

VI. TEOLOGIA WYZWOLENIA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

1. WPROWADZENIE

Nasilająca się we współczesnym świecie walka ideologiczna i zaostrzające się sprzeczności klasowe wystąpiły ze szczególną siłą w Ameryce Łacińskiej. Wśród nowo powstałych w tym rejonie świata koncepcji doktrynalnych szczególnego znaczenia nabrała teologia wyzwolenia - nurt doktrynalny, wyrosły w Kościele katolickim. Teologia wyzwolenia stanowi jedną z najbardziej popularnych koncepcji ideologicznych w tym rejonie świata.

Ze względu na ostrą krytykę ideologii burżuazyjnej i systemu kapitalistycznego występującą w teologii wyzwolenia, spotkała się ona ze zdecydowaną reakcją zarówno konserwatywnej części duchowieństwa, jak i będących u władzy reżimów politycznych. Reakcja jest tym ostrzejsza, że z jednej strony teologia wyzwolenia ocenia tradycyjne chrześcijaństwo jako podporę i sojusznika dla koncepcji teoretycznych i praktyki politycznej ekip sprawujących rządy oparte na ucisku, a z drugiej strony dokonuje analizy stosunków społecznych w oparciu o teorię marksistowską. Jednym z podstawowych zarzutów w stosunku do teologii wyzwolenia, zgłoszonych zgodnie z oceną Kościoła katolickiego, jak i burżuazyjnych polityków, jest wysoka ocena teorii marksistowskiej oraz jej upowszechnienia wśród szerokich warstw społeczeństwa.

Zanim jednak scharakteryzujemy polityczne treści teologii wyzwolenia prześledzimy, jak rozwijały się koncepcje doktrynalne, które doprowadziły do powstania w Kościele katolickim problemu zachowania jedności Kościoła w Ameryce Łacińskiej.

2. POCZĄTEK „TEOLOGII POLITYCZNYCH”

Idea „aggiornamento”, którą zapoczątkował Sobór Watykański II (1963-1965) zachęciła część katolickich duchownych i świeckich do szukania nowych koncepcji podbudowujących czynne uczestnictwo Kościoła w życiu społecznym. Zaczęły powstawać nowe prądy umysłowe, które określa się jako „teologie

polityczne". Występują one w najrozmaitszych postaciach, np. teologii rewolucji, teologii polityki, teologii nadziei itd. W odróżnieniu od tradycyjnej teologii katolickiej, która zajmowała się wyłącznie interpretacją Pisma Świętego (ksiąg Starego i Nowego Testamentu), nowa teologia dążyła do zasadniczej reformy zarówno teologii, jak i wszelkiej działalności Kościoła. Chodziło o rozszerzenie teologii na wszystkie dziedziny życia społecznego i objęcie jej analizą różnych sfer aktywności jednostki. Miała ona także zastąpić szczegółowe nauki społeczne, takie jak socjologia, nauki polityczne, ekonomia itd.

Sam termin „teologia polityczna” nie jest jednoznaczny i bywa różnie interpretowany przez teologów. Najczęściej pod tym pojęciem rozumie się wszystkie prądy teologiczne nawiązujące do społecznej i politycznej rzeczywistości. Tak sądzi np. de Lavalette¹.

Różnorodność koncepcji „nowej teologii”, częsty brak wewnętrznej ich spójności i konsekwencji nie pozwala na jednoznaczne scharakteryzowanie tego nurtu. Symptomatyczny jest fakt dużego rozchwiania ideowego omawianych koncepcji. Wiele z nich ma charakter pseudoteologiczny, awanturniczy, lewacki. W części są to ruchy wręcz utopijne. Ale obok tego typu wypaczeń wykształciły się koncepcje doktrynalne o dużym znaczeniu teoretycznym, jak i walorach praktycznych dla działalności Kościoła.

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych znaczący wpływ na kształtowanie się myśli chrześcijańskiej wywarły prace Theillarda de Chardin. Odciał się on wyraźnie od chrześcijańskiej tradycji filozoficzno-teologicznej i sformułował tezę o równouprawnieniu „teologii Ziemi” z „teologią nieba”. Co więcej, w jego koncepcji przyznaje się naczelne miejsce temu co „ludzkie” i „ziemskie”. To człowiek ma do spełnienia misję przekształcenia Ziemi i dokończenia dzieła stworzenia. Historia jest niezbędnym i naturalnym etapem ewolucji świata i Boga.

Zachodnoniemiecki teolog katolicki Johannes Baptist Metz wychodząc z założenia, że największym zagrożeniem dla wiary jest jej oddalenie od życia społecznego, wskazuje na konieczność aktywnego uczestnictwa Kościoła i wiernych w działalności publicznej, w tym także politycznej. Uważa, że postawa chrześcijanina nie może polegać na biernym akceptowaniu istniejącego stanu rzeczy, lecz powinno ją charakteryzować dążenie do zmian. Oznacza to także, że Kościół jako instytucja powinien być aktywnym, krytycznym elementem systemu politycznego i dążyć w swych działaniach politycznych do rozwoju i doskonalenia stosunków politycznych. Metz twierdzi, że współczesny Kościół nie jest w stanie realizować powyższych zadań. W związku z tym sami wierni są zmuszeni podejmować wysiłki w celu wypełniania tych funkcji Kościoła, których on nie realizuje. Przede wszystkim chodzi tu o otwartą dyskusję nad postawami politycznymi ludzi wierzących i warunkami ich aktywności religijnej oraz stosunkiem do wiary i Kościoła. Ważny jest także

¹ „Myśl Społeczna” z 25 kwietnia 1976 r.

problem otwarcia Kościoła w kierunku służby społecznej.

