

UTOPIA TEOLOGII WYZWOLENIA A KOŚCIÓŁ FRANCISZKA

•

Między dualizmem a monizmem antropologicznym



UTOPIA TEOLOGII WYZWOLENIA A KOŚCIÓŁ FRANCISZKA

•

Między dualizmem a monizmem antropologicznym

Ryszard Gaj

Białystok 2019

Wydawca: Temida 2

Redaktor Naukowy Wydawnictwa Temida 2: Cezary Kosikowski

Rada Naukowa Wydawnictwa Temida 2:

Przewodniczący Rady Naukowej Wydawnictwa Temida 2: Emil W. Pływaczewski

Członkowie z Uniwersytetu w Białymstoku: Stanisław Bożyk, Leonard Etel, Ewa M. Guzik-Makaruk, Adam Jamróz, Dariusz Kijowski, Cezary Kosikowski, Cezary Kulesza, Jarosław Ławski, Agnieszka Malarewicz-Jakubów, Maciej Perkowski, Stanisław Prutis, Eugeniusz Ruśkowski, Walerian Sanetra, Joanna Sieńczyło-Chlabicz, Ryszard Skarzyński, Halina Święczkowska, Jaroslav Volkonovski, Mieczysława Zdanowicz

Członkowie z Polski: Marian Filar (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), Edward Gniewek (Uniwersytet Wrocławski), Lech Paprzycki (Sąd Najwyższy)

Członkowie zagraniczni: Lidia Abramczyk (Państwowy Uniwersytet im. Janki Kupały w Grodnie, Białoruś), Vladimir Babčak (Uniwersytet w Koszycach, Słowacja), Renata Almeida da Costa (Uniwersytet La Salle, Brazylia), Chris Eskridge (Uniwersytet w Nebrasce, USA), José Luis Iriarte Ángel (Uniwersytet Navarra, Hiszpania), Marina Karasjewa (Uniwersytet w Woroneżu, Rosja), Bernhard Kitous (Uniwersytet w Rennes, Francja), Martin Krygier (Uniwersytet w Nowej Południowej Walii, Australia), Petr Mrkyvka (Uniwersytet Masaryka, Czechy), Marcel Alexander Niggli (Uniwersytet we Fryburgu, Szwajcaria), Andrej A. Novikov (Państwowy Uniwersytet w Sankt Petersburgu, Rosja), Sławomir Redo (Uniwersytet Wiedeński, Austria), Rościśław Radyszewski (Uniwersytet im. Tarasa Szewczenki w Kijowie, Ukraina), Bernd Schünemann (Uniwersytet w Monachium, Niemcy), Sebastiano Tafaro (Uniwersytet w Bari, Włochy), Wiktor Trinczuk (Kijowski Narodowy Handlowo-Ekonomiczny Uniwersytet, Ukraina)



Temida2

Wydawnictwo Stowarzyszenia Absolwentów Wydziału Prawa
Uniwersytetu w Białymstoku
ul. Mickiewicza 1, 15-213 Białystok
tel. 85 745 71 68, fax 85 740 60 89
e-mail: temida2@uwb.edu.pl <http://temida2.uwb.edu.pl>

*Jeśli daję ubogim chleb, nazywają mnie świętym;
jeżeli się pytam, dlaczego ubodzy nie mają chleba,
nazywają mnie komunistą.*

– Câmara Helder Pessoa, biskup Recife w Brazylii –

Przyszłość sama nie nadejdzie, trzeba ją budować.

– Gustavo Gutiérrez –

*Teolodzy wyzwolenia wybrali opcję na rzecz ubogich,
a ubodzy na rzecz zielonoświątkowców.*

– popularne powiedzenie w Ameryce Łacińskiej –

Recenzje

Ks. dr hab. Andrzej Pietrzak, prof. KUL

Dr hab. Roman Sapeńko, prof. UZ

Publikacja jest finansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dotacji na utrzymanie potencjału badawczego, przyznanej Wydziałowi Historyczno-Socjologicznemu Uniwersytetu w Białymstoku



Na okładce wykorzystano motyw dekoracyjny ze strony Freepik.com. Fotografie pochodzą ze strony pl.wikipedia.org (na licencji CC-BY SA) oraz en.wikipedia.org (na licencji GNU Free Documentation Licence).

© Copyright by Ryszard Gaj
Białystok 2019

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku
Białystok 2019

ISBN 978-83-65696-33-5

Skład i projekt okładki
Krzysztof Rutkowski

Korekta
Ewa Gorlewska
Krzysztof Rutkowski

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	13
Rozdział I	
KRYZYS IDEOLOGII SEKULARYZACJI	29
1. „Kryzys Boga”	29
2. Marksizm a religia	33
3. Nietzsche i religia – różne postawy	42
4. „Zemsta Boga”	44
5. Manowce ideologii sekularyzacji	47
6. Imitacyjna ideologia sekularyzacji w Ameryce Łacińskiej	53
7. Aktualność starego filozoficznego sporu	57
8. Religie dualistyczne, wykluczające i ekspansjonistyczne	65
9. Katolicyzm kontrolowanego dialogu	73
Rozdział II	
POZARELIGIJNE UWARUNKOWANIA DYSKUSJI O RELIGII	79
1. Wymuszony ateizm i sekularyzacja	80
2. Historyczne uwarunkowania sekularyzacji wewnętrznej chrześcijaństwa	84
3. Polityczne znaczenie dualizmu ducha i materii	88
4. Potrzeba względnej sekularyzacji i autonomii rzeczy świeckich	89
5. Niezbędność i nieuchronność religii	93
6. Społeczny i polityczny wymiar religii	93
7. Religie a wojna	96
8. Biologistyczna interpretacja religii	97
9. Religia w historii Ameryki	101
10. Ewangelizacja czy duchowa konkwista? Eurocentryzm chrześcijaństwa i polityka historyczna w Kościele	106

Rozdział III

TEOLOGIA WYZWOLENIA DZISIAJ	117
1. Teologia wyzwolenia za Franciszka	117
2. Ambiwalencja postaw wobec teologii wyzwolenia	130
3. Bezwarunkowe poparcie teologów wyzwolenia dla Franciszka	142
4. Katolicyzm na rozdrożu	146
5. Kapitalizm a Kościół	151

Rozdział IV

KRÓTKA HISTORIA POWSTANIA TEOLOGII WYZWOLENIA. INTERPRETACJA Z PUNKTU WIDZENIA „ZDŁAWIONYCH”	157
1. Problem genezy nazwy ruchu teologii wyzwolenia	157
2. Inni „ojcowie” teologii wyzwolenia	160
3. Wydarzenia inspirujące	164
4. Pakt z katakumb	165
5. Radykalizacja kleru	169
6. CEBs	173

Rozdział V

WOJNA Z TEOLOGIĄ WYZWOLENIA	179
1. Międzynarodowa kampania przeciwko teologom	179
2. Potępienie teologii wyzwolenia w Kościele	181
3. Telewizyjny osąd w Nikaragui	189
4. Dyscyplinowanie administracyjne teologów i pasterzy	193
5. Klęska z providencjalizmem	214

Rozdział VI

KRYTYKA TEOLOGII WYZWOLENIA	219
1. Teologia wyzwolenia w świetle krytyki Watykanu	219
2. <i>Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”</i> <i>Libertatis Nuntius</i>	222
3. Teologia wyzwolenia po upadku komunizmu	237
4. Gnostycki kościół Ratzingera. Prawda jako władza	241
5. Kościół chory na demokrację	244
6. Kolegialność biskupów	245
7. Sojusz Kościoła z rządami autorytarnymi	246
8. Koncepcja polityki Benedykta XVI i św. Pawła	247
8.1. Apolityczność chrześcijaństwa	247
8.2. Aktywizm Benedykta	250

Rozdział VII

OBRONA TEOLOGII WYZWOLENIA	257
1. Obrona teologii wyzwolenia ze strony dawnej inkwizycji	257
1.1. Struktury grzechu	260
1.2. Osobiste doświadczenia Müllera i nowy sposób uprawiania teologii	263
1.3. Obrona teologii Gutiérreza	265
2. Werner Post – krytyka krytyki teologii wyzwolenia	270
3. Teologia wyzwolenia w USA	274
4. Obrona bezpośrednio zainteresowanych krytyką Ratzingera: Ellacuría, Segundo, Berryman	276
4.1. Potoczne uprzedzenia wobec marksizmu	278
4.2. Etyczny wkład marksizmu	279
4.3. Moralność przemocy rewolucyjnej i przemocy kontrrewolucyjnej	281
4.4. Walka klas jako sięganie po sprawiedliwość	285
4.5. Walka klas u Ojców Kościoła i powstanie klas	286
4.6. Inne nierówności społeczne i walka w kapitalizmie	288
4.7. Wkład teologii wyzwolenia do marksizmu	289

Rozdział VIII

MARKSIZM, WALKA KLAS, REWOLUCJA W TEOLOGII WYZWOLENIA I NAUKACH PAPIEŻY	291
1. Ideologizacja problemu Marksa i marksizmu	293
2. Jan Paweł II marksistą?	300
3. Metaforyczna teologia implicite Marksa	305
4. Mariátegui, marksizm, romantyzm i mistyka	307
5. Selektywny ateizm Marksa, proroków i chrześcijan	309
6. Dwie przeciwstawne formy ateizmu	311
7. Materializm marksistowski zgodny z materializmem Starego Testamentu	314
8. Marksizm w teologii wyzwolenia	316

Rozdział IX

INDOEUROPEJSKI DUALIZM ANTROPOLOGICZNY PRZECIWKO SEMICKIEMU MONIZMOWI ANTROPOLOGICZNEMU I ETYCZNEMU	327
1. Ideologiczne konsekwencje dualistycznej i monistycznej antropologii ..	327
2. Monistyczna antropologia = wolność	331

3. Religijno-polityczne przewyciężenie dualizmu „serca” i „struktury”	334
4. Wyjątkowość i aktualność teologii wyzwolenia	340
5. Doniosłość epistemologii opcji na rzecz ubogich: krytyczna	341
6. Próba pogodzenia teologii watykańskiej z teologią wyzwolenia	343
7. Trzy poziomy teologii wyzwolenia	349
8. Konkretny sposób funkcjonowania teologa wyzwolenia w interpretacji Clodovisa Boffa	350

Rozdział X

HIERARCHICZNY I EUROCENTRYCZNY KOŚCIÓŁ W KRYTYCE TEOLOGÓW WYZWOLENIA	357
1. Patologie Kościoła	357
2. Kościół klerikalny, hierarchiczny z podporządkowanym laikatem	363
3. Rzymska centralizacja	365
4. Strategia Watykanu wobec Ameryki Łacińskiej	367
5. <i>Societas perfecta</i> i <i>christianitas</i>	369
6. Powstanie i rozwój „hierarchologii”	371
7. Teologia <i>communio</i>	375
8. Watykan silniejszy od ZSRR	377
9. Doktryna nade wszystko	379

Rozdział XI

DROGĄ OPCJI NA RZECZ UBOGICH DO UTOPII KRÓLESTWA BOŻEGO	385
1. Istota opcji na rzecz ubogich	387
2. Koncepcja polityki wyzwolenczej w katolicyzmie latynoamerykańskim	392
3. Jezus Politykiem?	392

Rozdział XII

ZAWARTOŚĆ TEOLOGII W TEOLOGII WYZWOLENIA	399
1. Potrzeba nowej chrystologii latynoamerykańskiej	399
1.1. Ideologiczne manipulacje obrazem Chrystusa	400
1.2. Jezus wyzwoliciel	402
2. Duch Święty jako wolność	403
3. Ruch charyzmatyczny z inspiracji Ducha Świętego	405
4. Duch Święty w polityce Ameryki Łacińskiej	407
5. Duch Święty i rewolucyjny mesjanizm	409
6. „Prawdziwy” Kościół ludzi równych sobie z inspiracji Ducha Św.	412

7. Duch Święty promotorem jedności Kościoła	413
8. Nowa duchowość wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej	414
9. Trójca Święta jako religijny symbol demokratycznej, pluralistycznej wspólnoty	416
10. Kościół katolicki przeciwko „demokratycznej” Trójcy	418

Rozdział XIII

NOWE NURTY TEOLOGII WYZWOLEŃCZEJ	421
1. Teologia feministyczna	421
2. Polityka i teologia <i>gender</i>	427
3. Feministyczna krytyka zmaskulinizowanej teologii wyzwolenia	429
4. Jan Paweł II u Indian	433
5. Częściowe uznanie kultury indiańskiej w Kościele	435
6. Historia teologii indiańskiej	437
7. Charakter teologii indiańskiej	443
8. Teologia pluralizmu religijnego	447
9. Zmierzch religii autorytarnych	455
10. Religia w dobie pluralizmu kulturowego w społeczeństwie innowacyjnym	458
11. Nowe formy religii w społeczeństwie późnoprzemysłowym i dynamicznym	463
12. Greckie rzemiosło źródłem filozofii i nauki	475

Rozdział XIV

FILOZOFIA WYZWOLENIA	483
1. Filozoficzny bunkier jankesów	483
2. Potrzeba nowej filozofii z peryferii	487
3. Filozof jako osobisty obrońca ubogich i wykluczonych	491
PODSUMOWANIE	495
Bibliografia	509
Resumen	535
Indeks osobowy	537

WPROWADZENIE

Po abdykacji w 2013 r. papieża Benedykta XVI pojawienie się nowego biskupa Rzymu z „końca świata”, z „rubieży” Kościoła, wzbudziło wielką falę nadziei wśród katolików na duchowe odrodzenie życia kościelnego, a także świeckiego. Ubodzy w Trzecim Świecie liczyli, że Kościół wpłynie na moźnych tego świata do zmiany polityki ekonomicznej. „Podobnie jak przykazanie »nie zabijaj« – grzmiał papież Franciszek – stawia jasną granicę, by chronić wartość życia ludzkiego, tak dzisiaj musimy powiedzieć »nie dla ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej«. Ta ekonomia zabija” (zob. *Evangelii gaudium*, nr 53)¹.

Zapewne po aferach finansowych w Watykanie², ujawnienia handlu tajnymi dokumentami³, jak również problemach z pedofilią w ostatnich latach, gdy pustoszeją kościoły, ponieważ instytucja oderwała się od problemów społecznych⁴, katolicy oczekują zmian w Kościele. O jaką odnowę może chodzić? „Och – mówił Franciszek do dziennikarzy – jak pragnę Kościoła ubogiego i dla ubogich”⁵.

Jaki jest nowy papież? Takie pytanie zadawał sobie cały świat, nie tylko katolicy. Pisał ksiądz Adam Boniecki: „Świat z uwagą wychwytuje te szczegóły i – jak my wszyscy – stara się z nich wyczytać odpowiedź na pytania: kim jest i jakim biskupem Rzymu będzie?”⁶.

¹ Franciszek (papież), Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, <http://www.radio-maryja.pl/kosciol/evangelii-gaudium-radosc-ewangelii-adhortacja-apostolska-papieza-franciszka> [dostęp: 4.09.2018].

² W. Thielmann, *Żle się dzieje w Państwie Boga*, „Die Zeit”, za: „Forum”, nr 27, 2–8.07.2012.

³ F. Ehlers, *Kruki Watykanu*, „Der Spiegel”, za: „Forum”, nr 24, 11–17.07.2012.

⁴ Ł. Wójcik, *Imperium Vaticanum*, „Polityka”, nr 10, 6–12.03.2013.

⁵ Za: Papież Franciszek. Kard. Jorge Mario Bergoglio, *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*, Kraków 2013, s. 5.

⁶ A. Boniecki, *Franciszek, biskup Rzymu*, „Tygodnik Powszechny”, nr 12, 24.03.2013.

Franciszek informuje nas, że jako arcybiskup modlił się w Buenos Aires na stadionie z ewangelikami, aż prasa okrzyknęła go apostatą⁷. Trzy razy zorganizował wspólne tygodniowe rekolekcje z ewangelickimi charyzmatykami, gdy księża i pastory zamiennie odprawiali nabożeństwa. Jako papież nie pozwala – jak dotąd było w zwyczaju w Kościele – nazywać ich sektą, ponieważ „nasi bracia ewangelicy robią dobrą robotę”⁸. Widzi jednak wielką różnorodność wśród ruchów ewangelickich charyzmatycznych, które nie wszystkie są wierne – mimo deklaracji, wartościom chrześcijańskim.

W Rzymie Franciszek błogosławił 30 tysiącom motocyklistów spod znaku Harleya-Davidsona⁹.

Osobiście odpisał na list otwarty Hansa Künga („kochany bracie – „*lieber Mitbruder*”), zgadzając się, aby jeszcze raz przedyskutować dogmat o nieomylności papieża w kwestiach wiary i obyczajów z 1970 r.¹⁰ Küng chwali papieża za deklarację na początku adhortacji apostolskiej *Amoris Laetitia* (nr 3)¹¹, że „nie wszystkie dyskusje doktrynalne, moralne czy duszpasterskie powinny być rozstrzygnięte interwencjami Magisterium”. To znaczy, że papież ten nie chce być żandarmem doktryny w Kościele, że nie czuje się nieomylny.

Na konferencję w Watykanie, zorganizowaną z okazji publikacji „zielonej” encykliki *Laudato si'*¹², została zaproszona kanadyjska pisarka i alterglobalistka

⁷ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, przekł. M. Szafrąnska-Brandt, Kraków 2013, s. 236–237.

⁸ V. Alzraki, *Entrevista del Papa Francisco a Televisa. Los primeros dos años de la «Era Francisco» en entrevista a Televisa*, wywiad z papieżem Franciszkiem w meksykańskiej «Televisa», za: «Radio Vaticanum», http://es.radiovaticana.va/news/2015/03/12/segundo_aniversario_de_la_eleccion_del_papa_francisco/1128922 [dostęp: 4.09.2018]. Tu i w całej pracy tłumaczenie na język polski wykorzystanych cytatów oraz innych fragmentów ze źródeł hiszpańskojęzycznych – moje (Ryszard Gaj).

⁹ *Francisco bendice las Harley-Davidson*, «La nueva España», 17.06.2013, <https://www.lne.es/vida-y-estilo/gente/2013/06/17/francisco-bendice-harley-davidson/1428906.html> [dostęp: 20.06.2013].

¹⁰ A.W. Ramos Díaz, *Papa Francisco responde a teólogo Hans Küng sobre la infalibilidad*, «Aletheia», 04.2016, <https://es.aletheia.org/2016/04/28/papa-10francisco-responde-a-teologo-hans-kung-sobre-la-infalibilidad/> [dostęp: 30.04.2016].

¹¹ Franciszek (papież), Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/amoris_laetitia_19032016.html [dostęp: 4.09.2018].

¹² Franciszek (papież), *Encyklika Laudato si' Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/laudato_si_24052015.html [dostęp: 4.09.2018].

o żydowskich korzeniach Naomi Klein. Leonardo Di Caprio jeździł po świecie z ramienia ONZ jako posłaniec pokoju, najpierw jednak szukał poparcia u Baracka Obamy, ale także u Franciszka, który nie jest zadowolony z porozumienia paryskiego, jako zbyt skromnego i niemającego żadnej mocy wykonawczej.

Nowy papież stworzył w 2013 r. w Buenos Aires sieć „szkół na rzecz spotkania” (*scholas occurrentes*), szkół dialogu dla ubogiej młodzieży, do których promocji zaprosił na przykład słynnych piłkarzy Lionela Messiego i Gianluigiego Buffona. Przyjmuje w Watykanie słynne gwiazdy hollywoodzkie, które popierają projekt, ale nie są formalnie przykładowe dla katolików w pożyciu małżeńskim. Dlatego wypominają tradycjoniści papieżowi brak pryncypialnej postawy. Richarda Gere, buddystę i podwójnego rozwodnika, filmowego przyjaciela „*pretty women*”, papież przyjął z ostatnią partnerką. Zaprosił także kilkakrotnego rozwodnika Georga Clooneya z ostatnią żoną, jak również Salmę Hayek z mężem, który nie jest jej pierwszym partnerem. Bergoglio wspominał, że w czasach jego dzieciństwa nie można było przekraczać progu domu osób rozwiedzionych, a jeszcze bardziej będących w nowych związkach¹³. Teraz zaś rozwodnikom papież chce umożliwić dostęp do Eucharystii (*Amoris Laetitia*, nr 242), a będących w nowych związkach zaprasza do uczestnictwa w kościelnej wspólnocie po „ważnym rozeznaniu”¹⁴, co wzbudza protesty nawet ze strony kardynałów. Franciszek podkreśla, że ważniejsza od doktryny jest miłość dwojga ludzi.

Papież Franciszek wykonał wiele gestów pod adresem karanych i marginalizowanych w Kościele, także prześladowanych przez władze świeckie lewicowych teologów wyzwolenia, ale także umocnił nieco pozycję konserwatywnej Opus Dei, co dezorientuje potencjalnych obserwatorów w kwestii opcji politycznych biskupa Rzymu.

Jak twierdzi czołowy przedstawiciel teologii wyzwolenia, karany przez Watykan były franciszkanin Leonardo Boff, to nie kazania przekonują ludzi, ale praktyka i przykłady. Proste, powszechne i szczerze słowa oraz gesty papieża Franciszka podkreślają wartość codziennego życia. Zrywając protokoły, pokazuje, że władza to nic innego jak maski i teatr, co zauważył już był Peter Berger. Św. Franciszek – przypomina nam brazylijski teolog – nigdy nie krytykował papieży, ale po prostu nie brał z nich przykładu. Pokazał nam, że możliwa jest praktyka uprawiania uniwersalnego braterstwa, przyjmując radykalne ubóstwo

¹³ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 38.

¹⁴ Tamże, nr 243.

i nieograniczoną skromność, pokorę (port. *humildade*, hiszp. *humildad*, słowo wywodzi się od łac. *humus* = ziemia, bo człowiek skromny stoi tam, gdzie każde stworzenie, prosto na ziemi, co umożliwia współzycie z każdą istotą i przyrodą)¹⁵.

Ta nowa polityka otwarcia się na teologię wyzwolenia, inne wyznania i problemy laików politycznie kosztuje. Gustavo Gutiérrez Merino, peruwiański ksiądz, a od 1998 r. dominikanin, „ojciec chrzestny” teologii wyzwolenia, mówi, że aż 90% przeciwników papieża pozostaje w ukryciu. „Nawet kardynałowie krytykują publicznie Franciszka, czego nie widziała nasza epoka i jest to oczywisty dowód na siłę opozycji, z którą musi się zmierzyć”¹⁶.

Oto przykład. Kardynał Gerhard Ludwig Müller, zaangażowany obrońca teologii wyzwolenia, już po opuszczeniu stanowiska prefekta bez pardonowo krytykuje papieża za osłabienie pozycji Kongregacji Nauki Wiary – najważniejszej w Kościele według niego, gdyż odpowiada za czystość wiary – na rzecz „przyziemnego” sekretariatu stanu, a także za „marksistowski” „dualizm” doktryny i praktyki duszpasterskiej promowany w *Amoris laetitia* i nie tylko. Że z jednej strony mamy doktrynę, a z drugiej pozwala się duszpasterzom decydować w praktyce o miejscu rozwodników w Kościele – czy dopuścić do komunii, czy nie.

Müller także zarzuca Franciszkowi, że sprawy ziemskie bardziej go zajmują aniżeli wiara. Albo że Franciszek przekształca Kościół w organizację polityczną, w jakąś organizację pozarządową. A przecież w pracy *Ubóstwo*¹⁷ Müller zajmuje się bardziej krytyką społeczną niż wiarą. Jest nawet tak radykalny w potępieniu polityki Stanów Zjednoczonych czy korporacji jak teolodzy wyzwolenia lub skrajna lewica¹⁸. Wyróżnia się spośród europejskich hierarchów obroną teologii wyzwolenia, która powszechnie jest potępiana w Kościele,

¹⁵ L. Boff, *Actualidad del espíritu de San Francisco*, «Koinonía», 25.03.2013.

¹⁶ J.M. Vidal, *Gutiérrez, padre de la Teología de la Liberación: «Solo conocemos el 10% de las resistencias al Papa. El otro 90% está oculto, pero él lo sabe»*, 1.03.2017, <https://www.elmundo.es/sociedad/2017/03/01/58b6bc7be2704e0b7e8b463c.html> [dostęp: 26.03.2017].

¹⁷ A właściwie *Ubóstwo. Wyzwanie dla wiary*, wyd. niemieckie Kösel – Verlag, München 2014, czy *Ubogi dla ubogich. Misja Kościoła*, wyd. w języku włoskim «Libreria Editrice Vaticana». Tłumaczenie tytułu wypacza intencje autorów, albowiem nie wiąże Kościoła z ubóstwem, który powinien kierować się ubóstwem ewangelicznym, gdy Jezus i jego naśladowcy przyjmują dobrowolnie ubóstwo kierując się solidarnością.

¹⁸ „Hańba naszych czasów: neoliberalny kapitalizm” w: G.L. Müller, *Ubóstwo*, przekł. S. Śledziwski, Lublin 2014, s. 34–38.

oprócz marksizowania, właśnie za sprowadzenie wiary do polityki i socjologii. On sam utożsamia „chwałę Boga” z ekonomiczną pomocą dla ubogich. Powtarza za kimś „piękne zdanie”: „Kiedy mnisi zaniedbywali chwałę Pana, wówczas zupa dla biednych stawała jest rzadsza”¹⁹.

Müller nakłania słuchaczy papieża, aby odróżniali naukę Kościoła od jego prywatnych poglądów. „Te prywatne opinie papieża powinny być szanowane jako opinie i słowa Ojca świętego, ale nikt nie ma obowiązku akceptować bezkrytycznie tego wszystkiego, co on mówi, na przykład w kwestiach polityki czy naukowych”. Nie chce papieża krytykować, ale ponieważ jest wolny, czyni to „dla dobra Kościoła”²⁰.

Fakty publicznej dyskusji na szczytach kościelnej hierarchii, właściwie polajunek, zdarzają się pewnie pierwszy raz w czasach nowożytnych. Pojawiło się to wraz z przyjściem papieża z Trzeciego Świata, który przekształca Kościół, by odpowiadał coraz bardziej wielokulturowemu i pluralistycznemu światu z masą ludzi wykluczonych. Obydwa synody biskupie poświęcone rodzinie nie skończyły się wnioskami, nie ma pośpiechu i nie należy narzucać odgórnie przygotowanych rozwiązań. Różnice stanowisk istniały pewnie wcześniej, ale maskowane były naczelnym imperatywem jedności, by nie gorszyć wiernych albo by zachować jedność wspólnej wiary, o czym ciągle papież (Evangelii nuntiandi, nr 77–79; *Esta hora*, nr 6²¹), prefekt Kongregacji Nauki Wiary kardynał Joseph Ratzinger²² (*Libertatis Nuntius* X, 8; XI 15) i *Kodeks prawa kanonicznego* przypominają²³.

Nic dziwnego, że teolodzy z Ameryki Łacińskiej witają takie zmiany radośnie, ponieważ dotychczas – jak się skarżą – musieli tylko słuchać jak za

¹⁹ Tamże, s. 35.

²⁰ C. Doody, *No quiero criticarle, pero soy libre de decir lo que creo por e bien de la Iglesia*, 18.10.2017 <https://www.periodistadigital.com/religion/vaticano/2017/09/29/religion-iglesia-vaticano-muller-vuelve-a-la-carga-y-acusa-a-francisco-de-basar-su-ponificado-en-un-dualismo-marxista.shtml> [dostęp: 10.12.2017].

²¹ Jan Paweł II (papież), *Esta hora*, przemówienie na otwarcie III Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebli (Meksyk 1979), <http://www.kolping.org.pl/kosciol-i-swiat/esta-hora/> [dostęp: 4.09.2018]. Podczas wizyt brazylijskich biskupów w Watykanie głównie z powodu wpływów teologii wyzwolenia papież najmocniej podkreślał potrzebę jedności w Kościele; zob. A. Casaroli, *Dialogo en el Vaticano*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 133.

²² J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, s. 29.

²³ *Kodeks prawa kanonicznego*, 1983, kan. 75, https://katolicki.net/ftp/kodeks_prawa_kanonicznego.pdf [dostęp: 4.09.2018].

czasów kolonii nauk, które były w większej części wytworem kultury obcej, etnocentrycznej i rasistowskiej, opartej na przemocy, bez dialogu z autochtonami i niewolnikami z Afryki, niemającej nic wspólnego z Ewangelią²⁴.

Dlaczego stanowisko przedstawicieli kościelnej hierarchii nie jest jednoznaczne wobec teologii wyzwolenia, gdy mamy do czynienia z tak różnymi opiniami, działaniami, nominacjami w przypadku nawet tych samych osób, takich jak Ratzinger, Jan Paweł II i Franciszek?

Teolodzy wyzwolenia dowodzą w swoich pracach, że nawet w Biblii mamy różne teologie, tak samo w nauce Kościoła, a nawet u poszczególnych papieży, którym encykliki piszą różne zespoły ekspertów. Przykładem tych niespójności jest chociażby encyklika *Spe salvi*²⁵, w której papież Benedykt XVI z jednej strony broni oportunistów św. Pawła wobec sakralizowanego niewolnictwa w Rzymie jako wzorca dla chrześcijan, aby nic nie zmieniali w swoim życiu, także w świecie polityki, własności, struktur, a z drugiej strony pochwała społeczne analizy Marksa z Engelsem i rozumie historyczną konieczność rewolucji bolszewickiej, o czym szerzej w dalszej części pracy.

Skoro jednak – według Franciszka – Kościół ma być ubogi i dla ubogich, to on sam powinien zająć nową, bardziej zaangażowaną postawę wobec świata ludzi wydziedziczonych, wykluczonych, głodujących, a także w stosunku do nagromadzonego ogromnego bogactwa, które służy nielicznym.

Dzisiaj nawet Międzynarodowy Fundusz Walutowy, świątynia gospodarki neoliberalnej, przestaje wierzyć w teorię skapywania i zaczyna głośno mówić o absurdalnej rozpiętości dochodów i potrzebie bardziej sprawiedliwego ich podziału, o solidarności z młodymi ludźmi, aby każdemu z nich zapewnić pracę²⁶. Christine Lagarde, szefowa MFW, cytuje papieża Franciszka i Marksa – który przewidywał wieczne kryzysy koniunkturalne w kapitalizmie – dlatego nie lokuje nadziei na naprawę gospodarki w ubóstwianym dotąd rynku, ale w demokratycznej polityce i interwencjach rządowych.

²⁴ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, przekł. z jęz. portugalskiego na jęz. kastylijski Z. Marzec i B. Forcano, Madrid 1991, s. 63–65.

²⁵ Benedykt XVI (papież), Encyklika *Spe salvi*, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [dostęp: 4.09.2018].

²⁶ M. Stasiński, *Lagarde. Sumienie kapitalizmu*, „Gazeta Wyborcza”, 27–28.06.2015. Szefowa MFW mówi o jednym szefie funduszu dużego ryzyka, który zarobił w 2014 r. 1,3 mld dolarów, a 25 innych szefów takich samych funduszy – 25 mld dolarów.

Zdajemy sobie jednak sprawę, że obecna forma demokracji jest fikcją (owymi „maskami” i „teatrem”). Slavoy Žižek przekonuje nas, że najważniejsze decyzje gospodarcze są podejmowane i wprowadzane w życie po kryjomu, między paroma osobami, poza wzrokiem obywateli, co czyni z oficjalnej polityki dziedzinę działań pozornych, która koncentruje się na wojnach kulturowych²⁷. A prywatne ryzyko spekulantów jest spłacane publicznymi pieniędzmi, co ubezwłasnowolnia demokrację wobec rynku²⁸.

Na kim będzie się mogła oprzeć ta demokratyczna polityka, o czym marzy pani Lagarde? Žižek twierdzi, że prawdziwym problemem Zachodu jest jego własna dekadencja. „Nietzsche już dawno zauważył, że zachodnia cywilizacja zmierza w kierunku »ostatniego człowieka« – apatycznego stworzenia pozbawionego pasji i zaangażowania. Niezdolny do marzeń, zmęczony życiem, nie podejmuje żadnego ryzyka. Szuka jedynie wygody i bezpieczeństwa, jest wyrazem tolerancji dla siebie samego”²⁹. Ten dzisiejszy przeciętny człowiek, bez którego akceptacji nie ma żadnej polityki demokratycznej, odpowiada psychologicznie i moralnie typowi idealnemu „człowieka masowego” José Ortegi y Gasset, któremu nie chce się wyrzec poza czubek własnego nosa, nie troszczy się o przyszły świat, czyli świat jego dzieci i wnuków, skoncentrowany na konsumpcji i rozrywce, do czego został zaprogramowany przez kapitał. Jego życie to ucieczka od obowiązków, honoru i wyższych norm oraz absolutyzacja własnych potrzeb³⁰. Ten człowiek daje się uwieść schematowi „akcji bezpośredniej”, „drogi na skróty”, w konsekwencji faszystom, bolszewikom i różnej maści demagogom, bez względu na epokę, a dzisiaj możliwości manipulacji masami wzrosły niepomiarnie.

Jak pokazuje nam amerykański politolog Benjamin Barber, obecna kultura czy nawet cywilizacja infantylizuje ludzi, zamienia ich w nieodpowiedzialnie konsumujące dzieci, wiecznych „Piotrusiów Panów”, którzy muszą uganiać się

²⁷ S. Sierakowski, *Žižek: Nadchodzi nowe średniowiecze*, wywiad ze Slavoyem Žižkiem, „Gazeta Wyborcza”, 7–8.02.2015.

²⁸ L. Jażdżewski, *Rzeki nie regulują się same*, „Gazeta Wyborcza”, 4–5.07.2015.

²⁹ S. Sierakowski, *Žižek: Nadchodzi nowe...*, dz. cyt.

³⁰ Już w czasach, gdy Ortega y Gasset pisał swój *Bunt mas* (1927–1930), istniała kultura masowa i rozwój aglomeracji, które atomizowały ludzi, wywoływały postawy roszczeniowe i powszechną anomię; zob. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982.

za zabawą, rozrywką i innymi przyjemnościami, gdyż jest to warunkiem statusu społecznego³¹.

Na dodatek nie tylko ważna jest świadomość człowieka masowego, ale także jego obiektywna rola w globalnym systemie produkcji towarów, usług czy na wojnach o zasoby. Większość ludzi ma być „zbędna”, wyrugowana z rynków pracy przez ekspertów, technologie i argumenty ekonomiczne³². Jak zapewniają nas liczni badacze, komputery, programy i roboty, a nawet bakterie³³ wygrywają z ludźmi pod względem wydajności, dokładności i opłacalności, nie strajkują i się nie buntują³⁴. Nikt nie będzie się liczył nawet z wybitnym fachowcem, zastąpionym przez maszynę. Powstaje potężna klasa społeczna, o której nawet Marksowi się nie śniło – prekariat, masy ludzkie bez pewności zatrudnienia i gwarancji minimum biologicznego. Zapotrzebowanie na ich inteligencję i zdolności racjonalnego działania będą maleć³⁵.

Belgijski teolog, mieszkający na stałe w Brazylii Joseph (José) Comblin, sugeruje, aby Kościół był siłą organizującą lud chrześcijański przeciwko globalnemu kapitalizmowi³⁶. W obecnym modelu globalizacji mamy narzucony sposób życia indywidualnego, ze sprowadzeniem ludzi do roli konsumentów. Nowoczesność nie posiada projektu wspólnotowego, a Kościół powszechny powinien go mieć. Dodajmy, że Jan Paweł II nawoływał do angażowania się na rzecz rozwoju narodów, że jest to imperatyw dla całych społeczeństw i narodów, „w szczególności dla Kościoła katolickiego” (*Sollicitudo rei socialis*, nr 32).

³¹ B.R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, Warszawa 2008.

³² Y. Noah Harari, D. Kahneman, *Z iPadem w nowe średniowiecze. Nadciągają zbędni ludzie*, „Gazeta Wyborcza”, 4–6.04.2015; J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postronkowej*, przekł. E. Kania, Wrocław 2001.

³³ J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postronkowej*, przekł. E. Kania, Wrocław 2001.

³⁴ K. Wężyk, *Rewolucja robotnicza*, „Gazeta Wyborcza”, 4–5.07.2015.

³⁵ K. Wężyk, *Wyklęty lud, o jakim Marksowi się nie śniło*, wywiad z Guyem Standingiem, „Gazeta Wyborcza”, 22–23.11.2014.

³⁶ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, [www.atrío.org/COMBLIN PdD.pdf](http://www.atrío.org/COMBLIN_PdD.pdf), s. 203, tłum. na j. kastylijski, [dostęp: 4.09.2018]; wyd. oryg.: *O Povo de Deus*, Sao Paulo 2002; wyd. angielskie: *People of God*, New York 2004. Comblin całe swoje dorosłe życie od 1958 r. spędził w Ameryce Łacińskiej – głównie w Brazylii i parę lat w Chile po 1964 r. Dlatego odtąd będziemy używać imienia José, aby czytelnicy mogli łączyć go bezpośrednio z tym kontynentem. Pod tym imieniem figuruje w portugalsko-hiszpańskich wydawnictwach i prasie.

Na razie jednak – pisał Comblin – lud jest rozproszony, izolowany i nie stanowi siły historycznej w Kościele.

Tymczasem świeckie ruchy protestu, takie jak Światowe Forum Społeczne (Seattle, Porto Alegre) czy Ruch Oburzonych, są także rozproszone, słabo zorganizowane i efemeryczne, bez żadnej spójnej strategii ani pozytywnego programu polityczno-ekonomicznego, poza ogólnikowymi hasłami, więc nieskuteczne.

Dlatego tak bardzo ważne jest, w którą stronę będzie podążać ta globalna instytucja (wszak *katholikos* znaczy „powszechny”), która formalnie reprezentuje 1,2 mld (ochrzczonych) katolików (trzy czwarte w Trzecim Świecie, a 40% – jeszcze! – w Ameryce Łacińskiej). Kościół liczy około 400 tys. kapłanów, do 800 tys. zakonnic i zakonników, a w większości krajów katolickich cieszy się wysokim prestiżem, w Ameryce Łacińskiej lideruje wraz z rodziną w rankingach instytucji zaufania społecznego (średnio 65%). Ale w takim Chile w ciągu 21 lat (w okresie 1996–2017) zaufanie do Kościoła spadło z 80% do 36%³⁷ z powodu między innymi ukrywania przez hierarchię przypadków pedofilii w Kościele, autorytaryzmu w kontaktach z wiernymi. Spadła również w tym kraju liczba zadeklarowanych katolików z 73% do 55%, a zaufanie do Franciszka w całej Ameryce Łacińskiej w 2017 r. zmalało z 7,2 do 6,8 (w skali 0–10)³⁸.

Niektórzy widzą w Kościele imperialną monarchię, globalne *Imperium Vaticanum*, bez balastu terytorium, którego należałoby bronić, ani obywateli, których należałoby słuchać, jak to lapidarnie stwierdził Jan XXIII w 1961 r.³⁹ Papież i kardynałowie nie muszą nikomu się tłumaczyć z własnej polityki, dlatego mogą planować strategię na dekady. Gdy inni w polityce reprezentują swoje kraje jako podmioty prawa międzynarodowego, papież jest jedyną osobą fizyczną na świecie jako suwerenny jego podmiot, jest także utożsamiany ze Stolicą Apostolską, z którą liczą się jak z „ostatnią monarchią absolutną”⁴⁰. Żaden polityk ani prorok nie miał w historii takiej władzy i swobody. „Nawet najbardziej ambitny prezydent – pisze Patrik Schwarz – jest tylko najwyższym

³⁷ *Latinobarómetro: Chile es el País de América Latina que menos confía en Iglesia Católica*, <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/iglesia-catolica/latinobarometro-chile-es-el-pais-de-america-latina-que-menos-confia-en/2018-01-12/124342.html> [dostęp: 13.01.2018].

³⁸ *¿Se desploma el catolicismo en América Latina?*, Laicismo.org, <https://laicismo.org/se-desploma-el-catolicismo-en-america-latina> [dostęp: 16.01.2018].

³⁹ Ł. Wójcik, *Imperium Vaticanum*, dz. cyt.

⁴⁰ W. Thielmann, *Żle się dzieje w Państwie...*, dz. cyt.

sługą republiki, wybieranym na cztery lata i nieposiadającym uprawnień do zmieniania reguł gry”. Natomiast w Watykanie teoretycznie „każdy nowy papież mógłby zrobić wszystko, bo ma po temu wszelkie prawa. Mógłby zmienić nawet godło Stolicy Apostolskiej. Oto frywolne błogosławieństwo absolutyzmu. Jeśli więc w USA prezydentem zostaje zwolennik radykalnych zmian – taki na przykład Barack Obama – konstytucja szybko ukróci jego radykalizm. A papież może skierować Kościół na nowy kurs. Patrząc z tego punktu widzenia, Watykan bardziej przypomina Związek Radziecki niż Stany Zjednoczone”⁴¹. Według L. Boffa papież miał nawet więcej władzy nad swoim środowiskiem od sekretarzy generalnych KPZR, a z pewnością bardziej trwał⁴². Dodatkowo papież czy Kościół nie ponosi odpowiedzialności za obiektywne (ekonomiczne, polityczne, kulturowe) wymiary bytu swoich wiernych, tak jak państwa w przypadku swoich obywateli, dlatego ich władcy są rozliczani demokratycznie albo przez rewolucje i spiski.

Czy Kościół katolicki „pójdzie na peryferia” za Franciszkiem zgodnie ze swoim powołaniem, czy będzie oportunistycznie dryfować, koncentrując się na administrowaniu swym stanem posiadania, zajmując wygodne miejsce w systemie? Aby na to pytanie móc odpowiedzieć, należy przyjrzeć się, jaki projekt reform czy rewolucji zapowiada i realizuje papież Franciszek, następnie co sobą reprezentują poznawczo, duchowo, ideologicznie i politycznie elity różnych nurtów w Kościele.

O dynamice katolicyzmu decydują dwie rzeczy: stosunek Kościoła do świata, czyli współczesnego globalnego kapitalizmu, i stosunek hierarchii do laików, czy nadal mają być potulną, bierną masą. To drugie jest nawet dużo ważniejsze, ponieważ w nauce społecznej Kościoła od encykliki *Rerum novarum*⁴³

⁴¹ P. Schwarz, *Mógłby odmienić świat*, „Die Zeit”, 12.04.2012, przedruk w: „Forum”, 2–8.07.2012.

⁴² L. Boff, *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, “The Crossroad Publishing Company”, New York 1985, s. 171–172 (wersja oryg.: *Igreja. Carisma e Poder. Ensaio de Eclesiologia Militante*, Petropolis 1981). W pracy są wykorzystywane dwie wersje: 1) angielska – ze względu na jej większą dostępność (np. w bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego znajduje się być może jedyny egzemplarz w Polsce) i 2) hiszpańska – z powodu jej największej dostępności w Internecie i ze względu na niedokładności w tłumaczeniu na angielski, w którym pominięto całe zdania.

⁴³ Leon XIII (papież), *Encyklika o kwestii robotniczej Rerum novarum*, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/rerum_novarum [dostęp: 4.09.2018].

Leona XIII (1891), poprzez *Quadragesimo anno*⁴⁴ Piusa XI (1931), *Laborem exercens*⁴⁵ Jana Pawła II (1981), po wypowiedzi Franciszka nie brak ostrej krytyki dehumanizujących skutków kapitalizmu i, jak widać, nie ma to żadnego znaczenia w polityce państw i działaniu biznesu. Kraje Ameryki Łacińskiej jako całość, w większości jeszcze katolickie, mogą poszczycić się najwyższym stopniem nierówności i patologii społecznych. Natomiast kraje świeckie, takie jak kraje skandynawskie, a także Kanada, Australia, Japonia czy Korea, realizują w dużo większym stopniu zasadę społecznej równości, jak też notują u siebie dużo mniej patologii, korupcji czy przemocy⁴⁶.

Gdyby jednak laicy katolicy zdobyli w Kościele podmiotowość, zgodnie z postulatami w części dokumentów Soboru Watykańskiego II (jako lud Boży według *Lumen gentium*⁴⁷, rozdz. II) mogliby stać się potężną światową siłą polityczną, bo równe uczestnictwo we władzy religijnej, co zawsze postulowali latynoamerykańscy teolodzy wyzwolenia (udział w decyzjach podejmowanych w parafiach i diecezjach, wybory liderów religijnych na każdym poziomie, nie tylko w Kaplicy Sykstyńskiej, współtworzenie form liturgii dostosowanej do konkretnej kultury, także oficjalnej teologii przy udziale świeckich ekspertów, współzarządzanie majątkiem kościelnym) i wynikająca z tego religijno-artystyczna kreatywność mogą przekładać się na podmiotowość intelektualną, polityczną, ekonomiczną, czego przykłady dawali purytanie, petyści, członkowie wyznania mojżeszowego i kwakrzy. Wystarczy porównać cywilizacyjną dynamikę Ameryki Łacińskiej do Ameryki Anglosaskiej, w sferze materialnego poziomu życia, demokracji i państwa prawa. W samych Stanach Zjednoczonych istnieje przepaść pomiędzy członkami różnych religii pod względem wpływów. Wystarczy porównać poziom wpływów katolickiej Polonii amerykańskiej (10 mln) czy mniejszości meksykańskiej (28 mln),

⁴⁴ Pius XI (papież), Encyklika *Quadragesimo anno*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931.html [dostęp: 4.09.2018].

