły się głosy o zmierzchu TW. L. Boff zareagował na te opinie potępiając reżim sowiecki za „grzech strukturalny mordów na wołających o wolność” i argumentował, że socjalizm radziecki nigdy nie był wzorcem dla teologów z Ameryki łacińskiej. Problem stanowi na pewno przyjaźń niektórych przedstawicieli TW z Fidelem Castro i dwuznaczne dziedzictwo zaangażowania TW w reżim sandinistów.

Przy okazji wyboru nowego papieża pojawiły się ciekawe opinie o przyszłości TW. Kardynał z Hondurasu, Rodríguez Maradiaga, uznawany za jednego z faworytów sfer liberalnych Kościoła na urząd papieski, tak określił perspektywę TW: „Skończyła się pewna teologia wyzwolenia dwuznaczna, oparta na marksistowskiej analizie rzeczywistości. Lecz żyje inna [TW],

ponieważ bez sprawiedliwości nie ma pokoju. I w całej Latynoameryce jest mnóstwo świeckich zaangażowanych we wspólnoty bazowe, które są naszą siłą ewangelizacyjną”.

Od jakiegoś czasu widoczny jest nowy trend w łonie TW – marksizm staje się bardziej stonowany, a rozwija się refleksja ekologiczna. Szczególnie widać to w dorobku Leonardo Boffa, który w ostatniej dekadzie napisał kilka książek poświęconych ekologii i etyce środowiskowej; w podobnym kierunku podąża także Enrique Dussel. Boff w swej książce „Ekologia: krzyk biednych – krzyk Ziemi” akceptuje hipotezę Gai autorstwa Jamesa Lovelocka i potępia grzech antropocentryzmu. Jego zdaniem, nastąpiła godzina spotkania ekologii i TW. Te dwa prądy łączy wspólny wróg, którym jest logika „akumulacji i organizacji społecznej”, uznająca środki za cele i stosująca przeciwko biednym „agresję ekologiczną”. Wspólne jest wołanie o podporządkowanie tychże środków nadrzędnemu celowi, jakim jest dobra kondycja Ziemi.

Boff stwierdza, iż „najbardziej zagrożonym bytem stworzenia nie są wieloryby, lecz biedni”. Krytykuje jednak koncepcje „zrównoważonego rozwoju”, uznając, iż „możliwy do zaakceptowania jest jedynie rozwój jakościowy i nieliniarny” i nazywając „wielką pomyłką” wiarę w możliwość pogodzenia rozwoju gospodarczego z równowagą ekosystemów. Prezentuje nową wizję utopijną, którą jest „biokracja” lub „demokracja socjokosmiczna” – „demokracja, która jest skoncentrowana na życiu, która wychodzi od życia ludzkiego najbardziej poniżonego, która uwzględnia elementy przyrody, takie jak góry, rośliny, rzeki, zwierzęta, atmosferę, krajobrazy, jako nowych obywateli uczestniczących w ludzkiej uczcie i ludzi jako uczestników wielkiej uczty kosmicznej”.

Teologia wyzwolenia jest propozycją bardziej radykalnej krytyki kapitalizmu niż ideologia europejskiej lewicy – kwestionuje bowiem samą wiarę w postęp. Zasługą latynoskich teologów jest przywrócenie Ewangelii w obszar idei i działań politycznych oraz przypomnienie, że uciekając od ziemskich

bolączek nie dostąpimy niebios.

Autorstwo: Piotr Bielski

Źródło: „Obywatel” nr 24 z 2005 r. i [NowyObywatel.pl](http://NowyObywatel.pl)