Istotnym problemem z punktu widzenia analizy teologii politycznej jest ich stosunek do marksizmu. Jest to kwestia bardzo złożona, ponieważ w tym względzie poszczególne koncepcje różnią się niejednokrotnie między sobą w sposób istotny. Bardziej szczegółowo przeanalizujemy ten problem na przykładzie teologii wyzwolenia.

3. LATYNOAMERYKAŃSKI WARIANT TEOLOGII WYZWOLENIA

W latach sześćdziesiątych zaczęły się pojawiać w latynoamerykańskim Kościele katolickim wyraźne nurty o charakterze lewicowym. Był to widoczny efekt Soboru Watykańskiego II, który na nowo określił miejsce Kościoła we współczesnym świecie i dał asumpt do zmian, które miały służyć lepszej realizacji celów Kościoła.

Potwierdzeniem tej ogólnej tendencji panującej w Kościele w warunkach latynoamerykańskich był przebieg i uchwały II Zgromadzenia Generalnego Episkopatu Ameryki Łacińskiej (Consejo Eposkopat Latinoamericano - CELAM), który odbył się w sierpniu 1968 r. w Medellin (Kolumbia)².

W dokumentach Zgromadzenia wskazano wyraźnie na konieczność zmiany dotychczasowej koncepcji działalności Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej. Biskupi zajęli również stanowisko w najważniejszych kwestiach społecznych, ekonomicznych i, co najbardziej istotne, politycznych. Stwierdzili oni, że „system przedsiębiorstw w Ameryce Łacińskiej i w związku z tym obecna gospodarka opierają się na błędnej koncepcji prawa własności środków produkcji i samego celu gospodarki”³. Nie podali jednak jednoznacznej odpowiedzi, jaką koncepcję rozwoju gospodarczego uważają za słuszną.

W Medellin biskupi uchwalili dokumenty, które po raz pierwszy skierowały Kościół przeciwko klasom panującym w Ameryce Łacińskiej. Istniejącą przepaść między bogatymi i biednymi w tym rejonie świata określili jako „sytuację grzeszną”. Wskazano na potrzebę „wzmocnienia poczucia solidarności z ubogimi” oraz konieczność podjęcia przez duchownych działań mających na celu niesienie pomocy przy rozwiązywaniu problemów najuboższych i branie czynnego udziału w ich walce o sprawiedliwość i godny byt.

Uznano konieczność czynnego włączenia się Kościoła do życia społecznego i politycznego. Kościół katolicki zajął bardziej krytyczne stanowisko wobec rządów w Ameryce Łacińskiej. Wyrażało się to między innymi we wskaza-

² II Zgromadzenie Episkopatu Ameryki Łacińskiej rozpoczęło się uroczystość z udziałem papieża Pawła VI 24 sierpnia 1968 roku w Bogocie. Następnego dnia papież powrócił do Watykanu, a Zgromadzenie zostało przeniesione 26 sierpnia do położonego o 300 km na północ Bogoty Medellin.

³ Cyt. za: St. M a r k i e w i c z, *Katolicyzm polityczny w Ameryce Łacińskiej 1968-1970*, Warszawa 1981, s.53.

niu na konieczność podjęcia reform zmierzających do zapewnienia sprawiedliwości społecznej i godnego życia mas. Zrezygnowano wyraźnie z dotychczasowej identyfikacji Kościoła z panującymi.

Wprawdzie II Zgromadzenie CELAM w Medellin nie spełniło wszystkich oczekiwań radykalnego duchowieństwa, to jednak dało asumpt do podjęcia działań zmierzających do realizacji posoborowych przemian w Kościele katolickim również w Ameryce Łacińskiej.

Z inspiracji powstałej w Europie „teologii politycznej” powstają w Ameryce Łacińskiej różne koncepcje nowej formuły działania Kościoła katolickiego w warunkach współczesnych. Ich cechą charakterystyczną jest to, że w swym radykalizmie, wymuszonym przez lokalne warunki społeczne, idą znacznie dalej niż ich inspiratorki europejskie. Koncepcje te miały być odpowiedzią na pojawiające się po Konferencji w Medellin żądania większej sprawiedliwości społecznej, poprawy położenia biedoty, reform społecznych i socjalnych. Żądaniom tym sprostać miała „teologia latynoamerykańska”, której zadaniem było przeanalizowanie specyficznych problemów Ameryki Łacińskiej oraz odejście od orientacji jednostronnie duszpasterskiej. Wskazywano w niej również na konieczność przemyślenia przyczyn wzrastających wpływów marksizmu w tym rejonie świata⁴.

Najbardziej znaną częścią politycznej teologii latynoamerykańskiej stała się teologia wyzwolenia. Tu zajęliśmy się jej najpopularniejszą odmianą. Pod koniec lat sześćdziesiątych wyrosła ona na główny, samodzielny nurt ideologiczny w Kościele katolickim w Ameryce Łacińskiej. Zbiegło się to z okresem narastania w tym rejonie świata ruchów narodowyzwoleńczych, które silnie oddziaływały na świadomość społeczną. W tej sytuacji także Kościół katolicki musiał zająć stanowisko w najważniejszych kwestiach społecznych i politycznych.