⁴⁵ Jan Paweł II (papież), Encyklika *Laborem exercens*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html [dostęp: 4.09.2018].

⁴⁶ R. Wilkinson, K. Pickett, *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, przekł. P. Listwan, Warszawa 2011.

⁴⁷ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, http://ptm.rel.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=113:konstytucja-dogmatyczna-o-kosciele-lumen-gentium&catid=39&Itemid=198 [dostęp: 4.09.2018].

ogólnie latynoamerykańskiej (ponad 45 mln), również w większości katolickiej, do znaczenia ekonomiczno-politycznego o wiele mniej licznej społeczności żydowskiej (około 5 mln).

Przy ocenie sytuacji politycznej i cywilizacyjnej Kościoła w świecie oraz politycznych i społecznych postaw katolików należy przyjrzeć się relacjom pomiędzy religią a polityką. Te dwie sfery są sztywno rozdzielane w praktyce, gdy zabrania się na przykład latynoamerykańskim kapłanom wchodzenia w konflikty z miejscowymi władzami. A przecież Kościół powinien bronić chociażby praw człowieka, tak jak biblijni prorocy, Jezus i Oscar Arnulfo Romero – zamordowany arcybiskup Salwadoru.

Isoluje się też religię i politykę w teorii, nie bez wpływu filozoficznej tradycji platońskiego dualizmu ducha i materii, antropologicznego duszy i ciała, który właściwie wypaczył chrześcijańską interpretację świata, a która wywodziła się z semickiej tradycji monizmu antropologicznego. Dlatego niezbędne jest podejście interdyscyplinarne, aby móc ocenić polityczne znaczenie owego metafizycznego i antropologicznego dualizmu.

Ważna jest też taka filozofia polityki, która uwzględnia nie tylko instytucjonalną, prawną stronę religii, ale i wierzenia religijne jako znaczące w wyborach politycznych i społecznych. Północnoamerykański teolog baptysta George (Jorge w obiegu w Ameryce Łacińskiej) Pixley pokazuje nam, że nie tylko religia i polityka wzajemnie się inspirują i legitymizują, ale że judaizm jako religia jest rezultatem bezpośrednich działań politycznych Jahwe, który włączył się w ludzką historię, wyzwalając z niewoli późniejszych Izraelitów. Wiara w Jahwe jako stwórcy świata, teologia stworzenia, legenda o stworzeniu (*Księga Rodzaju*) powstały później, dopiero jako mitologiczne uzasadnienie dla Boga Wyjścia. Czyli najpierw wydarzenie polityczne, ukonstytuowanie się ludu wyzwolenczego i dopiero później religia żydowska na fundamencie przymierza po przyjęciu Dekalogu⁴⁸. Dlatego może być tak, że Kościół aktywnie działający społecznie i politycznie w świecie, na „peryferiach”, szczególnie wśród wykluczonych całych grup ludzkich i narodów, odrodziłby się, zdobywając nowe wymiary duchowości, wzbogacając się o kulturową różnorodność i inne perspektywy poznawcze i egzystencjalne. Przykładowo przedstawiciele środowisk żydowskich, marginalizowanych i prześladowanych w Europie

⁴⁸ J. Pixley, *Opción por los pobres y Dios de los pobres*, [w:] J.M.Vigil (ed.), *La opción por los pobres y Dios de los pobres*, Santander 1991.

potrafiliby wnieść wiele do rozumienia Innego, w spojrzeniu na historię spoza perspektywy zwycięzców, otwierając nowe horyzonty dla teologii i filozofii. Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Walter Benjamin zainspirowali latynoamerykańskich filozofów i teologów wyzwolenia, by ci mogli uwolnić się od przesądów europocentrycznych koncepcji scholastycznych, także Kartezjusza, Hegla czy Marksa.

Pontyfikat Franciszka trwa już 5 lat i można ocenić, na ile jego marzenie Kościoła ubogiego dla ubogich zostało zrealizowane, a właściwie nie zrealizowane, poza pewnymi zmianami w sferze komunikacji papieżstwa ze światem i nowymi możliwościami wewnątrzkościelnej debaty. Główne powody można poznać, analizując i porównując idee, argumentację, postawy i kulturę organizacyjną typowe dla trzech różnych Kościołów w jednym: 1) Kościół tradycyjny, biurokratyczny, w dużym stopniu w charakterze przedsoborowym, z centralnym znaczeniem doktryny, z wymogiem bezwarunkowego posłuszeństwa laikatu i patriarchalnym; symbolizuje ten Kościół postać Josepha Ratzingera, a dokładnie definiuje *Kodeks Kanoniczny* z 1983 r., szczególnie kanony 2012–2018; 2) utopijno-rewolucyjny upolityczniony Kościół ludowy, w części utożsamiany z teologią wyzwolenia, gdzie najważniejsza jest opcja na rzecz ubogich i *ortopraxis* (praktyka w oparciu o ortodoksję), dlatego sięgający do nauk społecznych (by miłość ubogich była skuteczna) i tradycji marksistowskiej, profeministyczny, działający na rzecz dialogu międzyreligijnego; 3) pojednawczy projekt Franciszka, konserwatywny względem struktury Kościoła i „ontologicznego” podziału na kler i laikat, ale otwarty w sferze komunikacji i dyskusji, apelujący bardziej do współczucia niż kar, z naciskiem na misyjność z „miękkim” patriachatem (docenienie roli kobiet w tradycyjnych rolach na rzecz ich awansu w praktyce kościelnej, z ideologią ofiarniczą, ale bez uwzględniania ich możliwości intelektualno-teologicznych).

Na przykładzie dyskusji w łonie Kościoła i wokół niego widać, że teologia nie dostarcza najważniejszej i najgłębszej – wbrew pozorom, poza religijną retoryką – argumentacji w praktyce nawet religijnej dla uzasadnienia racji politycznych, wojskowych (wyprawy krzyżowe, konkwista-ewangelizacja Ameryki, europejska kolonizacja reszty świata) czy też ekonomicznych (złoto, pieprz, niewolnicy itd.). Albowiem teologia operuje pojęciami, które odnoszą się do sfery ponadludzkiej i bazują na objawieniu – doświadczeniu wyjątkowym ludu wybranego – na „tajemnicy wiary”, i można nimi bardzo łatwo manipulować. To właściwie filozofia, chociaż nie daje tej pewności jak nauki eksperymentalne,

stanowi fundament globalnej aktywności, ponieważ uzasadnia tożsamość jednych podmiotów przeciwko innym w pewnej metafizycznej strukturze świata, którą uważa się za obiektywną i zrozumiałą dla każdego. Arbitralnie, co prawda, zakłada się jednoliniową skalę rozwoju intelektu i kultury, dlatego łatwą do uznania dla stojących solidarnie „wyżej”. W ten sposób Arystoteles, Locke, Hegel czy Marks skutecznie na wieki uzasadniali podboje i przemoc jako wyraz Boskiej woli, prawa natury, ducha świata czy praw historii. Marks w *Tezach o Feuerbachu* (1845) – dziełku powszechnie cytowanym przez latynoamerykańskich teologów wyzwolenia (szczególnie teza 11) – strofuje wszystkich dotychczasowych filozofów, że tylko interpretowali świat, a chodzi przecież „o to, aby go zmieniać”⁴⁹. Jednak nie można zaprzeczyć, że platoński i neoplatoński dualizm ontologiczny i antropologiczny, nawet gnoza, miały wielki wpływ na zmianę świata poprzez chrześcijaństwo (czyli poprzez „interpretację” świata), które koncentrowało się na racjonalistycznej koncepcji prawdy (jedynej słusznej doktryny) i udawanej pogardzie dla świata doczesnego.

Praktyczny wymiar filozofii nie musi być potwierdzany pozytywnie tak jak w naukach czy jako realizacja jakiejś instrukcji. Teoretyczny i praktyczny rozwój „marksizmu” – mniej czy bardziej „wulgarnego”, spod znaku materializmu dialektycznego – szczególnie w sferze politycznej i ekonomicznej, zdążył nawet samego Marksa wystraszyć, dlatego nie chciał być „marksistą”. Przynajmniej w roli ideologii odegrał wielką rolę w połowie świata. Z pewnością także idealistyczny, dualistyczny „karterezjanizm” wraz z mitem ludzkiej racjonalności ma wpływ na naukę, nawet medycynę⁵⁰, na systemy prawne i dzisiejszą politykę liberałów⁵¹.

O ważności filozofii świadczy na przykład stosunek do marksizmu w XX w., który wyznaczał główną linię podziału politycznego, społecznego, ekonomicznego i religijnego. Ponieważ oponenty z prawicy nigdy nie dyskutują o wartościach poznawczych tego nurtu, dyskusja miała wymiar ideologiczno-symboliczny i polityczny, a dyktatury w Ameryce Łacińskiej deklarowały służbę w obronie cywilizacji zachodniej, chrześcijańskiej i demokratycznej

⁴⁹ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 228.

⁵⁰ A.R. Damásio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przekł. M. Karpiński, Poznań 1999, s. 283–286.

⁵¹ K. Wężyk, *Prawica wojuje na słoniach*, (wywiad z Geoges'em Lakoffem), „Gazeta Wyborcza”, 22.08.2014.

przed marksizmem, komunizmem i ateizmem. Z jednej strony kategorie, takie jak „walka klas”, „wartość dodatkowa”, „fetyszyzm towarowy” itd., dawały narzędzia do dosyć łatwej, uproszczonej krytyki kapitalizmu. A z drugiej strony krytyka (czy raczej potępienie) posługiwania się opisową i normatywną kategorią walki klas była bardzo skuteczna, a można ją zaliczyć do swego rodzaju „heurystyk dostępności”, w obrębie „maszyny skojarzeniowej” Daniela Kahnemana⁵², gdy posiłkujemy się „prawdami”, a raczej bezrefleksyjnymi przekonaniem potocznego rozsądku. Ponieważ dualizm ontologiczny tak długo jest horyzontem większości filozofii popularyzowanej przez filozoficzny idealizm i religie, dlatego zdominował potoczną świadomość, ciężącą zawsze ku fantastyce wobec nieznanego.

⁵² D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przekł. P. Szymczak, Poznań 2012.

KRYZYS IDEOLOGII SEKULARYZACJI

1. „Kryzys Boga”

Elity intelektualne Zachodu do niedawna nie uznawały religii jako wciąż ważnego zjawiska życia publicznego, spychając ją do sfery prywatnej. Ale od jakiegoś czasu powtarzany jest slogan przypisywany André Malraux: „Wiek XXI będzie wiekiem religii, albo nie będzie go wcale”. Nikt jednak nie podaje, kiedy i gdzie to powiedział. A okazuje się jeszcze, że właściwie chodzi o mistykę, sam rdzeń religii¹.

Wyczekiwanie na „krążące widmo religii” sugeruje, że była ona niedoceniana. Zaś natrętne powoływanie się na francuski autorytet świadczy o zakłopotaniu badaczy, że ośmielają się poruszać temat już rzekomo zamknięty, albowiem świat został „odczarowany” pod ciosami biurokratycznej racjonalizacji życia społecznego i poznania empirycznego, jak obwieścił światu niemiecki socjolog Max Weber². Pamiętamy, że również Stalin podzielał zachodnie lekceważenie religii, gdy pytał, ile Watykan posiada dywizji.

Francuski filozof i jezuita Paul Valadier przestrzega przed zdecydowanym oddzieleniem polityki od religii w zachodnich demokracjach, gdyż wiedzie to do pozbawienia demokracji „symbolicznych zasobów”³. Sama polityka staje

¹ J. Vernet, «*Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*», za: Z. Kaźmierczak, *Liberalny kwakryzm jako model współczesnej religijności*, Warszawa 2016, s. 29.

² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przekł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 123–124.

³ P. Valadier, *Nędza polityki i moc religii*, przekł. T. Żeleźnik, Warszawa 2010, s. 6.

behradna wobec ważkich kwestii etycznych, gdy śmiertelny bóg Lewiatan chce panować nad Nieśmiertelnym. A filozofowie długo już, od XVII w., ściągali Boga z nieba na ziemię. Baruch Spinoza (1632–1677) walczył z teokracją (żydowską, kalwińską, katolicką) i domagał się posłuszeństwa dla sprawiedliwego państwa, które ma zapewnić wolność myśli. Święte pisma nie dostarczają żadnej racji dla tego państwa, dlatego religie powinny ograniczyć się do sprawowania kultu i głoszenia moralności. Natomiast Thomas Hobbes (1588–1679) chciał właśnie na autorytecie Pisma wprowadzić bezwzględne posłuszeństwo władzy. Władza państwowa opiekuje się Kościołami, nadzoruje kult, sama interpretuje Biblię, ponieważ wyznania chrześcijańskie są źródłem przemocy i wojen domowych z powodu różnic dogmatycznych. Nie można pozwolić, jak to się dzieje w katolicyzmie, Kościołom na kontrolę sumień.

Pierre Bayle (1647–1706) domagał się absolutnego prawa sumienia wobec nietolerancji Kościołów. Bo droga prawdy nie może być drogą przemocy, tradycji ani posłuszeństwa. Według Valadiera te trzy drogi, szczególnie Bayle’a, zainspirowały różne formy ateizmu.

W dalszej kolejności religiom odbierano sens na pewnym etapie historycznego rozwoju, gdy społeczeństwa coraz bardziej opierały się na nauce i technice, a świat stawał się lepiej skomunikowany. August Comte podzielił historię duchowej kultury człowieka na trzy etapy: faza teologiczna, metafizyczna i pozytywna (czyli naukowa). Religia więc byłaby aktywnością opartą na fikcyjnych wyobrażeniach i czymś już archaicznym. Ludwig Feuerbach (ludzka zmysłowość jako pierwotna wobec rozumu, religia jako efekt alienacji człowieka) i Karol Marks („krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi”)⁴, następnie Zygmunt Freud twierdzili, że religia to wytwór człowieka, który żyje w nieludzkich warunkach i cierpi z powodu panującej kultury, „źródła cierpień”.

Fryderyk Nietzsche oskarżył chrześcijaństwo o zbrodnie przeciwko życiu (przeciwko instynktom, selekcji ludzi, popędowi twórczym), o wykorzystywanie i narzucanie ducha poddaństwa i niewolnictwa, o upadek wiary i wartości. Zarzuca religii apologię cierpienia, antyżycie. Przyczyniły się do niego szczególnie religie ascetyczne.

Nietzsche potępiał chrześcijańską ochronę niegodnych życia osobników z powodu litości, w imię pospolitości, nihilizmu. I to właśnie żydowskich

⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] tegoż, *Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 32.

kapłanów i chrześcijan obarczył winą za śmierć Boga: „Bóg umarł!”. „Bóg nie żyje! Myśmy go zabili!”⁵. Chodziło mu o zniszczenie wzniosłej idei Boga przez religię kapłańską za pomocą kłamstw o objawieniu i upokarzającej koncepcji grzechu⁶.

Nawet sam prefekt Ratzinger w 2000 r. powołał się z aprobatą na wypowiedź niemieckiego teologa, przedstawiciela tzw. teologii politycznej, Johanna Baptisty Metz z 1993 r., który mówił o kryzysie religii w ogóle: „Kryzys, który ogarnął europejskie chrześcijaństwo, nie jest już tylko – czy też wyłącznie – kryzysem Kościoła. [...] Kryzys tkwi głębiej: swe źródło ma nie tylko w stanie samych Kościołów: kryzys stał się kryzysem Boga. [...] Hasło brzmi: religia – tak, Bóg – nie: przy czym owo »nie« nie oznacza kategorycznej negacji, z jaką występowały różne nurty ateizmu”⁷. W każdym razie – stwierdził kardynał jezuita Henri de Lubac – „żyjemy w dramatycznej próbie dążącej do zgaszenia światła Boga żywego”⁸.

W epoce demokratycznej i „postchrześcijańskiej” – według terminu Émile Poulata – pojawiają się wierzenia prywatne, które już nie pełnią funkcji legitymizacji polityki. Jak sądził niemiecki socjolog religii Thomas Luckmann, Kościoły chrześcijańskie tracą „monopol interpretacyjny” sensu i pojawiają się nowe formy religii – „sprywatyzowanej”, „świeckiej”, „synkretycznej”, w ramach „niewidzialnej religii”⁹.

Na pustym miejscu po religiach musi się coś pojawić, jak chociażby kult Stalina, Mao czy pieniądza. Valadier w stosunku do koncepcji państwa u Spinozy i Hobbesa jest nieufny: „Państwo zatem, czy też element polityczny, zajmuje miejsce elementu teologicznego i żąda posłuszeństwa i uległości w imię samego

⁵ F. Nietzsche, *Wiedza Radosna*, przekł. L. Staff, Kraków 2006, § 125, s. 111.

⁶ F. Nietzsche, *Krytyka chrześcijaństwa*, przekł. K. Krzemieniowa, [w:] Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1979, s. 231–238.

⁷ Ratzinger, *Eklezjologia konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*, przekł. G. Sowiński, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, E. Piotrowski, T. Węclawski (red.), Poznań 2007, s. 685.

⁸ Za: P. Mazanka, *Karola Marksa krytyka religii i jej wpływ na nowożytny sekularyzm*, „Studia Philosophiae Christianae UKS” 2002, t. 38, nr 2, http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r2002-t38-n2/Studia_Philosophiae_Christianae-r2002-t38-n2-s87-104/Studia_Philosophiae_Christianae-r2002-t38-n2-s87-104.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁹ J.M. Mardones, *La salida de la religión y la crisis de la democracia*, <http://proyectos.cchs.csic.es/sscv/sites/default/files/mardones.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

Boga”¹⁰. Ale świat jest zbyt skomplikowany. Cały problem tkwi w łączniku polityki i teologii, w rozdziale, ale i w połączeniu. Valadier przekonuje o trwałości czynnika teologicznego wewnątrz samej polityki. Obecność islamu w Europie pozwala uwypuklić oryginalność chrześcijaństwa.

Dzisiaj nikt nie twierdzi już, że tylko Ateny, nie Jerozolima, były odniesieniem dla tradycji zachodniej. A po upadku totalitaryzmów państwo nie ma już takiej legitymizacji jak na początku nowożytności.

Nie religie teraz są groźne na Zachodzie – przekonuje Valadier. Państwo jest słabe wobec przemocy, wykluczenia itd. Także samotne sumienie jest kruche. „Co jednak ze współczesnym sumieniem, które musi zmierzyć się z klonowaniem, bronią nuklearną, międzynarodowym terroryzmem, degradacją środowiska i klimatu?”¹¹. „[...] naszym zamiarem jest pokazanie trwałości kwestii teologicznych wewnątrz samej polityki”¹².

Dodajmy jeszcze, że mało kto ma „sumienie” dla eksploatowanej ponad miarę naszych potrzeb Matki Ziemi albo mało kogo w krajach Zachodu bulwersują fortuny rosnące ze spekulacji i ogromne nierówności ekonomiczne pomiędzy kontynentami, pogłębiane asymetrycznymi relacjami Trzeciego Świata z Pierwszym Światem.

Ale Valadier formułuje swoje oceny z perspektywy Francji o silnych tradycjach laickich i republikańskich, gdzie realna religia stanowi z grubsza li tylko islamski folklor. Jednak po wojnach religijnych w Europie przewrażliwienie Europejczyków względem religii objawionych i autorytarnych, skorych do ekspansji po antypody, jest zrozumiałe. Poza Zachodnią Europą religia nadal jest groźna dla pokoju i sprawiedliwości, szczególnie gdy panuje nad umysłami obywateli państwa, które samo wydaje na zbrojenia tyle co cała reszta świata.

Valadier sam zauważa, że „Ten wojowniczy mesjanizm funkcjonuje szczególnie w USA, zastępując długą polityczną tradycję narodu wybranego, ale nie jest też do niego bardzo daleko i w dyskursie o obronie demokracji przed imperium Zła”¹³. Pojawia się nowy Lewiatan, świętość pozareligijna, by usprawiedliwić zadawanie śmierci. „[...] państwo zawłaszcza sobie świętość, by usprawiedliwić własny plan, a szczególnie, by uzyskać legitymizację do

¹⁰ P. Valadier, *Nędza polityki i moc...*, dz. cyt., s. 8.

¹¹ Tamże, s. 12.

¹² Tamże, s. 13.

¹³ Tamże, s. 23–24.

stosowania śmierci wobec przeciwnika utożsamianego ze złem¹⁴. To dotyczy państwa północnoamerykańskiego, ale wszystkie inne państwa, redukowane w duchu leseferyzmu, składane są do grobu i zastępowane przez rynki i korporacje. Jeszcze niedawno, do kryzysu finansowego w 2008 r., gdy podatnicy musieli ratować prywatne banki, powszechnie mówiono nawet o „postpolityce” (politykę miała zastąpić administracja oparta na technice).

Valadier sądzi, że społeczność światowa jest rozdzielana raczej z powodów kulturowych i religijnych aniżeli ekonomicznych czy materialnych. Manichejski dualizm, który Innego traktuje jako absolutne zło, nie zachęca do pojednania.

Ale może jednak czynniki religijne czy kulturowe są raczej pretekstem do wojen. A co z ropą, długami biednych krajów, posiadaniem baz wojskowych przy szlakach handlowych? Przecież nikt nie fatygował się do Ruandy, by ratować masowe ofiary z plemienia Tutsi czy Hutu, gdyż tam nie było żadnych bogactw, a zagrożeni chrześcijanie.

W potocznej świadomości, także w perspektywie obrońców dawnej pozycji kościołów, Marks, Nietzsche uchodzą za nieubłaganych wrogów chrześcijaństwa, a nawet religii jako takiej.

A przecież sam Nietzsche chwalił katolicyzm za wyhodowanie katolickiej dumnej klasy panów, „książąt” Kościoła o „władczym pięknie i subtelności”¹⁵.

Stereotypy na temat ideologicznego charakteru danego systemu myślowego mają wielkie znaczenie polityczne. Każdy bowiem ruch społeczny czy religijny, posiłkujący się jakąś częścią dorobku na przykład Marksa, był i jest *a priori* dezawuowany i – jak ujrzymy w pracy – zwalczany nawet fizycznie przez rządy konserwatystów, społeczną prawicę, instytucjonalny Kościół katolicki i północnoamerykański fundamentalizm protestancki.

2. Marksizm a religia

Sam Marks i większość najbardziej znaczących marksistów, przywódców ruchu (poza Leninem) nie byli wrodzy czy tylko obojętni religii. Marksa ateizm – jak ujrzymy – nie był absolutny, był on ateistą wobec określonego Boga kapitału i idolatrii.

¹⁴ Tamże, s. 24.

¹⁵ F. Nietzsche, *Krytyka chrześcijaństwa*, dz. cyt..., s. 227.

W 1844 r. podkreślał podwójny charakter religii w roli ideologii władzy i protestu przeciwko nieludzkiej sytuacji ludu. „Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jak jest duchem bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu”¹⁶. Tu jeszcze analiza Marksa nie ma odniesienia do klas, jest ahistoryczna, „przedmarksowska”.

Slogan „religia jako opium ludu”, chętnie powtarzany przez Jorge Bergoglio – Franciszka¹⁷, nie jest specyficznie marksowski i marksistowski. Zdanie to można znaleźć w różnych kontekstach w pismach Kanta, Herdera, Feuerbacha, Bruna Bauera, Mosesa Hessa i Heinricha Heinego. Heine pisał w eseju *Über Ludwig Börne* (1840): „Religia, pożądana dla ubogich, którzy muszą wypijać gorzki kielich, przeznaczony dla cierpiącego ludzkiego gatunku, jest rodzajem słodkości, usypiającą kroplą duchowego opium, pewną krztyną miłości, nadziei i wiary”¹⁸. Moses Hess w eseju z 1943 r. oznajmiał: „Religia może uśmierzyć [...] nieszczęśliwą świadomość zniewolenia [...] w taki sam sposób jak opium Boża pomoc pomaga w bolesnym cierpieniu”¹⁹.

Ale już w *Ideologii niemieckiej* (1846), zauważa brazylijski socjolog na stałe w Paryżu Michael Löwy, zaczyna się marksowska społeczna i historyczna analiza rzeczywistości. Religia jest jedną z wielu form ideologii jako duchowej ludzkiej wytwórczości, idei, wyobrażeń i świadomości, zdeterminowanych przez sposoby materialnej produkcji, adekwatnych dla określonych stosunków społecznych.

W pierwszym tomie *Kapitału* Marks dostrzega dominację Kościoła w średniowieczu dzięki warunkom ekonomicznym, a religii wyznacza decydującą rolę w życiu społecznym. Podkreśla związek między protestantyzmem i kapitalizmem, rolę tego wyznania w akumulacji pierwotnej kapitału dzięki zawłaszczeniu majątków kościelnych i wspólnych pastwisk. W *Grundrisse* (*Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, rękopis z 1858 r.), pół wieku przed Weberem, opisuje związek protestantyzmu z kapitalizmem: „Kult pieniądza ma w swym ascetyzmie, w samo-zaprzeczeniu, samo-ofierze – gospodarce i oszczędzaniu, pogardę dla przyziemnych, czasowych i ulotnych przyjemności;

¹⁶ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁷ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 88, 167–168.

¹⁸ Za: M. Löwy, *The War of God. Religion and Politics in Latin America*, London – New York 1996, s. 5.

¹⁹ Za: tamże.

polując na *wieczny* skarb. Marks pisał o związku pomiędzy angielskim purytanizmem czy duńskim protestantyzmem i robieniem pieniędzy (*Geldmachen*)²⁰. Weber nie mógł tego czytać (*Grundrisse* opublikowano w 1940). Dla Marksa – jak ujrzymy – chrześcijański system wartości był stałym układem odniesienia, co wyrażał w licznych metaforach.

Natomiast Engels, wychowany w pietyzmie, bardziej od Marksa zainteresowany religią, badał jej udział w walce klas. Traktował chrześcijaństwo – twierdzi Löwy – nie jako wieczną esencję, ale jako kulturowy system zmieniający się historycznie.

Engels tak jak Marks widział podwójny charakter religii: jako legitymizację systemu lub protest, nawet jej rewolucyjną funkcję, zależnie od historycznych okoliczności. Interesował się pierwotnym chrześcijaństwem, które definiował jako religię ubogich, prześladowanych, przepędzanych, wyklętych, poddawanych egzekucjom. Pierwsi chrześcijanie wywodzili się z niewolników i drobnych rolników rujnowanych przez długi²¹. Chrześcijaństwo tamto przypominało Engelowi późniejszych Taborytów Jana Žižki, heretyków anabaptystów Thomasa Münzera, francuski ruch komunistyczny, niemieckich utopijnych komunistów Wilhelma Weitlinga.

Następnie chrześcijaństwo stało się – według Engelsa – teologią feudalną, później burżuazyjnym protestantyzmem, także plebejskimi herezjami. Nieraz Engels traktuje religię utylitarystycznie, jako środek ideologiczny klas, która maskuje klasowe interesy. Ale znalazł – inaczej niż u oświeceniowych filozofów, którzy widzieli kler tylko jako homogeniczne ciało – podział na hierarchię związaną z feudalizmem i niższy kler, który dostarczał ideologii reformacji i rewolucyjnym ruchom chłopskim.

Gdy pierwotni chrześcijanie szukali raj u wieczności, to socjalizm chce się zadomowić na tym świecie, a anabaptyści także szukali Królestwa Bożego na ziemi, millenaryjnego królestwa proroków. Engels widział u Münzera Królestwo Boże jako wolne od różnic klasowych, własności prywatnej, władzy państwowej, także sił ponadnarodowych. Engels nie mógł się nachwalić niemieckich chiliastycznych proroków jako „religijnych rewolucjonistów” i „prawie komunistów”. Był to dla niego antycypujący i utopijny wymiar religii.

²⁰ Za: tamże, s. 7.

²¹ Tamże, s. 7–8.

Ale jeszcze – sądzi Löwy – Engels redukuje religię Münzera do politycznego podstępu za pomocą chrześcijańskiej „frazologii” i biblijnej maski. Pomija mistyczno-moralny wymiar ruchu. Według Engelsa ostatnim rewolucyjnym ruchem pod sztandarem religii była rewolucja angielskich purytanów. To religia dostarczała ideologii rewolucji, a nie filozofowie materialistyczni (Hobbes), którzy popierali królewski absolutyzm. Engels uważał, że po rewolucji francuskiej religia nie będzie już pełnić roli rewolucyjnej ideologii, ale dostrzegł z punktu widzenia walki klas potencjał protestu w religiach, a nie tylko jako klerykalną konspirację (tak jak u oświeceniowych filozofów) czy alienację istoty człowieka (jak u neo-Heglistów)²².

Lenin radykalizuje negację potrzeby religii w życiu człowieka. Widział w niej nie tylko (tj. jak Marks) „opium ludu”, czyli rekompensatę za nędzę na „padole płaczu” albo ucieczkę od niego²³, lecz także opium „dla ludu”, „duchową gorzałkę”, czyli ideologiczne oszustwo, aby robotników, drobnych rzemieślników wdrożyć do poddaństwa kapitalizmowi, oferując nadzieję na szczęście w życiu przyszłym²⁴. Jeżeli wyzysk zostanie przewyżczony przez rewolucję, także zniesione antagonistyczne klasy społeczne, czyli podstawa alienującej religii, ona sama wyparuje²⁵.

Karol Kautsky studiował pierwotne chrześcijaństwo, średniowieczne herezje, twórczość i działalność Thomasa Mora i Münzera. Te ruchy były „zwiastunami nowoczesnego socjalizmu”, rodzajem komunizmu dystrybucyjnego wobec komunizmu produkcyjnego, współczesnego ruchu pracy. Kautsky daje interesujący wgląd w społeczne i ekonomiczne fundamenty tych ruchów, w ich komunistyczne aspiracje, ale zwyczajnie redukuje wiarę religijną do społecznego kontekstu. 95 też Lutra było przede wszystkim konfliktem o ekonomicznym podłożu.

W książce o Thomasie Morze rysuje idylliczny obraz średniowiecznego ludowego *christianitas* jako radosnej i szczęśliwej religii, pełnej witalności i świąt.

²² Tamże, s. 9–10.

²³ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej...*, dz. cyt., s. 32.

²⁴ W. Lenin, *Socjalizm a religia*, [w:] tegoż, *Dziela*, t. 10, Warszawa 1955, s. 71–75.

²⁵ „Walki z religią nie wolno ograniczać do abstrakcyjno-ideologicznej propagandy, nie wolno jej sprowadzać do takiej propagandy; walkę tę należy powiązać z konkretną praktyką ruchu klasowego, który zmierza do usunięcia społecznych korzeni religii”; zob. W. Lenin, *O stosunku partii robotniczej do religii*, 1909, [w:] tegoż, *Dziela*, t. 15, Warszawa 1955, s. 399–400.

Autor utopii jest przedstawiony jako przedstawiciel starego, feudalnego ludowego katolicyzmu, bardzo różnego od nowożytnego jezuickiego. More opowiedział się za katolicyzmem, ponieważ był przeciwny siłowej proletariatyżacji chłopstwa w wyniku destrukcji tradycyjnego Kościoła i wspólnot ziemskich po reformacji Anglii. Instytucje w *Utopii* ukazują, że More nie był zwolennikiem katolickiego autorytaryzmu, ale religijnej tolerancji, zniesienia celibatu księży, wyboru kapłanów przez wiernych, wyświęcania kobiet.

Wielu marksistów uważało, że walka ateizmu z religią powinna być podporządkowana wymogom walki klasowej, by nie rozbijać jedności robotników, wierzących i niewierzących. Róża Luksemburg podzielała tę strategię. Chociaż jednak była zagorzałą ateistką, atakowała reakcyjną politykę Kościoła w imię jego własnej tradycji. W eseju *Kościół i socjalizm* (1905) głosiła, że nowoczesny socjalizm jest bliższy wierze i pierwotnym zasadom chrześcijaństwa niżli współczesny kler. Od momentu, gdy socjalizm walczy o równy porządek społeczny, wolność i braterstwo, księża, jeżeli uczciwie chcą na świecie wprowadzić zasady Chrystusa, powinni powitać go z radością. „Gdy jednak kler poparł bogatych – pisze Luksemburg – a więc tych, którzy eksploatują i uciskają ubogich, stanął w otwartej kontrowersji z chrześcijańską nauką: zaczął służyć nie Chrystusowi ale złotemu cielcowi”.

Pierwsi apostołowie Chrześcijaństwa byli zagorzałymi komunistami i Ojcowie Kościoła (jak Bazyl Wielki czy Jan Chryzostom) krytykowali niesprawiedliwość społeczną. Dzisiaj sprawę ubogich z Ewangelii dążenia do równości i braterstwa przejął ruch socjalistyczny, który wezwał ludzkość do ustanowienia na ziemi królestwa wolności i miłości bliźniego²⁶. Luksemburg doceniła wartość chrześcijańskiej tradycji dla ruchu socjalistycznego, co zadaje kłam oskarżeniu papieża Franciszka, jakoby marksiści „ukradli” naukę Kościoła. Ale przyznaje on, że to z powodu zaniedbania przez Kościół kwestii społecznej²⁷.

Jak ukazuje nam Löwy, lewica o szerszych horyzontach nie może nie dostrzegać znaczenia religii poza jej funkcjami ideologicznymi, legitymizacji aktualnej władzy. Lucien Goldmann w pracy *The Hidden God* (1955) rozwinął

²⁶ R. Luxemburg, *Kirche Und Sozialismus*, [w:] *Internationalismu und Klassenkampf*, Neuwied: Luchterhand 1971, s. 45–47, 67–75, za: M. Löwy, *The War of God. Religion...*, dz. cyt., s. 12.

²⁷ V. Alazraki, *Entrevista del Papa Francisco...*, dz. cyt.

subtelną analizę herezji jansenizmu, teatru Racine'a i filozofii Pascala jako tragicznego światopoglądu, wyrażającego szczególną sytuację warstwy społecznej *noblesse de robe* (szlachta sukni) we Francji w XVII w. Religia jawi się jako całościowa *egzystencjalna kondycja* i wyraża tragiczny dylemat jansenizmu, jak i opozycję wobec absolutyzmu władz monarchicznych. Interesująca jest ta część książki – ocenia Löwy – gdzie porównuje się *religijną wiarę z marksistowską wiarą*. Obydwie odrzucają czysty indywidualizm (racjonalistyczny lub empiryczny) i zakładają wiarę w *transindywidualne wartości* – Bóg dla religii, ludzka wspólnota dla socjalizmu. Jedna polega na zakładzie Pascala w egzystencję Boga, druga na wyzwoleniu ludzkości. Obydwie zakładają ryzyko, niebezpieczeństwo klęski i nadzieję na zwycięstwo. Obydwie zakładają wiarę w coś, co nie jest dowodliwe na poziomie sądów o faktach. Oczywiście różni je stosunek do ponadhistorycznego charakteru religijnej transcendencji. Píše Goldmann: „Wiara marksistowska jest wiarą w przyszłość historyczną ludzkiego bytu tworzonych przez siebie samego, lub raczej, że to my musimy rozwijać aktywność, «zakładając» powodzenie naszego działania; jest transcendencją tego przedmiotu wiary, który nie jest niczym nadprzyrodzonym, ani trans-historycznym, ani ponad-indywidualnym, niczym więcej ale także niczym mniej”²⁸. Goldmann za pomocą kategorii „wiara” nawiązuje relacje pomiędzy marksistowskim ateizmem a wiarą religijną.

Austriaccy marksiści Otto Bauer i Max Adler uważali marksizm za kompatybilny z pewnymi formami religijnymi, chociaż rozumieli je bardziej jako filozoficzną wiarę pod wpływem Kanta niż konkretną religię, historyczną. W Międzynarodówce Komunistycznej mało przywiązywano wagi do religii, ale znacząca liczba chrześcijan zaangażowała się w ruch. Szwajcarski pastor protestancki Jules Humbert-Droz w latach 20. XX w. był wiodącą figurą w Kominternie. Jednak uważano wtedy, że gdy chrześcijanie przystępują do ruchu socjalistycznego, muszą pozbyć się wcześniejszych „antynaukowych” i „idealistycznych” wierzeń religijnych. Bertold Brecht w sztuce *Święta Joanna z Stockyards* (1932) przedstawia sugestywnie, jak Joanna, przewodząca Armii Zbawienia, odkryła prawdę o eksploatacji i społecznej niesprawiedliwości, dlatego porzuciła dawne przekonania. Nawet każe ukamienować głosicieli istnienia Boga.

²⁸ Za: M. Löwy, *The War of God. Religion...*, dz. cyt., s. 17.

Najprawdopodobniej spośród komunistycznych liderów to włoski filozof Antonio Gramsci poświęcił najwięcej uwagi religii. Interesowało go funkcjonowanie Kościoła katolickiego. „[...] był on – pisze Löwy – jednym z pierwszych marksistów, który starał się zrozumieć współczesną rolę Kościoła i wagę kultury religijnej wśród mas ludowych. W pismach młodzieńczych Gramsci okazywał sympatię dla postępowych form religijnych. Na przykład fascynowała go postać Charlesa Péguy’a: „[...] najbardziej oczywistą charakterystyką osobowości Péguy’a – pisał Gramsci – jest religijność, intensywna wiara. [...] Jego książki pełne są mistycyzmu inspirowanego najbardziej czystym i przekonującym entuzjazmem, który przybrał formę bardzo osobistej prozy o biblijnej intonacji”²⁹. W *Notre Jeunesse* Péguy’a „[...] zaczynamy pić tę mistyczną religijną wiarę w socjalizm, w sprawiedliwość, która przenika wszystko [...]. Czujemy w nas samych nowe życie, silniejszą wiarę poza powszednimi i nędnymi polemikami malutkich i wulgarnych materialistycznych polityków”³⁰.

Gramsci w *Zeszytach więziennych* ironicznie i krytycznie pisał o konserwatywnych formach religii, szczególnie o jezuickim skrzydle katolicyzmu. Dostrzega jednak religijne idee o utopijnym wymiarze. „Religia jest największą utopią, to znaczy, najbardziej gigantyczną »metafizyką«, która szuka pojednania, w mitologicznej formie, realnych sprzeczności w historycznym życiu”³¹.

Ludzki rodzaj jako stworzenie Boże jest tej samej natury co Syn Boży. Dlatego człowiek od momentu wcielenia stał się bratem innego brata, równy innemu człowiekowi i wolny pomiędzy innymi ludźmi. Wszystko to zawdzięczamy utopii, innemu światu. W ten sposób idee równości, braterstwa, wolności fermentują wśród ludzi³².

Gramsci także zauważa wewnętrzne podziały w Kościele według ideologicznych orientacji: liberalnej, modernistycznej, jezuickiej, również fundamentalistycznej w kulturze katolickiej, a także zgodnie z podziałami klasowymi. „Każda religia [...] jest naprawdę mnogością różnych i często sprzecznych religii: katolicyzm dla chłopów, dla drobnomieszczaństwa i miejskich robotników, katolicyzm kobiet i katolicyzm intelektualistów”³³. Wierzy, że chrześcijaństwo jest w pewnych okolicznościach historycznych „konieczną formą woli mas

²⁹ Za: tamże, s. 13.

³⁰ Za: tamże.

³¹ Za: tamże, s. 14.

³² Za: tamże.

³³ Za: tamże.

ludowych, specyficzną postacią racjonalności w świecie i życiu; ale to odnosi się do niewinnej religii ludzi, nie do jezuickiej *christianitas*”, która jest „czystym narkotykiem ludowych mas”³⁴.

Gramsci był świadom przy charakteryzowaniu klasowych uwarunkowań Kościoła relatywnej autonomii instytucji, w której istnieją tradycyjni intelektualiści powiązani z feudalną przeszłością, co wyjaśnia polityczne działania Kościoła, jak i konflikt z włoską burżuazją. Gramsci, korzystając z prac Webera o protestanckiej etyce, sprzeciwiał się wulgarnemu marksizmowi ekonomicznemu, by docenić idee i przedstawienia. Nauka o predestynacji była „jednym z najsilniejszych impulsów dla praktycznej inicjatywy, jaki pojawił się w historii świata”³⁵. Reformacja protestancka była ponadto prawdziwym ruchem narodowym, który mógł mobilizować masy, paradygmatem dla wielkich „moralnych i intelektualnych reform”, do których także marksizm powinien dążyć. Filozofia *praxis* „odpowiada powiązaniu protestanckich reform z rewolucją francuską. To jest filozofia, która jest trochę polityką, a polityka w części filozofią”³⁶. Gramsci doceniał Lutra i Kalwina, a nie renesans jako arystokratyczną i reakcyjną ideologię, gdy Kautsky idealizował włoski renesans, a nie „barbarzyńską” reformację.

Ernest Bloch był pierwszym marksistą – twierdzi Löwy – który „radykalnie zmienił teoretyczną ramę” dyskusji o religii „bez porzucenia marksizmu i rewolucji”. Odróżnił nurt teokratyczny oficjalnych Kościołów w funkcji „opium dla mas” od podziemnego, rebelianckiego i heretyckiego nurtu religii Albigenów, Husytów, Joachima de Fiore, Münzera, Franza von Baadera, Weitlinga, Tołstoja. Nie widzi religii, tak jak Engels, jako tylko przykrywki interesów klasowych. Religia jest dla niego protestem, formą rebelii i najbardziej znaczącą formą utopijnej świadomości, jednym z najbogatszych ekspresji *zasady nadziei*. Religia judeochrześcijańska, z jej eschatologią, ma dla Blocha zdolność kreatywnej antycypacji, dzięki której wnosi model imaginacyjnej przestrzeni *jeszcze-nie-będącej*.

Według Blocha tylko ateista może być dobrym chrześcijaninem – i odwrotnie. Bloch nie tylko interpretuje marksizm, tradycyjnie, jako millenaryzm, ale proponuje także – i to jest nowe według Löwy’ego – *millenaryjną interpretację*

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 15.

³⁶ Tamże.

marksizmu, poprzez którą socjalistyczna walka o królestwo wolności jest rozumiana jako bezpośrednie dziedzictwo eschatologicznych i kolektywistycznych herezji z przeszłości, które posiadają wyzwoleniczy potencjał. Bloch potrzebuje „zimnego strumienia marksizmu”: nieustępliwej materialistycznej analizy ideologii, idoli i idolatrii. Potrzebuje także „gorącego strumienia marksizmu”, starając się uwolnić *utopijną kulturową nadwyżkę*, jej krytyczną i antycypującą siłę. Poprzez dialog Bloch stara się osiągnąć przyłączenie się chrześcijaństwa do rewolucji, tak jak stało się to w wojnach chłopskich w XVI w. w Niemczech. W tym Bloch różni się od szkoły frankfurckiej. Max Horkheimer uważał „religie za rejestr pobożnych życzeń, nostalgii (*Sehnsüchte*) i oskarżeń niezliczonych pokoleń”³⁷.

Löwy wskazuje jeszcze na Ericha Fromma, który w książce *Dogmat Chrystusa* (1930) „wyjaśnia za pomocą marksizmu i psychoanalizy mesjanistyczną, plebejską, egalitarną i antyautorytarną esencję pierwotnego chrześcijaństwa”. Natomiast Walter Benjamin stara się łączyć w oryginalnej syntezie teologię z marksizmem, żydowski mesjanizm z historycznym materializmem, walkę klas z odkupieniem³⁸.

Idea wspólnego podłoża między rewolucją a religią istnieje u peruwiańskiego marksisty Juana Carlosa Mariátegui, piewcy andyjsko-indiańskiego socjalizmu, za co był krytykowany i izolowany przez stalinowskich marksistów jako zwolennik prekapitalistycznego reakcyjnego ludowego irracjonalizmu. W *El hombre y el mito* (1925) opisuje rewolucyjne wartości: „Burżuazyjni intelektualiści koncentrują się na racjonalistycznej krytyce metod, teorii i techniki rewolucjonistów. To błąd! Moc rewolucjonistów nie tkwi w ich nauce; wytryska z ich wiary, pasji, woli. To siła religijna, mistyczna, duchowa. Jest siłą Mitu [...] Uczucie rewolucyjne jest uczuciem religijnym. Rewolucyjne uczucie, jak pisałem w jednym artykule o Gandhim, jest uczuciem religijnym. Religijne motywacje spadły z nieba na ziemię. Nie są boskie, ale ludzkie i społeczne”³⁹.

Mariátegui w książce *Defensa del marxismo* (1930) broni Sorela, że był pierwszym marksistowskim myślicielem, który zrozumiał „religijny, mistyczny, metafizyczny charakter socjalizmu”. „Dzięki Sorelowi, marksizm może przyjąć

³⁷ Za: tamże, s. 16.

³⁸ Tamże.

³⁹ J.C. Mariátegui, *El hombre y el mito*, [w:] *Obras*, ed. F. Baeza, Habana, T. 1, s. 415–416, <http://acad.colmex.mx/sites/default/files/pdf/Jos%C3%A9%20Carlos%20Mari%C3%A1tegui%20-%20El%20hombre%20y%20el%20mito.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

najważniejsze elementy i nabytki wywodzące się z myśli filozoficznej już po Marksie. Zastępując racjonalistyczną i pozytywistyczną podstawę socjalizmu swej epoki, Sorel znajduje u Bergsona i pragmatystów idee, które ożywiają myśl socjalistyczną, przywracając ją rewolucji. [...] Teoria myśli rewolucyjnej, wnosząc do ruchu socjalistycznego doświadczenia z ruchów religijnych, tworzy fundament pod filozofię rewolucji⁴⁰.

Ten dosyć rozwlekły wtręt o powiązaniach religii z myślą lewicową czy marksistowską jest potrzebny, albowiem – jak ujrzymy w pracy – spory ideologiczne i polityczne rozstrzygane są przez światowe instytucje władzy za pomocą niesłychanych uproszczeń interpretacyjnych: ateizm, marksizm – chrześcijaństwo, materializm – wiara, demokracja – totalitaryzm, chleb – Słowo Boże, których rozstrzygnięcia przy pomocy sił pozakościelnych często mają charakter masowego fizycznego eliminowania dyskutantów. Na przykład słynny nikaraguański poeta, trapista Ernesto Cardenal był jak najbardziej wierzący i do końca zdeklarowanym marksistą oraz lewicowym politykiem u władzy, co zaprzecza łatwym dychotomiom.

3. Nietzsche i religia – różne postawy

Stosunek Nietzschego do chrześcijaństwa także nie jest jednoznaczny. Dla Europy – sądzi niemiecki filozof – najważniejszy jest zanik religii, nie rewolucja francuska czy powstanie kapitalizmu przemysłowego. „Śmierć Boga” prowadzi nie do emancypacji, ale do ruiny. „Czymże są jeszcze te kościoły, jeśli nie są pomnikami i grobowcami Boga?”⁴¹. Chodzi mu zapewne o różne rodzaje wiary i religii niezależnie od instytucji, które je zawierają lub marginalizują.

Nietzsche, jak okazuje się, jest większym wrogiem państwa od zinstytucjonalizowanej religii. A nawet instytucja kościelna potrafi zachować wpływy bez uciekania się do fizycznej przemocy, przynajmniej stosowanej bezpośrednio. „Budowa Kościoła spoczywa w każdym razie na p o ł u d n i o w e j wolności i wolnomyślności ducha – spoczywa na zupełnie innej, doświadczalnej znajomości człowieka, [...] innej jak miała Północ”⁴². Zorganizowane zatem chrześcijaństwo

⁴⁰ Tamże, s. 124.

⁴¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., § 125, s. 111.

⁴² Tamże, § 358, s. 203.

nie niszczy duchowości, wręcz przeciwnie – dlatego może sobie pozwolić na unikanie tej przemocy, po które sięgają państwa. „Kościół jest przede wszystkim utworem władczym, który ludziom b a r d z i e j u d u c h o w i o n y m zapewnia najwyższy stopień i tak dalece w potęgę duchowości w i e r z y, że wzbrania sobie wszystkich grubych środków władzy – tym tylko jest Kościół w każdym razie d o s t o j n i e j s z ą instytucją niż państwo”⁴³. Religia także chroni w trudnych sytuacjach: „Albowiem religia sprowadza spokój ducha na jednostkę w czasach strat, niedostatku, grozy, nieufności, więc wtedy, kiedy rząd nie czuje się w stanie uczynić czegoś dla złagodzenia cierpień moralnych osoby prywatnej”⁴⁴.

Nietzsche widzi dekadencję gatunku ludzkiego po upadku religii. Teraz dominują ludzie przeciętni, służalczy i zniewoleni. Zanik religii nie gwarantuje pokoju i stabilizacji. Państwo pozbawione religijnej aury nie umacnia swej suwerenności, ulega absolutyzacji i staje się poddane destrukcyjnej krytyce. Dlatego rządy raczej starają się religię zachować, by samo państwo stało się nowym bożyszczem. „Państwem zwie się najzimniejszy ze wszystkich zimnych potworów”⁴⁵. Państwo jeszcze chępli się kłamliwie: „Ja, państwo, jestem narodem”⁴⁶. Wszystko w nim jest kłamstwem. Pogromcy starego Boga uczynili z państwa bożka, oto szatański wynalazek. „Pogarda, upadek i ś m i e r ć p a ń s t w a, wyzwolenie osoby prywatnej [...] jest konsekwencją idei państwa demokratycznego [...]”⁴⁷.

Państwo – w opinii Nietzschego – sprowadza „zorganizowaną przemoc”, i chroni wszystkich „zbytecznych”, którzy nie potrafią lub nie chcą sprostać wymogom twardego życia⁴⁸. A „zbyteczni” są pasożytami i „złodziejami dzieł wynalazców”, „skarbów mędrców”.

Ale przecież to chrześcijaństwo, za Jezusem, czy islam nakazują opiekę nad „najmniejszymi”. Jak widać, myśli Nietzschego można wykorzystywać na różne sposoby, odpowiedzialność za słowa nie jest jego mocną stroną.

Skoro XX-wieczni najbardziej płodni marksiści (poza Leninem, bardziej praktykiem i politykiem niż teoretykiem, który przede wszystkim walczył

⁴³ Tamże, § 358, s. 204–205.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przekł. K. Drzewiecki, Kraków 2006, § 472, s. 233.

⁴⁵ F. Nietzsche, *O nowym bożku*, [w:] tegoż, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Poznań 2006, s. 44.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie...*, dz. cyt., s. 235.

⁴⁸ F. Nietzsche, *O nowym bożku...*, dz. cyt., s. 45.

o władzę i po jej zdobyciu szybko nawrócił się na kapitalistyczne zarządzanie fabrykami), a wcześniej Nietzsche, także materialści ewolucyjni nie przekreślają znaczenia wiary religijnej – mimo krytyki jej wyalienowanych, zideologizowanych przez władze polityczno-ekonomiczne form – to należy ostrożnie ferować wyroki na temat ateizmu, politycznych rewolucji itd.

Gdy Metz stwierdził, że wojujący ateizm należy już do przeszłości, mimo „śmierci Boga”, to hiszpański teolog, były jezuita⁴⁹ José María Castillo Sánchez, zwraca uwagę, że ostatnio wiele pisze się o Bogu, co świadczy o zainteresowaniu religią. Ale sprawili to ateści, agnostycy, których książki odnoszą wielki sukces wydawniczy. Nie teolodzy interesują publiczność, tylko krytyka religii⁵⁰.

4. „Zemsta Boga”

Co do „kryzysu” Boga to jednak mamy religijne przebudzenie na całym świecie. Nawet przedstawiciel racjonalizmu i teorii krytycznej Jürgen Habermas zaświadcza o „zadrganiu religijnej struny wewnątrz sekularnego społeczeństwa”, o nadchodzącej eksplozji „pragnienia absolutu”⁵¹.

Polski filozof Jerzy Kochan wręcz bije na alarm. Zauważa, że jesteśmy świadkami „natrętnej obecności Kościołów i religii w życiu społecznym, politycznym i, o zgrozo!, także naukowym, lecz nawet trwającej od lat napastliwej instytucjonalnej, ekonomicznej i politycznej ofensywy”⁵².

W Stanach Zjednoczonych przenikanie się religii, polityki i ekonomii zaczyna przypominać epokę europejskiego średniowiecza. „Gdy ubożsi Amerykanie chcą głosować, najważniejsze są dla nich: dopuszczalność aborcji, czy niezgoda na małżeństwa gejowskie. Stąd popularność fundamentalistycznej prawicy religijnej” – mówi pisarz polityczny i wykładowca z Yale Jonathan Schell⁵³. Chrześcijańska prawica rozpętała wojnę kulturową. Napastliwie krytykuje się naukowców mówiących o globalnym ociepleniu. Stacja telewizyjna „Fox News” prowadzi skuteczną kampanię antygejowską. Odrzuca się także

⁴⁹ Po długich dyskusjach z cenzurą w zakonie i watykańską wystąpił z zakonu w 2007 r.

⁵⁰ J.M. Castillo Sanchez, *La humanización de dios. Ensayo de cristología*, Madrid 2010, s. 21.

⁵¹ Za: P. Mazanka, *Karola Marksa krytyka...*, dz. cyt.

⁵² J. Kochan, *De non existencia dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Warszawa 2015, s. 13.

⁵³ Za: A. Domosławski, *Konserwatyzm w natarciu*, „Gazeta Wyborcza”, 12–13.05.2007.

teorię Darwina. Schell uważa, że chodzi tutaj o sprzeczności interesów pomiędzy nauką i przemysłem oraz światem polityki, albowiem dbałość o środowisko mogłaby pociągnąć za sobą konieczność podniesienia podatków od benzyny. Środowiska te także nie chcą regulacji chroniących pracownika w miejscu pracy (np. dotyczących ochrony zdrowia), bo to też dodatkowe koszty.

Hiszpański filozof religii José María Mardones wykazuje, że amerykańscy neokonserwatyści zdominowali dyskurs ideologiczny na całym świecie po dojściu Ronalda Reagana do władzy i proponują oprzeć gospodarkę i politykę na konserwatywnie rozumianej tradycji judeochrześcijańskiej. Przeciwstawiają się liberalnemu społeczeństwu masowemu, które popadło według nich w modernistyczny nihilizm, stało się wrogiem religii i utraciło wszelkie tradycyjne wartości moralne. Neokonserwatyści zdobyli panowanie ideologiczne dzięki argumentacji związanej z krytyką społeczeństwa w sferze duchowej i etycznej, krytyce „kulturowych sprzeczności kapitalizmu”⁵⁴, indywidualizmu, hedonizmu, konsumeryzmu, kultury umysłowej oświecenia itd., widząc w religii uzasadnienie dla polityki konserwatywnego państwa i legitymizację dla „demokratycznego kapitalizmu”, jakiego obraz przedstawia katolicki politolog Michael Novak⁵⁵. Dlatego o sile idei i wartości religijnych w dzisiejszej polityce światowej świadczą pewne okoliczności związane z powstaniem i rozwojem neokonserwatyizmu amerykańskiego⁵⁶.

Od połowy lat 70. XX w. – twierdzi francuski politolog, socjolog i arabista Gilles Kepel – dokonuje się „zemsta Boga”, czyli odrodzenie religijne we wszystkich cywilizacjach i krajach. Daje się zauważyć ekspansję niektórych religii – nawet tam, gdzie ich nie było (np. w niektórych byłych państwach komunistycznych, takich jak Rosja) – i nową postawę religijną. Nawet totalitarna władza i świecka ideologia nie wyparły potrzeby religijności⁵⁷.

W kontekście wyczerpywania się wiarygodności ideologii sekularyzacji i w odpowiednim momencie polityczno-religijnego napięcia światowy rozgłos

⁵⁴ Duże znaczenie dla neokonserwatystów miała także praca Daniela Bella, *The Cultural Contradictions of Capitalism* z 1976 r.; polskie wyd.: D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994.

⁵⁵ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, przekł. T. Stanek, Poznań 2001.

⁵⁶ J.M. Mardones, *Capitalismo i religión. La religion política neoconservadora*, Santander 1991.

⁵⁷ G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, tłum. A. Adamczyk, Warszawa 2010.

przyniosła Kepelowi praca *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, wydana na początku stycznia 1991 r. Autor, dowodząc rozwoju procesów intensyfikacji życia religijnego w krajach islamskich, wskazuje na ofensywę amerykańskiego ewangelickiego fundamentalizmu, który wyniósł do władzy Ronalda Reagana. Kepel jako autor miał szczęście – jego praca zwróciła uwagę świata dzięki m.in. rozpoczętej po kilku dniach od jej publikacji operacji „pustynna burza”, a jeszcze szerzej po 11 września 2001 r., gdy Saddam Husajn zaczął nawoływać do dżihadu, a George W. Bush do krucjaty⁵⁸. Również wzmianka o niej w 1996 r., zamieszczona przez Samuela Huntingtona, przyczyniła się do jej popularyzacji⁵⁹.

Rabin Abraham Skórka w rozmowie z kardynałem Jorge Mario Bergoglio (przyszłym papieżem Franciszkiem), powołując się na pracę Kepela, krytykuje religijny fundamentalizm, najbardziej żydowski, który wytwarza atmosferę przemocy i który doprowadził do zabójstwa dwukrotnego premiera Izraela Icchaka Rabina⁶⁰.

Ataki na chrześcijan na Bliskim Wschodzie, których prześladowcy nie rozróżniają, neglżują błahość przyczyn podziałów w chrześcijaństwie, jakimi są względy doktrynalne czy rytualne (np. Eucharystia pod jedną czy dwiema postaciami). Są one ważne dla hierarchii, teologów i inkwizytorów, ale nie dla laików chcących współżyć z sąsiadami, z którymi oni i ich dzieci stykają się na co dzień. „W niektórych krajach – mówi papież Franciszek – zabija się chrześcijan za to, że noszą krzyż, że mają Biblię, a zanim ich zabijają, nie pytają się, czy są anglikanami, luteranami, katolikami, czy prawosławnymi. Nasza krew jest przemieszana, dla zabójców wszyscy jesteście chrześcijanami. Jednoczy nas krew, nawet jeśli nie udało nam się jeszcze poczynić niezbędnych kroków ku jedności, więc może jeszcze nie czas na to. Jedność jest darem, o który musimy prosić”⁶¹.

Zatem uparci zwolennicy „odczarowania” są ślepi na najbardziej spektakularne przejawy emocji religijnych i idei w życiu publicznym popartych fizyczną przemocą.

⁵⁸ Tamże, s. 27.

⁵⁹ Wzmianka Huntingtona o pracy *Zemsta Boga* w: P.S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 2007, s. 146.

⁶⁰ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 87.

⁶¹ A. Torielli, *Nie bójmy się czulości*, wywiad z papieżem Franciszkiem, «La Stampa», przedruk w: „Gazeta Wyborcza”, 21–22.12.2013.

Obserwatorzy wskazują na nowe formy religii publicznej. W USA, Francji, Wielkiej Brytanii, Włoszech, Brazylii rozwijają się debaty polityczne i kulturalne, związane ze wzajemnym oddziaływaniem laickości i religii. Mityngi wyborów prezydenckich w Stanach Zjednoczonych – w kraju, gdzie zachodzi eksternalizacja polityczna religii – są zapełnione przedstawicielami wszystkich istniejących w nim religii.

Religia jest marginalizowana w czasach dobrobytu i okresach optymistycznej wiary w postęp, gdy egalitarystyczne przekonania wydają się mieć uzasadnienie. Gdy względna równowaga społeczna znika, pojawiają się nowe ruchy religijne czy parareligijne. Francuski filozof i historyk Marcel Gauchet wskazuje na odrzucenie demokracji liberalnej już na początku XX w., gdy uprzemysłowienie pogłębiło nierówności społeczne i ekonomiczne. Demokracja nie wiązała już ludu z władzą, społeczeństwa z państwem, pozbawionego religijnego uzasadniania. W wyniku tego w XX w. pojawił się mesjanizm narodowy, nazizm i kult Niemiec oraz bolszewizm w duchu „mesjanizmu apokaliptycznego”⁶².

W latach 70. nastąpiło także wyczerpanie dotychczasowego modelu rozwoju gospodarczego państwa dobrobytu. Nastąpił światowy kryzys paliwo- wy po wojnie Jom Kippur w 1973 r. na Bliskim Wschodzie, następnie lawina petrodolarów systematycznie zalewała kraje sprzedające ropę naftową (OPEC), które zaniedbały własny rozwój. Nastąpiła marginalizacja młodzieży w wielkich miastach Trzeciego Świata (np. Teheran, Kair), stąd pojawia się potrzeba wsparcia ze strony religii⁶³. Gauchet dostrzega, że po upadku „religii świeckich”, po likwidacji systemów totalitarnych znowu następuje kryzys demokracji liberalnej, posttotalitarnej, który sięga do jej religijnych korzeni.

5. Manowce ideologii sekularyzacji

Skąd się biorą takie różnice w spojrzeniu na żywot religii? Które z dwóch stanowisk – że religia obumiera albo że mamy jej odrodzenie – jest bliższe prawdy? Nie można problemu rozpatrywać abstrakcyjnie, ahistorycznie, w oderwaniu od rozwoju cywilizacji i politycznych interesów. Albowiem religie albo służą

⁶² J.M. Mardones, *La salida de la religión...*, dz. cyt.

⁶³ G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna...*, dz. cyt.

wyzwoleniu, albo zniewoleniu człowieka, i dotyczy to postaw w ramach jednej i tej samej religii. Z jednej strony inkwizytorzy, z drugiej – prorocy, święci i męczennicy.

Ów mit „odczarowania świata” formułował socjolog, który przecież dowodził religijnych źródeł dominującego politycznie i ekonomicznie nurtu cywilizacji zachodniej. W słynnej pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* ukazywał znaczenie określonej koncepcji zbawienia jako ważnego czynnika w gospodarce⁶⁴. Purytanie zbudowali cywilizację angloamerykańską, nadając jej religijny kult pracy i dorabiania się. *Beruf* Marcina Lutra jako „zawód” i „powołanie” w skrócie symbolizuje tę postawę.

Religia ma także wpływ – przekonuje Maria Marczewska-Rytko – nawet na systemy otwarcie antyreligijne, co nie znajduje odzwierciedlenia w nauce⁶⁵.

Także kanadyjski filozof Charles Taylor krytykuje teorię sekularyzacji, która zakłada, że laicyzacja społeczeństw towarzyszy „nieuchronnie” modernizacji. Podaje przykład historii Stanów Zjednoczonych, która zaprzecza tej tezie. Taylor utrzymuje, że źródłem nowoczesności jest chrześcijaństwo. Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych z woli Boga zapewnia ludziom równość wraz z niezbywalnymi prawami. Kultura tego państwa była na początku niemalże teocentryczna. Także konstytucja z woli Boga zastąpiła stare hierarchiczne struktury społeczne i kościelne⁶⁶.

Na ile nauki społeczne i politologiczne pomogą nam w określeniu kierunku zmian w Kościele katolickim pod przewodnictwem nowego rodzaju papieżstwa, jakie proponuje Franciszek?

Andres Pérez-Baltodano, nikaraguański badacz z uniwersytetu w Ontario, twierdzi, że w naukach politologicznych treść wierzeń religijnych nie jest brana pod uwagę⁶⁷. „Żaden składnik subiektywnego wymiaru społecznych

⁶⁴ M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Lublin 1994; także: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995.

⁶⁵ M. Marczewska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 80.

⁶⁶ A. Krzemiński, *Odejmuwanie Boga*, „Polityka”, 5.12.2009, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1501181,1,czy-wiara-jest-jeszcze-potrzebna.read> [dostęp: 4.09.2018].

⁶⁷ A. Pérez-Baltodano, *Política y Religión en América Latina: Introducción*, Universidad Western Ontario, <http://istmo.denison.edu/n10/articulos/intro.html> [dostęp: 10.10.2017].

fenomenów nie był tak ignorowany jak idee i wartości religijne. Na przykład socjologia polityczna i nauka polityczna przyjmują w sposób uproszczony, że organizacja i korzystanie z władzy w społeczeństwach, które badają, działają w przestrzeni laickiej, oddzielonej od idei Boga, i o tyle nieprzeniknionej na wpływy zasad, doktryn i wierzeń religijnych. Badają uczestnictwo grup religijnych w procesach politycznych i w sformułowaniach polityki publicznej jako *grup interesów*, bez zbytniego przywiązywania uwagi do wartości religijnych członków tych grup⁶⁸.

Do lat 60. XX w. – wyrokuje Daniel Levine z Uniwersytetu Michigan – dominowało w dziedzinie metodologii podejście legalistyczno-instytucjonalne, w ramach którego dany Kościół utożsamiano ze strukturą kościelną, polityka oznaczała rząd, a na materiał badawczy składały się przede wszystkim prawa i dokumenty⁶⁹.

A więc politologia na całym świecie nie uniknęła ideologii sekularyzacji. „Tymczasem problemy wzajemnych zależności – pisze Maria Marczevska-Rytko – między religią i polityką bądź są przedmiotem dociekań religioznawców i socjologów, bądź pozostają na obrzeżu zainteresowań politologii⁷⁰. Podobnie pisze o niedocenianiu religii Mariusz Węgrzyn: „Badania poruszanych problemów w skali światowej – są w fazie wstępnej, początkowej. Idziemy więc poprzez *terra incognita* drogą ignorantów (*docta ignorantia*). Eksplojujemy prawie dziewicze, gruntownie niezbadane tereny⁷¹. A przecież jeszcze niedawno w byłej Jugosławii to nie bezrobocie i inne problemy ekonomiczne, cywilizacyjne były najważniejsze, ale – jak podaje Žižek – podziały religijne

⁶⁸ „Idea Boga nie jest brana pod uwagę w badaniach nad kulturą polityczną społeczeństw nowoczesnych, ani w badaniach nad naturą i mechanizmami władzy czy nad instytucjami demokratycznymi, ani w badaniu aktualnych procesów zmian politycznych na świecie. Nauki społeczne żyją jak struś [...] dlatego są bezbronne wobec rzeczywistości po 11 września 2001 r. i także wobec dominacji tematyki religijnej w wyborach prezydenckich w Stanach Zjednoczonych”; zob. A. Pérez-Baltodano *Política y Religión...*, dz. cyt.

⁶⁹ D.H. Levine, *Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión*, <http://campus.usal.es/~dpublico/areacp/Doctorado0406/Seminario0405/Levine05.PDF> [dostęp: 4.09.2018].

⁷⁰ M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym...*, dz. cyt., s. 79.

⁷¹ M. Węgrzyn, *Religia – tożsamość – polityka: ekscypcjonizm jako unio operacyjne Stanów Zjednoczonych Ameryki – casus polityki USA wobec świata islamu*, [w:] red. A. Solarz, H. Schreiber, *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012, s. 107.

(prawosławie Serbów, katolicyzm Chorwatów i islam Bośniaków i Kosowarów) oraz narodowe⁷².

Ignorowanie czynnika religijnego ma miejsce także w naukach o stosunkach międzynarodowych. „[...] zagadnienie wpływu czynnika religijnego na rozwój tych stosunków – pisze Joanna Kulska – rozpatrywane było z perspektywy panującego w obrębie zachodnich nauk społecznych przeświadczenia o konieczności odrzucenia religii jako sposobu »objaśniania świata« i stopniowym zanikaniu religii w modernizujących się społeczeństwach, stanowiło ono margines badań prowadzonych w obrębie tej dyscypliny”⁷³. Jonathan Fox i Shumel Sandler potwierdzają opinię, że badacze z nauk o stosunkach międzynarodowych – pod wpływem zachodniego poglądu na świat – przyczynili się do zignorowania religii w tej dziedzinie⁷⁴.

Brazylijski teolog koreańskiego pochodzenia Jung Mo Sung wskazuje na wielu badaczy także na polu ekonomii, socjologii i religioznawstwa, którzy twierdzą, że wraz z „odczarowaniem” i sekularyzacją nowoczesnego świata nie ma i nie powinno już być znaczącego związku pomiędzy religią i ekonomią, że każda sfera posiada własną autonomię i jest niezależna od innych⁷⁵.

Dlaczego na Zachodzie nie dostrzega się powiązań religii, to znaczy jej duchowości, moralności, z życiem politycznym wiernych? Źródeł ideologii sekularyzacji badacze poszukują w późnej nowoczesności. „Pojawienie się socjalizmu na Wschodzie – konstatuje Kepel – i narodzin społeczeństwa konsumpcyjnego na Zachodzie pozostawiły niewiele miejsca ideologiom szukającym podstaw porządku społecznego w sferze *sacrum*”⁷⁶. Postęp stał się kryterium wartości. Po II wojnie światowej tradycyjna religia została zastąpiona na fali społecznego optymizmu świecką utopią nieskończonego postępu, powszechnego „triumfu technologii” i dobrobytu. Nowoczesność uznała postęp za kryterium wartości, za swoje *credo*⁷⁷.

⁷² S. Sierakowski, *Žižek: Nadchodzi nowe...*, dz. cyt.

⁷³ J. Kulska, *Faith-based diplomacy. Religia jako czynnik funkcjonalny w stosunkach międzynarodowych*, [w:] A. Solarz, H. Schreiber (red.), *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012, s. 137.

⁷⁴ J. Fox, S. Sandler, *Bringing Religion into International Relation*, New York 2006, s. 2–3, za: J. Kulska, *Faith-based diplomacy...*, dz. cyt., s. 137.

⁷⁵ J. Mo Sung, *Religion y economia: interfaces*, «Concilium» 2011, núm. 343, s. 11–23, <http://www.verbodivino.es/hojear/2838/economia-y-religion.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

⁷⁶ G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna...*, dz. cyt., s. 41–42.

⁷⁷ Tamże, s. 33.

Także amerykański politolog Samuel P. Huntington tłumaczy lekceważenie religii na Zachodzie zachłyśnięciem się postępem cywilizacyjnym i materialnym⁷⁸.

Podobnie argentyński socjolog religii Fortunato Mallimaci wyjaśnia motyw tego politycznego, a nawet naukowego zaślepienia na religię jako pochodną wiary w obiektywny rozwój techniki i nieograniczony wzrost gospodarczy w warunkach politycznego liberalizmu. „Modernizacja była synonimem przejścia od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego; »odczarowania« koncepcji magicznych, aby dotrzeć do naukowych i osiągnąć ciągły rozwój sił wytwórczych. Sekularyzacja oznaczała walkę przeciwko czynnikowi religijnemu, który »nie pozwalał na zmianę«. Pojawia się w wyobrażeniu postępu idea powolnego i koniecznego zanikania czynnika religijnego jako »przeszkody«, co umożliwi rozwój, demokrację lub wolną grę podaży i popytu. Religia stawała się niewidoczna i została zepchnięta do sfery prywatnej. Sekularyzacja także zakładała, że powinno się skończyć z »wtrącaniem« się czynnika religijnego na polu społecznym i politycznym. Stosunki pomiędzy elementem politycznym i religijnym były przykładem »niedorozwoju«, »anomalii« lub »zбочenia« w procesie modernizacji»⁷⁹.

L. Boff szuka przyczyn ideologii sekularyzacji nieco głębiej w historii. Stwierdza, że w nowożytności umieszczono w centrum kultury rozum, a nauka i technika były uważane za najbardziej pełną, najdoskonalszą formę racjonalności, ponieważ dały podwaliny pod mit nowoczesności i nieograniczonego postępu. Ten linearny rozwój przyniósł wielu narodom i grupom społecznym ogromny postęp materialny, ale jego koszty społeczne były ogromne. Nowoczesność widziała religię jako coś przednowoczesnego, traktowała ją jako źródło wiedzy prymitywnej i fantastycznej, jako chorobę i opium, alienację i fałszywą świadomość (Marks) lub jako iluzję neurotycznego umysłu, który pragnie ochrony i złagodzenia bólu (Freud). „W końcu religia – pisze L. Boff –

⁷⁸ „W pierwszej połowie XX wieku – pisze Huntington – elity intelektualne zakładały, że modernizacja ekonomiczna i społeczna prowadzi do obumierania religii [...]. Świeccy modernizatorzy z wielką radością witali wypieranie przesądów, mitów, irracjonalności i rytuałów, tego fundamentu wszystkich religii, przez naukę, racjonalizm, pragmatyzm. Nowe społeczeństwo miało być tolerancyjne, racjonalne, pragmatyczne, postępowe, humanistyczne i świeckie”; zob. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, dz. cyt., s. 145.

⁷⁹ F. Mallimaci, *Política i catolicismo en el gobierno del Dr. Kirchner: recomposición y disputa del poder simbólico*, «Ediciones Universidad de Salamanca» 2005, América Latina Hoy, 41, s. 35–56, <http://www.redalyc.org/html/308/30804103/> [dostęp: 20.10.2017].

była postrzegana jako siła niezdolna do przekształcania rzeczywistości, dlatego zmierza ku zanikowi w procesie racjonalizacji, sekularyzacji i »odczarowania świata«. Inni widzieli ją jako coś pozbawionego sensu, przecież jej dyskursy nie posiadały przedmiotu, który można by naukowo zweryfikować (Koło Wiedeńskie oraz Karl Popper i Rudolf Carnap)⁸⁰. W pierwszej fazie nastąpiła fascynacja tym projektem naukowo-technicznym. Później jednak przyszły wojny, wtedy nauka i technika ukazały swe niszczące moce. Broń nuklearna, chemiczna i biologiczna o rozmiarach apokaliptycznych przyniosły ze sobą globalny terror. Nauka może na przykład wyprodukować wirus odporny na wszelkie antybiotyki, przekształcając się w szatańskiego demurga.

Oprócz ideologii oświeceniowej, opartej na micie o racjonalnej naturze człowieka, na rozwój sekularyzacyjnego zaślepienia ma wpływ także struktura nowożytnej nauki, jej akademicki i profesjonalny charakter, który pogłębia w jej łonie – podobne jak w zinstytucjonalizowanych religiach z zawodowym kapłaństwem – procesy alienujące ją od społeczeństwa, partykularyzm grupowych interesów i sztywną hierarchizację.

Kepela spotkały liczne krytyki ze strony przedstawicieli różnych religii, ale też ciche poparcie z ich strony za słowa krytyki konkurencyjnych religii⁸¹. Także ze strony francuskich uczonych, że przeoczył »odczarowanie» świata. Środowiska naukowe na ogół przejawiają – jak widzimy – wyjątkowy konserwatyzm i partykularyzm, wręcz feudalną uległość wobec zastanych paradygmatów i uznanych autorytetów, co nam uzmysłowili Thomas Kuhn⁸² i Michel Maffesoli⁸³. Potrzeba dopiero wielkich odkryć lub niesamowitych wydarzeń, aby jakieś nowe spojrzenie na świat mogło być wysłuchane. Kuhn wykazuje na przykładzie losów odkryć Kopernika, Keplera i Galileusza, jak zaciekle opór one spotykały ze strony większości astronomów⁸⁴.

Amerykański ekonomista Edmund S. Phelps (nagroda Nobla w 2006 r.) podkreśla, że »mało co na świecie zmienia się tak opornie jak establishment w nauce». »[...] niektórzy uczeni potrzebują dużo czasu, żeby przyjąć do wia-

⁸⁰ L. Boff, *Dignidad de la Tierra. Ecología, Mundialización, Espiritualización*, <http://www.olimon.org/uan/Justicia.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

⁸¹ G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna...*, dz. cyt., s. 26–27.

⁸² T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przekł. H. Ostromęcka, Warszawa 2001.

⁸³ M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przekł. M. Bucholc, Warszawa 2008.

⁸⁴ T.S. Kuhn, *Przewrót kopernikański*, przekł. S. Amsterdamski, Warszawa 2006, s. 258–261.

domości doświadczenia, argumenty czy też tezy niezgodne z ich poglądami”. Phelps krytykuje neoliberalizm i ekonomię neoklasyczną, utożsamianą ze szkołą tzw. Chicago Boys w ekonomii, której oderwany od rzeczywistości model gospodarki wolnorynkowej z „ezoterycznym państwem” dominował przez ostatnie 30 lat w światowej nauce i polityce gospodarczej. „Intelektualna prostota” i „arogancja”, ideologiczna wiara w „bożka” wolnego rynku – według słów Phelpsa – w ramach tego myślenia prowadziły przecież do kryzysów i bankructwa wielu krajów, szczególnie w Trzecim Świecie i Rosji – jak wykazał noblista i były wiceprezes Banku Światowego Joseph Stieglitz⁸⁵ – ale rzeczywistość miała się nagiąć do wyidealizowanych modeli „racjonalnych oczekiwań”⁸⁶.

Gdy Phelps i jego uczeń Roman Frydman wydali w 1983 r. pracę kwestionującą dominację hipotezy racjonalnych oczekiwań, młodego naukowca spotkała „kompletna blokada”. „Przez wiele lat nie udawało mi się opublikować żadnego artykułu na ten temat w żadnym poważnym piśmie ekonomicznym. [...] Bo wszyscy dookoła [...] wierzyli w coś, co mnie wydawało się oczywistym absurdem”⁸⁷. Rzeczywistość przyznała rację krytykom makroekonomii, która bazowała na budowaniu apriorycznych mechanistycznych modeli, wyjaśniających wszystko, ponieważ wiedza ludzka jest zawsze niepełna, co wyraża tytuł pracy Frydmana i Michaela Guldburga (jego studenta) *Imperfect Knowledge Economics* (2007).

Jak widzimy, konserwatyzm środowisk naukowych jest powszechny, tym bardziej – jak ujrzymy – w filozofii i teologii, które nie mają tak oczywistego i bezpośredniego wpływu na ludzkie życie, jak to się dzieje z teoriami realizowanymi w gospodarce.

6. Imitacyjna ideologia sekularyzacji w Ameryce Łacińskiej

Mallimaci dostrzega i wytyka zaniedbania naukowców w badaniu znaczenia religii w życiu społecznym także w Argentynie. „Złożone i długie związki religii z polityką były mało badane przez nauki społeczne w naszym kraju.

⁸⁵ J.E. Stieglitz, *Globalizacja*, przekł. H. Simberowicz, Warszawa 2012.

⁸⁶ J. Żakowski, *Rynek w cuglach*, wywiad z Edmundem Phelpsem, „Polityka” („Niezbędnik inteligenta”), nr 42, 18.10.2008.

⁸⁷ J. Żakowski, *Ekonomia niepewności*, wywiad z Romanem Frydmanem, „Polityka” („Niezbędnik inteligenta”), nr 10, 8.03.2008.

[...] Przez dekady traktowano tę problematykę badając relacje między tylko instytucjami religijnymi – szczególnie katolickimi – i państwem, która ma być, tak zakładano, jedyną przestrzenią polityczną⁸⁸. Szczególnie uderzające jest ignorowanie religii w społeczeństwach takich jak latynoamerykańskie – uważa wspomniany Pérez-Baltodano – twierdząc, że „wizje relacji pomiędzy Bogiem i historią, które przeważają w naszym regionie, warunkują i aż determinują dyskurs i praktykę polityczną ogromnej większości kobiet i mężczyzn w Ameryce Łacińskiej”⁸⁹.

Lartynomaerykańskie nauki społeczne – twierdzi Pérez-Baltodano – ignorowały prawie zawsze wymiar teologiczny fenomenu religijnego i koncentrowały swoją uwagę na jego wymiarze politycznym, prawnym i instytucjonalnym, nad oficjalnymi stosunkami pomiędzy Kościołem i państwem. Pomijają oddziaływanie wierzeń i zasad religijnych, które warunkują myślenie i działanie polityczne większości Latynoamerykanów⁹⁰.

Amerykański socjolog pracujący w kalwińskim koledżu w Hondurasie Kurt Alan Ver Beek także zwraca uwagę na ukrywanie duchowego wymiaru życia w krajach rozwijających się, o wysokim stopniu religijności i duchowości. A przecież religijność jest ważna dla ludzi z Południa w codziennym podejmowaniu decyzji oraz w życiu wspólnot. Tego czynnika nie uwzględnia się jednak w polityce w ogóle. Brakuje też opracowań na temat tego integralnego aspektu w życiu południowców w ich rozumieniu świata i swojego miejsca w nim, w ich podejmowaniu decyzji i w ich działaniu⁹¹.

Również kubańska filozofka María del Carmen Domínguez Matos przekonuje nas, że fenomen religijny jeszcze dzisiaj ma bardzo duże znaczenie dla człowieka latynoamerykańskiego jako ważna część jego tożsamości. Synkretyzm od konkwisty jest charakterystyczny dla jego kultury. U wielu pisarzy są odniesienia do religii przyszłości rozumianej jako wyzwolenie, zerwanie z kulturą

⁸⁸ F. Mallimaci, *Catolicismo, Religión y política*, «Pagina 12», 26.03.2005, <https://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-48932-2005-03-26.html> [dostęp: 4.09.2018].

⁸⁹ A. Pérez-Baltodano, *Política y Religión en América...*, dz. cyt.

⁹⁰ Tamże; A. Pérez-Baltodano, *Dios y el Estado. Dimensiones culturales del desarrollo político e institucional de América Latina*, «Nueva sociedad» 2007, núm. 210, http://nuso.org/media/articles/downloads/3442_1.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁹¹ K.A. Ver Beek, *Spirituality: a development taboo*, “Development in Practice” 2000, Vol. 10, No. 1, <http://dandelion-patch.mit.edu/afs/athena/dept/cron/class/elsalvadorworkshop/research/lenca%20research/spirituality.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

ucisku na rzecz obrony kulturowego *ja*, także religijnego. Dlatego czynnik religijny powinien znajdować się w centrum studiów społeczno-historycznych⁹².

Oto przykład pracy Meksykanina Carlosa Antonia Aguirre Rojas, wydanej w Polsce, który analizuje przyczyny lewicowego zwrotu w polityce latynoamerykańskiej na początku XXI w. Aguirre rejestruje wzrost znaczenia ruchów społecznych i śmierć tradycyjnej polityki, rozumianej jako walka partii politycznych o władzę. Inicjatywa polityczna przechodzi na ruchy społeczne. Aguirre wiąże problemy rozwojowe regionu przede wszystkim z zależnością od międzynarodowego kapitału i politycznego nacisku bogatych państw, głównie USA. Ale nie zauważa znaczenia religii w polityce⁹³.

Aguirre tylko raz powołuje się (bardzo krótko) na teologię wyzwolenia, a przecież miała ona ogromne znaczenie w Ameryce Łacińskiej dla świadomości politycznej jej mieszkańców, chociażby dlatego że jest ona – obok literatury (szczególnie bum tzw. realizmu magicznego) oraz ekonomiczno-socjologicznej teorii zależności⁹⁴ – najważniejszym osiągnięciem umysłowym latynoamerykańskich intelektualistów o światowym zasięgu. Jest to fakt zupełnie niezrozumiały, gdy wyjdziemy od historii kontynentu. W Ameryce Łacińskiej sekularyzacja nigdy się nie rozprzestrzeniła jako szersze zjawisko społeczne.

Nauki społeczne w Ameryce Łacińskiej zakładają – argumentuje Pérez-Baltodano – że te społeczeństwa są *nowoczesne* i *zsekularyzowane*. Studiujemy demokrację, zakładając, że nasza ludność uważa siebie za odpowiedzialną za swoje historyczne przeznaczenie. Badamy partie polityczne w regionie, zakładając, że posługują się one myślami i nowoczesnymi doktrynami politycznymi, że XIX-wieczny liberalizm w Ameryce Łacińskiej miał charakter nowożytnego myślenia politycznego. Gdy we Francji i krajach protestanckich – zauważa pisarz noblista Octavio Paz – nowożytność była „najpierw świadomością, wewnętrznością, zanim stawała się polityką i działaniem”, w Ameryce Łacińskiej ograniczała się do myśli naśladowczej⁹⁵. Racjonalizm i liberalizm hiszpański

⁹² M. C. del Domínguez Matos, *La religión como elemento de la identidad latinoamericana*, <http://www.filosofia.cu/contemp/mariadelc002.htm> [dostęp: 4.09.2018].

⁹³ C.A. Aguirre Rojas, *Ameryka Łacińska na rozdrożu. Ruchy społeczne i śmierć nowoczesnej polityki*, przekł. Z.M. Kowalewski, Warszawa 2008.

⁹⁴ Teoria ta dowodzi istnienia strukturalnej zależności krajów Trzeciego świata, tzw. „peryferii” kapitalizmu od kapitalizmu z krajów „centralnych”.

⁹⁵ O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz: Las Trampas de la Fe*, México 1982, za: A. Pérez-Baltodano, *Política y Religión...*, dz. cyt.

z wieków XVIII i XIX, zderzając się z władzą polityczną Kościoła, nie starał się przekształcić wizji opatrnościowej (*providencialista*), która dominowała w kulturze latynoamerykańskiej. Również latynoamerykański marksizm – uważa Pérez-Baltodano – ignorował subiektywny wymiar rzeczywistości. A przecież władza Kościoła w Ameryce Łacińskiej – sądzi m.in. Claudio Véliz – jawiła się bardziej jako „wyzwanie polityczne niż religijne”⁹⁶.

Naśladując obietnice nauk społecznych z krajów Północy, badania latynoamerykańskie „ignorują, że idee Boga, które propagują kościoły są fundamentalnie ideami o roli Boga w *historii* i, bardziej konkretnie, ideami o relacjach pomiędzy Bogiem, historią i ludzkością”⁹⁷.

Kultura polityczna w tych naukach – twierdzi Pérez-Baltodano – zawsze jest traktowana jako sposób bycia. Tak zwane studia kulturowe także ignorują kulturę religijną, która warunkuje sposób odczuwania i działania Latynoamerykanów. Prace Néstora Garcii Canclini, José Joaquina Brunnera, Renata Ortiza i Jesúsa Martína Barbera – aby wskazać najważniejszych na tym polu – zakładają milcząco, że analizowane społeczeństwa są świeckie⁹⁸. Nawet badania statystyczne i ankietowe na temat kultury przejawiają tę samą tendencję. Na przykład Latinobarometro, największa pracownia badawcza w Ameryce Łacińskiej, która bada kulturę polityczną (2004), z której wyników korzystano wyżej, nie bierze pod uwagę wartości religijnych, chociaż nawet w tych samych ankietach padają pytania o stopień religijności Latynoamerykanów w poszczególnych krajach Ameryki Łacińskiej. Kościół katolicki jawi się jako instytucja ciesząca się największym zaufaniem w regionie (2005). Ale nie pada pytanie, skąd bierze się to zaufanie. Takie pytanie mogłoby pozwolić otworzyć pole do badań o znaczeniu politycznym kultury religijnej. „Pomijanie – pisze Pérez-Baltodano – kultury religijnej w badaniach nad państwem, demokracją i kulturą polityczną Latynoamerykanów jest niewybaczalne”⁹⁹.

A przecież dla 80% Gwatemalczyków – według badań pracowni ze Stanów Zjednoczonych Pew Global Attitudes (2004) w 44 krajach – Bóg pełni „bardzo ważną” rolę. Taka sama odpowiedź w Brazylii została udzielona w 77% przypadków, w Hondurasie – 72%, w Peru – 69%, w Boliwii – 66%, w Wenezueli –

⁹⁶ C. Véliz, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton 1980, s. 185; za: A. Pérez-Baltodano, *Política y Religión...*, dz. cyt.

⁹⁷ A. Pérez-Baltodano, *Dios y el Estado. Dimensiones...*, dz. cyt.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże.

61%, w Meksyku – 59%, w Argentynie – 39%. To samo mówi 59% mieszkańców w USA, 30% w Kanadzie, 33% w Wielkiej Brytanii, 27% we Włoszech, 21% w Niemczech i 11% we Francji. Tylko mieszkańcy krajów afrykańskich – według tych badań (2002) – wykazywali wyższy poziom przywiązania do idei Boga niż Latynoamerykanie¹⁰⁰.

Powyżsi krytycy latynoamerykańskich nauk społecznych mają rację. Ten ścisły związek istnieje pomiędzy religią i polityką w całej historii Ameryki i nie ma powodów sądzić, że nagle zniknie.

Także z krytyki zaniedbań w naukach latynoamerykańskich można wyprowadzić wniosek, że teolodzy wyzwolenia są „skazani” na zajmowanie się analizą rzeczywistości, pełnej społecznych przepaści i przemocy, odzieranej z religii przez nauki latynoamerykańskie. Wszak w rzeczywistości tego oficjalnie chrześcijańskiego subkontynentu nie są – tak za iberyjskiego kolonializmu, jak i dzisiaj – realizowane wartości chrześcijańskie.

7. Aktualność starego filozoficznego sporu

Dlaczego dyskusje o religii dla katolików – od których wymaga się tylko posłuszeństwa – a także dla członków innych wyznań i religii czy ludzi spoza religii jednak mają sens i są aktualne? Dlatego że religia może – jak wspomnieliśmy – wyzwać, ale też uciskać. Obok exodusu mamy w Starym Testamencie akceptowane ludobójstwo. Ciemiężąc wspólnie z siłami elitarnymi tzw. lud, religia prowokuje sekularyzację. Tam, gdzie nastąpiła jej prywatyzacja czy nawet przestała mieć znaczenie w życiu codziennym, następuje społeczny marazm. Wtedy pojawiają się różne kulty zastępcze, „świeckie” religie, jak nacjonalizm, faszyzm, bolszewizm, bożyszczą sportowe, narkotyki, „religia” konsumpcji i rzekomo wolnego rynku, nowego Boga, który samoistnie reguluje gospodarkę i stanowi uniwersalne kryterium wartości, gdyż wszystko można kupić i sprzedać. Gauchet zwraca uwagę na ignorowaną formę religijności młodych, którzy poszukują innego wymiaru rzeczywistości poprzez narkotyki, ekstazę, muzykę i sport.

A czy jest jakiś sens powrotu do dziewiętnastowiecznych dyskusji ideologicznych?

¹⁰⁰ Tamże.

Dyskusja o stosunku marksizmu do religii jest bardzo ważna także dlatego, że dzieli ona katolików w Ameryce Łacińskiej, a także w Hiszpanii i we Włoszech. Marksizm, być może już przestarzały w Europie czy Stanach Zjednoczonych – np. w kwestii zarządzania kapitałem przez warstwę pozbawionych własności menedżerów, z powodu masowego rozproszonego akcjonariatu, wielkości kapitału spekulacyjnego itd. – może być nadal płodną metodą w Trzecim Świecie, gdzie polaryzacja klasowa jest widoczna gołym okiem. Argumenty Marksa, że religia usprawiedliwia wyzysk, ukrywa interesy klasowe, dzielą teolodzy wyzwolenia, wskazując na Kościół konkwisty, kolonialny, kreolsko-oligarchiczny, następnie „burżuazyjny” i w XX w. sprzymierzony często (nie w całości) z prawicowymi dyktaturami wojskowymi, dostarczając im „teologii masakry”¹⁰¹, wspierający ideologię „bezpieczeństwa narodowego”, które popierały bardzo aktywnie Stany Zjednoczone (z wyjątkiem rządu Jimmy’ego Cartera).