Za twórcę i głównego teoretyka teologii wyzwolenia uważany jest ks. Gustavo Gutierrez, teolog peruwiański, profesor na wydziałach teologii i nauk społecznych katolickiego uniwersytetu w Limie. Obok niego trzeba wymienić również takich teoretyków tej doktryny, jak Hugo Assman, Jose Comblen, Lucio Guerr, Juan Luis Segundo. Wspomnieć należy także o teologach protestanckich, czynnie uczestniczących w rozwijaniu koncepcji teologii wyzwolenia, na przykład takich jak Rubem Alves i Migueł Boninio.

W podstawowym dziele Gutierrez pt. „Teologia wyzwolenia” wyłożył on założenia swojej koncepcji. Autor nie ukrywa inspiracji, jaką stanowiła dla niego zachodnioeuropejska teologia polityczna, ale w swoich rozważaniach idzie znacznie dalej. Odważniej i pełniej przedstawia koncepcję działalności Kościoła w Ameryce Łacińskiej i uzasadnia to wywodami dotyczącymi interpretacji Ewangelii.

Swoje konstrukcje teologiczne Gutierrez i inni przedstawiciele teologii

⁴ Por.: W. B a s l e r, Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej, „Prezentacje” 1980, nr 6, s.72.

wyzwolenia rozpoczynają od odmiennego ujęcia zadań teologii i jej przesłanek metodologicznych. Zdaniem Gutierrez, główny cel teologii i jej przesłanek polega na wyjaśnieniu treści wiary i nauki wiary, ale „teologia wyzwolenia zamierza uczynić to z punktu widzenia konkretnej walki mas wierzących, która rozpętała się w naszych czasach w Ameryce Łacińskiej”⁵.

Z przyjęcia takiego stanowiska wynikają podstawowe zadania, jakie stawiają sobie twórcy i zwolennicy teologii wyzwolenia. Przede wszystkim chodzi o odtworzenie podstawowego przesłania chrześcijaństwa, jego pierwotnego znaczenia. W tej kwestii odwołują się do Starego Testamentu, gdzie kategorie „zbawienie” i „wyzwolenie” są zbieżne.

Następne zadanie to nadanie chrześcijaństwu aktualności społeczno-politycznej, tzn. wskazanie jakie działania polityczne i społeczne dadzą się wywieść z nakazów religijnych. Z tym problemem wiąże się kwestia nie oddzielania walki o polepszenie warunków życia na ziemi (tworzenie królestwa ziemskiego) od dążenia do osiągnięcia Królestwa Bożego. Te działania należy traktować jako zwartą jedność, a nie odrębne etapy czy nawet przeciwieństwa.

Centralną kategorią teologii wyzwolenia jest „wyzwolenie”, któremu nadaje się trzy wzajemnie przenikające się i związane ze sobą poziomy znaczeniowe. Pierwszy to poziom społeczno-polityczny. Wyzwolenie jest tu utożsamiane z likwidacją wyzysku człowieka, ucisku klasowego i narodowego. Można to osiągnąć przez likwidację istniejących struktur społeczno-politycznych i ekonomicznych.

Drugim poziomem jest poziom historyczny. Jest to płaszczyzna dynamiczna. „Wyzwolenie” osiąga się stopniowo wraz ze świadomym, tzn. rozumnym i celowo kształtowanym rozwojem człowieka. W wyniku tego człowiek jako jednostka i społeczeństwo jako całość uzyskuje pełną swobodę tworzenia. Efektem jest ukształtowanie nowego człowieka i jakościowo innego społeczeństwa.

Trzecie znaczenie „wyzwolenia” ma wyraźnie charakter teologiczny. Nawiązuje do wyzwolenia od grzechu. Chrystus wyzwala wiernych od grzechu, a więc następuje przywrócenie jedności z Bogiem, znika niesprawiedliwość i wyzysk.

Sam Gutierrez podkreśla, że nie chodzi tu o trzy następujące po sobie w pewnej kolejności procesy. Nie chodzi też wyłącznie o ich jednoczesne występowanie. Są to trzy sposoby rozumienia, trzy znaczenia tego samego procesu.

Połączenie w jedność płaszczyzn społeczno-politycznych i religijnych doprowadziło w teorii Gutierrez do zająknięcia się marksowskiej analizy społeczeństwa, w tym obiektywnego charakteru procesów dziejowych i walki klas, z teologiczną koncepcją zbawienia wiecznego. Co więcej, zbawienie może być według niej wyzwoleniem także w życiu doczesnym.

Istotne są również założenia metodologiczne teologii wyzwolenia. Nale-

⁵ W. P a s i k i, Teologia wyzwolenia - latynoamerykański wariant radykalny (w:) Dokumentacja Polityczna, Warszawa, maj 1985, s.31.

ży do nich po pierwsze praktyka historyczna, a po drugie - słowo Boże. Prymat ma praktyka. Z niej powinna dopiero wywodzić się teologia i zawsze powinna się do niej dostosowywać. Głoszone przez teologię treści muszą brać się z praktyki, ponieważ z praktyki czerpie ona swoją siłę, skuteczność i wiarygodność⁶.