Korzystanie w latach 70. z niektórych kategorii przez teologów latynoamerykańskich w opisie rzeczywistości, jak chociażby „walka klas”, służy ciągle jako powód, a właściwie pretekst do całkowitego potępienia, a przynajmniej dezawuowania w sporej części ruchu teologii wyzwolenia jako forpoczty ateizmu, komunizmu, totalitaryzmu, nihilizmu, utopizmu, braku krytycyzmu wobec pism Marksa i w ogóle nauk społecznych, racjonalnej, historycznej hermeneutyki jako ideologizacji i upolitycznienia wiary itd. Jakikolwiek kontakt z doktryną Marksa, chociażby w postaci jednego zdania, ma charakter grzeszny. Ciśnie się ironiczna uwaga, że wystarczy wykorzystać każde zdanie z dorobku Marksa, nadać mu znaczenie odwrotne i osiągamy w bardzo łatwy sposób system absolutnych prawd.

Także dyskusja wokół Nietzschego jest potrzebna, albowiem teolodzy wyzwolenia – szczególnie niemiecki filozof, teolog i ekonomista, zamieszkały na stałe w Ameryce Łacińskiej (1962–1973 – Chile, od 1975 – Kostaryka), Josef Franz Hinkelammert – wskazują, że jego filozofia, o ile jest cenna ze względu na błyskotliwą krytykę mieszczaństwa, to z jej pogardą dla słabszych jest reakcyjna. Wspomina z dzieciństwa hitlerowską apoteozę Nietzschego, nawet w szkołach. Według teologów dzisiaj ta filozofia jest w modzie, ponieważ stanowi bardzo poręczną ideologię dla bezwzględnego kapitalizmu, współgra z neoliberalną ideologią powszechnej konkurencji i zachwalanej brutalnej walki o byt. Gdy u Nietzschego niektórzy nie zasługują na życie, także w obecnej

¹⁰¹ F. Hinkelammert, *Ideología de sometimiento. La iglesia católica chilena frente al golpe: 1973–1974*, Costa Rica 1977.

globalizacji ten, kto nie posiada środków na konsumpcję, kto znajduje się poza rynkiem, nie jest osobą i nie ma prawa do przeżycia, jak te umierające dzieci z głodu i niedożywienia (dziennie 70 tys. w Trzecim Świecie). „Ludzkie odpady” w pismach niemieckiego filozofa odpowiadają śmietnikowi kapitalizmu, „kulturze odrzucenia” ludzi starych i młodych, całych pokoleń, o czym często alarmuje papież Franciszek. Dlatego jest krytykowany za mówienie o skutkach neoliberalnej gospodarki w Stanach Zjednoczonych, że jego protesty są propagowaniem stanowiska marksistowskiego i komunistycznego. Nietzsche zapowiadał – według Hinkelammerta – erę kapitalizmu „cynicznego”, który zapanował po upadku konkurencyjnego komunizmu po 1989 r., i rezygnacji z już zbędnego kapitalizmu „utopijnego”, który obiecywał bogactwo i ogólną równowagę w efekcie przestrzegania praw rynkowych w gospodarce, który rozbudował państwo opiekuńcze, by neutralizować zbyt nierówności.

Zarazem krytyka europejskiego, zachodniego mieszczaństwa, prowadzona przez Nietzschego, okazała się prorocza. Žižek diagnozuje, że prawdziwym problemem Zachodu jest jego własna dekadencja. „Nietzsche już dawno zauważył, że zachodnia cywilizacja zmierza w kierunku »ostatniego człowieka« – apatycznego stworzenia pozbawionego pasji i zaangażowania. Niezdolny do marzeń, zmęczony życiem, nie podejmuje żadnego ryzyka. Szuka jedynie wygody i bezpieczeństwa, jest wyrazem tolerancji dla siebie samego”¹⁰².

Również „człowiekowi masowemu” – w terminologii Ortegi – odpowiada jak najbardziej taka „religia”, która daje mu moralne alibi, aby za pomocą datków, jałmużny i odrobiony praktyk rytualnych od czasu do czasu mógł uciec od odpowiedzialności za świat.

W sytuacji ogromnego postępu nauki i techniki, gdy obiecuje się nawet nieśmiertelność za pomocą genetycznych kuracji, Augusta Comte’a lekceważenie religii z pozycji scjentyistycznych wydaje się mieć sens.

Ale sama nauka i technologie nie rozwiązują problemów społecznych, jakby chcieli przekonać nas zwolennicy determinizmu technologicznego¹⁰³. Nauka i technika nie nadają sensu artefaktom – nie przewidują one, jaki ma być ich ogólny kierunek rozwoju: zbrojenia z bombami atomowymi, bronią

¹⁰² S. Sierakowski, *Žižek: Nadchodzi nowe...*, dz. cyt.

¹⁰³ Z. Dobrowolski, *Koncepcja społeczeństwa informacyjnego Daniela Bella*, <http://web-cache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://www.bbc.uw.edu.pl/Content/20/08.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

bakteriologiczną czy badania nad rakiem. Nie decydują także, komu mają służyć ich dokonania. Nie dokonują ewaluacji ludzkiego życia. Nawet pomagają je zubożyć, gdy w kapitalizmie opartym na konkurencji wpędzają nas w pośpiech, dostarczając gotową rozrywkę i wygodę, redukując fizyczny kontakt z podłożem i wzrokowy z pejzażem, jak w amerykańskich samochodach na autostradzie¹⁰⁴. Rozum ten, nieokiełznany, nieregulowany, urynkowiony, niszczy naszą planetę i prowadzi – jak dowodzi Hinkelammert – do zbiorowego samobójstwa¹⁰⁵.

Jeżeli chodzi o Marksa, to mógł się w wielu kwestiach mylić, jak w prorokowaniu dyktatury proletariatu czy klasowego internacjonalizmu. Nie mógł wtedy dostrzec możliwości tkwiących w kapitalizmie, by podjąć reformy i przyjąć różne drogi rozwoju (obok anglosaskiej rozwinęła się azjatycka, reńska, skandynawska, z silnym udziałem państwa w gospodarce, pełnymi ubezpieczeniami społecznymi) i przewidywał jego linearny rozwój we wstępie do pierwszego wydania *Kapitału* (niemieckie – 1867). Błądził także w stosunku do możliwości politycznych ludzi z Trzeciego Świata. Pozwalał sobie na eurocentryczne, nawet rasistowskie uwagi, a inne jego analizy XIX-wiecznego kapitalizmu, który na peryferiach może się odradzać, mogą być z grubsza trafne, gdy socjologia zachodnia nie nadaje się do opisu społeczeństw zdominowanych, albowiem ignoruje podstawowe konflikty interesów antagonistycznych pomiędzy klasami, stanami, etniami, rasami. Ale pod wpływem wydarzeń, jak klęska Komuny Paryskiej czy ruchy rewolucyjne w Hiszpanii, także pod wpływem argumentów rosyjskich populistów (Wiera Zasulicz, Mikołaj Danielson), potrafił zmieniać zdanie. Teolodzy wyzwolenia korzystali z jego etycznej krytyki fetyszyzmu kapitału i idolatrii, które są zbieżne z krytyką idolatrii prowadzonej przez proroków w Starym Testamencie. Marks, w przeciwieństwie do ekonomii klasycznej i racjonalności ekonomicznej formalnej Webera, do oceny racjonalności i celowości gospodarki kładzie nacisk na – co akceptują teolodzy – jej zdolność do reprodukcji życia ludzkiego całego gatunku, w czym jest bliski etyce społecznej Jezusa. Niektórzy teolodzy (np. Enrique Dussel Ambrosini)

¹⁰⁴ E.T. Hall, *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 2003.

¹⁰⁵ Hinkelammert krytykuje kapitalizm, który posługuje się ofiarniczą mitologią, by ideologicznie usprawiedliwić zbrodnie przeciwko życiu ludzkiemu i naturze w wielu pracach: *El huragan de la globalización; Hacia una crítica de la razón mítica; Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lúçifer y la bestia*. O zagrożeniu dla życia na Ziemi szczególnie w zbiorze artykułów: *Solidaridad o suicidio colectivo*, <http://lhblog.nuevaradio.org/b2-img/HinkelammertSolidaridadSuicidio.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

nawet twierdzą, że etyka społeczna Marksa jest dużo bliższa Ewangeliom od nauki społecznej Kościoła, która w zasadzie akceptuje kapitalizm, wzywając jedynie do dobroczynności bogatych.

Mało się mówi też o tym, że twórcy marksizmu przede wszystkim byli krytykami „utopijnego” socjalizmu czy komunizmu i apologetami kapitalistycznej globalizacji. Engels i Marks w *Manifestie Partii Komunistycznej* (1848) popadali w zachwyt nad racjonalnością bezwzględnego kapitalizmu. Marks w innych pismach popierał ofensywę Brytyjczyków w Indiach, że wyzwalają ludność Azji z „barbarzyńskiego egotyzmu tych ludzi” o zimnej obojętności wobec masowych zbrodni, jakby były zjawiskami naturalnymi, a które były w kulturach azjatyckich sakralizowane. Anglicy w Azji, wprowadzając „gruntowny przewrót w stanie społecznym Azji”, mimo swych zbrodni stawali się „bezwiednie narzędziem historii”¹⁰⁶. Anglia spełniała według Marksa podwójną funkcję – burzycielską i odnowicielską: „ma unicestwić stare azjatyckie społeczeństwo, kładąc zarazem materialne podwaliny pod społeczeństwo zachodnie w Azji”¹⁰⁷. Nie mógł się doczekać, kiedy dzięki kolejom Indie zostaną przyłączone do świata zachodniego¹⁰⁸. Jednak Anglicy w Indiach zniszczyli rodzimy przemysł, rzemiosło i rolnictwo, nie rozwijając zachodnich sił wytwórczych, i spowodowali masowy głód, uciekając się do rozwiązań w duchu eugeniki, zbrodni, ze skutkami podobnymi za Stalina na Ukrainie w latach 30. XX w.¹⁰⁹

Marks także popierał Stany Zjednoczone w wojnie z Meksykiem (1846–1848), gdyż przedsiębiorczość pracowitych Amerykanów w porównaniu z „leniwymi” i „awanturnicznymi” Meksykanami miała zapewnić postęp nowoczesnego kapitalizmu i rozwój światowego handlu (poprzez odebraną Meksykowi Kalifornię, dla połączenia wschodnich stanów z Pacyfikiem)¹¹⁰. Marks także w sposób mało uzasadniony, na podstawie relacji brytyjskich pułkowników, wypowiadał się bardzo pogardliwie o Simonie Boliwarze („*Libertador*”) jako ignorancie wojskowym

¹⁰⁶ K. Marks, *Rządy brytyjskie w Indiach*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 478–479.

¹⁰⁷ K. Marks, *Przyszłe następstwa rządów brytyjskich w Indiach*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 482.

¹⁰⁸ Tamże, s. 483.

¹⁰⁹ N. Chomsky, *Rok 1501. Podbój trwa*, przekł. Z. Jankowski, O. Mainka, Warszawa 1999.

¹¹⁰ J. Arico, *Marx y América Latina*, [w:] tegoż, *Dilemas del Marxismo en America Latina*, Buenos Aires 2017, https://www.academia.edu/35196528/Antologia_Jose_Arico [dostęp: 1.08.2018].

i nieodpowiedzialnym tchórzem. Te poglądy polityczne Marksa o społeczeństwach, postaciach i sytuacjach historycznych w Trzecim Świecie – pozbawione metodologicznej rzetelności, takiej jak w przypadku analizy angielskiego kapitału, pisane często dla pieniędzy albo wyrażane w listach do Engelsa – stoją w sprzeczności z poglądami teologów wyzwolenia. Jest to ważne, albowiem teologom tym Ratzinger i inni zarzucali naiwność i brak krytycyzmu wobec marksizmu.

Radziecki marksizm i partie komunistyczne związane z Moskwą w Ameryce Łacińskiej zwalczały ruchy ludowe jako – ze względu na znaczenie w nich religii – irracjonalne, a projekty, jak José Carlosa Mariateguiego budowy socjalizmu w nawiązaniu do andyjskich i indiańskich wspólnot, jako reakcyjne, prekapitalistyczne. Natomiast kultura i religijność ludowa jest naczelną wartością dla teologów i filozofów wyzwolenia, także dla Franciszka i argentyńskiej tzw. teologii ludowej. Lud jest przeważnie ubogi i uciskany, ale zachowuje solidarność i przyjaźń, bliższy ewangelicznemu przesłaniu (tak nawet stwierdził papież Paweł VI¹¹¹ za przedstawicielami argentyńskiej teologii ludowej) od klas posiadających, wzbogaconych bynajmniej nie drogą pracy i innowacji, ale rabunku – jak stwierdził prefekt Kongregacji Nauki Wiary Kościoła katolickiego kardynał Gerhard Müller¹¹². Religijność ludowa, synkretyczna, spontaniczna, magiczna w największym stopniu buduje latynoamerykańską tożsamość w wyniku metysażu kultur tubylczych, afrykańskich, iberyjskich i innych, który to proces trwa już ponad pół milenium.

Tych wszystkich sprzeczności w marksizmie teolodzy, nieźle wykształceni na Marksie i marksizmie, są świadomi. L. Boff twierdzi, że marksizm nie ma monopolu na rewolucję, a Marks nie tylko nie był ojcem teologii wyzwolenia, ale nawet jej ojcem chrzestnym czy ojczymem¹¹³.

¹¹¹ „Bo nosi w sobie (religijność ludowa) jakiś głód Boga, jaki *jedynie ludzie prości i ubodzy duchem* mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej i dobroczynnej miłości. Rodzi w wewnętrznym człowieku takie sprawności, jakie *gdzie indziej rzadko* w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek” (*Evangelii nuntiandi*, nr 48).

¹¹² G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 53–54.

¹¹³ L. Boff, *Marx no fue ni padre ni padrino de la teología de la liberación*, «El País», 30.04.2006, https://elpais.com/diario/2006/04/30/domingo/1146369155_850215.html [dostęp: 4.09.2018]

Jak ujrzymy, papieże szeroko korzystają z terminologii, kategorii i metafor marksowskich – jak chociażby religia jako „opium” ludu stosowane przez Bergoglia, „walka pomiędzy kapitałem a pracą” przez Jana Pawła II. Dużo wcześniej już papież Leon XIII, „ojciec” nauki społecznej Kościoła, w encyklice *Rerum novarum* (1891) przedstawił współczesną mu, powszechnie toczącą się walkę klas¹¹⁴. Protestował przeciwko wyzyskowi, a kategorie, takie jak „walka (społeczna) zawrzała”, „pracownicy najemni”, „masy”, „metody produkcji”, „proletariusze”, stosowane przez niego w opisie, niewątpliwie brały się z marksizmu, który to potępiał za proponowanie robotnikom własności kolektywnej i socjalizmu (*Rerum novarum*, nr 3). Podobnie marksowskie kategorie stosował Ratzinger, główny przeciwnik tej teologii – chociaż bez powoływania się na autora tych pojęć, co nie wzbudza żadnych protestów w Kościele i na prawicy politycznej.

Marks i Engels czynnie głośno wspierali sprawę polską w czasie powstania styczniowego, wychwalając „bohaterski naród”. Organizacje robotnicze pod przewodnictwem Marksa i Engelsa protestowały przeciwko zdradzie niemieckiej burżuazji wobec aspiracji niepodległościowych Polaków w powstaniu styczniowym i wobec represji carskich. Zbierały nawet pieniądze na świecie, by pomóc Polakom. „Sprawa polska – mówi odezwa – jest sprawą niemiecką. Bez niezawisłej Polski nie będzie niezawisłych i zjednoczonych Niemiec i nie może być mowy o emancypacji Niemiec spod hegemonii Rosji, którą zapoczątkował pierwszy rozbiór Polski”. „Burżuazja niemiecka w milczeniu, beczynnie i obojętnie przyglądała się rzezi bohaterskiego narodu, który jedyny chroni jeszcze Niemcy przed moskiewskim potopem”¹¹⁵. Widzimy więc, że Marks i kierownictwo związanych z nim organizacji domagały się wolności, stawiały na działania polityczne, wbrew postawie burżuazji, która przeważnie u Marksa pełniła rolę akuszerki kapitalizmu, formacji postępowej wobec feudalizmu,

¹¹⁴ „przy równoczesnym zubożeniu mas, [...] nade wszystko zaś pogorszenie się obyczajów, sprawiły, że walka (społeczna) zawrzała. [...] walka ta wszystkie umysły trzyma w trwożnym oczekiwaniu przyszłości; pochłania geniusz mędrców, roztropność ludzi doświadczonych, zgromadzenia ludu, przenikliwość prawodawców, narady panujących, tak że już nie ma sprawy, która by gwałtowniej zajmowała ducha ludzkiego” (*Rerum novarum*, nr 1).

¹¹⁵ *Odezwa Stowarzyszenia Oświatowego Robotników Niemieckich w Londynie w Sprawie Polski*, X 1863 r., [w:] K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 550.

nosicielki nowoczesności, tak jak burżuazja amerykańska w Meksyku czy brytyjska w Indiach¹¹⁶.

Zauważmy, że gdy Marks popiera polskie powstania szlacheckie, to bierze w tym przypadku pod uwagę narodowość, a nie klasowość. Czy domaganie się wolności dla Polski jako narodu, który w Konstytucji 3 Maja zagwarantował katolicyzmowi pozycję „religii dominującej”, powinno być potępione, ponieważ głosił je sam Marks? Jak zauważymy niżej, jakikolwiek związek z Marksem jest dla prawicy kościelnej i społecznej wstępem do propagowania moralnego zła i totalitaryzmu. A przecież młody Marks bronił wolności prasy, dlatego był przeganiany z kraju do kraju.

W Kościele zaczęły jednak następować pewne ideologiczne zmiany, szczególnie od kryzysu finansowego w Stanach Zjednoczonych w 2008 r. Gdy podatnicy musieli ratować banki i dalej sponsorować ich prezesów, wiara w wolny rynek upadła. Były biskup Trewiru (miejsce urodzenia Marksa) Reinhard Marx – od 2007 r. arcybiskup Monachium i Fryzycji, od 2010 kardynał i członek kolegium kardynalskiego, od 2014 przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec, od 2012 przewodniczący Konferencji Biskupów Wspólnoty Europejskiej, od 2014 koordynator Watykańskiej Rady Ekonomicznej, członek innych jeszcze watykańskich komisji (edukacji, Sprawiedliwość i Pokój) – broni aktualności krytyki kapitalizmu dokonywanej przez Marksa w książce *Kapitał. Mowa w obronie człowieka* (2008, w Polsce – 2009), krytykuje kapitalizm i gospodarkę wolnorynkową¹¹⁷. Na większość z tych wymienionych stanowisk został mianowany przez papieża Benedykta XVI. A Franciszek włączył go do grupy ośmiu kardynałów, którzy mają reformować Kościół. Kardynał Marx upraszcza myśl Marksa, akcentując elementy determinizmu ekonomicznego, które tylko raz jasno wyraził¹¹⁸, ale docenia zdolności Marksa przewidywania rozwoju kapitalizmu¹¹⁹, przyznaje mu rację, że przewidział postępującą akumulację i koncentrację kapitału kosztem mniejszych właścicieli, co dokonuje się w ramach neoliberalnej globalizacji itd.¹²⁰

¹¹⁶ K. Marks, *Rządy brytyjskie w Indiach*, dz. cyt., s. 471.

¹¹⁷ R. Marx, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, przekł. J. Serafin, Kraków 2009.

¹¹⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomicznej. Przedmowa* (1859), [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 500–501.

¹¹⁹ R. Marx, *Kapitał. Mowa w obronie...*, dz. cyt., s. 32.

¹²⁰ Tamże, s. 30.

8. Religie dualistyczne, wykluczające i ekspansjonistyczne

Mamy wobec religii więc dwa tradycyjne podejścia. Dawni i dzisiejsi materialści, marksści i anarchiści widzieli jej genezę jako uboczny produkt ewolucji, tudzież historii. Formułowali jej negację w imię rewolucji społecznej i postępu, nauki i racjonalności. Z drugiej strony wyznawcy danej religii traktowali ją jako jedyną prawdziwą i uniwersalną. Za św. Augustynem chrześcijanie – zgodnie z greckim dualizmem filozoficznym – na długo podporządkowali wiedzę o świecie, o zjawiskach fizycznych teologii, własnej koncepcji Boga, doktrynie z jej pretensjami do absolutnego charakteru. Również, jak się przekonamy, dualizm metafizyczny jest jedną z ważnych uzasadnień ideologii sekularyzacji świata i relegowania obiektu wiary oraz kultu w fantastyczne zaświaty, poza historię.

W Kościele katolickim utrwalił się sposób traktowania przesłania ewangelicznego jako ponadkulturowego, ponadhistorycznego, co stoi w sprzeczności z podejściem naukowym teologów wyzwolenia i częściowo z nauczaniem Bergoglio (papieża Franciszka). Na przykład papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* (nr 20) przekonywał, że „Ewangelia, a zatem ewangelizacja, nie mogą być utożsamiane z jakąś kulturą, bo niezależne są od wszystkich kultur”. Mówi, że jednak ewangelizacja może łączyć się z kulturami, je przenikać, ale „nie oddając się w służbę żadnej z nich”. Trzeba ewangelizować ludzką kulturę, „czy raczej same kultury”. Ludzie wprowadzają w życie Królestwo głoszone w Ewangelii, którzy przynależą do swojej własnej kultury i w budowaniu Królestwa „muszą korzystać z pewnych elementów kultury i kultur ludzkich” (*Evangelii nuntiandi*, nr 20).

Tak jakby Jezus i jego przesłanie nie należało do żadnej kultury, a tylko z dydaktycznego musu posługiwał się On językiem aramejskim, pojęciami zrozumiałymi dla współczesnych mu, przypowieściami zaczerpniętymi z konkretnych biografii i sytuacji z życia codziennego, historycznego i Starego Testamentu. A przecież zobowiązał się, że będzie wypełniał żydowskie prawo co do joty (Mt 5,17–19). Bardzo ważne dla chrześcijaństwa wydarzenia, jak śmierć na krzyżu Syna Bożego, zmartwychwstanie i podróż do nieba, stanowią rdzeń wielu religii, dużo starszych od chrześcijaństwa¹²¹. Samo ukrzyżowanie, także

¹²¹ M. Corbi, *Religión sin religión*, Madrid 1996, <http://serviciokoinpna.org/biblioteca/general/CorbiReligionSinReligion.pdf> [dostęp: 4.09.2018]; C.B. Carcenac-Pujol, *Jezus 3000 lat przed Chrystusem*, przekł. A. Nowakowska, Warszawa 2004.

ważne wydarzenie dla chrześcijan, było elementem „kultury” prawnej imperium rzymskiego, wymierzonym za przestępstwa polityczne, takie jak na przykład bunt niewolników, uprawianie propagandy przeciwko *pax romana*.

A jak wydzielić ową ponadkulturową treść? Albo które działania w ewangelizacji nie należą do żadnej kultury, mimo że posługują się jej środkami? Czy karmienie tłumów w Kaanie jest aktem kulturowym, czy boskim. Przecież na Sądzie Ostatecznym Chrystus będzie sądził podług uczynków wobec bliźnich, według ziemskich kryteriów dobra. Nic tam nie ma o kulcie ponadkulturowego Boga (Mt 25,31–46).

Jak też mogą zrozumieć przesłanie Ewangelii jej głosiciele i odbiorcy, jak mogą wykroczyć poza własną kulturę, horyzonty intelektualne i historyczne? Takie arbitralne dysponowanie obiektem wiary, by umieszczać jej przesłanie w wymiarze transcendentnym, ponadświatowym, ponadkulturowym i ponadludzkim, wydaje się zwyczajną grą językową i myśleniem życzeniowym niektórych ludzi żyjących jednak w wymiarze immanencji.

Chrześcijaństwo zakłada, że bezpośrednie poznanie Boga jest niemożliwe, poznajemy go tylko poprzez Jezusa Chrystusa¹²². Ale, o czym więcej niżej, jak odróżnić boskość Jezusa od jego człowieczeństwa?

Na mocy owego dualizmu metafizycznego, gdy „prawda” o Bogu ma mieć wymiar absolutny, dlatego wieczny i niezmienny na wzór platońskich idei, Benedykt XVI jeszcze na Konferencji Generalnej Episkopatu Latinoamerykańskiego i Karaibów (odtąd CGEL) w Aparecidzie w 2007 r. wygłaszał twierdzenia fundamentalistyczne. Niewierzący w Boga nie tylko nie zostanie zbawiony, ale nie może adekwatnie poznawać rzeczywistości i tylko może co najwyżej jej szkodzić. „Kto wyklucza ze swego horyzontu Boga, fałszuje pojęcie »rzeczywistości«, i w konsekwencji może tylko podążać mylnymi drogami i dawać szkodliwe recepty. Dlatego pierwszym fundamentalnym twierdzeniem jest następujące: tylko ten, kto uznaje Boga, poznaje rzeczywistość i może odpowiadać na nią w sposób adekwatny i naprawdę ludzki. Prawda tej tezy staje się oczywista wobec klęski systemów, które biorą Boga w cudzysłów”¹²³. A zatem ateści, agnostycy i buddyści są ślepi, nie są w pełni ludźmi i są niebezpieczni.

¹²² Ewangelia wg św. Jana (J 1,17–18).

¹²³ Benedykt XVI (papież), *Discurso Inaugural de su Santidad Benedicto XVI*, núm. 3, 13.05.2007, [w:] *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida 13-30.05.2007, Documento Conclusivo*, s. 12, <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

Co prawda papież mówił to w kontekście systemów marksistowskich i kapitalistycznych, ale jego język zawsze ma charakter apodyktyczny i z uniwersalistycznymi pretensjami. Także w deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*¹²⁴ z 2000 r. Ratzinger odmawiał większości kościołów chrześcijańskich posiadania wystarczających środków do zbawienia i zaprzeczał, że mogą mieć coś wspólnego z Kościołem Chrystusa¹²⁵. Nawiązał w ten sposób do ustaleń Soboru we Florencji (1437–1443, „*extra ecclesiam nulla salus*”). Prawdę, którą Bóg chciał przekazać rodzajowi ludzkiemu, Ratzinger ograniczył definitywnie do przeszłości, w ten sposób „definitywnie” relegując ze świata Ducha Świętego¹²⁶.

Niektórzy widzą w polskim Kościele wcielenie wizji Ratzingera. „Kościół katolicki – mówi polski filozof i teolog, były dominikanin, Tadeusz Bartoś – w swej głębokiej strukturze ma charakter wykluczający. Mówi: »Tylko nasza religia jest prawdziwa, inne są fałszywe i nie dają zbawienia. Bez nas – wieczne potępienie«. Trzeba uwierzyć i ochrzcić się, a kto tego nie robi, ryzykuje strasznie. Katolicyzm w swej historii z reguły był nietolerancyjny, odrzucał inne religie. Pech chciał, że w IV w. w Cesarstwie Rzymskim chrześcijaństwo stało się religią państwową. W ciągu dwóch wieków wyeliminowano wszystkie tradycyjne kultury, szkoły filozoficzne, poprzez zakazy, niszczenie świątyń, zabójstwa”¹²⁷.

¹²⁴ J. Ratzinger, Kongregacja Nauki Wiary, deklaracja *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html [dostęp: 7.11.2016].

¹²⁵ „[...] Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim [...]”, „[...] ich (kościół i wspólnot chrześcijańskich) »moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu«” (*Dominus Iesus*, nr 16); „Nie wolno więc wiernym uważać, że Kościół Chrystusowy jest zbiorem – wprawdzie zróżnicowanym, ale zarazem w jakiś sposób zjednoczonym – Kościołów i Wspólnot eklezjalnych” (*Dominus Iesus*, nr 17); „Biskupi na Soborze Watykańskim II, na których powołuje się prefekt: »Wierzmy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostołskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi [...]«” (*Dominus Iesus*, nr 23).

¹²⁶ „Kościół [...], musi troszczyć się przede wszystkim o przepowiadanie wszystkim ludziom prawdy, objawionej w sposób definitywny przez Pana...” (*Dominus Iesus*, nr 23).

¹²⁷ A. Swoboda, *Prof. Tadeusz Bartoś: Polski katolicyzm atakuje każdego, kto jest inny, na ustach mając miłość i miłosierdzie*, „Gazeta Wyborcza”, 12.2017, <http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,22800121,prof-tadeusz-bartos-polski-katolicyzm-atakuje-kazdego-kto.html> [dostęp: 4.09.2018].

Oczywiście sternicy Kościołów zapewniają na ogół, że wszystko czynią dla Boga albo w jego imieniu¹²⁸. Hierarchicznego Kościoła pragnął Pan i z tego ma wynikać bezwarunkowe posłuszeństwo laików „reprezentantom Chrystusa”, „nauczycielom wiary” (katolicki *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 212, § 1) – nie tylko w sprawach dogmatycznych¹²⁹. Katolickość pokrywa się ściśle z kościelnością¹³⁰. A zatem laicy nie są „reprezentantami”, a ich niezatwierdzonych urzędowo działań nie można uznać za katolickie inicjatywy.

Natomiast Sobór Watykański II nakazywał laikom działanie bez oglądania się na kler, kierowanie się siłą wiary i sumieniem – ponieważ kapłani nie mają odpowiedzi na wszystkie problemy – a także Ewangelią, z której można wyciągać różne wnioski¹³¹.

¹²⁸ *Kodeks prawa kanonicznego*, 1983, kan. 747, § 1. Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł święcie prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykładał, ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom [...]”.

¹²⁹ „Chociaż biskupi, [...] nie posiadają nieomylności w nauczaniu, są jednak w odniesieniu do wiernych powierzonych ich trosce autentycznymi nauczycielami i mistrzami wiary. Temu autentycznemu przepowiadaniu swoich biskupów wierni obowiązani są okazać religijne posłuszeństwo” (kan. 752); „Wprawdzie nie akt wiary, niemniej jednak religijne posłuszeństwo rozumu i woli należy okazywać nauce, którą głosi Papież lub Kolegium Biskupów w sprawach wiary i obyczajów, gdy sprawują autentyczne nauczanie, chociaż nie zamierzają przedstawić jej w sposób definitywny. Stąd wierni powinni starać się unikać wszystkiego, co się z tą nauką nie zgadza” (kan. 753).

¹³⁰ „Żadna jednak inicjatywa nie może sobie przypisywać miana katolickiej, jeśli nie otrzyma zgody kompetentnej władzy kościelnej” (kan. 216).

¹³¹ „Niech jednak nie sądzą, że ich pasterze są zawsze na tyle kompetentni albo że są do tego powołani, żeby dla każdej kwestii, jaka się pojawi, nawet trudnej, mogli mieć na poczekaniu konkretne rozwiązanie. Niech raczej sami podejmują własny dział pracy, mądrością chrześcijańską oświeceni i pilnie bacząc na doktrynę Urzędu Nauczycielskiego. Niejednokrotnie sama chrześcijańska wizja spraw na świecie skłoni ich do jakiegoś określonego rozwiązania w pewnych okolicznościach. Zdarza się jednak często, i całkiem słusznie, że inni wierni powodowani nie mniejszą uczciwością, będą mieli w tej samej sprawie inne zdanie. Wielu łatwo łączy rozwiązanie stąd i stamtąd przedłożone nawet niezależnie od intencji stron z tym, co głosi Ewangelia: niech więc wszyscy pamiętają, że w podobnych wypadkach nikomu nie wolno domagać się sankcji autorytetu kościelnego wyłącznie dla swego zadania. Niech zaś starają się w szczerzej rozmowie oświecać się nawzajem, zachowując miłość jedni względem drugich i zatroskani przede wszystkim o dobro wspólne. Chrześcijanin, zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obowiązki wobec bliźniego, co więcej, wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienia wieczne”; zob. Paweł VI (papież), *Konstytucja duszpasterska o Kościele*

Takie różnice, nawet sprzeczności wśród tak wielkiej liczby katolików, a z resztą chrześcijan w dwumiliardowej społeczności na całym świecie, są zrozumiałe, a zarazem mają znaczenie dla polityki danego Kościoła, skierowanej także do wewnątrz, polegającej na utrzymaniu religijnej władzy, i konsekwentnie także dla władzy administracyjnej, organizacyjnej czy ekonomicznej. Z małego ruchu, wspólnoty – zwanego nawet sekta, odrzucanym „stronnictwem” (Dz 28,22) – chrześcijaństwo przekształciło się przeciwieństwo w potężną instytucję i odpowiednio zmieniło formę polityczną. Nie są już możliwe bezpośrednie relacje interpersonalne wszystkich ze wszystkimi, jak w grupie 13 osób. Muszą mieć charakter zapośredniczony, a skutki ich działań i słów wykraczają poza intencje. Ruch, nawiązujący do proroków, przeciwstawiający się religii kapłańskiej, był oparty na władzy charyzmatycznej Jezusa – stosując klasyfikację Webera – i wraz ze wzrostem przyjął formę władzy tradycyjnej, a szczególnie legalistycznej, prawnej i hierarchicznej, w ramach którego nie było miejsca na „wolność sumienia”. „W pełni rozwinięta – twierdzi Weber – czyli formułująca uniwersalistyczne roszczenia, instytucja zbawcza («Kościół») przeciwnie, nie może się godzić, a im bardziej zbliża się do tego typu, w tym mniejszej mierze, na »wolność sumienia« ze swoiście religijnych powodów”. „Wolność sumienia” u katolika polegała na wolności posłuszeństwa papieżowi. Kościoły – zarówno katolicki, jak i dawne kościoły luterkański, kalwiński i baptyściński – także nie uznawały „wolności sumienia” u innych¹³².

Przed wszystkim – stwierdzają teolodzy wyzwolenia – chrześcijaństwo autorytarne, ekskluzywistyczne obok obowiązującej urzędowej jednej doktryny kładło nacisk na prawo, czyli formalną stronę kultu i kontrolę zachowań członków *christianitas*, powiązanej silnie z władzami ekonomiczno-politycznymi. Jej przedstawiciele chcieli wiarę narzucić innym, by ich „ewangelizować” siłą, przy okazji wprowadzając dominację jednej grupy ludzi nad innymi – niedowiarkami, heretykami, schizmatykami, grzesznikami, poganami, „dzikusami” (jeszcze w języku Leona XIII¹³³), zamieszkującymi

w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, nr 43, <http://ptm.rel.pl/files/swii/141-gaudium-et-spes.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

¹³² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 903–904.

¹³³ Leon XIII (papież), *Przemówienie do uczestników Kongresu Włoskiej Akcji Katolickiej*, 16.05.1926, [w:] Pius XI (papież), Encyklika *Quadragesimo anno*, nr 49, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931.html [dostęp: 4.09.2018].

kraje „barbarzyńskie”, „półbarbarzyńskie” (w języku nawet Marksa i Engelsa¹³⁴) – w imieniu Boga „ponadkulturowego”, ale w jakiś tajemniczy sposób wyłącznie „naszego”, skoro się w jego imieniu zabija i zniewala mieszkańców antypodów, przywłaszcza ich ziemie, bogactwa naturalne. Ewangelizacja Ameryki była ściśle związana z konkwestą – tak nawet widział ją Jan Paweł II jako związek pozytywny, wspólne dzieło „zasadzenia Kościoła”¹³⁵. Ale w jej wyniku – według teologów wyzwolenia, jak wspomniano – nawet do 95% miejscowej ludności wyginęło, można by rzec, dokonał się „największy holokaust w dziejach”¹³⁶. Na Kubie¹³⁷, na całym Haiti, w Portoryko, na Jamajce i na ogromnych obszarach kontynentu amerykańskiego nie żyją już żadni potomkowie ludów tubylczych. Gutiérrez w pracy *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI* (1989) wykazał prawdziwą motywację zdecydowanej większości Hiszpanów po przybyciu do Ameryki. Były nimi: żądza zysku, złota, ziemi, poddanych i niewolników¹³⁸.

Bartoś ocenia, że autorytarny charakter Kościoła odpowiada za degenerację europejskiej teologii katolickiej pod koniec XX w. Ta po wielkim wzlocie na Soborze Watykańskim II została w zasadzie zlikwidowana przez władze kościelne. „Teologia nie ma więc wpływu – pisze Bartoś – na rzeczywistość kościelną. Staje się czymś jałowym i zbędnym. [...] Prawie nic z tych odkrytych (na Soborze) na nowo intuicji nie przedostało się do zatwierdzonego przez papieża

¹³⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej* (1848), [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 358; tegoż, *Przyszłe następstwa rządów...*, dz. cyt., s. 482.

¹³⁵ P.J. Lasanta Casero, *La nueva evangelización de América Latina*, «L'Osservatore Romano», núm. 37, 11.09.1992, wyd. hiszpańskie.

¹³⁶ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 61. L. Boff jest świadom, że termin „holokaust” powstał później od „konkwisty”.

¹³⁷ F. Castro, *Przemówienie w czasie powitania Jana Pawła II na Kubie w 1996 r.*, [w:] G. Girardi, *Marxismo y cristianismo*, <https://www.nodo50.org/americalibre/antiores/13/girardi13.htm> [dostęp: 4.09.2018].

¹³⁸ Recenzent z Opus Dei (organizacji prawie zawsze krytycznej wobec teologii wyzwolenia) dostrzega w pracy walory historyczne: „Praca napisana z wielką błyskotliwością i dobrze udokumentowana”, chociaż zarzuca Gutiérrezowi stronnictwo i próbę dowodzenia swoich tez teologicznych za pomocą faktów historycznych i wykorzystuje sytuację z XVI w. do interpretacji dzisiejszej. I. J. S., *Gutiérrez Merino, Gustavo: Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*, Salamanca 1990, http://www.opuslibros.org/Index_libros/NOTAS/GUTIERREZ-DIO.htm [dostęp: 4.09.2018].

Jana Pawła II w 1983 r. nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* [...]. Dawno nie było tak źle. Wykład teologii pozostał już tylko obowiązkowym składnikiem przygotowania do wykonywania zawodu księdza. [...]”¹³⁹.

L. Boff uważa podobnie, że Kościół katolicki jest głównym źródłem konfliktu, ponieważ jeszcze dzisiaj upiera się przy swoim eurocentryzmie. Tylko patrząc od strony Trzeciego Świata, bezpośrednio z Ameryki Łacińskiej, można mieć świadomość, że Kościół i jego instytucjonalność są owocem kultury europejskiej, okoliczności ideologicznych, walk religijnych, a także kryzysu europejskiej świadomości, czyli ma charakter partykularny, lokalny, jeden z wielu. Kto znajduje się w Europie, tego nie widzi. Ale ktoś z zewnątrz – sądzi L. Boff – kto styka się z kulturami indiańskimi, czarnych, metysów, ten zdaje sobie sprawę, że Kościół jest produktem *Innego*, który najechał, okupował, udomowił, inkorporował Amerykę Łacińską. Latynoamerykanie zinternalizowali ten Kościół do takiego stopnia, że wydaje im się, że Kościół katolicki jest ich Kościołem¹⁴⁰.

L. Boff, stosując termin „Ameryka Łacińska” upowszechniony w XIX w., sam daje przykład owej internalizacji – wszak nikt w Ameryce na południe od Rio Bravo/Grande nie mówi po łacinie, językiem imperium rzymskiego z urzędowym chrześcijaństwem.

Wątpliwe moralnie i politycznie groźne dla świata jest odwoływanie się do koncepcji „narodu wybranego” – jak u starożytnych Izraelitów czy chrześcijan – jako Nowego Izraela. Takie aspiracje mieli także Brytyjczycy w apogeum swojego imperium. Mesjanistyczne powołanie, by nieść swoją wizję demokracji, ale tylko tam, gdzie istnieją nieprzyjazne im reżimy, ostatnio odczuwają też Amerykanie (teoria „naszego sukinsyna”¹⁴¹).

Prowidencjalizm amerykański znajduje się w całej kulturze już od założycielskich podwalin narodu, od doktryny Monroya w 1823 r., potwierdzonej

¹³⁹ T. Bartoś, *Bezradność teologów*, „Przegląd”, 9.04.2012.

¹⁴⁰ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 45.

¹⁴¹ Tzw. Komisja z Santa Fe z maja 1980 r., która przygotowywała program polityki międzynarodowej Stanów Zjednoczonych w Ameryce Łacińskiej dla ekipy Ronalda Reagana, krytykowała rząd Jimy’ego Cartera za odmówienie poparcia dla dyktatora Anastasia Somozy Debaylego, także dla innych reżimów autorytarnych, kierując się zasadą obrony praw człowieka, a których sformułowania według komisji mają „względny” i „kulturowo-polityczny charakter”; zob. *Documento de Santa Fe I 1980*, cz. II: *La subversión interna*, <http://www.elcorreo.eu.org/Documento-de-Santa-Fe-I-1980> [dostęp: 4.09.2018].

przez doktrynę „Boskie Przeznaczenie” (ang. „Manifest Destiny” Johna L. O’Sullivana z 1845 r.). Mariusz Węgrzyn zwraca uwagę na amerykański ekscepcjonizm, mówiąc, że religia w Stanach Zjednoczonych pełni bardzo ważną rolę polityczną, ponieważ przekonuje Amerykanów do przywództwa w świecie¹⁴². Ideały Johna Winthropa, jak również amerykańskich purytanów do dzisiaj mają wpływ na społeczeństwo amerykańskie. Poczucie, że się jest narodem wybranym, wyjątkowym – podkreśla Węgrzyn – usprawiedliwia narzucanie światu praw i reguł oraz jednocześnie wyłączenie siebie spod zakresu ich obowiązywania.

Dodajmy, że unilateralna polityka amerykańska, oparta często na zbrojnej przemocy (około 100 interwencji zbrojnych bezpośrednich i pośrednich poprzez popierane dyktatury w Ameryce Łacińskiej w XX w.), która broni interesów amerykańskich firm, osiąga legitymizację na podstawie solipsystycznych przekonań religijnych obywateli amerykańskich. Jeremy Rifkin podaje, że 58% Amerykanów wierzy w moc amerykańskiego społeczeństwa jako zasadzającej się na wierze religijnej, dla 60% religia jest bardzo ważna, jedna trzecia traktuje dosłownie przekaz biblijny, a aż 78% wierzy w istnienie diabła (dotyczy to nawet większości Amerykanów, którzy ukończyli studia). Tylko 1% Amerykanów spodziewa się trafić do piekła, podczas gdy zdecydowana większość widzi siebie w niebie. Przekonania religijne Amerykanów są w swych skutkach bardzo zobiektywizowane i zmateralizowane, albowiem dzięki temu, że tak wielu z nich wierzy, że musi nastąpić Armagedon, w czasie którego Szatan zostanie fizycznie zniszczony¹⁴³, rząd amerykański może sobie pozwolić na wydatki na zbrojenia, które dorównują wydatkom na ten cel całej reszty świata. Podobnie zresztą do tej części Amerykanów myślą islamscy ekstremiści.

¹⁴² „Religijność Amerykanów – pisze Węgrzyn – nadała amerykańskiej tożsamości zbiorowej i polityce ambiwalentną cechę: przekonanie o wyjątkowości USA i jej misji w świecie (ekscepcjonalizm) Większość Amerykanów wierzy, że Stany Zjednoczone bardzo różnią się od reszty świata. Amerykanie wierzą, że Bóg prowadzi Stany Zjednoczone, zaś boskiej opieki dowodzi demokracja, którą się cieszą, bogactwo kraju i piękno przyrody. Dlatego Ameryka ma obowiązek niesienia boskich, chrześcijańskich i demokratycznych wartości światu”; zob. M. Węgrzyn, *Religia – tożsamość – polityka...*, dz. cyt., s. 129.

¹⁴³ J. Rifkin, *Europejskie marzenie*, przekł. W. Falkowski, Warszawa 2005, s. 41.

9. Katolicyzm kontrolowanego dialogu

Od Soboru Watykańskiego II (1962–1965), szczególnie po przywróceniu znaczenia kategorii ludu Bożego (*Lumen gentium*, rozdz. II: *Lud Boży*), i od końca lat 60. w ramach teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej rozwija się stanowisko – obok nacisku na ekumenizm i dialog ze wszystkimi „ludźmi dobrej woli”, nawet z niewierzącymi, przeciwnikami i prześladowcami Kościoła (*Gaudium et spes*, nr 44) – które domaga się reformy Kościoła zachodniego, od IV w. zmilitaryzowanego w odróżnieniu od wschodnich Kościołów chrześcijańskich, takich jak koptyjski, ormiański, syryjski, wyrastających z kultury kupieckiej, opartej na kompromisie – jako instytucji eurocentrycznej, nieuniwersalnej, zbyt związanej z kulturą europejską i jej rzadko pokojową ekspansją. Kościoła wrośniętego w kulturę europejską, czyli lokalną, ale z pretensjami do uniwersalizmu.

Powoli staje się dosyć popularne stanowisko, które nie neguje potrzeby religii, a także nie przeciwstawia jednej religii innym religiom, ani na sposób dualistyczny życiu, polityce czy nauce. Akceptuje się też sytuację pluralizmu religijnego, wymuszonego globalizacją.

Gdy do nietolerancji i prób monopolizacji sfery *sacrum* zawsze dążą religie oparte na objawieniu, prawdzie przysłanej bezpośrednio z nieba, Bergoglio radzi człowiekowi współczesnemu szukać Boga we własnym wnętrzu: „Ujrzy Boga żywego, jeśli będzie patrzył własnymi oczami, szukał we własnym sercu”¹⁴⁴.

Kardynał z wielokulturowej Argentyny przypominał, że w Biblii każdy jest obrazem Boga – „czy to wierzący, czy niewierzący” – dlatego posiada różne cnoty, zalety i wartości¹⁴⁵. Cenił sobie dyskusje z ateistami, agnostykami, socjalistami i nauczycielem komunistą, który poddawał w wątpliwość poglądy uczniów, co „bardzo dobrze nam robiło”¹⁴⁶. Także z Żydami – jak w często cytowanej książce-dialogu z rabinem Skórką – i tygodniowe rekolekcje z ewangelickimi charyzmatykami¹⁴⁷.

Nie ma więc jednego Boga – albo inaczej: jednej jego wizji, wyłącznej. Rabin Abraham Skórka przypomina, że Żyd każdego dnia modli się do Boga „naszych ojców”, Boga Abrahama, Boga Izaaka, Boga Jakuba. Każdy z tych

¹⁴⁴ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 17.

¹⁴⁵ Tamże, s. 26.

¹⁴⁶ Tamże, s. 25–26, 145, 220.

¹⁴⁷ V. Alazraki, *Entrevista del Papa Francisco...*, dz. cyt.

patriarchów miał inną więź z Bogiem. „Nikt nie może arbitralnie narzucać drugiemu jakiejś prawdy [...] a każdy ją wyrazi na swój sposób, według własnego szczerzego odczucia”¹⁴⁸.

Bergoglio, już jako papież Franciszek, we wspólnej encyklice z Benedyktem XVI *Lumen fidei*¹⁴⁹ (nr 29) wiarę wiąże z prawdą, ale zastrzega, że ta potrzebuje miłości¹⁵⁰, która „jednoczy wszystkie wymiary naszej osoby”. Poznanie wiary opiera się także na zmyśle słuchu¹⁵¹ i widzenia (*Lumen fidei*, nr 29). To świadczy, że wiara ma wymiar również subiektywny i indywidualny, dlatego musi być wolna, nie można jej wymusić kościelnymi karami. Wiara – i jej manifestowanie – oparta na strachu, a nie płynąca z „serca”, czyli udawana, byłaby świętokradztwem.

Bergoglio widział kulturowo uwarunkowany, względny charakter obrazu Boga i religii. „Każdy lud kształtuje własną wizję Boga, tłumaczy ją, opracowuje, oczyszcza zgodnie ze swoją kulturą, określając jej system. [...] Bóg otwiera się na wszystkie ludy, wszystkie wzywa, wszystkie zachęca, by Go szukały i odkrywały poprzez stworzenie”¹⁵².

Zauważmy, że Jezus z Nazaretu prowadził dialog międzyreligijny. Rozmawiał i pomagał kobietom nawet spoza „narodu wybranego”. Prowokacyjnie wychwalał nawet cnoty dobrego Samarytanina – przeciwko egoistycznym postawom u przedstawicieli własnej religii.

Metz ocenia, że Kościół katolicki nabył świadomość sytuacji religijnego relatywizmu i pluralizmu. „Również Kościół ma swą koncepcję reagowania na kryzys Boga. W dzisiejszych czasach Kościół nie mówi już jak jeszcze za czasów Soboru Watykańskiego I o Bogu, lecz jedynie – jak podczas ostatniego Soboru – o Bogu, którego głosi Kościół”¹⁵³. Na Soborze Watykańskim II biskupi byli świadomi ziemskiego usytuowania widzialnego Kościoła i zachęcali, aby pilnie badać znaki czasu (*Gaudium et spes*, nr 4, 44, *passim*), a także wiedzieli,

¹⁴⁸ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 88.

¹⁴⁹ Franciszek (papież), Encyklika *Lumen fidei*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/lumen_fidei_29062013.html [dostęp: 4.09.2018].

¹⁵⁰ „Chodzi o relacyjny sposób patrzenia na świat, które staje się poznaniem dzielonym z inną osobą, patrzeniem w perspektywie drugiego człowieka i wspólnym patrzeniu na wszystko [...]” (*Lumen fidei*, nr 27).

¹⁵¹ „[...] wiara rodzi się z tego, co się słyszy [...]” (Rz 10,17).

¹⁵² J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 32–33.

¹⁵³ J. Ratzinger, *Ekleziologia konstytucji dogmatycznej...*, dz. cyt., s. 684–685.

że Kościół sam wiele uczy się od świata, laików, nawet od swych przeciwników i prześladowców¹⁵⁴. Ewangelia żyje w ludach, w ludzkich kulturach, z nich czerpie środki wyrazu, wzbogaca się¹⁵⁵. Nawet Ratzinger, który gorliwie broni ortodoksji, widzi, że „Pismo żyje w pewnej wspólnotcie i potrzebuje jakiegoś języka”¹⁵⁶. A na koniec ostatniego soboru papież Paweł VI twierdził, że aby poznać Boga, musimy poznać człowieka – i odwrotnie¹⁵⁷. Dlatego hiszpańsko-nikaraguański teolog, mieszkający na stałe w Panamie, klaretianin José María

¹⁵⁴ „(Pomoc, jakiej Kościół doznaje od dzisiejszego świata). Podobnie jak w interesie świata leży uznawanie Kościoła jako społecznej rzeczywistości historii i jej zaczynu, tak też i Kościół wie, ile sam otrzymał od historii i ewolucji rodzaju ludzkiego. Doświadczenie minionych stuleci, postęp nauk, bogactwo złożone w różnych formach kultury ludzkiej, w których okazuje się pełniej natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi do prawdy, przynoszą korzyść także i Kościołowi. Sam bowiem Kościół, od początku swej historii, nauczył się wyrażać Nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języka różnych ludów, a ponadto starał się objaśniać ją z pomocą mądrości filozofów w tym celu, aby w miarę możliwości dostosować Ewangelię czy to do zdolności rozumienia przez ogół, czy też do wymagań mędrców. I to właśnie dostosowywanie się w głoszeniu objawionego słowa powinno stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji. Tym bowiem sposobem rozbudza się w każdym narodzie zdolność wyrażania Chrystusowej Nowiny po swojemu, a zarazem sprzyja się żywemu obcowaniu Kościoła z różnymi kulturami”. „Co więcej, Kościół przyznaje, że wiele skorzystał i może korzystać nawet z opozycji tych, którzy mu się sprzeciwiają lub go prześladują” (*Gaudium et spes*, nr 44).

¹⁵⁵ „Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej”. Tamże, nr 39. „Tak to Kościół, stanowiąc zarazem zrzeczenie dostrzegalne i wspólnotę duchową, kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej [...]” (*Gaudium et spes*, nr 40). „(Wielorakie powiązanie dobrej nowiny Chrystusowej z kulturą ludzką). Pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania. Bóg bowiem, objawiając się ludowi swemu aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom. Podobnie i Kościół, żyjący w ciągu wieków w różnych warunkach, posłużył się dorobkiem różnych kultur, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechnić swym przepowiadaniem wśród wszystkich narodów oraz wyjaśniać je, badać, głębiej zrozumieć oraz lepiej wyrazić w odprawianiu liturgii i w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych” (*Gaudium et spes*, nr 58).

¹⁵⁶ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 181.

¹⁵⁷ „[...] aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka całego trzeba poznać Boga”. „[...] ażeby poznać Boga, trzeba znać człowieka”; zob. Paweł VI (papież), *Przemówienie końcowe papieża Pawła VI podczas sesji plenarnej Soboru Watykańskiego II*,

Vigil postuluje nawet krytyczny dialog katolicyzmu – przed nawiązaniem uczciwego dialogu z innymi religiami – ze swoimi własnymi założeniami, z ich często brakiem związku z ewangeliami¹⁵⁸.

Kościół, jakby na skutek wsłuchiwanie się w argumenty w stylu L. Boffa o eurocentryzmie Kościoła, sięgnął po ustąpieniu Benedykta XVI po papieża z Ameryki Łacińskiej. Dlatego warto pokusić się o odpowiedź na pytania co do przyszłości Kościoła katolickiego na przykładzie losów latynoamerykańskiej, odkurzonej przez papieża Franciszka teologii wyzwolenia w zestawieniu z jego poglądami społecznymi i teologiczno-filozoficznymi oraz z poglądami przeciwników tej teologii. Także latynoamerykańska filozofia wyzwolenia, uprawiana jednocześnie przez teologów wyzwolenia, takich jak Dussel, Hinkelammert, Juan Carlos Scannone (nauczyciel Bergoglio), czy filozofia wielokulturowości kubańskiego filozofa na stałe w Niemczech Raúla Fornet-Betancourta rozwija dyskurs o wyzwoleniu od zależności ekonomiczno-politycznej, kulturowej i religijno-teologicznej regionu. Filozofowie ci wspierają ambicje teologów budowy własnej drogi do chrześcijańskiej utopii „demokratycznego socjalizmu”, „świata, w którym się zmieszczą wszyscy” (wiele światów, wszystkie narody, języki, wszyscy ludzie), według przejętego hasła od *subcomandante* („sub” – ponieważ *acomandante* był Emiliano Zapata) Marcosa neozapatystowskich powstańców spośród Majów w Meksyku w 1994 r.

W niniejszej pracy poza tradycyjnym, klasycznym i „klasowym” nurtem teologii wyzwolenia będą przedstawione jej nowe gałęzie, takie jak teologia ekofeministyczna, indiańska (*teología india*) i teologia dialogu międzyreligijnego. Będzie broniła teza, że mimo wielu zbieżności w poglądach religijnych, filozoficznych, teologicznych i epistemologicznych pomiędzy papieżem i teologami wyzwolenia papieżstwo nie pójdzie ich drogą. Decydują, jak prawie zawsze, względy ekonomiczno-polityczne, „materialne”, strukturalne interesy hierarchicznej instytucji – lub alternatywnego, religijnego oddolnego ruchu – i ich relacje z panującym systemem realnej władzy. Weber wskazuje na przykład różnice w podejściu do władzy politycznej pomiędzy Kościołami z ich urzędową charyzmą a „czystymi”, demokratycznymi „sektami” (jako „małymi

7 grudnia 1965, przekł. M. Ostrowski, <https://gloria.tv/article/7AbL3tmmjVgwD4xBu-o9op8Sni> [dostęp: 16.12.2016].

¹⁵⁸ J.M. Vigil, *Desafios de la teología del pluralismo religioso a la fe tradicional*, <http://servicioskoinonia.org/Vigil/textos/recientes/VigilDesafiosTPR.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

wspólnotami religijnymi”), takimi jak religia kwakrów, które kształtują kapitalistyczne zasady, bronią praw podstawowych i praw człowieka, jak też wolności od władzy państwowej, na użytek jednak wolnego, swobodnego kapitału¹⁵⁹.

Teolodzy wyzwolenia przeciwstawiają się hierarchicznemu Kościołowi, w ich opinii w większości powiązanemu z autorytarnym państwem w postaci dyktatury wojskowej czy demokracji kontrolowanej („bezpieczeństwa narodowego”) na kształt dawnego „hierokratycznego” – w terminologii Webera – porządku na obszarach dzisiejszego Pierwszego Świata, zaś z drugiej strony nie ufają wolnorynkowemu (na modłę neoliberalną) kapitalizmowi w Trzecim Świecie, w krajach „peryferyjnych” – w terminologii wspomnianej teorii zależności – powiązanych strukturalnie poprzez interesy oligarchii proeksportowej z rynkami światowymi, na których dominują kraje „centrum” kapitalizmu. Ów kapitalizm, wbrew neoliberalnej ideologii, wcale nie znosi państwa, a wykorzystuje jego możliwości represyjne i pozbawia państwo funkcji socjalnych wobec wszystkich obywateli, by subsydiowało wielki kapitał.

¹⁵⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 858–904.

POZARELIGIJNE UWARUNKOWANIA DYSKUSJI O RELIGII

Okazuje się – wbrew twierdzeniom Marksa i marksistów o kluczowym znaczeniu w gospodarce i społeczeństwie własności prawno-ekonomicznej – że prezesi korporacji ponadnarodowych nie muszą posiadać własności, aby zarządzać ogromnymi majątkami bez zupełnej kontroli ze strony masy rozproszonych akcjonariuszy i mogą podporządkować sobie rządy, nawet największego mocarstwa. Prezydent Barack Obama był bezsilny wobec lobby National Rifle Association, chcąc wprowadzić regulację rynku broni osobistej po strzelaninie w szkołach, jednej z setek rocznie. Tak samo biurokracja „dyktatury proletariatu” nie musi posiadać nic na własność, by mieć władzę absolutną jako kasta. Pojawił się też kult Lenina i Stalina dzięki państwowej kontroli sfery komunikacji – nowa świecka religia, bez której posłuszeństwo (i w jej wyniku totalitaryzm) nie byłyby możliwe. Można rządzić realną gospodarką ponad sferą „rzeczy” i usług ważnych dla życia, zarządzając przestrzenią ludzkiej komunikacji¹, w której nieraz kluczową rolę odgrywa religia jako struktura symboliczna i wartości. Wielkie grupy ludzi będą głosować na kandydatów i nieprzychylnie ich witalnym interesom partie oraz popierać politykę szkodliwą dla warunków ich pracy, przyszłości emerytur i bezpieczeństwa dzieci. Ważne, kto dominuje na „rynku emocji”², kto lepiej manipuluje „heurystyką

¹ M. Castells, *Władza komunikacji*, przekł. J. Jedliński, P. Tomanek, Warszawa 2013.

² D. Westen, *Mózg polityczny*, przekł. T. Bieroń, Poznań 2014, s. 41–48; T. Frank, *Co z tym Kansas?*, przekł. J. Kutyla, Warszawa 2008.

dostępności”, wykorzystuje lenistwo umysłowe, spontaniczne kierowanie się wyborców łatwością poznawczą i przyjemnymi doznaniem w aktach poznawczych³, by narzucić i realizować, nawet na długo, politykę niekorzystną dla mas. Stary racjonalistyczny mit o racjonalności natury ludzkiej jest anachroniczny i szkodliwy, dlatego lewica i liberałowie przegrywają „politykę emocjonalną” z prawicą⁴.

Ralf Dahrendorf wykazywał w 1957 r., że zakładany przez Marksa ścisły związek własności prywatnej z powstawaniem i rozwojem klas społecznych istniał względnie krótko w historii europejskiej. Ważniejsze od posiadania lub jego braku w kształtowaniu się klas ma uczestnictwo lub wykluczenie w strukturach władzy⁵. W społeczeństwach zachodnich skomplikowała się struktura społeczna, pojawiły się tzw. klasy średnie, „rewolucja menadżerów”. Tendencja do koniecznej polaryzacji społeczeństwa (wielka burżuazja – masowy, zwarty, homogeniczny proletariat) w marksowskiej koncepcji, jeżeli przejawiała się w początkowym kapitalizmie, uległa przekształceniu we względu na udział we władzy lub kontrwładzy antysystemowej wielu podmiotów społecznych i instytucji, takich jak biurokracja korporacji, wysoko wykwalifikowani specjaliści, ruchy społeczne, konsumenckie, ekologiczne, alterglobalistyczne, feministyczne, etniczne, „terroryści”.

1. Wymuszony ateizm i sekularyzacja

Co do zaniku wojującego ateizmu to Ratzinger powołuje się w wąskim zakresie na Metzta i traktuje ateizm esencjalistycznie, jako trwałą dyspozycję do negowania wartości nie tylko eschatologicznych w religii. Natomiast latynoamerykańscy teolodzy i filozofowie wyzwolenia podkreślają, że nie istnieje ateizm w ogóle, że jest się a-teistą (nie-teistą) względem określonego konkretnego

³ D. Kahneman, *Pułapki myślenia...*, dz. cyt.

⁴ M. Castells, *Política emocional*, «La Vanguardia», 1.03.2008, <https://reggio.wordpress.com/2008/03/01/politica-emocional-de-manuel-castells-en-la-vanguardia/> [dostęp: 5.03.2008]; K. Wężyk, *Prawica wojuje na słońcach*, dz. cyt.; D. Ost, *Kłeska „Solidarności”. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 2007.

⁵ R. Dahrendorf, *Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym*, przekł. R. Bańska, Kraków 2008.

bóstwa. Chrześcijanie byli oskarżani w starożytnym Rzymie za ateizm wobec panujących kultów, a szczególnie cesarza. Teolodzy ci akceptują marksowski ateizm wobec „burżuazyjnego” Boga i nawet twierdzą, że dobry chrześcijanin musi być najpierw ateistą wobec różnych przedstawień Boga, i to „wojującym”, powołując się na wspomnianego Blocha. Wskazują nie na ateistów i materialistów jako przeciwników wiary – często ludzi dobrej woli – ale na idolatrow władzy (także w Kościele) i pieniądza, którzy chętnie koncentrują się na celebracji kultu, a nie na praktyce wyzwolenia.

Również biskupi na Soborze Watykańskim II zauważyli, że jest wiele odmian ateizmu i że żaden ateizm nie jest czymś „pierwotnym”⁶. Często wynika z protestu przeciwko złu, jakim jest absolutyzowanie ludzkich dzieł⁷, czy z krytycyzmu wobec zła w praktykach religijnych.

Chrześcijaństwo, a właściwie *christianitas* – gdy religia w państwie jest narzucana przez władze – według teologów wyzwolenia prowokowała sekularyzację, ponieważ owa *christianitas* porzuciła lud. W Europie Kościół nie chciał przewodzić uciskanemu ludowi, protestanci, poza Thomasem Müntzerem i anabaptystami, także zwalczali powstania i aspiracje ludu, począwszy od wojen chłopskich w Niemczech.

Ideologia sekularyzacji i prywatyzacji religii zaczęły przenikać świadomość zachodnią już od XIV w., gdy Marsyliusz z Padwy (1275–1343) głosił niezależność państwa od kleru i suwerenność ludu jako prawodawcy. Następnie Niccolò Machiavelli (1469–1527) wynosi ponad religię państwo i rację stanu. Później Kant odwołuje się do „dojrzałości” człowieka, aby polegał tylko na trybunale swojego krytycznego rozumu i szanował świeckie prawo ustanowione przez

⁶ Ateizm bowiem wzięty w całości nie jest czymś pierwotnym, lecz raczej powstaje z różnych przyczyn, do których zalicza się też krytyczna reakcja przeciw religiom, a w niektórych krajach szczególnie przeciw religii chrześcijańskiej” (*Gaudium et spes*, nr 19–21).

⁷ „Wyrazem ateizm oznacza się zjawiska różniące się bardzo między sobą. Kiedy bowiem jedni przeczą wyraźnie istnieniu Boga, inni uważają, że człowiek w ogóle nic pewnego o Nim twierdzić nie może; [...] Nierzadko poza tym ateizm rodzi się bądź z namiętnego protestu przeciw złu w świecie, bądź z niesłusznego przyznania pewnym dobrom ludzkim znamienia absolutu, tak że bierze się je już za Boga”. Wynika z „[...] braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym [...]” (*Gaudium et spes*, nr 19). „Środka zaradcze na ateizm należy się spodziewać tak od doktryny odpowiednio wyłożonej, jak i od nieskażonego życia Kościoła i jego członków” (*Gaudium et spes*, nr 21).

ludzi równych, wolnych i samodzielnych⁸. Człowiek jako gatunek i jednostka z własnej winy popadł w niepełnoletność z braku odwagi posługiwania się własnym rozumem, dlatego przyjmował różne wyjaśnienia co do świata i swojego w nim miejsca z zewnątrz, oparte na autorytecie instytucji na przykład szamańskich czy kościelnych. „*Sapere aude*” stało się hasłem wywoławczym nowożytności. Nakazem, aby obywatele zaczęli myśleć na swój własny rachunek – niezależnie od tego, co myślą rządzący.

Comblin usprawiedliwia oświecenie tym, że Kościół zwalczał wolność myśli i że walka o prawdę była jednocześnie walką z Kościołem. A przecież wolność i prawda należą do istoty chrześcijaństwa – tak zapewniali św. Paweł (Ga 5,1) i Jan Ewangelista (J 8,32). Teolodzy wyzwolenia wskazują na proroków, którzy wprowadzili do świata wolność myśli i krytyki rządzących. Tego nie znała nawet Grecja z Sokratesem, który nie podkopywał podstawy prawnej *polis*. Prorocy i Jezus za wolność musieli zapłacić – tak samo jak później heretycy, Jan Hus i wielu innych.

Oświecenie to powrót do początku chrześcijaństwa, gdy ewangelizowanie – twierdzi Comblin – oznaczało rozbudzanie ludzi do wolności, by działali i myśleli w sposób wolny. A z czasem akceptowane było tylko jedno jedyne słuszne myślenie. Dlatego Kościół „daje piękne odpowiedzi na pytania, których nikt nie zadaje”. Bez myślenia spersonalizowanego nie ma podmiotu, ale bez wolności myśli nie ma ludu. Izrael ukształtował się pod wpływem proroków, którzy krytykowali zarówno władze, jak i sam lud.

Papież Pius VI w liście do arcybiskupa Aix potępiał absolutną wolność człowieka, także w kwestiach religijnych⁹. Papież Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* (nr 14)¹⁰ w 1832 r. atakuje „nowoczesne błędy”, które zapewniają wszystkim ludziom wolność sumienia. A przecież nie ma żadnej racji – sądzi Comblin – która by uzasadniała brak wolnych debat w Kościele. Przecież istniała dyskusja na Soborze Watykańskim II. Dlaczego nie można dyskutować z laikami o budżecie parafii czy diecezji? Dlaczego kwestie pieniędzy zawsze muszą być przywilejem kleru, na mocy specjalnej łaski? „Zakłada się, że decyzje hierarchii są zawsze objawione przez Ducha Świętego i dlatego nie mogą być

⁸ A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005, s. 57.

⁹ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 137–138.

¹⁰ Grzegorz XVI (papież), Encyklika *Mirari vos*, http://www.kns.gower.pl/grzegorz_xvi/mirari.htm [dostęp: 4.09.2018].

poddane dyskusji. Takie podejście – zapewnia Comblin – nie znajduje poparcia w Nowym Testamencie”¹¹.

„Walka o wolność myśli – pisze Comblin – kierowała się przeciwko całości systemu społecznego i politycznego, który władał społeczeństwem chrześcijańskim. Ponieważ depozytariuszem oficjalnej ideologii był kler, przede wszystkim hierarchia, walka kierowała się w pierwszym rzędzie przeciwko dominacji myśli klerykalnej”¹². „Jedną z największych tragedii *christianitas* było to, że przez wieki wolność myśli musiała walczyć z oporem hierarchii kościelnej”¹³. Znajdowała ona mnóstwo powodów, by wolność hamować, i nie zrozumiała, że wolność myśli narodziła się w ludzie izraelskim i chrześcijańskim. Prorocy krytykowali królów, a starożytni chrześcijanie ginęli w obronie wiary w Koloseum. Tego nie znały nawet Ateny i Sokrates, który akceptował prawa *polis*. Jednak Kościół z czasem utracił prawie całą Europę i stracił resztę. Jeszcze przed rewolucją francuską wolność myśli zaistniała w Anglii i USA, ale poza zasięgiem Kościoła. Kościół dopiero na ostatnim soborze uznał autonomię nauki i wolność myśli.

Nie zapominajmy o długich wojnach w Europie Środkowej, których religia była powodem albo przynajmniej przekonującym pretekstem. Druga z tych wojen zakończyła się pokojem augsburskim pomiędzy cesarzem Karolem I Habsburgiem (jednocześnie królem Hiszpanii) a niemieckimi książętami. Zasada *cuius regio, eius religio* (1555) pomogła ograniczyć wpływy fanatyków religijnych, jednak unieważniała znaczenie sumienia, centralnego kryterium wiary (także według św. Tomasza z Akwinu)¹⁴.

W miejscu brakującego „chrześcijaństwa ludowego” pojawia się inna religia. Ponieważ życie społeczne nie znosi próżni, a człowiek musi czegoś się trzymać – jak twierdził Ortega y Gasset – by nie utonąć, ludzie w Europie, szczególnie robotnicy, znaleźli sobie – jak twierdzi Comblin – nowy Kościół: socjalizm i komunizm, który bardzo gorliwie zwalczali Leon XIII (*Rerum novarum*, nr 3, 4, 9, 12) i Pius XI (*Quadragesimo anno*, nr 46, 95, 98). Ten ostatni potwierdził, że wielu robotników porzuciło Kościół na rzecz socjalizmu¹⁵, sprzecznego z za-

¹¹ J. Comblin., *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 233.

¹² Tamże, s. 137.

¹³ Tamże.

¹⁴ L. Wiśniewski, *Nic nie zastąpi sumienia człowieka. Nawet Kościół*, „Gazeta Wyborcza”, 14–15.03.2015.

¹⁵ „[...] bardzo wielu naszych synów, o których szczerzej wierze i dobrej woli nie chcielibyśmy wątpić, odwróciło się od Kościoła i przeszło do socjalistycznego obozu;

łożeniami katolicyzmu, bo czuli się wypchnięci przez kapitalistyczny wyzysk, uprawiany także przez katolików¹⁶. Pius XI, tak jak Franciszek, usprawiedliwia niegdysiejszą popularność marksizmu zaniedbaniami samego chrześcijaństwa czy katolicyzmu.

2. Historyczne uwarunkowania sekularyzacji wewnętrznej chrześcijaństwa

Mamy także zeświecczenie samego chrześcijaństwa jako oddolnego ruchu ubogich z galilejskich wiosek, jako jego „sekularyzację” od nauk mistrza w wyniku sojuszu z cesarstwem rzymskim. Następcy Jezusa nie posłuchali jego wskazówek, aby dążyć do dalszych celów – królestwa nie z tego świata – niżli tylko doczesna władza, jak tego chcieli Zeloci. Nawet gdyby udało się zerwać jarzmo Rzymu, niewiele by się zmieniło w społeczeństwie, w którym arcykapłani i bogacze dalej by uciskali ubogiego, depreczając prawo miłości bliźniego. Chrześcijaństwo bowiem – według Gaucheta – zradykałizowało żydowski monoteizm. Mediacja Jezusa Chrystusa zachodzi w ramach tendencji mesjanistyczno-wyzwoleniczej, ale jest to mesjanizm na opak, Mesjasza skromnego, przegranego i sługi. Wcielenie boskości zachodzi na rewersie historii. Jest to Bóg totalnie inny, przeciwny panowaniu ludzi nad ludźmi. I jest to droga do demokracji, miękkiej władzy, która dopuszcza do głosu wszystkich, co tylko umacnia władzę, chociaż miało nastąpić to dopiero za 1500 lat¹⁷.

Ale na początku jego istnienia cesarze Rzymu zapragnęli wykorzystać chrześcijaństwo do zagwarantowania spójności rozpadającego się już imperium. W efekcie nastąpiło jego podporządkowanie ich interesom. Aby jednak jedna obowiązująca wszystkich religia, do tego narzucona siłą, mogła być rozumiana przez wszystkich mieszkańców imperium – szczególnie przez warstwy wykształcone w kulturze greckiej – nie powinna być rozdierana sporami, różnymi interpretacjami życia Jezusa, jego boskości itd. Dlatego zastosowano dla wyrażenia jej założeń język metafizyki greckiej bytu, platońskiej i neoplatońskiej.

z tych jedni głośno chlubią się mianem socjalistów i wyznają zasady socjalizmu” (*Quadragesimo anno*, nr 123).

¹⁶ Tamże, nr 120–125.

¹⁷ J.M. Mardones, *La salida de la religión...*, dz. cyt.

Sojusz z władzą świecką ma różnorakie konsekwencje do dzisiaj – zarówno polityczne, teologiczne, filozoficzne, jak i eklezjalne. Castillo Sánchez zwraca uwagę, że chrystolodzy wcale nie zajmują się uwarunkowaniami politycznymi ani „wpływami imperialnymi, które w sposób decydujący określały celebracje soborów, w których formułowano dogmaty chrystologiczne”¹⁸.

Cesarz Konstantyn Wielki wyznaczył datę Soboru w Nicei (325), wskazał miejsce (w jego pałacu), dokonał selekcji uczestników, zapłacił za podróż biskupów i nadał rangę prawną Rzymu przyjętym na soborze dogmatom.

Cesarz ten – poganin w okresie Soboru i jeszcze długo później – uważał, że w teologii chrześcijańskiej to on ma ostatnie słowo, decydujące. Konieczna jest jego aprobata i oficjalne potwierdzenie. Dla wiernych nie było jasne, kto jest ważniejszy dla wiary: cesarz czy biskup Rzymu. Castillo twierdzi, że teologia z Nicei jest teologią polityczną lub teologią dogmatyczną na usługach polityki, czyli interesów cesarstwa, jego jedności i władzy absolutnej cesarza. W Nicei zastosowano grecki termin „*homo-ousios*” („tej samej substancji”), aby określić, że Syn jest tożsamy z Ojcem i w równym stopniu uczestniczy w boskości. Ale *homo-ousios* nie należy do języka Nowego Testamentu, pochodzi z neoplatonizmu i gnozy, potępionych na poprzednim soborze. Wywodzi się z pogaństwa, z terminologii filozoficznej. „Jeżeli bytu Boga transcendentnego – stawia pytanie Castillo – nie możemy poznać, jego natury albo *na czym polega jego boskość*, to na jakiej podstawie możemy twierdzić, że Jezus (Syn) jest tej samej natury, co Ojciec, i że uczestniczy w tej samej boskości?”¹⁹.

Następnie powstała sprzeczność pomiędzy językami Nicei i Chalcedonii. Gdy w Nicei mówi się tylko o jednej substancji *ousia* lub rzeczywistości *hypostasis*, to treścią *credo* z I Soboru w Konstantynopolu (381) jest wyjście od trzech rzeczywistości osobowych czy trzech *hypostasis*, który to termin ma jeszcze inne znaczenia. Dlatego staje się wątpliwą zasada nienaruszalności doktryny przy tak nieprecyzyjnym języku o Bogu. Ten język i sposób mówienia nie jest spójny z językiem i sposobem narracji Ewangelii i większości Nowego Testamentu. Życie Jezusa wzbudza wiele pytań, interpretacji i wątpliwości, natomiast treści metafizyki greckiej składają się na pewną interpretację, jedną z wielu, ale są głoszone jako prawdy niepodważalne i bezdyskusyjne.

¹⁸ J.M. Castillo Sanchez, *La humanización de dios...*, dz. cyt., s. 185.

¹⁹ Tamże, s. 173.

Biskupi zaakceptowali narzucane rozwiązania nie tylko dlatego, że korzystali z otrzymanych przywilejów politycznych, ekonomicznych i prawnych. Trudno było ówczesnym wiernym zrozumieć ukaranie Boga karą (ukrzyżowanie) przeznaczoną dla zbuntowanych niewolników (*service supplicium*). Teologia polityczna Nicei łączyła wyjątkowość jedyne Boga z przywilejami kleru, kładąc nacisk na ubóstwienie Jezusa. Dlatego nie było potrzebne człowieczeństwo Jezusa, tym bardziej człowieczeństwo upokorzone, przegrane i deprecjonowane jakiegoś Galilejczyka, którego skazały prawa imperium. Być może – domniemywa Castillo – chrześcijanom było łatwiej zaakceptować spekulacje metafizyczne, niż wyjaśniać wiarę na podstawie faktów historycznych, które doprowadziły do tragicznego końca życia Jezusa.

Cesarz Marcjusz zwołał sobór w Chalcedonii (451) wbrew woli papieża Leona I, aby ostatecznie ustalić oficjalną doktrynę Kościoła, przy okazji zwalczając herezję monofizytyzmu Eutychesa, który twierdził zgodnie z gnostycyzmem, że człowieczeństwo Jezusa było tylko pozorne.

Chalcedonia stara się przywrócić ludzką naturę Jezusa. Ale Jezus będzie rozumiany nie jako zwykły człowiek, taki jak wszyscy inni. Bowiem ludziom łatwiej jest uznać boskość Jezusa niż jego człowieczeństwo. A przecież w Ewangeliach Jezus jawi się jako prawdziwy człowiek. Apostoł Jan broni ludzkiej cielesności Jezusa (1 Jn 4,2; 2 Jn 7). Doświadczenie człowieczeństwa Jezusa nie potrzebuje dogmatu. Natomiast Sobór Chalcedoński określa, że Jezus jest doskonały w boskości, co jest absurdem. Czołowy teolog niemiecki jezuita Karl Rahner stwierdził, że obie tezy o boskości i ludzkości nie są równoważące, ponieważ ludzką naturę możemy poznać, boskiej zaś nie.

Cesarze rzymscy na czterech soborach powszechnych (Nicea 325, Konstantynopol 381, Efez 431, Chalkedon 451 – wszystkie w dzisiejszej Turcji) narzucili Kościołowi – według Castillo – pogański zwyczaj łączenia władz religijnych ze świeckimi i kontrolowali proces formułowania się dogmatów. Cesarz, jako posiadający według rzymskiego prawa publicznego władzę *in sacris, in sacerdotalis, in magistratibus*, rozsądzał spory i określał, które sprawy mają charakter religijny, a które świecki. Nadzorował religię, także chronił i określał czystość wiary. Jak twierdzi Hans Küng²⁰, ostatnie słowo należało do cesarza, a nie papieża, którego nawet nie było w Nicei.

²⁰ Za: tamże, s. 173.

Motywy polityczne i praktyczne dla cesarzy – twierdzi Castillo – były najważniejsze, by Boga chrześcijańskiego wywyższyć nad inne religie. Dlatego biskupi stali się członkami najwyższej klasy, otrzymali honorowe tytuły i rangę senatorów. Zamach na ich osoby był karany śmiercią. Sobory stawały się czymś w rodzaju rzymskiego senatu, z ich procedurami i organizacją. Kościół sformułował swoje dogmaty, ale kosztem podporządkowania się obcej kulturze, jej formom sprawowania władzy i prezentowania się w społeczeństwie, co – jak twierdzi Castillo – miało mało wspólnego z początkiem ruchu, z pamięcią o Jezusie, z Ewangelią. Zbawienie chrześcijańskie zostało sformułowane w kategoriach „esencji” czy „substancji” („*ousía*”), „natury” („*physis*”), „osoby” („*prósopon*”). Idee biskupów z soborów stały się ważniejsze niż konkretne przykładowe życie historyczne Jezusa. Rozwinęła się chrystologia w oparciu o metafizykę grecką, a nie w kategoriach życia i historii Jezusa, jako wydarzenia biblijnego. Gdy chrześcijańska egzystencja *bytu* wypiera historyczne *wydarzenie*, wynikiem może być tylko nieustanne medytowanie o abstrakcyjnych pojęciach, zatrzymanie się przed inteligencją wspomnienia, która prowadzi nas ku życiu i znaczeniu Jezusa dla ludzi. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa stało się mało ważne – bardziej podkreślano jego boską naturę.

Pochodzący z Hiszpanii cesarz Teodozjusz dekretem *Cunctos populos* w 392 r. ustanowił powszechny i nieodwołalny zakaz wszystkich pogańskich kultów i rytów ofiarniczych. Złamanie zakazu było przestępstwem *laesae maiestatis*. Ruch Jezusa stał się religią państwową, uciskającą, a herezje – przestępstwem przeciwko państwu.

Cezaropapizm pozostawił głęboki ślad w teologii. „Powiedzieć – pisze Castillo – kim był Jezus, Mesjasz, Pan w zgodności z ideami i interesami władzy imperialnej, nie może dać tych samych wyników, co mówienie tego w zgodności z ideami i interesami ludzi, prostego ludu, szczególnie ludu ubogiego, podporządkowanego i upokorzonego przez tę samą władzę imperium”²¹.

Za Karola Wielkiego znowu połączono dwie władze w wizji świata *unum corpus mysticum*, którego głową był Chrystus. W tym „ciele” nie było miejsca na żadną formę laickości, podziału na obywateli i wiernych, bo nie można było w człowieku – tak uważano – oddzielić duszy od ciała. Jak widzimy, religia antysystemowa nie może być apolityczna, tym bardziej, gdy legitymizuje system. Po wspomnianych soborach nastąpiła *christianitas*, pojęcie

²¹ Tamże, s. 167.

geograficzno-polityczne, ponieważ na ogół chrześcijaństwo było narzucane odgórnie – tak jak tzw. chrzest Polski – bez koniecznej *metanoia*, tj. wewnętrznego i szczerego nawrócenia, której domagał się papież Paweł VI²² (*Evangelii nuntiandi*, nr 10).

3. Polityczne znaczenie dualizmu ducha i materii

Teolodzy wyzwolenia wierzą w jedną historię Boga i zmienny historyczny charakter Kościoła. Są krytykowani, że sprowadzają chrześcijańskie przesłanie do wymiaru wyłącznie ziemskiego, starając się realizować z innymi siłami – według Pawła VI – podstępny „współczesny mesjanizm” (*Populorum progressio*, nr 11). Ratzinger będzie powtarzał ten zarzut o „doczesnym mesjanizmie”. Łatwość, z jaką odrzucany jest historyczny i polityczny wymiar wiary – zarówno w Kościele, jak i liberalnym nowożytnym społeczeństwie – jest wynikiem właśnie dominacji nowożytnej i oświeceniowej ideologii sekularyzacji.

Krytyka upolityczniania wiary bazuje na dychotomii *święte–świeckie*, która ma wiele źródeł: religie pogańskie i Stary Testament (z wyjątkiem Proroków), z podziałem na sfery *sacrum* i *profanum*; platoński i kartezjański ontologiczny dualizm ducha i materii, duszy i ciała; herezję gnostycką i monofizytyzm – o widocznych wpływach w Ratzingera mistycznej koncepcji Kościoła; weberowską ideę „odczarowania świata” i panowanie racjonalności formalnej. Dualizm ten odpowiada historyczno-społecznemu podziałowi pracy na fizyczną i umysłową, kierowniczą i podporządkowaną, pracę wykonywaną przez niepiśmienne masy i wykształcone elity.

Dualizm ten jest nośny politycznie, gdyż można za pomocą jego struktury ideowej uniemożliwić prowadzenie określonej polityki jako rzekomo sprzecznej z przesłaniem Jezusa Chrystusa, że chodzi o wyzwolenie głównie w przyszłym życiu. Tak pocieszał papież Paweł VI chłopów w 1968 r. w Kolumbii, mówiąc, że przy brakach w tym życiu czekają ich wyższe wartości po śmierci: „wasza sytuacja ludzi skromnych (ubogich, pokornych, uniżonych – *gente humilde*) jest bardziej sprzyjająca, aby osiągnąć królestwo niebieskie, to znaczy, dobra wyższe i wieczne życia, gdy są oczekiwane cierpliwie i z nadzieją w Chrystusie”.

²² Papież powołuje się na ewangelię Mateusza (Mt 4,17: „[...] »Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie«”).

Mamy więc sakralizację materialnego ubóstwa, ideologię niebezpieczną dla ubogich. Papież przypominał chłopom, że „nie samym chlebem człowiek żyje” (Mt 4,4). Że ważny jest „inny chleb, chleb duszy, czyli religii, wiary, Słowa, Bożej łaski [...]”²³. Spójrzmy tylko, że Jezus tak właśnie odpowiada kusicielowi na pustyni, gdzie dobrowolnie pościł, i nie można tej sytuacji przyrównać do społecznie ugruntowanej chronicznej nędzy. Jezus kazał też nakarmić tłumy poprzez rozmnożenie chleba i ryb. A na Sądzie Ostatecznym, jak wspomniano, będzie sądził za „ziemskie” uczynki, nie za pobożność (Mt 25,31–46).

Dlatego teolodzy wyzwolenia traktują termin ewangelisty Mateusza „królestwo niebieskie” nie jako wieczne, po śmierci, „w niebie”, ale jako Królestwo Boże na ziemi. Uzdrawianie i wspólne pożywanie się (137 razy w Ewangeliach) było dla Jezusa dużo ważniejsze aniżeli kult, liturgia i inne wartości religijne. W tych cielesnych i jednocześnie społecznych, więc także duchowych sytuacjach Bóg gości bardziej niż w rytuałach religijnych²⁴. Tym niemniej – twierdzi Castillo Sánchez – ludzie na ogół przejawiają tendencję do akcentowania elementu duchowego, nadprzyrodzonego w religii kosztem na przykład człowieczeństwa Jezusa.

4. Potrzeba względnej sekularyzacji i autonomii rzeczy świeckich

Badacze coraz częściej kładą nacisk na znaczenie religii w polityce, w budowaniu tożsamości narodowej, spójności społecznej, nawet kosztem innych grup. Jednak podział na *sacrum* i *profanum* z punktu widzenia praktycznego może być pożyteczny. Chrześcijańskie oddzielenie tego, co cesarskie, od tego, co boskie – twierdzi Valadier – na ogół może być wyzwalające dla polityki i religii. Podział ten chroni przed sakralizacją władzy, a religię przed pokusą imperialnego zawłaszczania. W demokracji nikt go nie kwestionuje²⁵. Ale jak widzimy, zamiar Jezusa nie został zrealizowany i chrześcijaństwo uległo ziemskim pokusom władzy.

²³ *Homilía del Santo Padre Pablo VI*, Bogota, 23.08.1968, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html [dostęp: 4.09.2018].

²⁴ J.M. Castillo Sánchez, *La humanización de dios...*, dz. cyt., s. 220.

²⁵ P.Valadier, *Nędza polityki i moc...*, dz. cyt., s. 5.

Bo oprócz potrzeby obrony zagrożonej wolności – jak przedstawiał to wyżej Comblin – względna sekularyzacja może być dobrowolnym wyborem, także z korzyścią dla religii, szanującej wolność. Jak wspomniano, Jezus postulował oddzielenie sfery cesarskiej od Boskiej (Mt 17–21; Łk 20,23–25). Choć bardzo religijny, sam był laikiem, chociaż nieraz nazywano go *rabbi*, uczestniczył w kulcie w ramach oficjalnej zrytualizowanej, opartej na restrykcyjnych prawach religii, ale którą zwalczał za komercjalizm, i to stosując nawet przemoc w świątyni, a do synagog zaglądał głównie w poszukiwaniu słuchaczy. Potępiał formalizm i hipokryzję faryzeuszy, ale także odrzucał, monopol wiedzy „uczonych w piśmie” (Mt 23,2–7; Łk 11,45–52), zakazując religijnego wywyższania się, ustanawiania hierarchii (Mt 18,2–5; 8–12; Mk 9,35–37; Łk 25–27). A jednocześnie w grupie jego uczniów wybuchały spory o pierwszeństwo (Mt 18,1; Mk 9,33–34; Łk 22,24) – następny przejaw polityki w religii i jednocześnie w ruchu antyreligijnym, antykapłańskim. Zatem Jezus chronił wiarę przed aspiracjami do władzy – politycznej czy religijnej.

Względna autonomia nauki od religii czy sekularyzacja polityki były konieczne z powodów poznawczych, ale też praktycznych i politycznych, aby uniknąć patologii fundamentalizmu, wojen religijnych i prześladowań. Biskupi na Soborze Watykańskim II – jak wspomniał Comblin – opowiedzieli się za autonomią nauki, świata doczesnego od Kościoła i odwrotnie²⁶. Również Bergoglio jest za autonomią nauki i naukowców. Nauka bowiem realizuje zadanie nadane człowiekowi przez Stwórcę, by zaludnić świat i sobie go podporządkować i aby „dzikość” natury przekształcić w kulturę²⁷. Ale przestrzegał, aby kontrolować jej rozwój z uwagi na wartości podstawowe.

W Ameryce Łacińskiej prawie wszyscy dyktatorzy przedstawiali siebie jako obrońcy zachodniej cywilizacji i chrześcijaństwa przed bezbożnym komunizmem. Wykorzystywanie religii dla celów politycznych i ekonomicznych

²⁶ „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne” (*Gaudium et spes*, nr 76). „Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk (*Gaudium et spes*, nr 36).

²⁷ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 28.

ze zbrodniczymi skutkami w tym regionie uchodzi na ogół bezkarnie. Bezkarność (*impunidad*) stała się normą, dlatego będzie tam zawsze istniała pokusa recydywy. W Chile niektórzy duchowni otwarcie poparli w mediach pucz Pinocheta (1973), dostarczając argumentów teologicznych dla „amputacji” chorych części w organizmie ojczyzny²⁸. Argentyński generał Jorge Videla – po mszy w 1976 r., już oświecony w czasie modlitwy – podjął decyzję o wprowadzeniu dyktatury: „Teraz wiem, co powinienem zrobić”²⁹.

Bergoglio podaje różne przykłady szkodliwego pomieszania tych dwóch sfer. W Argentynie zabijano ludzi w imię Chrystusa w 1955 r., gdy nacjonalistyczna prawica obalała Juana Dominga Peróna, a na bombowcach malowano *Cristo vence* (*Chrystus zwycięży*)³⁰. Gdy więc z Watykanu nadszedł w roku 1984 (o czym więcej w dalszej części pracy) oficjalny alarm o marksistowskim i ateistycznym zagrożeniu dla wiary w łonie samego Kościoła i o zagrożeniu fizycznym ze strony teologów wyzwolenia dla wrogów klasowych ludu, wojsko i służby specjalne wiedziały, co mają robić.

Ludzie zabijają – przypomina Bergoglio – sakralizując władzę w imię Boga. „W XX wieku wyniszczyli całe narody, ponieważ uważali się za Boga”. Podaje przykłady stalinowców, Turków i nazistów³¹. Często wyznawcy jakiejś religii ukrywają zbrodnie popełniane przez jej przedstawicieli w imię ochrony jej wizerunku, tak jak w zwyczajnej organizacji korporacyjnej. Tak działo się długo w Irlandii i w Stanach Zjednoczonych z ukrywaniem pedofilii w Kościele³².