Wprawdzie nie ma wątpliwości, że teologia wyzwolenia jest koncepcją chrześcijańską i pozostaje z nią w silnych związkach, ale nie budzi też sprzeciwów fakt, iż w dużej mierze czerpie ona z marksizmu. Specyfika teologii wyzwolenia polega nie na tym, że zwraca się ona do marksizmu, bo tak czyni wiele innych współczesnych nurtów ideologicznych, ale na tym, że dostrzega ona w marksizmie nie ideologię, dla której trzeba stworzyć alternatywę, lecz teorię, którą można samemu przyjąć i zastosować. Przede wszystkim chodzi tu o teorię rozwoju społecznego, której Kościół katolicki nie posiada.

Wiele miejsca w swej pracy poświęca Gutierrez wzajemnym stosunkom między Kościołem a państwem. Stwierdza on, że w krajach latynoamerykańskich Kościół nadal jest silnie powiązany z panującym porządkiem. Wsparcie, jakie otrzymuje on od burżuazji, uczyniło z instytucjonalnego Kościoła część systemu politycznego, a chrześcijaństwo i jego przesłanie stało się częścią dominującej ideologii. „Grupy dominujące - pisze Gutierrez - które zawsze wykorzystywały Kościół dla obrony swych interesów i podtrzymywania swojej uprzywilejowanej pozycji, dziś - gdy widzą jak „wywrotowe” tendencje zdobywają teren w centrum chrześcijańskiej wspólnoty - nawiązują do powrotu do czysto religijnej i duchowej funkcji Kościoła”⁷. Jest to oczywista reakcja rządzących, którzy tracąc oparcie w konkretnej organizacji czy instytucji starają się pozbawić ją możliwości wywierania wpływu na politykę.

Teologia wyzwolenia w swojej koncepcji nie zatrzymuje się tylko na postulacie przeobrażeń Kościoła, które można by określić jako porzucenie koncepcji „Kościół bogatych”, a stworzenie „Kościół ubogich”. Idzie znacznie dalej. Stawia tezę, że narody latynoamerykańskie nie wydobędą się ze swego położenia w żaden inny sposób, jak tylko przy pomocy przemian radykalnych i gwałtownych. Urzeczywistnić je może tylko społeczna rewolucja. „Niemożliwe do utrzymania warunki nędzy, wyobcowania i wyzysku, w których żyje większość ludności Ameryki Łacińskiej, stwarzają pilną konieczność znalezienia drogi ekonomicznego, społecznego i politycznego wyzwolenia. Jest to pierwszy krok w kierunku nowego społeczeństwa (...)”⁸, twierdzi Gutierrez. Ostro krytykuje on i odrzuca wszelkie koncepcje solidarystyczne, głoszące z pozycji jakoby aklasowych solidarność społeczeństwa podzielnego nierównością pozycji politycznych, ekonomicznych i społecznych.

⁶ Tamże, s.32.

⁷ Co głosi Gustavo Gutierrez w: „Prezentacje” 1979, nr 9, s.71.

⁸ Tamże, s.71.

Stwierdza, że koncepcje te mają wyraźnie klasowy charakter, ponieważ odzwierciedlają idee klasy dominującej.

Zasadniczym problemem teologii wyzwolenia jest sprawa sposobu pogodzenia głoszonej przez Ewangelię zasady miłości bliźniego oraz braterstwa i pokory z koncepcją walki o wyzwolenie społeczne już w życiu doczesnym. Gutierrez przyjmuje marksistowską kategorię walki klas za stan istniejący obiektywnie. Stwierdza, że „uznanie istnienia walki klas nie zależy od naszych religijnych czy etycznych postaw”⁹.

Marksistowska interpretacja procesów i zjawisk społecznych spowodowała lawinę ataków na teologię wyzwolenia ze wszystkich stron. Zarówno przez zachowawczy kler katolicki i Stolicę Apostolską, jak i również ze strony grup związanych z kręgami władzy politycznej w poszczególnych państwach Ameryki Łacińskiej.

Na uwagę zasługuje również fakt, że w doktrynie Gutierrez religia nie zajmuje dominującego miejsca. Podobnie jest zresztą w koncepcjach innych ideologów teologii wyzwolenia. Głoszą oni przede wszystkim walkę o wyzwolenie w życiu doczesnym, a na plan dalszy odsuwają religijną wiarę w zbawienie wieczne. To ograniczenie lub tylko akcentowanie wyzwolenia rozumianego jako wyzwolenie społeczne czy ekonomiczne, spotkało się z ostrą krytyką ze strony Kościoła.

Teologia wyzwolenia dawno przestała być tylko koncepcją teoretyczną. Już w końcu lat sześćdziesiątych pojawiła się nowa forma działalności i organizacji Kościoła latynoamerykańskiego, tzw. wspólnoty podstawowe. Ich pojawienie się było odpowiedzią na zapotrzebowanie najuboższych katolików. W instytucjonalnym Kościele czuli się oni niższą kategorią lub Kościół ten w ogóle do nich nie docierał. W Ameryce Łacińskiej wciąż jest zbyt mało księży, znikoma jest także ilość powołań kapłańskich. W Brazylii, na przykład, jeden ksiądz przypada na 10 tys. wiernych. Dużą część księży w tym rejonie świata to cudzoziemcy. Dla przykładu w Wenezueli obcokrajowcy stanowią aż 60% ogółu duchownych. Stąd też pojawiła się specyficzna forma funkcjonowania tzw. wspólnot podstawowych, których czynności liturgiczne (śluby, chrzty) wykonują sami wierni, nazywani delegatami słowa. Mszę odprawia ksiądz, ale zamiast kazania odbywa się zbiorowe przedstawienie Ewangelii, które przybiera np. formę miniatuury teatralnej, w której role poszczególnych postaci kreują sami wierni.