Natomiast oficjalna i teologiczna nazwa „Państwo Izrael” nosi w sobie zarzewie konfliktu Żydów z Arabami³³. Izraelski historyk Szlomo Sand krytykuje usiłowanie budowy państwa wyznaniowego w Palestynie, czyli Izraela, ponieważ nazwa ta nawiązuje do religijnej tradycji i jest zarzewiem konfliktu – jedną piątą jego obywateli stanowią Arabowie³⁴. A rozróżnienie na władzę sakralną i świecką nikogo nie dyskryminuje pod względem religijnym, co jest szczególnie

²⁸ F. Hinkelammert, *Ideología de sometimiento...*, dz. cyt.

²⁹ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 241.

³⁰ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 225.

³¹ Tamże, s. 35

³² Tamże, s. 65.

³³ P. Valadier, *Nędza polityki i moc...*, dz. cyt., s. 5.

³⁴ M. Nowicki, *Kto wymyślił Żydów – tłumaczy historyk Szlomo Sand w rozmowie z Maciejem Nowickim*, „Newsweek”, 6.04.2010, <http://www.newsweek.pl/europa/kto-wymyslil-zydow,56254,1,1.html> [dostęp: 5.04.2018].

ważne dla światopoglądowych mniejszości. Skórka potwierdza, że w Izraelu istnieje ciągle napięcie pomiędzy instytucjami państwowymi (np. Sąd Naczelny) a rabinatem i innymi przedstawicielami religii, „bardzo nieustępliwymi”³⁵.

Bergoglio skrytykował teokrację, że nigdy się nie sprawdziły. „Bóg powierza pieczy człowieka rozwój kraju, ojczyzny, narodu”. Religia natomiast wskazuje drogi etyczno-moralne i wiodące ku transcendencji³⁶.

Jak zobaczymy w dalszej części pracy, biskupi latynoamerykańscy, a także prefekt Müller, zdecydowanie potępili konkwistę i kolonizację, które były legitymizowane ewangelizacją.

Wiele więc argumentów przemawia za względnym oddzieleniem sfery religijnej od świeckiej. Walka o władzę motywowana religijnie, z instrumentalnym traktowaniem religii przez władze świeckie – skoro „nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga [...]” (Rz 13,1) – albo zawłaszczanie całej przestrzeni publicznej i prywatnej przez religijnych integrystów spowodowały antykościelne reakcje rozpoczynające się w czasie reformacji i rewolucji francuskiej. Powstał nurt katolicyzmu liberalnego, który miał uzgodnić wiarę z nowym społeczeństwem porewolucyjnym. Został jednak odrzucony przez władze kościelne i ogół katolików³⁷.

Pojawiła się koncepcja tzw. nowego chrześcijaństwa francuskiego filozofa Jacquesa Maritaina, która zakładała autonomię sfery doczesności od hierarchii kościelnej. Nastąpiło – w terminologii Gutiérreza – „rozdzielenie płaszczyzn”. „Królestwo Boże zapewnia jedność: Kościół i świat, każdy na swój sposób, przyczyniają się do jego zbudowania”³⁸. Księża i Kościół mieli według tej wizji nie ingerować bezpośrednio w życie polityczne, lecz „głosić ewangelię i inspirować porządek doczesny”³⁹. W Europie ten typ chrześcijaństwa został zaakceptowany, ale w Ameryce Łacińskiej – twierdzi Gutiérrez – „owa idea nie sięgała poza członków ruchów (apostolskich) oraz pewne kręgi duszpasterskie”. Nowe Chrześcijaństwo nie dotknęło większości Kościoła, mocno powiązanego z panującym porządkiem społecznym⁴⁰.

³⁵ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 159.

³⁶ Tamże, s. 158.

³⁷ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, przekł. J. Szewczyk, Warszawa 1971, s. 64–65.

³⁸ Tamże, s. 67.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 68.

5. Niezbędność i nieuchronność religii

Gauchet twierdzi, że religie nie zanikną, ponieważ człowiek posiada wymiar metafizyczny, jesteśmy bytami wierzącymi. Człowiek poszukuje pełni swego bycia, dlatego próbuje wniknąć w transcendencję⁴¹. Również kardynał Bergoglio odwoływał się do ponadczasowych cech *conditio humana*, przypuszczał, że „religia przetrwa, gdyż niepokój jest wpisany w naturę człowieka [...]”. Ale nie był pewien co do przyszłości⁴².

Francuski filozof i etyk Michel Onfray także widzi źródło religijności w ponadczasowym niepokoju człowieka nicością, w niezgodzie na śmierć⁴³. Baskijsko-hiszpański filozof Miguel de Unamuno mówił o „tragicznym poczuciu życia”, które jest wynikiem świadomości naszej nieuchronnej skończoności, a także niezgody na to fatum⁴⁴.

To jest wymiar egzystencjalny i metafizyczny religii.

6. Społeczny i polityczny wymiar religii

Brytyjski socjolog religii Michael Hill docenia znaczenie religii w budowaniu więzi społecznych: „Jak potwierdzili wszyscy wielcy socjolodzy i antropolodzy, religia znajduje się w samym centrum zbioru danych, które pozwalają zrozumieć zjawisko spójności społecznej i wielką część zmian społecznych. [...] Z punktu widzenia socjologicznego religia jest sprawą kapitalną”⁴⁵.

Niektórzy badacze widzą teologiczne uzasadnienie politycznego aspektu religii. Bo skoro zakładamy, iż Bóg jakoś działa w świecie, to przecież musimy

⁴¹ Na podstawie: J.M. Mardones, *La salida de la religión...*, dz. cyt.

⁴² J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 240–241.

⁴³ J. Kochan, *De non existencia dei...*, dz. cyt., s. 218–219.

⁴⁴ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przekł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984 (tytuł oryg.: *Del sentimiento tragico de la vida*, czyli *O tragicznym poczuciu życia*, nie o *tragiczności życia*, albowiem nie każde ludzkie życie jest tragiczne, przeważnie jest *aparencial*, tzn. powierzchowne, ponieważ większość nie stawia sobie tragikogennych pytań).

⁴⁵ M. Hill, *Sociología de la religión*, Madrid 1976, za: M.S. Alonso, *In god we trust: el providencialismo latinoamericano como problema epistemológico de estudio*, <http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/11/papers/924.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

uznać, że Bóg także mierzy się z problemami, działaniami, aspiracjami i pragnieniami ludzkich istnień. Każda refleksja o Bogu pociąga za sobą pewien sposób traktowania spraw ludzkich.

Huntington – jak wspomniano – docenia znaczenie religii w świecie polityki i rozwoju cywilizacji. Argumentuje, że podczas gdy świat składa się z kilkunastu cywilizacji, które kontaktują się ze sobą niekoniecznie pokojowo, gdy akcentują różnice w stosunku do *Innego* jako wroga, zagrzewając do boju swoje własne społeczeństwa, to religia odgrywała w utwierdzaniu własnej tożsamości rolę pierwszorzędną⁴⁶. „Religia – zapewniał Huntington w 1996 r. – to centralny element definiujący cywilizację”⁴⁷.

Gauchet dowodzi, że społeczna forma religii otwiera lub zamyka określone formy społeczne i polityczne, a te znowuż określają zmiany religii⁴⁸. Istnieje więc między nimi związek dialektyczny, wzajemnie się warunkujący.

Zachodnie społeczeństwo jest indywidualistyczne – ubolewa Gauchet – i przez to patologiczne, nakładając na barki jednostek zbyt wielki ciężar odpowiedzialności. Ludzie popadają w patologiczną ideologię indywidualizmu totalnego, polegającego na zaspokajaniu tylko własnych pragnień. To wpływa i na politykę, i na religię, która teraz zostaje sprowadzona do moralności. Przy braku zaufania do polityki, która niczego już nie rozwiązuje, istnieje silna potrzeba bezpieczeństwa. Sytuacja wykluczenia wielu osób prowokuje za potrzebowanie na wspólnotę wyraźnie określoną, gdzie można się schronić i oddać się jej bez reszty.

Gauchet uważa, że co prawda religia w Europie utraciła inicjatywę i autorytet, stając się indywidualnym wierzeniem, ale w tej erze postchrześcijańskiej pojawia się publiczna legitymizacja wierzeń jako prywatnych. Chociaż powrotowi religii towarzyszy nieodwracalna utrata jej funkcji publicznej, to jednak

⁴⁶ Pisze Samuel Huntington: „Ze wszystkich obiektywnych elementów cywilizacji składających się na tożsamość cywilizacji najważniejszą rolę odgrywa przeważnie religia, co podkreślali Ateńczycy. Wielkie cywilizacje w dziejach ludzkości ściśle na ogół utożsamiały się z wielkimi religiami świata. Ludzie, których łączy więź etniczna i język, ale różni religia, mogą się wzajemnie mordować”. Podaje tego przykłady w Libanie, byłej Jugosławii czy w Indiach; zob. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, dz. cyt., s. 49–50.

⁴⁷ Tamże, s. 59.

⁴⁸ J.M. Mardones, *La salida de la religión...*, dz. cyt.

religie są słusznymi składowymi społeczeństwa obywatelskiego – wolne, aby wyrażać siebie, jako jedna z wielu opcji.

Obecnie religia przesuwana się z porządku społecznego do egzystencjalnego, a jednostka szuka realizacji siebie w postaci oryginalnej i wyjątkowej w świecie rządzonej przez anonimowe siły, które ludzi uniformizują.

Gauchet związków religii z polityką nie przedstawia schematycznie, jak się to czyni na ogół: albo sekularyzacja, panowanie ateizmu, albo powrót do społeczeństwa wyznaniowego czy nawet teokratycznego. Uważa, że chociaż nie nastąpił koniec wierzeń religijnych, to jednak mamy schyłek dawnej społecznej władzy religii⁴⁹. Społeczeństwo staje się ateistyczne i pluralistyczne poprzez swoje zasady i sposób funkcjonowania. Mimo że większość mieszkańców ziemi stanowią wierzący, świat już nie będzie miał struktury religijnej, zależnej od bogów. „Te przypadki odradzania się wiary – uważa Gauchet – wskazują właśnie na nadejście społeczeństwa ateistycznego”⁵⁰. A to należy zawdzięczać głównie chrześcijaństwu, które poprzez swoją wizję ziemi i nieba przygotowało bazę dla ziemskiej autonomii. I na tym polega zachodnia oryginalność.

Nowoczesność – twierdzi Gauchet – jest drugim *ja* chrześcijaństwa, które poczuło się gwałtem z niej wypchnięte i którą – w przypadku katolicyzmu – samo odrzuciło. Chrześcijaństwo jest więc „religią wyjścia z religii”, stworzyło świat, z którym na zawsze jest powiązane i posiada z nim wspólną matrycę. Różnica pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi nie jest najważniejsza: linia podziału przebiega poprzez każdą rodzinę pomiędzy dwoma rodzajami wierzących i dwoma rodzajami niewierzących.

Ta historyczna wizja pewnego wariantu powiązań religii z polityką Gaucheta może odnosić się do Europy Zachodniej, ale nie do Ameryki Łacińskiej. Do początków XIX w. katolicyzm jak najbardziej pełnił główną funkcję publiczną, legitymizując kolonializm. W XX w. poza Meksykiem w większości krajów mieliśmy powrót Kościoła do roli kierowniczej siły ideologicznej, *neo-christianitas* za rządów konserwatywnych, następnie populistycznych i w końcu dyktatur do połowy lat 90. XX w.

⁴⁹ M. Crepu, *Marcel Gauchet. La religión de la salida de la religión*, «Iglesia Viva» 2006, oct-dic, núm. 228, <http://iviva.org/revistas/228/228-21-CONVER.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

⁵⁰ Tamże, s. 12.

7. Religie a wojna

Religia, obok nacjonalizmu, jest bardzo przydatna dla władz do prowadzenia wojen – najważniejszego czynnika w rozwoju cywilizacji śródziemnomorskiej i zachodniej (święte wojny Jahwe na rzecz starożytnego Izraela, krzyż wspomagający Konstantyna, wyprawy krzyżowe, konkwista Ameryki, kolonializm, XIX-wieczne misje niesienia cywilizacji i XX-wieczne nawracania na liberalną demokrację tam, gdzie znajduje się ropa czy inne dobra). Wraz z pogłębianiem się przepaści rozwojowych między Pierwszym a Trzecim Światem pokój nie będzie osiągalny. Nawet teraz polityka międzynarodowa nie stawia sobie za cel działania na rzecz pokoju, lecz bezpieczeństwa, walki z terroryzmem i „populizmem”. Coraz większa koncentracja kapitału i władzy w rękach nielicznych będzie wymagała ciągłych ekspedycji karnych pod byle pretekstem. Jan Paweł II ciągle występował przeciwko wojnie w Iraku i Afganistanie, ale kapelani katolicki nie rezygnowali z dodatkowych dochodów i żaden nie wykręcał się od udziału w wojnie, dając wsparcie moralno-psychologiczne w nieuchronnym zabijaniu.

Także dzisiejszy *dżihad*, ideologia tzw. Państwa Islamskiego i wojna z niewiernymi w Egipcie po tzw. arabskiej wiosnie, wykorzystują religię, chociaż bardziej chodzi o władzę, przejmowanie majątku Koptów, stanowisk w biurokracji i opór wobec ekspansywnej kultury zachodniej.

Jednak gdy liderzy polityczni podejmują „racjonalne” decyzje w sprawie wojny i pokoju, opierając się na przesłankach gospodarczych i politycznego pragmatyzmu, to młodzi ludzie wysyłani na wojnę, nakłaniani do poświęcenia życia potrzebują czegoś więcej niż kalkulacji – potrzeba im motywacji religijnej lub w duchu parareligijnego nacjonalizmu. Religia, przekraczając granice doczesności, inspirowanie ludzi.

Konrad Lorenz już dosyć dawno wykazywał, że człowiek dzięki możliwościom języka i aktywności symbolicznej może używać obiektów zastępczych, by wywołać agresję⁵¹. Intensyfikując uczucia nienawiści poprzez oczernianie, potrafi doskonalić podżeganie do wojen w nieskończoność: „[...] religie wojujące zawsze miały największe powodzenie polityczne. Niełatwo więc w tłumie rozbudzić zapał do ideałów pokojowych, bez użycia atrapy wroga, zapał równie silny jak ten, który potrafią rozpalić podżegacze używając tej fikcji”⁵². Można w nieskończoność

⁵¹ K. Lorenz, *Tak zwane zło*, przekł. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1972, s. 337.

⁵² Tamże, s. 341.

mnożyć stereotypy na temat innych grup, rozwijać stronnicze atrybucje cech i niezetelność w opisie obcych⁵³. Tak było z ewangelizacją w zeszłych wiekach. Wszystkie lokalne kultury diabolizowano, aby usprawiedliwić podbój duchowy, a za nim materialny.

8. Biologistyczna interpretacja religii

Co do śmierci Boga i jego klasowego pogrzebu (tego – jak pamiętamy – oczekiwał Lenin po zniesieniu klas w Rosji) amerykański psycholog moralności Jonathan Haidt dowodzi, że religijne źródła moralności nie stoją w sprzeczności z ich częściowo instynktowno-ewolucyjnym pochodzeniem od hord pierwotnych. Ewolucyjne podłoże mają na przykład troska o najsłabszych, pojęcie krzywdy i sprawiedliwości⁵⁴. Do nich się odwołuje polityczna lewica, a od jakiegoś czasu polityczna prawica i oficjalnie od 1881 r. Kościół (*Rerum novarum*, nr 2). Haidt wymienia jeszcze dalsze trzy filary moralności: lojalność, autorytet i świętość⁵⁵. Te uwzględnia prawica, która wykorzystuje w polityce religię, gdy na przykład marksści i elity liberalnej lewicy w Ameryce Łacińskiej – jak wspomniano – gardziły religią, która jest rdzeniem kultury ludowej. Dlatego lewica zawsze przegrywa w walce o serce ludu na tym kontynencie – z wyjątkiem Nikaragui, gdzie rewolucję poparli masowo chrześcijanie, ale na krótko.

Haidt powołuje się na badania, które wykazały, że wspólnoty zakładane na podstawach religijnych są pięć razy trwalsze od świeckich, socjalistycznych komun. Świętość celów i rytualne praktyki o wiele skuteczniej skłaniają ludzi do poświęceń od zasad racjonalnych opartych na rachunku kosztów i korzyści. Człowiek jest istotą „rojną” jako gatunek, a religia uświęca grupę – tak twierdził Émile Durkheim. W zachowaniu spójności społeczeństwa niezbędne są *sacrum*, uczucie przynależności do wspólnot, „uniesienia”, „ekstaza”, „egzaltacja”⁵⁶. Religia stanowi istotę społeczeństwa, która jest najważniejszym

⁵³ W.G. Stephen, C.W. Stephan, *Wywieranie wpływu przez grupy. Psychologia relacji*, przekł. M. Kacmajor, Gdańsk 1999.

⁵⁴ J. Haidt, *Prawy umysł*, przekł. A. Novak-Młynarska, Sopot 2014, s. 55.

⁵⁵ Tamże, s. 175.

⁵⁶ Tamże, s. 298.

z „faktów społecznych”, poczynawszy od grup zbieracko-łowickich, aż po socjalistyczne republiki⁵⁷.

Zresztą każdy może to stwierdzić, spoglądając na klasztory. Czy jakaś świecka mała wspólnota mężczyzn przetrwałaby przez, powiedzmy, 15 wieków z przerwami, tak jak wspólnota benedyktyńska na Monte Casino?

Gdy kiedyś nauka stała w opozycji do religii jako zabobonu, traktowanej jako ostoji społecznego konserwatyzmu, dzisiaj o głębokim zakorzenieniu religii w ewolucji gatunkowej człowieka przekonują nawet wyniki badań specyficznej aktywności ludzkiego mózgu w związku z przeżyciami religijnymi⁵⁸. Dla ortodoksyjnych marksistów religia pełniła funkcję jedynie ideologicznej legitymizacji klasowego panowania. Jest ona jednak zjawiskiem bardziej złożonym i ugruntowanym, nawet biologicznie, o czym zaświadcza rozwijana neuroteologia. „Posługiwanie się psychologią ewolucyjną czy kognitywnymi teoriami religii – pisze Maciej Dulewicz – może wskazywać jedynie na złożoność i wieloaspektowość religii. Wyciąganie wniosków na podstawie badań empirycznych jest tylko fragmentem dużo bardziej złożonego zjawiska, jakim jest religia”⁵⁹.

Jak dowodzi na przykładzie historii społeczeństw hiszpański filozof Mariano Corbi, religie – jako najważniejsza część kultury społeczeństw do epoki przemysłowej – gwarantowały przeżycie ludzkim grupom. A „kultury są przede wszystkim modelami interpretacji świata i systemów wartości zdolnych do przedstawiania ram motywacyjnych, które zagwarantują przeżycie w postaci skutecznej i trwałej”⁶⁰. Religia, jak i pozostałe części kultur, miały więc wymiar biologiczny⁶¹.

Corbi kładzie nacisk na wieczny paralelizm pomiędzy sposobami życia (sposoby pracy i formy organizacji społecznej niezbędne do przeżycia) a odpowiednimi kulturami, czyli zasadami kulturowymi gwarantowania spójności społecznej i podtrzymywania konkretnego sposobu życia. Struktury mitologiczne są w swych strukturach semantycznych takie same dla pewnego typu społeczeństw jak na przykład myśliwsko-łowickich (upolowane święte zwierzę jako źródło

⁵⁷ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, przekł. B. Szacka, Warszawa 1987, s. 209.

⁵⁸ M. Dulewicz, *Neuroteologiczne wyjaśnienia przeżyć religijnych. Analiza krytyczna*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2013, nr 2, s. 113–121, http://humaniora.amu.edu.pl/sites/default/files/humaniora/Humaniora%20nr%202/komunikaty/Komunikaty_Dulewicz.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁵⁹ Tamże, s. 121.

⁶⁰ M. Corbi, *Religión sin religión*, dz. cyt., s. 7.

⁶¹ Tamże, s. 8.

życia), rolniczych (gdy „pochowane” ziarno „zmartwychwstaje” w roślinie), hodowlano-koczowniczych (sztywny podział na siły dobra i zła, bez ich syntezy). One to programowały wspólne życie i ideologicznie je reprodukowały.

Ponieważ kultura zawsze ma wymiar biologiczny, dlatego zamyka się na *Innego*. Dla wszystkich ludzkich grup kultura obca zawsze wydaje się błędna, fałszywa, niezrozumiała i niezdolna do przekazania prawidłowej wizji świata. Własna jest właściwa dla ludzi. „Inne są kulturami barbarzyńskimi – pisze Corbi – nieodpowiednimi dla prawdziwych ludzi; inne kultury nie znają prawdziwej natury rzeczy. Każdy system wartości wyklucza możliwe alternatywy, aby móc programować ludzkie zbiorowości w postaci pozbawionej wątpliwości, pewnej i nieuwarunkowanej”⁶². Zawsze mamy pomiędzy kulturami przeciwstawianie prawdy kłamstwu, pewności fałszowi. Każdy system interpretuje swoją przyszłość jako kontynuację siebie, ale nigdy jako zmianę. A ponieważ wartości nie są przekazywane genetycznie, możemy nimi manipulować, ich znaczeniami, czyli siłami stymulującymi działanie w rzeczywistości, a zatem samą rzeczywistością.

Na przykładzie rolnictwa widać ścisły i długotrwały związek systemu produkcji z systemem religijnym, który trwa od czasów prehistorycznych do dzisiaj. Rolnictwo uzależnione tylko od deszczu nie wymaga dużych organizacji. Ale gdy zależy od irygacji – twierdzi Corbi – wymaga współpracy dużej liczby ludzi. Jest podstawą najbardziej złożonego społeczeństwa przedprzemysłowego, w którym autorytarna struktura społeczeństwa jest narzędziem umożliwiającym uprawianie pól. „Pracuje się we współpracy, podporządkowując pracę wszystkich poddanych danej władzy państwowej”⁶³. Władza ta musi mieć wiedzę astronomiczno-meterologiczną, by przewidywać, wiedzę techniczno-organizacyjną, aby planować i koordynować, wiedzę wojskową, by wymusić współpracę. Władza i wiedza wojskowa są centralne, by obronić terytorium, zasoby wody i zabezpieczyć dostęp do surowców na budowy. Władza-państwo rolnicze musi dysponować także całkowitą kontrolą ideologiczną, by zapewnić posłuszeństwo, również w kwestii religii. „Władza w społeczeństwie agrarnym albo utożsamia się z władzą, albo nad nią dominuje, albo wchodzi z nią w sojusz”⁶⁴. By móc uprawiać rolnictwo i jeść, trzeba mieć totalną kontrolę nad

⁶² Tamże, s. 7.

⁶³ Tamże, s. 12.

⁶⁴ Tamże.

religią i mitologią. Wolność myśli czy religii jest atakiem na władzę i jej system ideologiczny oraz dyktat. Dla tego typu społeczeństwa autorytarna struktura jest warunkiem przeżycia. Władza absolutna jest tutaj niezbędna. Życie i pomyślność ludu pochodzą od władzy, od słowa, od absolutnej rzeczywistości, dlatego życie jest uważane za posłuszeństwo. Nieposłuszny naraża swoje życie. „Bóg dla tych kultur – twierdzi Corbi – jest najwyższym panem, absolutną pełnią rzeczywistości. Od niego pochodzi kosmos, cała rzeczywistość i wszelkie życie. On tworzy, wydając rozkaz: Niech się stanie! Wydając rozkaz, Bóg określa byt rzeczy, którą tworzy. Stworzenia istnieją na mocy tego rozkazu. Dlatego otrzymując nakaz, otrzymuje się możliwość bycia. Podporządkowując się boskim przykazaniom, otrzymuje się prawo do życia, prawo do pomyślności i zbawienia. Zamykanie się na przykazania boskie jest blokowaniem otrzymania bytu, życia i drogą ku śmierci”⁶⁵.

To samo dzieje się w społeczeństwie. Władza przekazuje od Boga życie. „Taka koncepcja zakłada społeczeństwo zhierarchizowane na wszystkich poziomach, włącznie z rodzinnym. W tych społeczeństwach ten, kto ma więcej władzy, jest wyższy, ponieważ posiada więcej rzeczywistości, gdyż uczestniczy szerzej w rzeczywistości, którą wytwarza ta najwyższa (boska) władza”⁶⁶. A zatem, społeczeństwo rolnicze stosujące irygację bazuje na uprawie ziemi i posłuszeństwie wszechobecnej władzy, biurokracji i wojsku, także zmonopolizowanej wiedzy, technice i religii.

„Reasumując – pisze Corbi – w społeczeństwach, które posiadają jeden dominujący system pracy i produkcji nad innymi, system ten wytwarza odpowiednią strukturę społeczną. Razem rozwijają określony paradygmat mityczny. Rola, jaką pełni struktura społeczna w generowaniu modelu kulturowego, zależy od stopnia jej złożoności”⁶⁷. Natomiast zajęcia pomocnicze, jak np. polowanie czy rzemiosło w społeczeństwie głównie rolniczym, są oceniane i interpretowane z punktu widzenia modelu kulturowego wyrastającego z dominującego sposobu produkcji.

Następnie nowożytność zaczęła detronizować religie w funkcji kontroli i koordynacji. „Dla pierwszego społeczeństwa przemysłowego – pisze Corbi – gwarancją naszego sposobu życia już nie było objawienie Boże, ale odkrywa-

⁶⁵ Tamże, s. 13.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 17.

nie natury przez naukę i wiedzę⁶⁸. Do tego, możemy dodać, dostosowały się religie i teologie. Papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* uzasadnia prawem boskim i naturalnym własność prywatną jako podstawową formę ekonomiczną, gdy własność wspólną – jak wspomniano – za wręcz szkodliwą dla społeczeństwa i pracowników⁶⁹.

W epoce przemysłowej – sądzi Corbi – upadają religie, nie zapewniają już spójności i nie dostarczają motywacji. Także wiara laicka staje się słaba, nie daje wizji przyszłości – tak jak w przypadku socjaldemokracji, a socjalizm skompromitował się w praktyce. Ale kapitalizm – mimo upadku komunizmu – nie odniósł zwycięstwa⁷⁰.

Kapitalizm pokonał socjalizm za pomocą demokracji politycznej, gospodarki rynkowej i inicjatywy prywatnej. Ale to tylko środki. „Demokracja jest metodą budowy projektów, ale sama nie jest projektem”⁷¹. Corbi widzi w nowoczesnym społeczeństwie miejsce dla religii i potrzebę zachowania mądrości zawartych w wielkich tradycjach religijnych, aczkolwiek na innych warunkach, o czym więcej w następnych rozdziałach.

9. Religia w historii Ameryki

Przed Europejczykami tubylcze cywilizacje Inków, Majów, Azteków (zbiorcza nazwa trójprzymierza Mexicas, Texcoco i Tacuby, z dominacją tych pierwszych) były jeszcze bardziej teokratyczne od kolonialnej *christianitas* – przecież imperatorzy Inków wywodzili się wprost od boga Słońca. Dziwnie mało aktywny opór wobec hiszpańskiej ekspansji tzw. Indian był częściowo uwarunkowany religijnymi mitami kosmogonicznymi i ich odmianą prowidencjalizmu. Gdy składane przez azteckich kapłanów ofiary z ludzi nie przynosiły efektu i Hiszpanie nie odstępowali od oblegania Tenochtitlanu, duch obrońców upadł.

Amerykański misjonarz pracujący w Ameryce Środkowej Phillip Berryman przybliżył nam poglądowo relacje władzy świeckiej i świętej w Ameryce Łacińskiej. W każdym miasteczku znajduje się plac, po którego jednej stronie

⁶⁸ Tamże, s. 32.

⁶⁹ „[...] posiadanie dóbr materialnych na własność jest naturalnym prawem człowieka” (*Rerum novarum*, nr 4).

⁷⁰ M. Corbi, *Religión sin religión*, dz. cyt., s. 37.

⁷¹ Tamże, s. 38.

stoi katedra, kościół lub kaplica, a po drugiej pałac prezydencki, gubernatora, miejski lub inny oficjalny budynek. „Jest to architektoniczne ucieleśnienie władzy religijnej i świeckiej, reprezentowanej w centrum społeczności”⁷². Hiszpański katolicyzm – ocenia Berryman – był bardzo bojowy, agresywny. Kościół tworzył część projektu kolonialnego, a w samej Hiszpanii katolicyzm kojarzył się z wojną i wypędzeniem muzułmanów, oznaczał też energiczną odpowiedź na reformację.

Prawie od samego początku najazdu Europejczyków na ten „nowy”, „odkryty” świat, gdzie mieszkali ludzie w rozbudowanych cywilizacjach, splotły się ze sobą różne czynniki: ekonomiczne (przede wszystkim złoto i niewolnicza siła robocza, dające Europie przewagę komparacyjną wobec wyżej rozwiniętych technologicznie Chin, Indii czy nawet świata islamu), utopijne (powrót do raju), poznawczo-komercyjne (wytyczenie nowych szlaków handlowych), religijne (ewangelizacja zlecona przez papieża), polityczne (rywalizacja mocarstw europejskich, problem praw człowieka) i filozoficzno-antropologiczne (stosunek do *Innego*, eurocentryzm i problem uniwersalizmu kultury europejskiej, względności kultur, problem ontologii Indian (czy mają duszę), kwestia wolności i niewolnictwa)).

Zaczęła dominować wielka własność latyfundiarna na bazie arbitralnie narzuconej już przez Kolumba *encomienda*, farmy opartej na niewolniczej i półniewolniczej (autochtonicznej) sile roboczej, produkująca głównie na eksport. *Encomienda* w założeniu miała służyć instrukcji religijnej tubylców, którzy oprócz Ewangelii musieli nauczyć się chrześcijańskiego stylu życia, a poprzez pracę, symbolicznie opłacaną, wynagrodzić kolonizatorom trud tej nauki. Ludność w ogromnej większości stanowił wiejski lud, z ukrywaną religijnością pierwotną i następnie intensywną religijnością katolicko-magiczno-synkretyczną. Po uzyskaniu niepodległości liberałowie często próbowali marginalizować Kościół, ale prawie cała ludność zachowywała swój specyficzny katolicyzm.

Powstała w Iberoameryce kolonialna *christianitas* – twierdzi Comblin – była jeszcze mocniej niż w Europie związana z władzą świecką. Królowie hiszpańscy i portugalscy posiadali przywilej patronatu (*patronato regio*), zwierzchności nad

⁷² P. Berryman, *Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, Mexico 1989 (tytuł oryg.: *Liberation Theology. The Essential Facts About Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, New York 1987) rozdz. 1, s. 1, <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/berryman/cap1.htm> [dostęp: 4.09.2018].

Kościółem w hiszpańskiej Granadzie (odbita ostatnia enklawa muzułmańska) i koloniach, mianując biskupów, zbierając dziesięcinę i wypłacając świeckiemu klerowi pensje. Zakony posiadały czarnych niewolników do końca niewolnictwa. Królowie mieli wiernych sojuszników w Kościele obok często nieposłusznej biurokracji, która chciała się jak najszybciej dorobić, i lokalnej, kreolskiej oligarchii, która się w końcu zbuntowała i wyzwoliła.

Nie można pomijać takich faktów jak ten, że wojny o niepodległość rozpoczęli meksykańscy księża, pojmani przez Hiszpanów i rozstrzelani. Miguel Hidalgo y Costilla, proboszcz w Dolores w Meksyku, który 15/16 września w 1810 r. jako pierwszy rzucił hasło do wojny o niepodległość. Drugim meksykańskim bohaterem w sutannie był José María Morelos y Pavón. Zauważmy, że pomnik Morelosa, jak i mural Diego Riviery z Hidalgo, znajdują się na powszechnie uczęszczanym zamku Chapultepec w stolicy Meksyku. Widać z daleka również inny pomnik Morelosa – wielki i biały na wyspie Janitzio na jeziorze Pátzcuaro w stanie Michoacán. Dlatego może dziwić brak zainteresowania religią w polityce w latynoamerykańskich naukach społecznych nie licząc socjologii religii.

„Część księży – pisze polski werbista, były misjonarz w Brazylii Andrzej Pietrzak – pełniła funkcję przewodników duchowych, kapelanów oddziałów antyroyalistycznych, a nawet dowodziła żołnierzami na polu walki”. W latach 1812–1815 w wicekrólestwie Nowej Hiszpanii (część dzisiejszych USA, Meksyk, kraje w Ameryce środkowej po Kostarykę z Karaibami) stracono 125 duchownych. Na 57 deputowanych do kongresu w Peru w 1922 r. przypadało 26 duchownych. Niepodległość Ekwadoru ogłosiło trzech księży. W Brazylii wybuchło powstanie w stanie Pernambuco w 1817 r. Nazwano je rewolucją księży, a walki niepodległościowe w Kolumbii w 1810 r. nazwano *revolución clerical*⁷³.

Kardynał Bergoglio przypominał z aprobatą, że Kościół miał dużo wspólnego z wojną o niepodległość Argentyny⁷⁴.

Także Virgen de Guadalupe, patronka Indian i Metysów, pełniła w Ameryce Łacińskiej funkcje polityczne. Prowadziła do boju Hidalgo, występowała w rewolucji meksykańskiej (1910–1917) na sztandarach Zapaty, który zajął Cuernavaca, u Césara Chavesa w walce syndykatów w Kalifornii. Chroniła

⁷³ A. Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacja wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013, s. 216.

⁷⁴ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 147–148.

Kościół przed liberalną sekularyzacją reformy prezydenta Benito Juareza i prowadziła do boju *cristeros* w wojnie tzw. La Cristiada z rządem Eliasa Plutarcha Callesa w latach 1926–1929. W wojnie tej ginęli po stronie powstańców księża, beatyfikowani przez Jana Pawła II i Benedykta XVI.

Natomiast Matka Boża La Virgen del Carmen była patronką Wojsk Andyjskich u San Martina w Chile i Peru⁷⁵. Nasza Pani Najświętsza Panna De los Remedios została mianowana przez dyktatora Francisco Franco kapitaną generalną armii hiszpańskiej. Dzisiaj kult Guadalupe daje Meksykanom silną tożsamość kulturową w Stanach Zjednoczonych, także wszystkim Latinoamerykanom. Jan Paweł II awansował ją w 1979 r. na patronkę całej Ameryki Łacińskiej⁷⁶.

Warto też zwrócić uwagę na bardzo z kolei współczesne powiązanie religii z polityką, jak w przypadku kariery prezydenckiej salezjanina Jeana-Bertranda Aristida, prezydenta Haiti w okresie 1991–2004 z przerwami, czy byłego biskupa werbisty Fernanda Lugo Méndeza w Paragwaju (2008–2012). Obydwaj byli zdeklarowanymi zwolennikami teologii wyzwolenia. Luiz Inácio Lula da Silva, prezydent Brazylii (2003–2011), nie był księdzem, ale ze swoją Partią Pracujących doszedł do władzy dzięki m.in. zorganizowanym w Bazowych Wspólnotach Kościelnych (Comunidades Eclesiales de Base, odąd powszechnie stosowany w Ameryce Łacińskiej skrót CEBs) katolikom sympatyzującym z teologią wyzwolenia. Ruch powstańczy w Nikaragui przeciwko dyktatorowi Anastasiowi Somozie Debayle miał – o czym wspomniano – silne poparcie części Kościoła.

Widzimy więc, że w życiu codziennym Latinoamerykanów, jak i w czasie politycznych przesileń, wojen, rewolucji religie są namacalnie obecne. Usprawiedliwiają sens walki, dlatego teolodzy wyzwolenia tak na poziomie edukacji, jak i teorii kontynuują tę tradycję „rewolucji klerykalnej”, skoro zależy im, aby w sposób skuteczny realizować *ortopraxis* i opcję na rzecz ubogich.

Nie jest też potrzebne pytanie, czy religia się ostoi, czy zniknie. Ważne jest, na jakie konkretne potrzeby odpowiada w danej epoce, zdominowanej

⁷⁵ E.D. Dussel Ambrosini, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, Mexico 1995, s. 184, <http://www.ifil.org/dussel/html/a06.html> [dostęp: 4.09.2018].

⁷⁶ «Salve, Madre de México! Madre de América Latina!»: Jan Paweł II (papież), *Homilia wygłoszona w Basilica de Nuestra Señora de Guadalupe de Ciudad de México*, 27.01.1979, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790127_messico-guadalupe.html [dostęp: 4.09.2018].

przez określony system produkcji-pracy i organizacji społecznej. Czy inspiruje do zachowań i przeżyć poza horyzontem praktyki dnia codziennego i biologicznego determinizmu. Obok teologicznych koncepcji boskości, łaski czy transcendencji ważne są opozycje: w sferze politycznej (autorytaryzm oraz hierarchiczność religii i społeczeństw a egalitaryzm ludu Bożego i rozwój społeczeństwa obywatelskiego); na poziomie metodologiczno-filozoficznym (np. dogmatyzm i aprioryzm absolutnej prawdy czy religijny empiryzm; monizm antropologiczny lub dualizm; esencjalizm z wieczną i niezmienną „naturą człowieka” albo procesualizm i perspektywizm); transcendentna koncepcja Boga i eschatologia pośmiertna wobec Boga w historii i koncepcji jednej historii zbawienia, ziemskiej historii i eschatologii; dualizm duszy, ducha niezależnych od materii czy materia aktualizująca swe „uduchowienie” jako dynamiczna i wiecznie rozwijająca się.

Jak widzimy, religia jest jednym z podstawowych składników ludzkiego życia. Jej dzisiejsze wartości i normy mają swe głębokie źródła nawet w ewolucyjnym rozwoju ludzkiego gatunku, dlatego może być wykorzystywana w różnych celach transcendentna koncepcja Boga i Pośmiertna eschatologia w opozycji do koncepcji Boga w ziemskiej historii i jednej historii zbawienia. Zatem nikt rozsądny dzisiaj nie może relegować religii ze świata pod wpływem zachwytu postępem nauk, instytucji politycznych czy sekularyzacyjnej ideologii. Marginalizowana powróci w postaci zdegenerowanej, np. kultów politycznych, rynkowej wyroczni albo konsumpcjonistycznej idolatrii. Jednak klasowy, i nie tylko, charakter analizy społecznej – by *amorpraxis* uczynić skuteczną – stosowanej przez teologów wyzwolenia – w większości księży, pastorów i zakonników/zakonnic – umacniał ich krytyków w przekonaniu – jak ujrzymy – że niszczą wiarę i moralność. A więc – według nich – krytyka ziemi musi prowadzić nieuchronnie do krytyki nieba, zgodnie z intencją samego Marksa⁷⁷. Paradoksalnie, broniąc wiary i Boskiej transcendencji, stoją na stanowisku materialistycznym.

⁷⁷ Marks domagał się, aby wychodząc od krytyki religii („nieba”), dotrzeć do jej ziemskiej podstawy, by poddać krytyce ziemskie źródła religii (K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej...*, dz. cyt., s. 32). Ale domagał się także wychodzenia od krytyki „samorozdartej”, wyalienowanej „ziemskiej podstawy religii”, „ziemskiej rodziny” jako „tajemnicy świętej rodziny”; zob. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu...*, dz. cyt., s. 226. W każdym razie to „ziemia” warunkuje określoną formę „nieba”.

10. Ewangelizacja czy duchowa konkwista? Polityka historyczna. Stosunek do konkwisty-ewangelizacji

Dzisiejszy eurocentryzm, wyrzucany przez teologów latynoamerykańskich Kościołowi katolickiemu, jest efektem kolonialnego charakteru katolicyzmu poza Europą, który został utrwalony w świadomości hierarchii i kleru i który żywiony jest ideologią o posiadaniu niezmiennego depozytu wiary przekazanej raz na zawsze przez Boga. Kościół ten musi być wierny ideałowi Kościoła, jakiego Bóg pragnął, „jego” Kościołowi, który nie ma nic wspólnego pod względem „jakościowym” z ludzkim, ziemskim Kościołem⁷⁸.

W Ameryce Łacińskiej obok stosunku do kapitalizmu i socjalizmu bardzo ważną osią podziału politycznego i ideologicznego jest postawa wobec amerykańskiej historii. W każdym razie teolodzy wyzwolenia żyją problematyką odkrycia/inwazji oraz kolonialnej *christianitas*, której nie sposób pominąć ze względu na przepaści społeczne, metysaż biologiczny i kulturowy, ale także pluralizm kulturowy i rasowy, dawne i współczesne formy niewolnictwa, zależność regionu od krajów bogatych. Są to odległe, ale wszechobecne skutki owego różnie interpretowanego wydarzenia z 12 października 1492 r. – przybycia Kolumba na nieznaną Europejczykom kontynent.

Jeszcze dzisiaj podziały rasowe często są tożsame z klasowymi, warstwowymi, kulturowymi, także religijnymi. Biali, kreole czy obcokrajowcy z Północy prawie zawsze i wszędzie dominują w polityce czy gospodarce (nawet na Kubie – oficjalnie zwalczającej „strukturalny rasizm” – nie licząc sportu i muzyki). Do lat 60. XX w., gdy nie było jeszcze kryzysu powołań, kolorowi byli dyskryminowani także w Kościele, rzadko mogli być wyświęceni na kapłanów.

Włoski dziennikarz i bliski współpracownik Ratzingera Vittorio Messori broni zasadności konkwisty Ameryki przez Hiszpanów, która miała ratować tubylców za pomocą ewangelizacji przed ich krwawymi kultami⁷⁹. Takie podejście oceniane jest przez lewicę latynoamerykańską za przykład mentalności eurocentrycznej i imperialistycznej. Messori nie podaje argumentu, na jakiej podstawie Europejczycy mieli prawo osądzać innych, gdy sami prowadzili krwawe wojny religijne.

⁷⁸ J. Ratzinger, V. Messori., *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 56–61.

⁷⁹ V. Messori, *Czarne karty Kościoła*, przekł. A. Kajzerek, Katowice 1998, s. 73.

Jan Paweł II nie traktował ewangelizacji na równi z konkwistą, ale życzył sobie, aby konferencja CGEL w Santo Domingo rozpoczęła się właśnie 12 października 1992 r., w 500-letnią rocznicę tzw. Odkrycia. „To, co Kościół będzie celebrował w tym roku – mówił papież na Placu św. Piotra podczas modlitwy Anioł Pański – to nie wydarzenia historyczne, mniej lub bardziej dyskusyjne, ale wspaniała uwieczniona rzeczywistość, której nie można nie docenić: przybycie wiary na kontynent i posiew na nim przesłania ewangelicznego”⁸⁰. Prosił, aby jednak traktować „Odkrycie” jako bardzo ważne wydarzenie religijne, gdyż umożliwiło pierwszą „założycielską” ewangelizację. „Bliskie pięćsetlecie początku ewangelizacji Ameryki Łacińskiej – mówił papież w Chile – powinno stanowić na całym kontynencie okazję do odrodzenia się wiary w Ewangelię, która, pomimo słabości i ludzkich ograniczeń, dała tak dużo owoców w ciągu całej historii Kościoła w waszej ojczyźnie”⁸¹. W Santo Domingo 12 października 1984 r. wyraził zadowolenie, że „w Ameryce Łacińskiej znajduje się już prawie połowa katolików”⁸².

Jan Paweł II formułował ideę „zasadzenia” Kościoła w „nowym świecie”, jakby przedtem autochtoni nie mieli swojego świata. „Kościół chce wspominać i celebrować fakt swej implantacji w nowym świecie z całą skromnością i prostotą, ale jednocześnie, z »pragnieniem poznania« tego olśniewającego doświadczenia ewangelizacyjnego nieustraszonych misjonarzy i wybitnych pasterzy, którzy w ciągu tych pięciu wieków poświęcili za Chrystusa swoje życie służąc wszystkim ludom Ameryki”⁸³. W przemówieniu do biskupów Brazylii regionu środkowo-wschodniego 5 lipca 1990 r. papież wskazywał, pod jakim kątem należy wspominać „tak pełne nadziei wydarzenie”, „dziękując Bogu za całą dobroć, jakim było dla tych narodów dzieło ewangelizacji Kościoła”⁸⁴.

⁸⁰ P. Egurbide, *Juan Pablo II califica el Descubrimiento de acontecimiento histórico discutible*, «El País», 6.01.1992, https://elpais.com/diario/1992/01/06/sociedad/694652401_850215.html [dostęp: 4.09.2018].

⁸¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów Chile*, 2.04.1987, za: P.J. Lasanta Casero, *La nueva evangelización...*, dz. cyt.

⁸² Za: Komisja Episkopalna Duszpasterstwa i Komisja Episkopalna Nauki Wiary Konferencji Narodowej Episkopatu Brazylii, *Libertad cristiana y liberación*, 1986, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 42.

⁸³ Jan Paweł II, *Przemówienie na plenarnym spotkaniu Komisji Pontyfikalnej dla Ameryki Łacińskiej*, 7.12.1989, za: L. Casero, *La nueva evangelización...*, dz. cyt.

⁸⁴ Tamże.