W kościele odbywają się nie tylko nabożeństwa, ale także dyskusje dotyczące funkcjonowania wspólnoty. Wszelkie decyzje podejmowane są większością głosów. Ksiądz uczestniczy w nich na jednakowych prawach z wiernymi.

⁹ G. Gutierrez, Teologia wyzwolenia, Warszawa 1976, s.281.

4. REAKCJE STOLICY APOSTOLSKIEJ

Zarówno teologia wyzwolenia jak i wspólnoty podstawowe zostały poddane przez zachowawczą część kleru ostrej krytyce. Papież Paweł VI, współtwórca Soboru Watykańskiego II i autor encykliki „*Populorum progressio*”, również szybko stwierdził, że realizacja uchwał II Zgromadzenia w Medellin w praktyce idzie znacznie dalej, niż by to wynikało z intencji jej autorów. Wprawdzie papież nigdy oficjalnie nie wycofał się z zajętego w Medellin stanowiska i nie potępił ani teologii wyzwolenia, ani wspólnot podstawowych, jednak zdecydowanie starał się zahamować najbardziej radykalne koncepcje teologiczne. W przemówieniu wygłoszonym w listopadzie 1974 r. mówił: „pojęciu wyzwolenia można nadać błędną interpretację, gdy pozostaje ono ograniczone do samej sfery ekonomiczno-społecznej lub gdy wyzwolenie to - by się szybko zrealizować - posługuje się bronią, nienawiścią i przemocą i pokłada iluzoryczną nadzieję w systematycznej walce ludzi między sobą lub nawet od razu w rewolucji”¹⁰.

Papież podejmując krytykę głównych założeń teologii wyzwolenia, szczególnie mocno zaakcentował tezę o jedności trzech płaszczyzn. Akcentował przy tym wyłącznie czysto teologiczne rozumienie pojęcia „wyzwolenie”, odrzucając całkowicie jego rozumienie ekonomiczne i społeczne.

Kościół latynoamerykański jest wielki. Ponad 90% ludności tego regionu świata jest wyznania katolickiego, co stanowi prawie 45% ogółu wyznawców Kościoła katolickiego w świecie¹¹.

Część duchowieństwa, również tego wyższego, w Ameryce Łacińskiej opowiedziało się za teologią wyzwolenia. Budzi to zrozumiałe obawy Stolicy Apostolskiej. Niektórzy obserwatorzy twierdzą, że to co najbardziej niepokoi Rzym, to rosnący opór duchowieństwa latynoamerykańskiego wobec Kurii rzymskiej. „Zmagania w Kościele toczą się może w równym stopniu o władzę, co o doktrynę. W Kościele katolickim - od góry do dołu - toczy się walka wewnętrzna. To nie jest tylko spór garstki teologów i księży z hierarchią kościelną - mówi Leonardo Boff, zakonnik brazylijski i główny rzecznik teologii wyzwolenia - mamy tu raczej do czynienia z dwiema równoległymi hierarchiami, sięgającymi aż po Watykan i mającymi odmienne poglądy na świat”¹².

¹⁰ Przemówienie wygłoszone przez papieża Pawła VI przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 XI 1974 r., „Prezentacje” 1979, nr 9, s.75.

¹¹ Według „Rocznika Statystycznego 1976” wydanego przez Watykan, Kościół katolicki skupia 742 mln wyznawców, w tym: Ameryka - 62%, Europa - 39,5%, Australia i Oceania - 24,8%, Afryka - 12,6%, Azja - 3%. Według statystyki watykańskiej liczba katolików w Ameryce Łacińskiej wynosiła w 1976 r. 284 mln, co stanowi 43% wszystkich wyznawców Kościoła rzymsko-katolickiego w skali światowej.

¹² „Newsweek” z 22 października 1984 r. (w:) Zeszyt Dokumentacyjny PAP nr 1/206 z 1985 r., s.25.

Latynoamerykańska teologia wyzwolenia stanowi w istocie wyzwanie dla władzy kościelnej. Z tym, że nie jest to jedynie i głównie konfrontacja na płaszczyźnie ideologicznej, bardziej chodzi tu o odmienną od ogólnie przyjętą koncepcję sprawowania władzy przez Kościół. Spór wokół teologii wyzwolenia w praktyce jest sporem w większym stopniu o władzę polityczną niż teologiczną¹³.

Przy watykańskiej Kongregacji Doktryny Wiary powołano specjalną Międzynarodową Komisję Teologiczną, która zajęła się teologią wyzwolenia w opublikowanej w 1977 r. „Deklaracji o rozwoju ludzkim i zbawieniu chrześcijańskim” podkreślono niebezpieczeństwo, jakie powstaje na skutek nadmiernego łączenia teologii ze sprawami politycznymi i społecznymi. Nie kwestionowano natomiast dobrych intencji głosicieli teologii wyzwolenia. Deklaracja zwraca jednak uwagę, że nie można dawać priorytetu polityce, jako podstawowemu sensowi życia. Krytykuje ona także posługiwanie się analizami inspirowanymi przez marksizm i komunizm. Ostro sprzeciwia się koncepcji walki klas, którą rozumie jako mieszanie spraw postępu w życiu doczesnym ze zbawieniem wiecznym. Apeluje o pokój między ludźmi i jedność Kościoła.