W 1986 r. przedstawiciele Komisji Episkopalnej Duszpasterstwa i Komisji Episkopalnej Nauki Wiary Konferencji Narodowej Episkopatu Brazylii wydali dokument *O wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*. Wyrazili w nim zadowolenie, że w Ameryce Łacińskiej mieszka prawie połowa wszystkich katolików na świecie, a Brazylia jest największym krajem katolickim. „Te fakty są rezultatem wspaniałego i heroicznego dzieła ewangelizacji, przeprowadzonej w ciągu tych pięciu wieków. Dzieła, które sam papież wspomina w czasie tej samej mszy, bez pomijania cieni, które kładą się na tej olśniewającej drodze, które umożliwiło »spotkanie się dwóch światów – według Jana Pawła II – kontynentu europejskiego i amerykańskiego«, i które nadało nowy impuls, misyjne przebudzenie bez precedensu w życiu Kościoła. Nigdy nie zdołamy należycie docenić tej spuścizny wiary, jaką odziedziczyliśmy”⁸⁵.

Jan Paweł II dostrzegał pewne „ograniczenia i błędy” popełnianie przez Hiszpanów na początku konkwisty i ewangelizacji, ale oceniał ich ogólne efekty zdecydowanie pozytywnie: „[...] miały miejsca także wielkie osiągnięcia, wspaniałe dzieła – mówił w homilii w Meksyku w Vera Cruz w maju w 1990 r. – które posłużyły za wzór i oparcie w rozwoju waszego narodu podczas tych wieków [...]”⁸⁶. Nawoływał, aby nie rozdrapywać ran z przeszłości, by podchodzić do tego bez zbędnych emocji, pozostawiając ustalenie prawdy historykom.

Już na miejscu obchodów, w Dominikanie, 12 października 1992 r. papież w pierwszych słowach połączył przybycie Kolumba jako początku konkwisty z ewangelizacją i wychwalał rolę Kościoła w obronie tubylców⁸⁷. „W tym szczególnym procesie rok 1492 jest *kluczową datą*. Dokładnie wtedy, 12 października – dzisiaj mija pięć wieków – admirał Krzysztof Kolumb na trzech

⁸⁵ Comisión Episcopal de Pastoral y Comisión Episcopal para la Doctrina de la CNBB, *Libertad cristiana y liberación*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 42.

⁸⁶ L. Casero, *La nueva evangelización...*, dz. cyt.

⁸⁷ „Ta Konferencja służy celebracji Jezusa Chrystusa, aby podziękować Bogu za jego obecność na tych ziemiach Ameryki, gdzie przed 500 laty rozpoczęło się głoszenie przesłanie zbawienia; konferencja została zwołana, aby celebrować zasadzenie Kościoła, który przyniósł Nowemu Światu w ciągu tych pięciu wieków takie bogactwo owoców świętości i miłości”; zob. Jan Paweł II (papież), *Discurso Inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 12.10.1992, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html [dostęp: 4.09.2018].

karabelach hiszpańskich przybył do tych ziem i wbił krzyż z Chrystusem⁸⁸. „Od samego początku ewangelizacji Kościół katolicki, kierujący się wiernością Duchowi Chrystusa, stał się niezmordowanym obrońcą Indian, protektorem wartości w ich kulturach, obrońcą człowieczeństwa wobec nadużyć kolonistów często pozbawionych skrupułów⁸⁹. I tu papież wymienił kilku obrońców Indian, takich jak dominikanie Anton de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Pedro de Córdoba czy Juan del Valle.

W Santo Domingo papież przekonywał, powołując się na świadectwo „faktów historycznych”, że ewangelizacja była „wartościowym, płodnym i wspólnym dziełem”. Dzięki niej w Ameryce pojawiła się prawda o Bogu i o człowieku⁹⁰. A zatem tubylcy nie mogli poznać „prawdy o człowieku” na gruncie własnych kultur.

Faktem historycznym jest to, że w majątkach kościelnych prawie do końca XIX w. – o czy wspomnieliśmy – pracowali czarni niewolnicy, a Indian torturowano za lenistwo. Polski ksiądz werbista Tomasz Szyszka, pracujący w Boliwii, donosi o pogardzie dla zmysłu religijnego tubylców, których w trakcie katechizowania bito, dlatego ofiary traktowały chrześcijaństwo jako religię białych ludzi⁹¹. W kopalniach San Luis Potosi w Kolumbii górnik był w stanie przeżyć średnio cztery lata, a Afrykanin na brazylijskiej plantacji – siedem⁹². Taki był system kolonialny, w którym tubylcy byli traktowani głównie jako środek eksploatacji bogactw. Zło to nie tylko „nadużycia” niektórych białych kolonistów, jak wskazywał Jan Paweł II, ale codzienne „użycie” zawłaszczony siłą ziemi.

Hiszpański biskup José Capmany dodał argument demograficzny: „nie wystarczy połączyć odkrycia z ewangelizacją. Jest słuszne kojarzenie zaludnienia Ameryki z tym, co dzisiejsza misjologia nazywa implantacją Kościoła i wtedy nazywało się to »zasadzać Kościół«. Poprzez te dwie formy działań powstał Kościół, gdy na początku pojawili się ci, aby zaludnić⁹³”.

⁸⁸ Tamże, nr 3.

⁸⁹ Tamże, nr 4.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ T. Szyszka, *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, [w:] F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa 2011, s. 122.

⁹² E. Galeano, *Otwarte żyły Ameryki Łacińskiej*, przekł. I. Majchrzakowa, M. Majchrzak, Kraków 1983.

⁹³ J. Capmany, *La evangelización de América*, Madrid 1986, za: P.J. Lasanta Casero, *La nueva evangelización...*, dz. cyt.

Argumenty demograficzne Capmany'ego są błędne. Mieszkańcy obu Ameryk stanowili do około jednej piątej ludności ówczesnego całego świata. Do połowy XVI w. ich liczba znacznie spadła. Teolodzy wyzwolenia, prawdopodobnie z przesadą, mówią o zmniejszeniu o 95%. Badacze nie są zgodni, ale na przykład na terenie byłego imperium Inków spadek wynosił na pewno około 75%. A na Kubie, Haiti czy Jamajce autochtoni zupełnie w y g i n ę l i – nie ma dzisiaj ich potomków. W XIX w. prowadzono w Argentynie i w innych krajach kampanie zawłaszczania ziemi tubylców, zabijania ich, zamykania w obozach, kierowania do przymusowej pracy. Cała populacja Ameryki Łacińskiej osiągnęła poziom sprzed konkwisty dopiero pod koniec XIX w., a dzisiaj autochtoni stanowią do 10% ludności.

Wiemy, co zauważył także papież, że dopiero druga wyprawa z misjonarzami Kolumba miała charakter misyjny – po dwóch bullach *Inter coetera* Aleksandra VI z maja 1493 r., w której papież ten podzielił świat do ewangelizacji pomiędzy Hiszpanów i Portugalczyków. Według L. Boffa dzień 12 października 1492 r. był dniem klęski dla Ameryki, dniem inwazji, początkiem zniewolenia Indian, z ubytkiem ludności w stosunku 1 do 25, i do dzisiaj ludność kontynentu cierpi na różnego rodzaju podporządkowanie⁹⁴. Żałował, że nie ma helikoptera, aby zrzucić bomby na zrekonstruowane okręty Kolumba dla potrzeb teatralnych i hucznych celebracji „Odkrycia”⁹⁵. Teolodzy uważają, że nie było żadnej ewangelizacji, a tylko przymusowa propaganda. Tubylcy przestali być sobą, a nie stawali się ani Hiszpanami, ani Portugalczykami. Jak wiemy, dwaj papieże nie akceptowali niepodległości nowych republik aż do 1830 r.

Benedykt XVI także wpisywał się w tendencję apologetyczną. W przemówieniu inauguracyjnym na CGEL-u w Aparecidzie w 2007 r. wychwalał pierwszą ewangelizację bez skutków ubocznych: „zapowiedź Jezusa i jego Ewangelii nie przyczyniły się, w żadnym momencie, do alienacji kultur prekolumbijskich, ani nie było narzuceniem kultury obcej”⁹⁶.

⁹⁴ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 31–32, 61–62; tegoż, *Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo*, [w:] J.M. Vigil (ed.), *La opción por los pobres y Dios de los pobres*, Santander 1991, s. 127–128.

⁹⁵ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 57–58.

⁹⁶ Benedykt XVI (papież), *Discurso Inaugural de su Santidad de Benedicto XVI*, núm 1, [w:] *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (V), Aparecida 13-31.05.2007*, http://www.caritas.org.pe/documentos/documento_conclusivo_aparecida.pdf [dostęp: 4.09.2018].

Przeciwko tym słowom papieża liderzy indiańscy z Ekwadoru wystosowali protest: „Może Papież nie wie, ale przedstawiciele Kościoła katolickiego w tym czasie, z zaszczytnymi wyjątkami, byli współnikami i beneficjentami jednego z najstraszniejszych przypadków ludobójstwa, jakie przeżyła ludzkość, a które próbowali tuszować. Ponad 70 mln zmarłych w obozach koncentracyjnych w kopalniach i innych obozach ciężkiej pracy. Całe narody i ludy zostały zgładzone; wystarczy spojrzeć na przypadek Kuby”⁹⁷.

Jeden z tekstów Majów wyraża ich punkt widzenia: „Wprowadzenie chrześcijaństwa było wniesieniem smutku, początkiem naszej nędzy i naszych cierpień. Oni, intruzi nauczyli nas strachu i spowodowali, że nasze kwiaty zwiędły, aby tylko ich kwiaty mogły rozkwitać”⁹⁸.

Kardynał Bergoglio z kolei utożsamiał ewangelizację z siłową konkwistą: „Istniała wówczas koncepcja wiary szerzonej równocześnie z popełnianiem grzechu konkwistadora: narzucano wiarę, choćby wymagało to ścinanie głów. Nie możemy analizować historii z pozycji estetyzującego puryzmu. [...] W tamtych czasach wiara i szpada trzymały się razem”⁹⁹. W rozmowie z Abrahamem Skórką bagatelizował konkwistę-ewangelizację, że nie należy jej potępiać, ale trzymać się ściśle „norm epoki, jej hermeneutyki”¹⁰⁰. Po prostu takie były czasy.

Ale przecież także „wtedy”, o czym wspomniał Jan Paweł II, zajmowano różne pozycje i postawy, by wymienić Antona de Montesinosa, Bartolomé de Las Casasa, nieco wcześniej tolerancyjny islam wobec chrześcijan i żydów w Hiszpanii. A jeszcze wcześniej Jezus nakazywał miłować nieprzyjaciół (Mt 5,44; Łk 6,27–29).

L. Boff i inni teolodzy twierdzą, że Europejczycy nie potrafili widzieć *Innego* jako *Innego*, a tylko na sposób eurocentryczny. „Wiara chrześcijańska tutaj – pisze L. Boff – nie została inkulturowana, ponieważ inny nie został uznany za innego (Indianina, czarnego, metysa), ale został ujarzmiony i przemieniony na Hiszpana czy Portugalczyka. Natomiast pod szyldem »ewangelizacji« – która zawsze oznacza dialog pomiędzy przesłaniem wiary wyrażonej w pewnej kulturze z inną kulturą, a ten nie zaistniał – kultury amerykańskie zostały

⁹⁷ E. López Hernández, *La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida*, «Revista Iberoamericana de Teología» 2008, núm. 6, s. 96, <http://www.revistas.iberomx/ribet/uploads/volumenes/10/pdf/ribet6.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

⁹⁸ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 62.

⁹⁹ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 216.

¹⁰⁰ Tamże, s. 216.

zdominowane, a religie diabolizowane. To była tylko transplantacja iberyjskiej struktury kościelnej do Ameryki¹⁰¹.

Trudno odmówić teologom racji, że był to gwałt Europejczyków na obcym im kontynencie. Sam termin „Odkrycie” nie uwzględnia człowieczeństwa mieszkańców „Nowego Świata” – jakby tubylcy nie mieli swojego świata – lub „Ameryki”, nazwy wymyślonej przez niemieckiego kartografa Martina Waldseemüllera w 1507 r. od imienia włoskiego kolegi po fachu, podróżnika i kartografa Ameriga Vespucciego, na służbie hiszpańskiej i portugalskiej korony.

Nazywanie tubylców zbiorczą nazwą „Indianie” w wyniku geograficznego błędu Kolumba także grzeszy negacją praw do własnej kultury. Przypomina to początek dominacji Adama nad ziemią, który zaczął od nazywania gatunków (Rdz 19–20). Także termin „Ameryka Łacińska” sugeruje, że mieszkańcy kontynentu mówią po łacinie, a przynajmniej w jednym z trzech języków romańskich (kastylijski, portugalski, francuski), a przecież w skład ludności wchodzi potomkowie Azjatów i Afrykanów, a także metysi i mulaci. W tej pracy termin „Indianie” jest stosowany, ponieważ został zaakceptowany także przez przedstawicieli ludów tubylczych z racji historycznych, również w pojęciach pochodnych, jak na przykład *teología india* (indiańska). „Ameryka Łacińska” jest również powszechnie używana, także przez krytyków konkwisty i kolonizacji. Nie prawda absolutna od Boga, ale racje historyczne, polityczne panowanie, złoto, siła robocza itd. rodzącego się merkantylnego kapitalizmu, czyli dobra ziemskie, względne decydowały o powodzeniu ewangelizacji w Ameryce. Dlatego było narzucane siłą i terrorem. Jeden z hiszpańskich misjonarzy mówił, że „Słowo Ewangelii tylko wtedy jest słuchane, gdy Indianie słyszą równocześnie huk broni palnej¹⁰². Portugalski jezuita Manuel da Nóbrega, główny misjonarz w Brazylii, także preferował terror w ewangelizacji: „Strach wydaje się być najlepszą i najpewniejszą drogą”, aby Indianie „zastraszeni musieli przyjąć wiarę¹⁰³”.

Dodajmy, że Kolumb „od krzyża” wysyłał tubylców jako niewolników na sprzedaż, traktował ich jako „część krajobrazu”, których umieszczał w notatkach „gdzieś między opisami ptactwa i drzew¹⁰⁴”. Hiszpańskim monarchom przedstawiał ich jako ciekawostki antropologiczno-geograficzne, traktując

¹⁰¹ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 32.

¹⁰² Tamże, s. 96.

¹⁰³ M. Nóbrega, *Dialogo de la conversión de paganos (1556–1557)*, za: tamże.

¹⁰⁴ T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, przekł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996, s. 42.

pojmanyh przedstawicieli różnych grup jako „żywe przedmioty” na pokaz¹⁰⁵. Wprowadził instytucję przymusowej pracy *encomienda*, polegającej na przydziałach członkom wypraw na swojej ziemi wraz z tubylcami, co przyczyniło się do ich wyginięcia.

Warto zauważyć, że większość Latinoamerykanów pochodzi od różnych nacji (by nie użyć terminu „rasa”) i powszechne były związki pozamałżeńskie, z których masowo rodziły się dzieci bez ojców – bardzo często w wyniku gwałtu lub wykorzystywania kobiet w sytuacji ich niewoli lub podporządkowania ekonomicznego. Bo przecież biali panowie na ogół nie żenili się z niewolnicami czy służącymi. Meksykanie – do 90% jako metysi – powtarzają, że czują się synami zgwałconych, upokorzonych (*chingada*) Indianek, co opisał Octavio Paz w *Labiryncie samotności*. A przecież według nauki Kościoła związki te były grzeszne, niesakramentalne, a jednak zostały wymuszone konkwistą-ewangelizacją. Dzisiaj, co bardzo gniewa papieża Franciszka, niektórzy księża w Argentynie nie chcą chrzczyć dzieci pozamałżeńskich w pojedynczych przypadkach. Nazywa ich „hipokrytami”, którzy zamykają niebo. A przecież owo „dobro”, czyli pozamałżeński metysaż w wyniku konkwisty-ewangelizacji, występowało masowo. Na dodatek hiszpańscy Burboni zabronili oficjalnych związków małżeńskich międzyrasowych.

Natomiast papież Franciszek, stojąc bezpośrednio przed przedstawicielami organizacji ludowych, w tym indiańskich, nie odsyłał nikogo do „historycznej hermeneutyki” i „norm danej epoki”. Przepraszał za rolę Kościoła w kolonizowaniu Ameryki, wspierając się stanowiskiem Jana Pawła II. „Mówię wam z żalem: w imię Boga popełniono wiele poważnych grzechów przeciwko rdzennym mieszkańcom Ameryki. Uznali to moi poprzednicy, powiedziała to Latinoamerykańska Rada Episkopatu (Consejo Episcopal Latinoamericano, odtąd CELAL) i ja też pragnę to wyrazić. Tak jak święty Jan Paweł II proszę, aby Kościół »ukłęknał przed obliczem Boga i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci«. I chcę wam powiedzieć, chciałbym to stwierdzić bardzo jasno, tak jak to uczynił Jan Paweł II: pokornie proszę o przebaczenie, nie tylko win samego Kościoła, ale także za zbrodnie przeciwko ludności tubylczej podczas tak zwanego podboju Ameryki”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Tamże, s. 57.

¹⁰⁶ *Przemówienie papieża Franciszka wygłoszone podczas II Światowego Spotkania Ruchów Ludowych w Boliwii*, „Radio Maryja”, 10.07.2015, przekł. vatican.va, <http://www.vatican.va>

Widzimy polityczne tło w tych dwóch wypowiedziach Bergogli. W końcu papież – odpowiedzialny jako „ojciec” święty już za wszystkich katolików – zrozumiał, że masowe zabijanie niewinnych i nieznanych ludzi (także dzieci Bożych) pod jakimkolwiek pretekstem powinno się oceniać bez względu na epokę czy modę. Gdyby zachować jego poprzedni relatywizm moralny i historyczny, Ewangelie nie miałyby dzisiaj większego sensu. Z drugiej strony Bergoglio chciał podkreślić ciągłość i spójność polityki kierownictwa Kościoła wobec konkwisty wbrew większości wypowiedzi Jana Pawła II.

Większość hierarchów na CGEL-u w Santo Domingo, przy sprzeciwie biskupów z Argentyny i Urugwaju, miała zupełnie inną od europejskiej wizję historii Ameryki. Dlatego 356 biskupów latynoamerykańskich pod przewodnictwem kardynała arcybiskupa Madrytu Ángela Suquía na koniec obrad, 24 października 1992 r., modliło się, prosząc Boga o przebaczenie za błędy popełnione w czasie pierwszej ewangelizacji. Biskupi zaintonowali „przed Bogiem i ludźmi” *mea culpa*, prosili o przebaczenie za krew niewinnych przelaną w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach, za zniewalanie „dzieci Bożych”, za nadużycia władzy, za „sytuację nędzy, w jakiej żyją miliony Latynoamerykanów”, za represje systemowe czy wybiórcze, tortury i zaginięcia ukochanych stworzeń; za egoizm, pychę, ambicję, dominację, przemoc w stosunkach interpersonalnych, za irracjonalną eksploatację bogactw naturalnych. Biskupi także prosili Boga o przebaczenie za „deprecjonowanie kultur autochtonicznych” i aby nowa ewangelizacja nie oznaczała nowej kolonizacji tych kultur¹⁰⁷. W imieniu 33 biskupów, w tym 12 arcybiskupów, brazylijski biskup Benedito Ulhoa zgłosił na obradach plenarnych propozycję odprawienia mszy, aby prosić o przebaczenie „za nadużycia wobec Indian i Afroamerykanów w ciągu tych 500 lat ewangelizacji”.

Mamy zatem dwie wyraźne postawy polityczne: z jednej strony na rzecz legitymizacji ekspansji Europejczyków, z drugiej – politykę broniącą rewindykacji autochtonów do swojej prawdy historycznej, do swego dziedzictwa i do ochrony, ponieważ są nadal marginalizowani, nawet zagrożeni w swym przetrwaniu, o czym zaświadczaają niektóre narodowe episkopaty (Brazylia, Panama).

radiomaryja.pl/kosciol/przemowienie-papieza-franciszka-wygloszone-podczas-ii-swiatowego-spotkania-ruchow-ludowych-w-boliwii/ [dostęp: 4.09.2018].

¹⁰⁷ A. Rodríguez, *Los obispos latinoamericanos piden perdon «por los pecados de la evangelización»*, «El País», 24.10.1992, https://elpais.com/diario/1992/10/24/sociedad/719881209_850215.html [dostęp: 4.09.2018].

Został ukazany tutaj międzykontynentalny, międzykulturowy, między-cywilizacyjny wymiar polityki powiązanej z religią. Natomiast Bergoglio-Franciszek zajmuje postawę dwuznaczną, ponieważ opowiada się za którąś z tych dwóch opcji – zależnie od sytuacji i od tego, z kim rozmawia.

Gdy w Europie średniowieczna *christianitas* ulegała erozji pod wpływem husytyzmu, reformacji, racjonalistycznego oświecenia, mogła przedłużyć swój żywot w iberyjskich koloniach. Najpierw Hiszpanie i Portugalczycy wprowadzali jedyną prawdziwą religię za pomocą ścinania głów – jak wyraził to Bergoglio.

Znacznie później Holendrzy i Anglicy (ze swoim monopolem w handlu niewolnikami) rozwijający swój kapitalizm legitymizowali go, narzucając europejski światopogląd jako jedynie racjonalny i uniwersalny w ramach liberalnego oświecenia. John Locke radził – jak wspomniano – traktować tubylców w Ameryce, ewentualnych przeciwników nowej europejskiej własności prywatnej, jak dzikie bestie i zabijać bez litości, pozbawiając ich wszelkich praw człowieka w trakcie wojny czy sporu o terytorium¹⁰⁸.

Dlatego problem kultury, w tym religii i filozofii europejskiej, miał i ma wymiar wybitnie polityczny, ponieważ Europejczycy narzucali siłą eurocentryczny sposób widzenia świata.

¹⁰⁸J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Londyn 1690, *Traktat drugi*: § 7, 8, 11, 16, 17, 20, 176.

TEOLOGIA WYZWOLENIA DZISIAJ

1. Teologia wyzwolenia za Franciszka

W naukach kognitywnych poszukuje się syntezy nauki z religią, ale głównie w aspekcie aktywności mózgu. Natomiast w przestrzeni „światowej”, społecznej i ponad jednostkami taką próbą syntezy była i jest latynoamerykańska teologia wyzwolenia, której przedstawiciele budowali teoretyczne podstawy Kościoła zaangażowanego na rzecz wyzwolenia ubogich, strategii *ortopraxis*, aby miłość bliźniego, uciskanego, okradanego była skuteczna. Wcześniej była potępiana przez Watykan, wyrzucana z seminariów i podręczników, zwalczana przez prawicową prasę, również fizycznie przez wojska, szwadrony śmierci, służby specjalne, nawet rząd Stanów Zjednoczonych. Taka solidarna wrogość wobec tego ruchu świadczy o jego znaczeniu na wielu polach. Gdy już prawie wszyscy ją pogrzebali, wraz z przyjściem papieża z Argentyny teologia wyzwolenia znowu rozpałała dyskusje. Franciszek podjął problematykę niezawinionego ubóstwa, ewangeliczną „opcję na rzecz ubogich”, centralną dla teologów latynoamerykańskich. „Och – mówił do dziennikarzy 16 marca 2013 r. – jak pragnę Kościoła ubogiego i dla ubogich”¹. Teolodzy wyzwolenia dorzucają, że ma kroczyć z ubogimi i być Kościołem *ubogich*, w którym będą oni podmiotem zmian i własnego wyzwolenia.

¹ Za: Papież Franciszek. Kard. Jorge Mario Bergoglio, *Chciałbym Kościoła...*, dz. cyt., s. 5.

„Teologia wyzwolenia jeszcze nie umarła, przynajmniej mnie nie zaproszono na jej pogrzeb”² – ironizuje Gutiérrez. W 2007 r. zaś odpowiedział na pytanie o jej zgon: „Oczywiście, że nie. Obecność teologii nie mierzy się stopniem jej oddziaływania w mediach, ale jej zdolnością inspirowania chrześcijańskich zachowań, wiernych wobec aktualnych wyzwań dla Ewangelii. Chodzi o codzienność, często przemilczaną. Oprócz tego, mniejsza obecność w mediach w tych latach pozwoliła nam spokojniej i efektywniej pracować”³.

Dawno, ale już niedługo po jej powstaniu w 1972 r., zaczęła być ostro krytykowana przez władze CELAM-u i od 1979 r. przez Watykan za sięganie do metodologii marksizmu w analizie społecznej i za upolitycznianie wiary, chociaż formalnie nie została potępiona jako herezja. Gutiérrez nie mógł wyklądać teologii na katolickiej uczelni w Peru⁴. Uczył tam innych przedmiotów, choć bramy wielu uniwersytetów na świecie – od Stanów Zjednoczonych po Europę i Japonię stały przed jego teologią otworem. Gutiérrez powiedział niedawno, że kiedyś pewnie teologia ta umrze, gdy nie będzie już tak bardzo potrzebna⁵. Teolodzy wyzwolenia deklarują, że jeżeli pewne problemy znikną (głód, niesprawiedliwość), chętnie pójdą na emeryturę, nie są idolatrami swojej teologii. Nie jest ona – mówił Gutiérrez w 2008 r. – ani idolem, ani nową religią czy nowym chrześcijaństwem. Ale polemika z nią przeszła już do historii. Jeśli już, to właśnie dyskusja wokół niej jest martwa⁶. Tu się mylił.

Obecny papież wykonał na początku pontyfikatu kilka gestów wobec liberacjonistów. Zamordowany 24 marca 1980 r. arcybiskup Salwadoru Óskar Arnulfo Romero Galdámez, postać kultowa dla teologów wyzwolenia, bohaterski obrońca ludu Salwadoru, został nareszcie beatyfikowany w 2015 r.

² A. Beltramo Álvarez, *Gutiérrez: «¿Murió la Teología de la Liberación? No me invitaron al funeral»*, «Vatican Insider», 7.03.2014, <http://www.lastampa.it/2014/03/07/vaticaninsider/es/reportajes-y-entrevistas/gutierrez-muri-la-teologa-de-la-liberacion-no-me-invitaron-al-funeral-V6CNarwIPquvI9GZqW5dQI/pagina.html> [dostęp: 4.09.2018].

³ B. Barranco, *La teología de la liberación y la Iglesia intacta de Ratzinger*, «La Jornada» 12.05.2007, <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/12/index.php?section=opinion&article=019a2pol> [dostęp: 4.09.2018].

⁴ J.M. Vidal, *Gutiérrez, padre de la Teología...*, dz. cyt.

⁵ Á. Darío Carrero, *Cuarenta años de la Teología de la Liberación*, wywiad z Gustavem Gutiérrezem, «La Jornada», 14.09.2006, <http://www.jornada.unam.mx/2008/09/14/sem-angel.html> [dostęp: 4.09.2018].

⁶ Tamże.

jako męczennik. Miguelowi D'Escoto papież przywrócił prawo do posługi kapłańskiej, zabrane w 1984 r. za pozostanie w sandinowskim rządzie w Nikaragui (podobnie jezuita Fernando Cardenalowi będącemu w tej samej sytuacji). Media podały, powołując się na Watykan, że Gutiérrez został zaproszony 12 września 2013 r. prywatnie przez papieża. Opowiedział w wywiadzie w watykańskim dzienniku «L'Osservatore Romano» (10.09.2013) o początkach teologii wyzwolenia. Z papieżem odprawił mszę w Domu św. Marty. Spotykali się osobiście jeszcze w listopadzie i maju następnego roku.

28 maja 2018 r. papież wysłał napisany osobiście list z gratulacjami z okazji 90. urodzin Gutiérreza, które ten obchodził 8 czerwca. „Dziękuję Bogu za to, co dałeś Kościołowi i ludzkości twoją teologiczną służbą i twoją preferencyjną miłością na rzecz ubogich i odrzuconych przez społeczeństwo”⁷. „Za cały wysiłek podczas życia, jaki poświęciłeś i za sposób, w jaki starałeś się dotrzeć do sumień wszystkich ludzi, aby nikt nie pozostał obojętny wobec dramatu ubóstwa i wykluczenia”. „Zachęcam Cię, abys z modlitwą dalej służył wszystkim innym, dając świadectwo radości Ewangelii”. Prosił także peruwiańskiego teologa o modlitwę za niego⁸. Została też odprawiona msza w Bazylice Najświętszego Różańca w Santo Domingo de Lima z udziałem pracowników instytucji naukowych: Instytutu Bartolomé de Las Casasa (założonego przez samego jubilata) i Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego Peru. Mszę obok jubilata odprawił mianowany na kardynała przez papieża arcybiskup z Hyancayo Pedro Barreto oraz nuncjusz apostolski Nicola Girasoli, który przeczytał list od Franciszka. Nuncjusz ocenił list papieża jako gest świadczący o wielkiej bliskości duchowej z ojcem Gutiérrezem. Jorge Álvarez Calderón określił w homilii Gutiérreza jako „teologa, pasterza i proroka”.

Karany przez watykańską Kongregację Nauki Wiary za krytykę hierarchicznego Kościoła i promowanie Kościoła oddolnego L. Boff został dwukrotnie zaproszony do współpracy w pisaniu nacechowanej ekologiczną troską encykliki *Laudato si*. L. Boff wyciągnął szersze wnioski z tej encykliki: „Papież

⁷ *Papa Francisco saluda al padre Gustavo Gutiérrez por sus 90 años*, «La República», 6.06.2018, <https://larepublica.pe/sociedad/1256139-papa-francisco-envia-saludos-90-anos-gustavo-gutierrez> [dostęp: 4.09.2018].

⁸ *Gustavo Gutiérrez cumple los noventa y Francisco lo rehabilita*, «El catolicismo», 7.06.2018, <http://elcatolicismo.com.co/es/noticias/15317-gustavo-gutierrez-cumple-los-noventa-y-francisco-lo-rehabilita.html> [dostęp: 4.09.2018].

inauguruje nowy typ Kościoła, adekwatny do globalizacji⁹. Także karany w 2006 r. Jon Sobrino, baskijski teolog jezuita (od 1957 r. w Salwadorze), spotkał się z papieżem 16 listopada 2015 r. w bazylice męczenników Nereusza i Achillesa w Katakumbach św. Domitylii z okazji celebracji 50. rocznicy tzw. paktu z katakumb. Pod koniec Soboru Watykańskiego II grupa 39 biskupów zobowiązała się do prowadzenia skromnego stylu życia i zaangażowania się na rzecz ubogich. W obecności papieża Sobrino odprawił mszę. Wygłosił homilię, w której wspominał swojego zwierzchnika Romera, „wiernego ubogim aż po męczeństwo”, i swoich sześciu kolegów oraz dwie pracownice, zamordowanych na Uniwersytecie w Salwadorze w 1989 r. Sam przypadkiem uniknął śmierci, zastępując brazylijskiego misjonarza w Tajlandii. Podziękował też Franciszkowi za próby zmian w Kościele i wezwał katolików, aby papieżowi „pomóc, a nie tylko go wychwalać”. Papież poradził mu, zapewne czyniąc aluzję do watykańskiej kary, aby nie przestawał pisać¹⁰.

Watykan wydał pracę *Povera per i poveri. La missione della Chiesa (Ubogi dla ubogich. Misja Kościoła)* autorstwa kardynała prefekta Gerharda Ludwiga Müllera, do spółki z Gutiérrezem i Josefem Sayerem, którą poprzedził wstępem sam Franciszek¹¹. A Müller był przecież do 2 lipca 2017 r. prefektem dawnej Inkwizycji, czyli watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary, która pod kierownictwem Josepha Ratzingera do 2005 r. czyściła Kościół z tej niepokornej teologii. Benedykt XVI mianował Müllera 2 lipca 2012 r. na to stanowisko, chociaż przyjaźń i wieloletnia współpraca niemieckiego biskupa z peruwiańskim teologiem

⁹ G. Lissardy, *Leonardo Boff teólogo de la liberación, sobre el Papa y el aborto: «Una vez abierta la puerta, ya no se cierra»*, «BBC Mundo», 12.09.2015, http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150901_brasil_iglesia_leonardo_boff_entrevista_gl [dostęp: 4.09.2018].

¹⁰ C. Fontenele, *Encuentro de Jon Sobrino con el Papa, refleja rescate de la «Iglesia de los pobres» por el Vaticano*, «Acento», 20.11.2015, <https://acento.com.do/2015/actualidad/8301493-encuentro-de-jon-sobrino-con-el-papa-refleja-rescate-de-la-iglesia-de-los-pobres-por-el-vaticano/> [dostęp: 20.11.2017].

¹¹ G.L. Müller, *Povera per poveri. La missione della Chiesa (Ubogi dla ubogich. Misja Kościoła)*, «Libreria Editrice Vaticana» 2014. Ukazała się w Polsce jako *Ubóstwo*. Tytuł włoski, także hiszpański (*Pobre para los pobres – La misión de la Iglesia*), określają misję Kościoła po stronie ubogich, a niemieckie wydanie traktuje w tytule fakt ubóstwa jako „wyzwanie dla wiary” (*Armut. Die Herausforderung für den den Glauben*). Natomiast tytuł polskiego tłumaczenia nie oddaje tego, nie wiąże wprost problemu ubóstwa z Kościołem, który ma realizować ubóstwo ewangeliczne (tak jak „Jezus, będąc bogatym, uczynił się ubogim”), ani z wiarą.

były powszechnie znane. Nawet na swoje święcenia biskupie w 2002 r., transmitowane przez telewizję, Müller zaprosił Gutiérreza, który stał przy ołtarzu w koncelebrze z Ratzingerem, gdy w rodzinnym Peru niektórzy odwiedzali go tylko nocą¹². Niemiecki biskup wydał razem z Gutiérrezem w 2004 r. w Niemczech książkę *Od strony ubogich. Teologia wyzwolenia* i następnie w 2013 r. w wersji włoskiej pod znamienym tytułem: *Dalla parte dei poveri. Teologia della Liberazione, teologia Della Chiesa (Od strony ubogich. Teologia wyzwolenia teologią Kościoła)*¹³. Benedykt XVI zlecił Müllerowi także nadzór nad wydaniem swoich dzieł zbiorowych, co świadczy, że jednak darzył go zaufaniem.

Gesty te mają znaczenie głównie symboliczne, jako zaproszenie do otwartości w Kościele na różne stanowiska i do dyskusji o nich.

„Sam Jezus – pisze Franciszek – gdy z kimś rozmawiał, patrzył w jego oczy z wielką, pełną miłości uwagą: »Jezus spojrział na niego z miłością« (Mk 10,21). Widzimy Go, otwartego na spotkanie, gdy zbliża się do niewidomego przy drodze (por. Mk 10,46–52) i gdy je i pije z grzesznikami (por. Mk 2,16), nie przejmując się, że Go biorą za żarłoka i pijaka (por. Mt 11,19). Widzimy Go, gdy pozwala, aby jawnogrzesznica namaściła Mu stopy (por. Łk 7,36–5), albo gdy przyjmuje nocą Nikodema (por. J 3,1–15)” (*Amoris laetitia*, nr 269).

A więc Bergoglio-Franciszek kładzie silny nacisk na komunikację, także pozawerbalną, i symboliczne gesty. Komunikacja interpersonalna ma, jak widzimy, silne uzasadnienie teologiczne. Te gesty, mimo poważnych różnic w poglądach politycznych konserwatywnego Bergoglio i rewolucyjnych teologów wyzwolenia, zasugerowały wielu komentatorom, że nastąpiło pojednanie oficjalnego Kościoła z wywrotowym – według deklaracji samych teologów – ruchem. Nawet konsekwentny krytyk teologii wyzwolenia i Gutiérreza, arcybiskup Limy, kardynał (od 2002 r., pierwszy z Opus Dei) i prymas Peru, Juan Luis Cipriani Thorne zauważył „zmartwychwstanie” teologii wyzwolenia: „Teraz widzę, wygląda na to, że nadchodzi nowa wiosna Gustava Gutiérreza”¹⁴.

¹² G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 88.

¹³ G.L. Müller, G. Gutiérrez, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Padova–Bologna 2013.

¹⁴ *Cardenal Cipriani pide a Gustavo Gutiérrez corregir planteamientos de teología de la liberación*, «Aciprensa», 14.09.2013, <https://www.aciprensa.com/noticias/cardenal-cipriani-pide-a-gustavo-gutierrez-corregir-planteamientos-de-teologia-de-la-liberacion-81478> [dostęp: 15.09.2013].

Ze swojej strony ci najbardziej znani teolodzy wyzwolenia (obok Sobri-
na – L. Boff, Gutiérrez) popierają Franciszka we wszystkim bezwarunkowo,
aczkolwiek ten nie zmienia wielu zasad w Kościele, które teolodzy wcześniej
krytykowali, jak chociażby wyłączność w kapłaństwie mężczyzn czy nierów-
ność w prawach kleru z laikami

Ale niewielu w Kościele na ich teologię oczekuje. Także ubodzy w swej
większości dawno już o niej nie słyszeli. W Ameryce Łacińskiej krąży powie-
dzenie, że „teolodzy wyzwolenia dokonali opcji na rzecz ubogich, a ubodzy na
rzecz zielonoświątkowców”.

Benedykt XVI w 2007 r. w drodze na V CGEL-u w Aparecidzie w Brazylii
bardzo autorytatywnie twierdził – nie powołując się na żadne doświadczenia,
badania czy ekspertów – że sytuacja w Ameryce Łacińskiej uległa tak głębokim
przemianom, że nie ma miejsca na teologię wyzwolenia i jej „łatwy”, „fałszy-
wy” „millenaryzm”. Rozwiązał też iluzję, że za pomocą rewolucji rozwiąże się
wszystkie problemy społeczne. Idee teologii wyzwolenia „były błędne, ale to już
wiedzą wszyscy”¹⁵. Czyli sugerował, że były inne warunki usprawiedliwiające
jej pojawienie się.

A jednak władze USA – co ujawniła afera Vatileaks – nadal obawiały się
ruchu. Depesza ambasady amerykańskiej w Watykanie z 6 maja 2007 r., zatytu-
łowana *Zagrożenie ze strony teologii wyzwolenia*, donosiła z okazji wizyty Bene-
dykta XVI w Brazylii, że jest ona nadal wyzwaniem dla Kościoła tradycyjnego.
„W dużym stopniu Jan Paweł II osłabił teologię wyzwolenia”, ale „w ostatnich
latach nastąpiło jej odrodzenie się w różnych częściach Ameryki Łacińskiej”¹⁶.

Diagnoza Ratzingera sytuacji w Ameryce Łacińskiej jest zupełnie inna od
tej Franciszka, który pomstuje na dziki i zaleźny kapitalizm. Złośliwi twierdzą,
że Ratzinger Benedykt XVI nigdy w życiu nie widział ubogiego.

Benedykt XVI jeszcze po abdykacji w 2014 r. konsekwentnie potępiał ruch
teologii wyzwolenia, której „matką chrzestną” – tak stwierdził – była ideologia
marksistowska. Stawiała na rewolucyjne przemiany i radykalną przebudow-
wę systemu. Dlatego była błędna i nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską.

¹⁵ *Benedicto XVI: La Teología de la liberación fue un milenarismo que no se justifica hoy*,
«ACI Prensa», 9.05.2017, <https://www.aciprensa.com/noticias/benedicto-xvi-la-teologia-de-la-liberacion-fue-un-milenarismo-que-no-se-justifica-hoy> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁶ J.P. Somiedo, *Estados Unidos y la Teología de la Liberación*, «Religión Digital», 3.04.2013,
<http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2013/04/03/estados-unidos-y-la-teologia-de-la-liberacion-religion-iglesia-opinion-somiedo.shtml> [dostęp: 4.09.2018].

Zmiany w społeczeństwie powinny następować, tak jak uczył Jan Paweł II, poprzez pogłębianie wiary, a nie na drodze politycznej¹⁷.

Na spotkanie papieża Franciszka z Gutiérrezem wspomniany Cipriani zareagował negatywnie. Nawet skrytykował Müllera za jego zorganizowanie. Prymas peruwiańskiego Kościoła stwierdził w peruwiańskim radio RPP o prefekcie: „Dobry Niemiec, dobry teolog, ale trochę naiwny”¹⁸. Audiencja u papieża „ojca chrzestnego” teologii wyzwolenia – twierdzi Cipriani – „jest wykorzystywana” jako dowód na ożywienie nurtu teologii, która przyniosła Kościołowi wiele szkód. „Arcybiskup Müller ma obowiązek – strofował Cipriani – bronić zdrowej doktryny wiary w Kościele, dlatego nie może być dalej tak naiwny, powinien nareszcie zmądrzeć. Mówię mu to z całą pokorą”¹⁹.

Katolicka agencja informacyjna związana z Kościołem – „ACI (Agencia Católica de Informaciones) Prensa” z siedzibą w Peru, należąca do federacji Agencji Katolickich (FIAC), członek Katolickiego Międzynarodowego Zjednoczenia Prasy (UCIP) – kilka razy chętnie publikuje wywiad z generałem Ionem Michaiłem Pacepą, powiązany z KGB szefem wywiadu w Rumunii za Nicolae Ceaușescu, który uciekł na Zachód²⁰. Twierdzi on, że koncepcja, jak i sama nazwa „teologia wyzwolenia”, zostały wymyślone, opracowane i finansowane przez KGB. Także biskupi na Konferencji Generalnej Episkopatu Latynoamerykańskiego w Medellin (Kolumbia, 1968) zostali zmanipulowani przez KGB, aby legitymizować ten ruch teologiczno-polityczny.

Historycznym tryumfem Jana Pawła II ma być – według bojowych opinii przytaczanych przez Włodzimierza Rędziocha, autora książki o Janie Pawle II²¹ – „zdławienie lewicującej teologii wyzwolenia”, „rozprawienie się z teologią wyzwolenia” w Ameryce Łacińskiej²².

¹⁷ W. Rędzioch, *Moje życie przy świętym*, wywiad z Benedyktem XVI, „Niedziela”, <http://niedziela.pl/arttykul/8283/Unikalne-swiadectwo-Benedykta-XVI> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁸ A. Torielli, *El cardenal Cipriani...*, dz. cyt.

¹⁹ *Cardenal Cipriani pide...*, dz. cyt.

²⁰ *Ex espia de la Unión Soviética: Nosotros creamos la Teología de la Liberación (Mówi szpieg Związku Radzieckiego: to my stworzyliśmy teologię wyzwolenia)*, «ACI. Prensa», 5.05.2015, <https://www.aciprensa.com/noticias/ex-espia-de-la-union-sovietica-nosotros-creamos-la-teologia-de-la-liberacion-45686/> [dostęp: 4.09.2018].

²¹ W. Rędzioch, *Niezapomniany. Jan Paweł II we wspomnieniach przyjaciół i współpracowników*, Kraków 2015.

²² W. Rędzioch, *Jan Paweł II. Franciszek a teologia wyzwolenia*, „Niedziela”, 1.07.2013, <http://niedziela.pl/arttykul/106742/nd/Jan-Pawel-II-Franciszek-a-teologia> [dostęp: 13.01.2017].

Czołowy watykanista Marko Politi także powtarza oklepane zarzuty, że teologia wyzwolenia „posługiwała się kategoriami marksistowskimi, a wszystko to, co było związane z epoką marksizmu, już się definitywnie skończyło”. Zapewnia, że „Bergoglio nigdy nie popierał teologii wyzwolenia – pod tym względem bardzo zgadzał się z Wojtyłą, który wraz z kardynałem Ratzingerem stłumił ją całkowicie”²³.

Prof. Rocco Buttiglione, doradca i „filozof Jana Pawła II”, bardzo też ważna postać we włoskiej polityce i Unii Europejskiej, w rozmowie z Rędziochem wiąże teologię wyzwolenia z marksizmem i, w pośredni sposób, z przemocą zbrojną i partyzantką. Teologia wyzwolenia wraz z nieodpowiedzialnym lewactwem miała ponosić winę za nastanie „faszyzujących” dyktatur²⁴. Buttiglione potępia ruch teologii wyzwolenia w Nikaragui, która bardziej jako teologia rewolucji miała jakoby zakładać możliwość samodzielnego wyzwalań się ludu bez udziału Boga w zbawieniu, w której „postać Chrystusa zniknęła”²⁵. Tym samym zarzuca świeckim aktywistom chrześcijańskim, ale także licznym kapłanom i zakonnikom popierającym rewolucję, porzucenie chrześcijaństwa. Buttiglione potępia bez żadnych argumentów historycznych czy socjologicznych, a zatem jego wypowiedź ma charakter ideologiczno-polityczny.

Dlaczego to księża – tak jak słynny poeta i mistyk trapiści Ernesto Cardenal Martinez, który wciąż cytuje Mao Tse Tung²⁶ – oraz laicy z religijnej wspólnoty o mertonowskiej duchowości na wyspach Solentiname²⁷ i w tysiącach innych wspólnot mieli, i to w sytuacjach skrajnie niebezpiecznych, nagle porzucać wiarę z powodu polityki? Może za mało mówili publicznie o Chrystusie? Można by polecić Buttiglione *El Evangelio en Solentiname*²⁸ czy

²³ A. Zakrzewicz, *Politi: Franciszek wśród wilków*, „Krytyka Polityczna”, 6.06.2014, <https://krytykapolityczna.pl/swiat/politi-franciszek-wsrod-wilkow/> [dostęp: 4.09.2018].

²⁴ W. Rędzioch, *Jan Paweł II...*, dz. cyt.

²⁵ Tamże.

²⁶ G. Lopes, *El Papa le faltó el respeto al pueblo*, «BBC Mundo.com», 15.06.2006, http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/2004/nicaragua_-_25_anos_de_una_revolucion/newsid_3890000/3890047.stm [dostęp: 4.09.2018].