„Deklaracja” wbrew intencjom autorów nie osłabiła sporów wokół teologii wyzwolenia, a wręcz przeciwnie, przyczyniła się do ich zaostrzenia. Dyskusja przybrała na sile szczególnie przed III Zgromadzeniem Generalnym Episkopatu Ameryki Łacińskiej, które miało się odbyć w Puebla (Meksyk) w dziesiątą rocznicę II Zgromadzenia w Medellin.

Ze względu na śmierć Pawła VI, a następnie Jana Pawła I termin Zgromadzenia w Puebla został przesunięty na 28 stycznia 1979 r. W przemówieniu inauguracyjnym Jan Paweł II ostro skrytykował teologię wyzwolenia. „Pojawiają się dzisiaj - zresztą nie jest to zjawisko nowe - stwierdził papież - próby 'odczytywania na nowo' Ewangelii, stanowiące wynik raczej teoretycznych spekulacji, aniżeli autentycznego rozważania Słowa Bożego i prawdziwego ewangelicznego nastawienia. Wywołują one zamieszanie z powodu nie-liczenia się z zasadniczymi kryteriami wiary i Kościoła”¹⁴. Nieco dalej papież stwierdza: „Kiedy indziej usiłuje się widzieć w Jezusie działacza politycznego, walczącego przeciwko dominacji rzymskiej i władcom, a nawet zaangażowanego w walkę klas. Taki obraz Chrystusa - jako polityka, rewolucjonisty, wywrotowca z Nazaretu - nie zgadza się z katechezą Kościoła”¹⁵.

Krytyczny stosunek do teologii wyzwolenia wykazuje Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu. Atakuje on szczególnie ostro, wzorem Pawła VI, łącznie religijnego pojęcia „wyzwolenie” z wyzwoleniem w sensie społeczno-politycznym, ale idzie znacznie dalej w dystansowaniu Kościoła i reli-

¹³ Por. na ten temat: „Le Monde” z 20 IX 1984 r. (w:) Teologia wyzwolenia. Dokumenty, wywiady, artykuły, PAP, XII 1984 r., s. 61.

¹⁴ Przemówienie inauguracyjne na III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla, 29 stycznia 1979 r., „Życie i myśl” 1979, nr 5.

¹⁵ Tamże.

gii od jakiegokolwiek prosocjalistycznego zaangażowania. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że teologia wyzwolenia była inspirowana nie tyle przez marksizm, co przez zachodnioeuropejską teologię polityczną, a także przez akceptowane w Kościele dokumenty z II Zgromadzenia w Medellin, jak i również przez encyklikę Pawła VI „Populorum progressio”. Prawdą jest, że istotny wpływ na twórców tej koncepcji wywarła teoria marksistowska, ale też niezaprzeczalnym faktem pozostaje to, iż bezpośrednio przyczyną powstania i uzyskania dużej popularności przez teologię wyzwolenia są konkretne warunki społeczne i ekonomiczne w Ameryce Łacińskiej. Teologia wyzwolenia jest po prostu próbą znalezienia właściwego miejsca i najlepszego sposobu realizacji przez latynoamerykański Kościół katolicki jego posłannictwa w obecnej rzeczywistości.

Najpełniejszym wyrazem oskarżeń przeciwko teologii wyzwolenia, które sformułował papież i inni dostojnicy Kościoła jest Instrukcja Kongregacji Doktryny Wiary, która jako oficjalny dokument Watykanu jednoznacznie precyzuje stanowisko Kościoła katolickiego wobec tej teologii.

Instrukcja Kongregacji Doktryny Wiary pt. „Niektóre aspekty teologii wyzwolenia” z dnia 6 sierpnia 1984 r. została zaaprobowana przez Jana Pawła II i ogłoszona 3 września 1984 r. Zawiera ona nie tylko krytyczną analizę teologii wyzwolenia, ale prezentuje szerzej stanowisko Kościoła wobec rewolucji, marksizmu i socjalizmu. Jest traktowana jako ważny dokument polityczny, charakteryzujący obecną koncepcję polityki zagranicznej Watykanu. Potwierdza on jedynie to, co obserwowano od dawna - zasadniczy zwrot w polityce Kościoła, szczególnie w odniesieniu do krajów socjalistycznych. Krytyka teologii wyzwolenia stała się pretekstem do zaatakowania także realnego socjalizmu.

„Instrukcja” jednoznacznie określa rozumienie samego terminu „wyzwolenie”, które jest „głównie i przede wszystkim wyzwoleniem od niewoli zakorzenionej w grzechu”¹⁶. Tym samym odrzuca się dwie pierwsze płaszczyzny pojmowania kategorii wyzwolenia przyjęte przez Gutierrez. Dalej „Instrukcja” stwierdza, że w pewnych formach teologii wyzwolenia pojawiają się wypaczenia „groźne zarówno dla wiary, jak i dla życia chrześcijańskiego”. Biorąc się one z odwoływania się „w sposób nie dość krytyczny do ułomnych koncepcji różnych prądów myśli marksistowskiej”¹⁷.

Wychodząc z takich ogólnych twierdzeń w „Instrukcji” przeprowadza się krytykę podstawowych założeń teologii wyzwolenia. Przede wszystkim przeciwstawia się biblijne pojęcie „wyzwolenia”, utożsamiane w Piśmie Świętym z bardzo bliskim określeniem „odkupienia”, wyzwoleniu w sensie społecznym i politycznym. Podkreśla się, że pierwotnym wyzwoleniem pozostaje zawsze wyzwolenie od grzechu. Nowy Testament nie domaga się - stwierdza „Instruk-

¹⁶ Instrukcja na temat niektórych aspektów teologii wyzwolenia, „Chrześcijanin w świecie” 1985, nr 136-137, s.113.

¹⁷ Tamże, s.128.

cja" - jako pierwotnej przesłanki wyzwolenia przez Chrystusa, zmiany warunków politycznych i społecznych. Niepotrzebna więc jest rewolucja. Dalej stwierdza się, że „stawiając jako pierwszy nakaz radykalny przewrót stosunków społecznych i krytykując niewystarczalność osobistego doskonalenia się człowieka” dokonuje się negacji jednostki ludzkiej, niszczy się jej etykę, czyli rozróżnienie między dobrem a złem. Uważa się również, że ta sama teza leży u podstaw walki klas¹⁸.

„Instrukcja” ostro krytykując analizę marksistowską stosowaną przez teologię wyzwolenia, przenosi tę krytykę również na praktykę krajów socjalistycznych. Powołując się na Pawła VI („Octogesima adveniens”) stwierdza się, że walka klas w jej marksistowskiej interpretacji, prowadzi do ustroju totalnego. Uznano, że centralne miejsce w koncepcji marksistowskiej zajmuje ateizm i negacja osoby ludzkiej, jej wolności i praw. Odmawia się również marksizmowi naukowego charakteru. Rewolucja socjalistyczna utożsamiana jest wyłącznie z przemocą, której jedynym celem jest odwrócenie stosunków klasowych, a więc panowanie biednych nad bogatymi. Nie dostrzega się żadnych innych celów rewolucji.

Kościół z całą stanowczością przeciwstawia obiektywnie istniejącej walce klas i nieuchronności rewolucji koncepcje solidarystyczne. Akcentuje się jedynie ewangeliczne pojmowanie „Kościoła ubogich” jako pierwszeństwo przyznane biednym i cierpiącym nędzę, którzy są najmilsi Bogu, ale za „niebezpieczne” wypaczenie uznaje się łączenie „ubogiego” z Pisma Świętego z „proletariusem” Marksa.

Krytykuje się także pojęcie „Kościół ludowy” w nadanym mu przez teologię wyzwolenia rozumieniu Kościoła klasowego, Kościoła uciskanego ludu.

Jeszcze jedną ważną kwestią poruszaną w „Instrukcji”, nie dotyczącą już spraw ideologii i wiary jest problem Kościoła jako instytucji. Oburzenie Stolicy Apostolskiej spowodował fakt, że poddawana jest przez teologię wyzwolenia w wątpliwość „sakramentalna i hierarchiczna struktura Kościoła, którą ustanowił sam Pan. Hierarchię i Urząd Nauczycielski piętnuje się jako przedstawicieli klas panujących, których należy zwalczać”¹⁹. Obawy przed podważaniem struktury Kościoła okazują się nie mniej ważne niż różnice doktrynalne.

W Instrukcji watykańskiej Kongregacji Doktryny wiary nie tylko dezawuuje się marksizm jako doktrynę nieludzką, będącą zaprzeczeniem ludzkiej osoby i jej wolności, ale stwierdza się wręcz, że reżimy totalitarne i ateistyczne, które doszły do władzy przemocą i środkami rewolucyjnymi są hańbą naszych czasów. W imię wyzwolenia ludu utrzymują one całe narody w warunkach niegodnej człowieka niewoli. Tego typu sformułowania świadczą o nawrocie wyraźnie prawicowych tendencji w polityce Stolicy Apostolskiej.

¹⁸ Por. Instrukcja na temat niektórych aspektów teologii wyzwolenia, op. cit., s. 119 i 126.

¹⁹ Tamże, s. 128.

Jest to widoczne odejście od orientacji, którą zapoczątkował w Kościele katolickim Jan XXIII i Sobór Watykański II.

Kościół podaje oczywiście receptę na likwidację niesprawiedliwości, wyzysku i skrajnej nierówności występującej między ludźmi we współczesnym świecie. Po pierwsze, dostarczenie zasadniczych wskazań etycznych, co czyni także w dziedzinie społecznej nauczanie Kościoła. Po drugie, walka o prawa człowieka, co stanowi prawdziwą walkę o sprawiedliwość. O tym zaś decyduje uznanie prawdziwego stosunku człowieka do Boga. Odwołując się do katolickiej etyki człowieka i do nieustannej potrzeby wewnętrznego nawrócenia osiąga się oczekiwane przemiany społeczne. Jest to sedno odpowiedzi Kościoła na społeczno-polityczny program zawarty w teologii wyzwolenia.

Krótko po ukazaniu się „Instrukcji” Watykan zaostrzył swoje stanowisko wobec duchownych opowiadających się za teologią wyzwolenia. Represje dotknęły między innymi brazylijskiego franciszkanina o. Boffa, autora głośnej książki pt. „Kościół - charyzma i władza”. Został on oskarżony o „całkowite wynaturzenie” nauk Soboru Watykańskiego II oraz posługiwanie się analizą marksistowską i skazany (9 maja 1985 r.) na „rok milczenia”. Księdzu Boffowi zakazano na ten czas wszelkich wystąpień publicznych, przemówień i wykładów, publicznych prac itd.

Wrogi stosunek do teologii wyzwolenia uległ jednak wyraźnemu osłabieniu w ostatnich miesiącach. Pierwszą oznaką złagodzenia krytyki najpopularniejszej w Ameryce Łacińskiej koncepcji działalności Kościoła były rozmowy papieża z grupą biskupów brazylijskich²⁰. W czasie ich trwania papież wyrażał się pozytywnie o teologii wyzwolenia, zwracał jednak uwagę na konieczność jej oczyszczenia z elementów, które mogłyby ją wypaczyć. Niewątpliwie chodziło tu o marksizm.

Spotkania papieża z przedstawicielami episkopatu brazylijskiego były poświęcone przede wszystkim skonsultowaniu z biskupami projektu nowego dokumentu na temat teologii wyzwolenia. Jest to o tyle znamienne, że poprzednie stanowisko nie było poprzedzone takimi konsultacjami.

Kolejną oznaką zmiany stosunku Stolicy Apostolskiej do teologii wyzwolenia było cofnięcie „nakazu milczenia” o. Boffowi. Ta decyzja bezpośrednio poprzedziła ogłoszenie przez watykańską Kongregację Doktryny Wiary drugiego dokumentu poświęconego teologii wyzwolenia, a zatytułowanego „Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”²¹.

Nowa „Instrukcja”, zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią²², stanowi jakby drugą część tej, która została wydana w sierpniu 1984 r. W pracach nad nią

²⁰ W dniach 13-15 marca 1986 r. papież Jan Paweł II przyjął w Watykanie grupę ²¹ przedstawicieli episkopatu brazylijskiego. W spotkaniu uczestniczyli także prefekt Kongregacji Doktryny Wiary, kardynał Joseph Ratzinger

²¹ „Instrukcja” została ogłoszona 5 kwietnia 1986 r., a datowana jest na ²² marca 1986 r.

²² Por. Instrukcja na temat niektórych aspektów teologii wyzwolenia, op. cit., s. 113.

uczestniczyli przedstawiciele 35 episkopatów i czterdziestu teologów ze wszystkich kontynentów. Obecna wersja jest siódmą, którą przygotowała Kongregacja Doktryny Wiary.

"Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu" jest oceniana jako kompromis między Stolicą Apostolską a Kościołem latynoamerykańskim. Nie znajdujemy w tym dokumencie ponowienia krytyki teologii wyzwolenia, co należy odczytać jako pozostawienie teologom w Ameryce Łacińskiej swobody w ich dalszych badaniach i działaniach praktycznych, związanych z nową koncepcją funkcjonowania Kościoła w tym rejonie świata. Jest to więc faktyczne uznanie przez Watykan obecności teologii wyzwolenia w Kościele katolickim.

O ile w omawianym dokumencie Stolica Apostolska zrewidowała w istotny sposób swój stosunek do teologii wyzwolenia, to nie uczyniła tego w odniesieniu do krytyki socjalizmu. Z tego punktu widzenia można nową "Instrukcję" ocenić jako jeszcze bardziej napastliwą i wrogą. Dotyczy to szczególnie koncepcji walki klas, rewolucji i założeń ideologicznych państw socjalistycznych. W konsekwencji chodzi zawsze o krytykę wszelkich koncepcji ateistycznych, którym przeciwstawia się idealizm chrześcijański. Z kolei jako podstawę stosunków społecznych i politycznych niezmiennie przyjmuje się koncepcje solidarystyczne.

Kościół, stwierdza się w dokumencie, jest wierny swej misji, kiedy dokonuje oceny ruchów politycznych zamierzających walczyć z nędzą i uciskiem, kierujących się teoriami i metodami sprzecznymi z Ewangelią. Oznacza to, że podstawą oceny wszelkich działań społecznych jest ich zgodność z doktryną Kościoła, a nie cel i skuteczność.

Za swą misję Kościół uważa również przeciwstawianie się próbom wprowadzenia takiej formy życia społecznego, w której Bóg jest nieobecny, bądź to wskutek świadomej negacji, bądź też wskutek zawinionego zaniedbania.

Z powyższych tez w sposób jasny wynika, jaki może być stosunek Kościoła katolickiego do przemian o charakterze socjalistycznym zachodzących w poszczególnych państwach. Podstawą oceny wszelkich wartości jest **wyłącznie** ich zgodność z Ewangelią, a nie to co sobą reprezentują i komu służą.

W praktyce najlepiej obrazuje to stosunek Kościoła do rewolucji nikaraguańskiej, w której biorą czynny udział także duchowni katolicy. Jeden z nich, jezuita Fernando Cardenal, minister oświaty w rządzie sandinowskim, scharakteryzował konsekwencje takiego stanowiska Watykanu w następujący sposób: "Jeśli Kościół nie chce, by rewolucja była ateistyczna, musi w niej w imię Boga uczestniczyć, Jeśli Kościół zniechęci chrześcijan do rewolucji, przyczyni się do tego, że stanie się ona ateistyczna i ateizująca"²³.

²³ Cyt. za: T. C a b e s t r e r o, Ministrowie Boga - ministrami ludu, "Prezentacje" 1984, nr 10, s.30-31.