²⁷ Mistyczna wspólnota na wyspie w archipelagu Solentiname na jeziorze Nicaragua założona przez E. Cardenala w 1966 r.

²⁸ E. Cardenal, *El evangelio en Solentiname*, <https://archive.org/details/elevangelio-ensol02card> [dostęp: 12.02.2017].

*Misa campesina nicaragüense (Nikaraguańską mszę chłopską)*²⁹ E. Cardenala, dostępne w Internecie. Mistyka ruchu rewolucyjnego jest znana³⁰. Rewolucja nikaraguańska przeciwko dyktaturze Anastasia Somozy Debayle, którego przestał popierać nawet rząd Jimmy'ego Cartera, nie kierowała się przeciwko religii i Kościołowi, jak to było na Kubie do połowy lat 80. XX w., czego dowodem był udział w rządzie czterech kapłanów (trzech z nich bardzo znanych).

Artur Domosławski, chociaż z pozycji życzliwych teologom latynoamerykańskim i prześladowanej ludności, rozpowszechnia wymyślone uprzedzenia, bazujące na fantazji argentyńskiego artysty Carlosa Alonso, którą spopularyzował w Polsce Ryszard Kapuściński³¹: „Jan Paweł II zdjął latynoskiemu Chrystusowi karabin z ramienia” – pisze uczeń Kapuścińskiego³². W książce *Chrystus bez karabinu. O pontyfikacie Jana Pawła II* oskarża niektórych duchownych, „którzy chcieli wyzwać ubogich, odwołując się nie tyle do pomocy Boga, ile do pomocy karabinu. Kościół traktowali jako składnik niesprawiedliwego systemu”³³.

Ciekawym jest fakt, że Kapuściński wraz z Gutiérrezem wspólnie odbierali nagrodę księcia Asturii. Podkolorowane dziennikarstwo Kapuścińskiego i mitotwórcza działalność jemu podobnych wyrządziła więcej szkody tej teologii i jej zwolennikom aniżeli represyjne dyktatury, które zabijały „tylko ciało”. Podobnie Adam Wielomski – zapewne śladem Kapuścińskiego i Domosławskiego – ilustruje swój artykuł zdjęciem księdza odprawiającego mszę, trzymającego w prawej ręce Biblię, w lewej kałasznikowa, z komentarzem: „Profanacja Mszy Świętej przez księdza rewolucjonistę z karabinem (Ameryka Łacińska)”, bez podania źródła zdjęcia, gdzie i kto na nim występuje, ponieważ już ma potwierdzenie

²⁹ C. M. Godoy, *Misa campesina nicaraguense* (1977), http://www.cccindy.org/_main_site/wp-content/uploads/2017/08/Misa-campesina-EXTENDED-PROGRAM.pdf [dostęp: 4.09.2018].

³⁰ D. Irarrázaval, P. Richard, *Religión y política en América Central: hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, San José, Costa Rica 1981, s. 41–51, https://archive.org/stream/religionypolitic00rich/religionypolitic00rich_djvu.txt [dostęp: 15.02.2017].

³¹ R. Kapuściński, *Chrystus z karabinem na ramieniu*, Warszawa 1975.

³² A. Domosławski, *Jan Paweł II. Teologia wyzwolenia* (2). *Spór Papieża z Kościołami w Ameryce Łacińskiej. Kalendarium pielgrzymek w regionie*, „Gazeta Wyborcza”, 31.01.1998, <http://wyborcza.pl/1,75248,138208.html> [dostęp: 17.02.2017].

³³ A. Domosławski, *Chrystus bez karabinu. O pontyfikacie Jana Pawła II*, Kraków 1999, s. 122.

u powyższych dwóch „autorytetów” od teologii wyzwolenia³⁴. Wielomski afirmatywnie przytacza akceptację niewolnictwa Benedykta XVI, za św. Pawłem, w encyklice *Spe salvi* jako jeden z argumentów przeciwko teologii wyzwolenia, przeciwko grzechowi „pychy w postaci buntu przeciwko światu stworzonemu przez Boga”. Zatem komunizm, podobnie do pogańskiego Rzymu, też należy uznać za dzieło Boże. Wielomski wyciąga z encykliki wnioski, że „człowiek nie oczekuje realizacji Królestwa Bożego w tym świecie, przenosząc swoją nadzieję na egzystencję po śmierci. Dlatego właśnie chrześcijańska rewolucja demokratyczna czy socjalistyczna jest terminem wewnętrznie sprzecznym”³⁵.

Domosławski nie podaje, który z teologów nawoływał do zbrojnego przewrotu rewolucyjnego. Owszem, mówią (czy właściwie mówili) o rewolucji – tak jak dzisiaj papież Franciszek mówi o chrześcijańskiej rewolucji i nawołuje do organizowania się ludów i ubogich celem zmiany obecnego systemu kapitalistycznego³⁶ – ale głównie drogą uświadamiania. Powołują się na wzór pedagogiki uciśnionego (praca *Pedagogia do oprímido*), pedagogiki jako praktyki wolności (praca *Educação como Prática da Liberdade*) brazylijskiego pedagoga Paula Freirego, który proponował alternatywny model nauczania wobec oświaty panującego systemu, „pedagogiki bankowej” jako „narzędzia ucisku”³⁷. Nawet agencje Stanów Zjednoczonych, które optowały za zwalczaniem teologów wyzwolenia czy obrońców praw człowieka, popierając „przyjazne” rządy autorytarne, tj. Somozy w Nikaragui czy Efraina Ríosa Montta w Gwatemali, oskarżały teologów o ofensywę ideologiczno-kulturalną na rzecz komunizmu i etatyzmu, ale nie o stosowanie fizycznej czy zbrojnej przemocy³⁸. Gutiérrez

³⁴ A. Wielomski, „*Spe salvi*” w *perspektywie filozofii politycznej*, „Pro fide rege et lege” 2008, nr 1 (60) s. 19.

³⁵ Tamże, s. 20.

³⁶ Franciszek (papież), *Ziemia, dom i praca dla wszystkich*, 9.07.2015, spotkanie w Santa Cruz de la Sierra z przedstawicielami ruchów ludowych, „Opoka”, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/boliwia_ruchy_09072015.html [dostęp: 4.09.2018].

³⁷ P. Freire, *Educação Como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro 1967, http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/paulofreire/livro_freire_educacao_pratica_liberdade.pdf [dostęp: 1.02.2017]; tegoż, *Pedagogia do oprímido*, Rio de Janeiro 1970, http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/paulofreire/paulo_freire_pedagogia_do_oprimido.pdf [dostęp: 1.02.2017].

³⁸ *Santa Fe II: el imperialismo ante América Latina*, «Envío», cz. I: *Estrategia para un régimen democrático. La ofensiva cultural marxista*, <http://www.envio.org.ni/articulo/580> [dostęp: 4.09.2018].

wysoko cenil w pedagogice Freirego „działalność kulturalną”, „która łączy teorię z praktyką, człowiek uciskany spostrzega – modyfikuje – swój stosunek do świata i do innych ludzi”. Nabywa świadomość krytyczną na miejsce magicznej, otwiera się na nowe idee, wykazuje skłonność do dialogu. Freire „budził sumienia” (*conscientización*) ludzi uciskanych, którzy nabywając świadomość swojego ucisku, stawali się bardziej niezależni³⁹.

W odpowiedzi na zarzuty wobec teologii wyzwolenia o polityzację wiary czy nawet o sakralizację polityki Kongregacja Nauki Wiary episkopatu brazylijskiego przypominała o wojnach w Europie, bardzo słabo krytykowanych przez europejskie Kościoły⁴⁰. Miliony chrześcijan uczestniczyło jeszcze w XX w. w masowych zabójstwach i nie byli potępiani jako łamiący chrześcijańskie zasady współżycia. Teolodzy wyzwolenia wskazują na uczestnictwo księży czy pastorów w ruchu oporu przeciwko nazizmowi, których też nikt w Europie nie oskarża o polityzację wiary, tak ja się czyni to latynoamerykańskim pastorzom. Na przykład pastor Dietrich Bonhoeffer wraz z wojskowymi spiskował przeciwko Hitlerowi i przed samym końcem wojny nawet został rozstrzelany. Comblin powołuje się na przykład beatyfikowanych zakonników w Polsce przez Jana Pawła II, którzy brali czynny udział w powstaniu styczniowym⁴¹.

Opinię o wojennym czy wywrotowym charakterze teologii wyzwolenia powtarza na ogół uważny i daleki od uproszczeń obserwator Kościoła Adam Szostkiewicz, który pisze: „Może lepsze to (teologia ludowa, z którą związany jest papież Franciszek) od marksizującej teologii wyzwolenia, wikłającej Kościół w politykę rewolucji społecznej niestroniącej od przemocy [...]”⁴².

Szostkiewicz powołał się tu na ruch teologiczny w Argentynie, pewnie mało znany w Polsce, dlatego w tym miejscu należy się parę zdań wyjaśnień. Ale zauważmy najpierw, że wspomniani zwolennicy teologii wyzwolenia – tacy jak dwukrotny prezydent Haiti Jean-Bertrand Aristide, odsunięty przez wojsko i broniony m.in. przez polski „Grom”, i werbista, były biskup Fernando Lugo Méndez, prezydent Paragwaju (2008–2012), usunięty pokojowo z urzędu przez opozycję – nie uwikłali Kościoła w „społeczne rewolucje niestroniące od

³⁹ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 99.

⁴⁰ Comisión Episcopal de Pastoral y Comisión Episcopal para la Doctrina de la CNBB, *Libertad cristiana y Liberación*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 24.

⁴¹ J. Comblin, *El Pueblo de Dios...*, dz. cyt., s. 203.

⁴² A. Szostkiewicz, *Prezydent Kościoła*, „Polityka”, nr 14, 1.04.2015.

przemocy”. W Nikaragui chrześcijanie wraz z sandinistami po wygranej wojnie nie zorganizowali sobie dyktatury i oddali władzę po przegranych wyborach w 1990 r. Również przedstawiciele CEBs-ów, czyli społeczno-politycznego zaplecza teologii wyzwolenia, nie domagali się od Luiza Inácia Luli da Silvy, aby na drodze przemocy, i to legalnej, przeprowadził reformę rolną z wykorzystaniem ziemi nieprodukcyjnej, obiecaną przecież w Konstytucji Brazylii z 1988 r.⁴³ Podobnie goszczący u Hugo Chaveza w Wenezueli teolodzy nie inspirowali go do działań, na przykład przeciwko hierarchii kościelnej, która była wobec niego krytyczna. A on sam w budowie swojej tzw. rewolucji boliwariańskiej nie represjonował silnej opozycji i z byle powodów zwoływał referenda, z których dwa przegrał. Niektórzy nawet uważają go za najbardziej demokratycznego przywódcę na świecie z powodu właśnie referendów, dialogu i konsultacji, nie mówiąc o wolnych wyborach.

Dyktatura argentyńska i inne prześladowały także przedstawicieli argentyńskiej teologii ludowej, traktowanej w Ameryce Łacińskiej jako jeden z nurtów teologii wyzwolenia. Była prześladowana, ponieważ widziano w niej zarzewie konfliktów politycznych. „Praktyka publiczna teologii ludowej, którą poznał Bergoglio – pisze argentyńska teolożka Emilce Cuda – zanika około 1976 r. jako konsekwencja prześladowań politycznych, które zaczynają się wraz nastaniem dyktatur cywilnowojaskowych w Argentynie i innych krajach regionu”⁴⁴. Wspomagający ten nurt biskup z La Rioja Ángela Enrique Angelelli, postępowy ojciec soborowy i obrońca prześladowanych, został 4 sierpnia 1976 r. zamordowany przez siepaczy junty (w 2014 skazano dwóch sprawców). Zginął także w wypadku samochodowym 11 lipca 1977 r. biskup Carlos Horacio Ponce de León z San Nicolás, odważny obrońca prześladowanych. I w tym przypadku o morderstwo podejrzewa się siły specjalne dyktatury.

Wrogo reagowali na księży pracujących w slumsach zwykli mieszkańcy Argentyny – pewnie nie ci najubożsi – o czym mówił kardynał Bergoglio w sądzie w 2010 r.⁴⁵ Nie teoria „walki klas” – główny zarzut krytyków – ale

⁴³ Z. Marzec, *El obispo Pedro Casaldáliga: poeta de liberación, defensor del otro*, Varsovia 2006, s. 59.

⁴⁴ Za: E. Cuda, *Teología política en el discurso del papa Francisco. ¿Dónde está El Pueblo?*, «Nueva Sociedad» 2013, núm. 248, s. 15, http://nuso.org/media/articles/downloads/3987_1.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁴⁵ N. Scavo, *Lista Bergoglio. Ocaleni przez Franciszka w czasach dyktatury*, przekł. K. Kozak, Kielce 2014, s. 175.

sama już praca w środowisku ubogich i wykluczonych była „przestępstwem”. Oficerowie śledczy tłumaczyli duszpasterzom i teologom – między innymi podwładnym Bergoglia – że praca z ubogimi ma charakter wywrotowy. Jezus mówił o ubogich w duchu, a w Argentynie takimi ubogimi są ludzie bogaci⁴⁶. Trzeba dodać, że teologia ludowa została przyjęta oficjalnie przez episkopat argentyński w 1970 r., i po trzech latach także oficjalnie porzucona. Dlatego być może w czasie dyktatury 1976–1980 tylko czterech biskupów broniło „ludu”, gdy większość z 80 popierała dyktaturę i za granicą uprawiała jej apologetykę, negując łamanie praw człowieka, starając się wprowadzić w błąd dwóch papieży⁴⁷. Episkopat nie reagował odpowiednio na zbrodnie mimo jasnego stanowiska Pawła VI i Jana Pawła II w obronie praw człowieka m.in. w Argentynie⁴⁸. Biskupi zgłaszali co najwyżej zakłopotanie z powodu interwencji rodzin ofiar.

Gutiérrez dostrzega polityczny wymiar dyskusji. Opór wobec teologii wyzwolenia nie był największy w Kościele, ale ze strony prawdziwych władz: politycznych, ekonomicznych i wojskowych. W grudniu 1987 r. w Buenos Aires przedstawiciele sztabów wojskowych od Kanady po Chile i Argentynę obradowali nad niebezpieczeństwem grożącym ze strony teologii wyzwolenia. „Słyszał pan – pyta dziennikarza Gutiérrez – aby kiedykolwiek wojska w Europie debatowały nad teologią Rahnera czy Congara?”. Teologów zabijano nie w Kościele (choć arcybiskup Romero zginął przy ołtarzu), ale robili to przedstawiciele wojska i innych służb⁴⁹.

Wobec takich działań dyskusję wokół teologii wyzwolenia L. Boff traktuje jako polityczną, zarzuty o marksizm – jako polityczny pretekst. W wywiadzie dla „Der Spiegel” stwierdził: „Cała ta gadanina o tym, jakobyśmy myśleli bądź działali na sposób marksistowski ma jedynie tylko zatuszować fakt, że nasi

⁴⁶ O. Yorio, *List do R.P. Moura*, 24.11.1977. List dostarczony i potwierdzony i przez siostrę Orlanda Craciela Yoria, https://pl.scribd.com/document/207146280/Carta-de-Sacerdote-Destapa-La-Doble-Cara-de-Papa-Francisco?ad_group=&campaign=Ski+mbit%2C+Ltd.&content=10079&irgwc=1&keyword=ft750noi&medium=affiliate&source=impactradius [dostęp: 4.09.2018].

⁴⁷ E. Mignone, *Iglesia y Dictadura: El Papel de la Iglesia a la Luz de Sus Relaciones con el Régimen Militar*, Ediciones del Pensamiento Nacional, 4^a Edición, Septiembre de 1987. «Ediciones Colihue SRL», 2006, http://papelesdesociedad.info/IMG/pdf/iglesia_y_dictadura_emilio_fermin_mignone_parcial.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁴⁸ Tamże, s. 9.

⁴⁹ A. Beltramo Álvarez, *Gutiérrez: «¿Murió la Teología...»*, dz. cyt.

przeciwnicy niczego nie chcą zmieniać ani w społeczeństwie, ani w Kościele⁵⁰. Uważa, że teologiczna debata nie ma żadnego znaczenia: „W rzeczywistości zakrywa rzeczywistą debatę, która jest debatą polityczną: po której stronie równowagi dzisiejszych sił historycznych opowiada się chrześcijaństwo [...]”⁵¹. Po stronie panującego systemu i możliwych, czy po stronie tych, którzy chcą ten system zmienić, gdyż jest wrogi ubogim?⁵² L. Boff domniemywa, że to strach przed Bogiem i stosowaniem ewangelicznej motywacji w ludowym ruchu politycznego oporu skłania władze państwowe do represji, a kościelne do szykan. Przeciwnicy chcieliby – twierdzi brazylijski teolog – aby teologię wyzwolenia kojarzyć nie z Ewangelią, ale z ortodoksyjną świecką lewicą, czyli marksizmem. A przecież opcja na rzecz ubogich, co podkreśla również Franciszek, znajduje się w Ewangeliach.

2. Ambiwalencja postaw wobec teologii wyzwolenia

Gutiérrez nie spodziewał się ani powrotu do łask swojego ruchu, ani takiego papieża, który wzbudza żywe kontrowersje wśród kościelnej i świeckiej prawicy. „Wiemy tylko – stwierdził słynny teolog – o 10% oporu, jaki spotyka w Kościele”⁵³. Nie spodziewał się też wcześniejszego awansu Müllera na prefekta Kongregacji Nauk Wiary (2 lipca 2012 – 1 lipca 2017)⁵⁴, swojego przyjaciela i sojusznika, który przez 15 lat po dwa tygodnie uczył w seminarium w Cusco czy gościł u peruwiańskich chłopów (rzecz wyjątkowa wśród teologów europejskich)⁵⁵.

Przecież nie tak dawno, bo w 2005 r., także kardynał Bergoglio surowo osądzał ten kontrowersyjny ruch: „Wraz z upadkiem totalitarnego imperium »realnego socjalizmu« te nurty popadły w konsternację, niezdolne do radykal-

⁵⁰ *Spór o teologię wyzwolenia*, wywiad o. Leonardo Boffa dla „Der Spiegel“, przedruk w: „Express Wieczorny”, 3.10.1984, za: M. Szczepaniak, *Teologia wyzwolenia a walka klas*, [w:] W. Myczek, M. Nowaczyk, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 185.

⁵¹ L. Boff, *Opción por los pobres...*, dz. cyt., s. 125.

⁵² Tamże.

⁵³ J.M. Vidal, *Gutiérrez, padre de la Teología...*, dz. cyt.

⁵⁴ A. Beltramo Álvarez, *Gutiérrez: ¿Murió la Teología...*, dz. cyt.

⁵⁵ J.M. Vidal, *Gutiérrez, padre de la Teología...*, dz. cyt.

nej zmiany orientacji i nowej kreatywności. Ci, którzy jeszcze ją anachronicznie głoszą, ostali się samą siłą rozpędu”. Przetrzywały siłą inercji, chociaż zdarzają się tacy, którzy jeszcze coś anachronicznie proponują⁵⁶. W książce-wywiadzie *El jezuita* Bergoglio mówił o dobrych stronach teologii wyzwolenia („preferencyjna opcja na rzecz ubogich”) i złych, jak wypaczenia ideologiczne⁵⁷. W 2010 r. odpowiadał na pytania jednej z komisji episkopatu argentyńskiego, że „teologia wyzwolenia korzysta z hermeneutyki marksistowskiej”. Już jako papież Franciszek powiedział w wywiadzie, że „teologia wyzwolenia była pozytywną rzeczą dla Ameryki Łacińskiej. Została potępiona przez Watykan ta jej część, w której sięgano po marksistowską analizę rzeczywistości. Kardynał Ratzinger, kiedy był prefektem Kongregacji Nauki Wiary, wydał dwie instrukcje o niej. W jednej bardzo jasno wyraził się o marksistowskiej analizie rzeczywistości. I drugą, wydobywając aspekty pozytywne, ale także jej wypaczenia. Teologia wyzwolenia miała aspekty pozytywne i także błędy, szczególnie w kwestii marksistowskiej analizy rzeczywistości”⁵⁸.

Jeśli chodzi o świecką lewicę, Bergoglio często wyrażał pozytywny stosunek do jej przedstawicieli. Przyznał, o czym wspomniano, że bardzo ważne były dla niego znajomość, nawet przyjaźń czy twórcze dyskusje z ateistami, chrześcijańskimi lub żydowskimi socjalistami i komunistami⁵⁹. We wspomnianym wywiadzie dla meksykańskiej stacji «Televisa» papież Franciszek

⁵⁶ J. Bergoglio, Przedmowa do książki urugwajskiego intelektualisty Guzmána Carriquiry Lecoura, *Una apuesta por América*, za: M. Silár, *Pope Francis and Liberation Theology*, “National Review”, 28.05.2013, <http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/publicaciones/otras-publicaciones/una-apuesta-por-america-latina0.html> [dostęp: 29.05.2013]. Jeszcze za: S. Magister, *Bergoglio, revolucionario a su modo*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350519ffae.html?sp=y> [dostęp: 15.03.2017].

⁵⁷ S. Rubin, F. Ambrogetti, *El Jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio*, Buenos Aires 2010, https://docs.google.com/file/d/0B9XFGc_BZfpPbUxwTm9qM0Z-2NDQ/edit [dostęp: 4.09.2018]. Następnie wydana po konklawe w 2013 r.: S. Rubin, F. Ambrogetti, *El Papa Francisco. Conversaciones con Jorge Bergoglio*, https://docs.google.com/file/d/0B9XFGc_BZfpPV3RvWnM2WlhBRk0/editcon [dostęp: 4.09.2018].

⁵⁸ A. Caño, P. Ordaz, «*El peligro en tiempos de crisis es buscar un salvador que nos devuelva la identidad y nos defienda con muros*», «El País», 22.01.2017, http://internacional.elpais.com/internacional/2017/01/21/actualidad/1485022162_846725.html [dostęp: 4.09.2018].

⁵⁹ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 25–26, 145, 221.

nie był już jednak tak pewien charakteru marksizmu: „A marksizm, lub [...] marksizm dzisiaj, czym jest? Ponieważ marksizm posiada tak wiele różnych postaci [...]”⁶⁰. Stwierdził też – o czym także już była mowa – że marksieści ukradli Kościołowi „opcję na rzecz ubogich”, którą po Ewangeliach popularyzowali Ojcowie Kościoła. Ale było to możliwe dlatego, że sam Kościół porzucił ubogich⁶¹.

A więc usprawiedliwił posiłkowanie się marksizmem zaniedbaniami czy może świadomą polityką Kościoła unikania społecznego angażowania się. „Były w Kościele epoki zepsucia” – gani swoją instytucję Bergoglio. Nie brakowało wtedy powołań, ale cnót, ponieważ księży interesowały jedynie beneficja, wiodli dostatnie życie jako wychowawcy dzieci w bogatych rodzinach, nic nie robili⁶².

Tak jak w przypadku Franciszka również postawa Jana Pawła II nie była jednoznaczna wobec teologii wyzwolenia. Gutiérrez w Watykanie 25 lutego 2014 r. – przywitany owacją – wspominał w czasie prezentacji wspólnie napisanej z Müllerem książki, że z Janem Pawłem II spotkał się tylko raz. Papież, żartując, zdziwił się niskim wzrostem Peruwiańczyka⁶³. Na koniec, zaświadcza teolog, „położył mi rękę na ramieniu i rzekł: »Dalej! Dalej! Nie przestawaj!« [„*sigá, sigá*” – wyjaśn. R.G.], chociaż nie wiedziałem, co chciał przez to powiedzieć”⁶⁴. Ktoś nieufny może wątpić w prawdziwość tej opowieści. I tu świadectwo Buttiglione uwiarygodnia wzmiankę Gutiérreza. Przypomniał, że podczas dyskusji o teologii wyzwolenia papież zapytał o Gutiérreza: „On [ks. Gutiérrez – wyjaśn. R.G.] wierzy naprawdę, odprawia mszę św., spowiada, modli się do Matki Bożej?”. Buttiglione potwierdził. Papież odpowiedział „zdecydowanym głosem”: „W takim razie nie możemy go potępić! Musimy z nim rozmawiać”⁶⁵. Skąd takie przemieszanie wyrażanych publicznie i oficjalnie

⁶⁰ V. Alazraki, *Entrevista del Papa Francisco...*, dz. cyt.

⁶¹ „Sztandar ubóstwa jest ewangeliczny. Marksieści go ukradli, ponieważ my go nie nosiliśmy. Złożyliśmy go do muzeum, a oni przyszli i go sobie tak po prostu wzięli, dlatego nim wymachiwali”; zob. tamże.

⁶² J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 247–248.

⁶³ G. Gutiérrez, *Los mismos pobres tienen que ser los agentes de su liberación*, «Religión Digital», 27.02.2014, <http://www.periodistadigital.com/religion/america/2014/02/27/gustavo-gutierrez-los-mismos-pobres-tienen-que-ser-los-agentes-de-su-liberacion-religion-iglesia-teologo-vaticano-francisco-muller.shtml> [dostęp: 4.09.2018].

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ W. Rędzioch, *Jan Paweł II...*, dz. cyt.

zdecydowanych potępień z kameralnymi zachętami do kontynuacji przez teologów zaangażowania?

O trudnościach w jednoznacznej interpretacji relacji Watykan – teologia wyzwolenia, formułowanych z łatwością przez ekspertów w rodzaju Butigglione czy Politi, świadczy następujące wydarzenie. We wrześniu 1996 r. Ratzinger, wszak administracyjny „pogromca” teologii wyzwolenia, i arcybiskup Tarcisio Bertone, wtedy sekretarz Kongregacji Nauki Wiary, zaprosili do Schönstatt w Niemczech kierownictwo CELAM-u oraz różnych teologów i intelektualistów latynoamerykańskich na seminarium na temat „Przyszłość refleksji teologicznej w Ameryce Łacińskiej”. Przybyli: Gutiérrez, Peruwiańczyk jezuita Ricardo Antoncich oraz Argentyńczycy: Juan Carlos Scannone, Carlos María Galli i Lucio Gera. Trzej ostatni byli przedstawicielami wspomnianej teologii ludowej. Poruszono cztery wielkie problemy: teologia wyzwolenia, nauka społeczna Kościoła, komunitaryzm i teologia kultury. Pierwsze wystąpienie miał sam Gutiérrez, czwarte Carlos Galli – uczeń Lucia Gery. Organizatorzy uznali za najważniejszy dla przyszłości teologii w Ameryce Łacińskiej główny nurt teologii wyzwolenia (Gutiérrez, bracia Boff, Sobrino itd.) oraz argentyńską teologię ludową. „Po wspaniałym wystąpieniu Gutiérreza – mówi Scannone – od razu Ratzinger otwarcie pochwalił jego chrystologię i koncepcję łaski”⁶⁶.

W końcowym dokumencie stwierdzono w punkcie 3: „Z wielką radością ujrzeliśmy głęboką wiarę ludu Bożego i płodną twórczość teologiczną w Ameryce Łacińskiej”. W punkcie 5 napisano: „z Bożej łaski [...] wytryska powszechna miłość i opcja preferencyjna na rzecz ubogich, która charakteryzuje refleksję i *praxis* Kościoła latynoamerykańskiego”⁶⁷. O to chodzi przecież teologom. Ratzinger nawet pogratulował Gutiérrezowi referatu, a przy innej

⁶⁶ I. Scaramuzzi, *Cuando Ratzinger elogió al teólogo de la liberación Gutiérrez*, «Vatican Insider», 28.03.2014. Conferencia del jesuita argentino Juan Carlos Scannone en el congreso sobre «Las raíces de Papa Francisco», organizado por «Civiltà Cattolica» y la Pontificia Universidad Gregoriana, <http://www.lastampa.it/2014/03/28/vaticaninsider/es/documentos/cuando-ratzinger-elogi-al-telogo-de-la-liberacin-guttierrez-PVhPtGRiPrI64aH4JA4GOI/pagina.html> [dostęp: 4.09.2018].

⁶⁷ S. Torres González, *Evolución de los desafíos de la realidad y su influencia en la configuración de la teología de América Latina*, <http://www.servicioskoinonia.org/logos/articulo.php?num=125> [dostęp: 4.09.2018].

okazji w Rzymie jednej z książek⁶⁸. Chwalił również teologię z Południa, że jest poezją, gdy teologia europejska jest zanadto „zimna”. A przecież – twierdzi Gutiérrez – poezja jest najlepszym językiem miłości i Bóg jest miłością. Poezja widzi drugiego pod innym kątem i głębiej od poznania pojęciowego.

Gutiérrez także dobrze wspomina swoje spotkanie z Benedyktem XVI w Rzymie w 2007 r.: „Ratzinger był bardziej teologiem, rozumiał więcej i to było bardzo ważne. Mogę uczciwie wyznać, że cechowało go zrozumienie, ponieważ wiedział, o co chodzi od samego początku”. „Z Ratzingerem – dodał Gutiérrez – rozpocząłem dialog, gdy był kardynałem. I mam doświadczenia pozytywne. Na koniec wysłał list do moich zwierzchników, stwierdzając, że rozmowa skończyła się satysfakcjonująco”. Kardynał podkreślił, że „był to dialog, a nie proces”⁶⁹. Ratzinger nigdy też nie zapytał się o „marksizm”. Nigdy nie potępiono teologii Gutiérreza, był dialog, nieraz ostra krytyka – jak sam stwierdza – władze prosiły o jej „kontekstualizację”, ale nie potępienie.

Z Gutiérrezem prowadzono rozmowy przez 20 lat, jak domagał się tego Jan Paweł II. Proszono o wyjaśnienia⁷⁰, o korekty jego teologii, na które sam się zgodził. W końcu sprawę zamknięto w 2004 r. jako już pozytywnie rozwiązaną (o czym więcej w następnym rozdziale).

A co mówi o tej teologii Scannone, nauczyciel Bergoglio w seminarium jezuickim San Miguel? „Do lat 60. nie można powiedzieć nic o wkładzie specyficznym latynoamerykańskim do problematyki, dyskusji i refleksji teologicznej. Obecnie, dzięki teologii wyzwolenia i polemikom, jakie ona wzbudziła, Kościół Ameryki Łacińskiej stał się uczestnikiem uniwersalnego dialogu teologicznego”⁷¹. Jej problematyka – dodaje Scannone – została przyswojona w *Evangelii nuntiandi* (adhortacja apostolska Pawła VI z 1975 r.; z pewnością Scannone ma na myśli nr 48 i 64). Z polecenia papieża była w specjalny sposób traktowana przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w 1977 r. (związaną z Kongregacją

⁶⁸ Chodzi o pracę *Hablar de Dios desde el sufrimiento del Inocente. Una reflexión sobre el libro de Job (Jak mówić o Bogu wychodząc od cierpienia niewinnego. Refleksja wokół księgi Hioba)*, Lima 1986; także: Salamanca 2006; Á. Darío Carrero, *Cuarenta años de la Teología...*, dz. cyt.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ J.M. Vidal, *Gutiérrez, padre de la Teología...*, dz. cyt.

⁷¹ J.C. Scannone, *La teología de la liberación, características, corrientes, etapas*, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol23/92/092_scannone.pdf [dostęp: 30.03.2017].

Nauki Wiary, wtedy przed prefekturą Ratzingera). Komisja poparła angażowanie się polityczne chrześcijan, formułując opinię o teologii wyzwolenia: „Ten sposób myślenia zawiera liczne elementy o dużej wartości”⁷².

Gutiérrez wstąpił w 1998 r. do zakonu dominikanów w Lyonie we Francji. Uciekł, jak się powszechnie uważa⁷³, od rosnących wpływów Opus Dei i władzy Ciprianiego, Cipriani wspomina ostatnią rozmowę z Gutiérrzem przed jego wyjazdem z Limy: „bo tak sam chciałem, ja go nie wyganiałem” i wtedy powiedział mu, że „w młodości wysuwał tezy, które należałoby na starość odwołać”⁷⁴.

Ciprianiemu zupełnie wystarczą uwagi Ratzingera, by mieć własne zdanie o jego teologii: „Dobrze wczytując się w instrukcję Ratzingera [*Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” Libertatis nuntius*⁷⁵, 6 sierpnia 1984 r., odtąd *Instrukcja LN* oraz *LN – wyjaśn. R. G.*] mamy wielką jasność, że pisma [*Teología de la liberación. Perspectivas*, 1971 i *La furza histórica de los pobres*, 1979] Gutiérreza muszą zostać skorygowane”. Ma całkowite zaufanie do byłego prefekta i następnie papieża: „Kościół zawsze kierował się preferencyjną opcją na rzecz ubogich, którzy mają imiona i nazwiska, a która była przedmiotem badań jednej z najtęższych głów, Benedykta XVI”⁷⁶.

Cipriani nie tylko krytykował Müllera za współpracę z Gutiérrzem: „Jeszcze raz powtarzam, naiwny”⁷⁷. Starał się przekonać świat, że nie było audjencji papieża dla założyciela teologii wyzwolenia. Ogłosił, że Gustavo Gutiérrez

⁷² *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 1977, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1976_promozione-umana_pl.html.

⁷³ *Teología del Papa Francisco no es la de Gutiérrez, dice experto*, «ACI» Redacción Central, 13.09.2014, <https://www.aciprensa.com/noticias/teologia-del-papa-francisco-no-es-la-de-gutierrez-dice-experto-35695> [dostęp: 4.09.2018].

⁷⁴ *Cardenal Cipriani pide...*, dz. cyt.

⁷⁵ Zob.: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html [dostęp: 4.09.2018].

⁷⁶ A. Beltramo Álvarez, *¿La conversión de Gustavo Gutiérrez? Polémicas y debates alrededor del «padre» de la teología de la liberación en América Latina*, «Vatican Insider», 21.09.2013, <http://www.lastampa.it/2013/09/21/vaticaninsider/es/reportajes-y-entrevistas/la-conversin-de-gustavo-gutierrez-tm2RfB4Cy2uy0U1omvH70H/pagina.html> [dostęp: 4.09.2018].

⁷⁷ *Kard. Cipriani: nie było audjencji dla o. Gutierrezza*, „Pch24”, 17.10.2013, <https://www.pch24.pl/kard--cipriani--nie-bylo-audjencji-dla-o--gutierrezza,18481,i.html> [dostęp: 18.10.2013].

koncelebrował mszę z papieżem razem z innymi 25 kapłanami. „Na końcu papież pozdrowił wszystkich, tak samo i Gutiérrez. Nie wymyślajmy audiencji i pojednania”. Niektóre polskie media podchwyciły twierdzenie Ciprianiego, że nie było żadnej papieskiej audiencji dla „ojca” teologii wyzwolenia, tak jak polskie pismo „Pch 24”⁷⁸. Zaś wcześniej to samo pismo cytowało Ciprianiego, który potwierdził 12 września 2013 r. fakt przyjęcia przez papieża Gutiérreza⁷⁹. Niechętna teologii wyzwolenia «ACIPrensa», która zawsze cytuje Ciprianiego i, jak widzieliśmy, najbardziej krytycznych jej przeciwników z Pacepą z KGB na czele, powołała się na Watykan, „który potwierdził”, że papież przyjął na audiencji Gutiérreza⁸⁰. Również «InfoCatólica» zapewniła 15 września 2013 r., że Watykan potwierdził ten fakt⁸¹.

Sam Gutiérrez przyznał się do spotkania z papieżem poza asystą mediów⁸². Brazylijski prezbiter Francisco de Aquino Júnior zaświadcza o późniejszym spotkaniu papieża z Gutiérrezem podczas 20 Generalnego Zgromadzenia Międzynarodowego Caritasu w Rzymie w maju 2015 r.⁸³

Jeżeli większość prasy potwierdza fakt paru bezpośrednich spotkań papieża z ojcem chrzestnym teologii wyzwolenia, który nigdy nie został ukarany, a udokumentowane jest spotkanie Franciszka z Sobrinem, ukaranym przez Kongregację Nauki Wiary w 2006 r., to możemy zawierzyć bardziej Gutiérrezowi, witającemu się z papieżem na zdjęciach, a nie Ciprianiemu, który również w wielu innych sprawach nie jest wiarygodnym świadkiem⁸⁴.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Pismo „PCh.pl”, które cytuje Ciprianiego zaprzeczającego fakt wizyty, wcześniej cytowało go, który komentował wizytę Gutiérreza u papieża: „Dzisiaj wydaje się, że nadeszła dla Gustavo Gutiérreza nowa wiosna”; zob. *Nie ma zgody na promocję teologii wyzwolenia!*, „PCh24.pl”, 22.09.2013, <https://www.pch24.pl/kard--cipriani-wzywa-gustavo-gutierrez-do-skorygowania-teologii-wyzwolenia,17855,i.html> [dostęp: 21.08.2018].

⁸⁰ *El Arzobispo Müller habla de la teología de la liberación*, «ACIPrensa», 20.09.2013, <https://www.aciprensa.com/noticias/el-arzobispo-muller-habla-de-la-teologia-de-la-liberacion-67001> [dostęp: 4.09.2018].

⁸¹ *El Cardenal Cipriani pide...*, dz. cyt.

⁸² J.M. Vidal, *Gutiérrez, padre de la Teología...*, dz. cyt.

⁸³ C. Fontenele, *Encuentro de Jon Sobrino...*, dz. cyt.

⁸⁴ Ciprianiego jego oponenti oskarżają o zatajanie prawdy w bardzo ważnych sprawach, takich jak popełnianie plagiatów, w przypadkach pedofilii w Kościele i zbrodni politycznych popełnianych przez służby prezydenta Alberta Fujimoriego, który został skazany przez peruwiański sąd. Cipriani sam przyznał się do pomijania źró-

Z drugiej strony takie spotkanie czy spotkania nie muszą dziwić. Benedykt XVI spotkał się w 2005 r. z Hansem Küngiem (rozmawiali 4 godziny)⁸⁵, dysydem ukaranym pozbawieniem prawa od nauczania teologii katolickiej, a przecież papież ten, wcześniej jako prefekt, nie uznawał żadnych argumentów Künga przeciwko na przykład dogmatowi o nieomyślności papieża (był to główny powód kary – kontestowanie przez Szwajcara tego dogmatu w czterech jego książkach). Natomiast Gutiérrez, jak wspomniano, nie został nigdy ukarany i w końcu jego teologia, po pewnych poprawkach, została oficjalnie uznana, co też przyznał Buttiglione⁸⁶.

Książki teologów wyzwolenia są krytykowane przez recenzentów z Opus Dei jako marksistowskie i nieprzystające do nauki Kościoła. Na przykład wspomniany autor „E. S. V.” na portalu Opus Libros twierdzi, że w swojej głównej pracy Gutiérrez stosuje analizę rzeczywistości latynoamerykańskiej w oparciu o kategorię walki klas i nie ma dla niego innego grzechu jak ucisk ekonomiczno-polityczny. Wyzwolenie więc ma charakter heglowsko-marksowski, a nie charakter wyzwolenia wewnętrznego, głoszonego przez Chrystusa⁸⁷. Jest to nieprawda, ponieważ Gutiérrez mówi także o wyzwoleniu wewnętrznym⁸⁸, o tworzeniu nowego człowieka poprzez permanentną rewolucję kulturalną⁸⁹ i duchową. Powołuje się na *Gaudium et spes* i encyklikę *Populorum progressio*, biskupów z Trzeciego Świata i na św. Pawła, który mówi: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1). Św. Paweł mówi o paschalnym rdzeniu chrześcijańskiej egzystencji. Dzieło Chrystusa Gutiérrez traktuje jako wyzwolenie od grzechu. „Grzeszyć – interpretuje myśl św. Pawła Gutiérrez – to odmawiać miłości swoim bliźnim, a więc i samemu Panu. Grzech – zerwanie przyjaźni z Bogiem i innym ludźmi – jest, zgodnie z Biblią, ostateczną przyczyną nędzy,

del cytatów w swoich artykułach (chodzi głównie o pisma Ratzingera i Benedykta XVI); zob. J. Lizarzaburu, *Juan Luis Cipriani, el cardenal peruano acusado de plagiar al Papa emérito Benedicto XVI*, «BBC Mundo»: Peru, 18.08.2015, http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/08/150818_peru_cardenal_juan_luis_cipriani_plagio_ao [dostęp: 4.09.2018].

⁸⁵ A. Beltramo Álvarez, *¿La conversión de Gustavo Gutiérrez...*, dz. cyt.

⁸⁶ W. Rędzioch, *Jan Paweł II...*, dz. cyt.

⁸⁷ E. S. V., *Gutiérrez Gustavo. Teología de la liberación. Perspectivas*, «Opus Libros», 31.08.2017, http://www.opuslibros.org/Index_libros/Recensiones_1/gutierrez_teo.htm [dostęp: 4.09.2018].

⁸⁸ G. Gutiérrez, *Teología wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 39.

⁸⁹ Tamże, s. 41.

niesprawiedliwości i ucisku, w którym żyją ludzie⁹⁰. Za niesprawiedliwą strukturą – pisze peruwiański teolog – stoi osobista i zbiorowa wola, „chęć odrzucenia Boga i bliźniego”⁹¹.

I to samo zachodzi w przypadku pozostałych teologów wyzwolenia: Assmanna, Alvesa itd. Występujący pod inicjałami recenzenci z «Opus libros» cytują jakieś zdanie, na przykład o wyzysku ekonomiczno-politycznym, i twierdzą, że autor sprowadza wyzwolenie, nawet zbawienie, tylko do tego wymiaru. Albo krytykuje się Gutiérreza, że znosi różnicę między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone. Gdy Gutiérrez stwierdza, że dla wielu ludzi w Ameryce Łacińskiej materializm historyczny jest metodą analizy społeczeństwa (szczególnie dla José Carlosa Mariáteguiego⁹²), to imputuje mu się, że jest metodologiczną podstawą badań również dla niego samego.

Krytycy nie zadają sobie pytania, na ile potępiana metodologia sprawdza się w badaniach w Trzecim Świecie. Zasada krytyki polega głównie na tym, aby dane pojęcie skojarzyć z politycznym ruchem: komunizmem, materializmem, ateizmem, czymś o jednoznacznie pejoratywnym znaczeniu.

Wspomniani dziennikarze mówią o „zdławieniu” „rozprawieniu się”, „stłumieniu” teologii wyzwolenia za grzech „marksizmu” – zarzut, który wystarczy za całą krytykę złożonego i licznego ruchu – i że Bergoglio zawsze był nieprzyjazny tej teologii. Tak też uważa argentyński teolog i filozof Rubén Dri, były ksiądz i jeden z założycieli Ruchu Księży na Rzecz Trzeciego Świata (*Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*) z lat 70., ścigany przez ostatnią dyktaturę (1976–1983). Twierdzi, że Bergoglio zawsze zwalczał w Argentynie ten ruch⁹³.

„Bergoglio to wielki aktor i polityk – mówi Dri – podobnie jak Paweł II. Jego gesty są zmianą, owszem, ale taką, żeby nic się w Kościele nie zmieniło. Kardynałowie wiedzieli, kogo wybierają”⁹⁴. Widzi, że Franciszek jest

⁹⁰ Tamże, s. 44.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże, s. 98.

⁹³ S. Pellegrini, P. Lescano, *Rubén Dri: Bergoglio estuvo en contra de nosotros, limpió al máximo lo que era la teología de la liberación*, <http://derrocandoaroca.com/2016/03/24/ruben-dri-bergoglio-estuvo-en-contra-de-nosotros-limpio-al-maximo-lo-que-era-la-teologia-de-la-liberacion/> [dostęp: 4.09.2018].

⁹⁴ A. Domosławski, *Ruben Dri: Franciszek zmienia tylko fasadę Kościoła*, rozmowa A. Domosławskiego, „Krytyka Polityczna”, 1.02.2014, <http://www.krytykapolityczna.pl/>

„człowiekiem politycznym” i walczy o władzę Kościoła. „Przesłanie [...] jest głęboko polityczne, polityczno-religijne, lub religijne, lecz o głębokich implikacjach politycznych”⁹⁵.

Jednak po spotkaniu Franciszka z przedstawicielami ruchów ludowych w listopadzie 2014 r. w Watykanie, a szczególnie rok później w Boliwii, Dri nieco zmienił zdanie. Stwierdził, że w tym, co dobre dla naszych ludów, trzeba papieża popierać, ale by nie kupować „całego pakietu” jego propozycji⁹⁶. W końcu uznał go za proludowego polityka. Franciszkowi jest bliżej, według Dri, do ruchu księży Opcja na Rzecz Ubogich, bliski jest teologii wyzwolenia i zaangażowany politycznie na lewicy, a daleki od hierarchii argentyńskiego Kościoła, bardzo konserwatywnej⁹⁷.

Franciszek – jak twierdzi Dri – dobrze widzi, że by móc się odnowić, Kościół musi zerwać z neoliberalizmem, potępić go i odrodzić się w ludach Ameryki Łacińskiej, które są gnębione przez politykę neoliberalną. To daje mu legitymizację i potwierdzenie własnej misji. Jako Bergoglio był przeciwny projektom proludowym, dzisiaj je popiera, gra inną rolę, broni ruchów ludowych i ich zdobyczy w trudnym kontekście – przy agresywnej polityce neoliberalnej⁹⁸.

Dri oskarża Kościół, że zawsze angażował się w ludobójstwo, likwidowanie heretyków za buntowniczość, teologicznie uzasadniał ludobójstwo tubylców w Ameryce. Wraz z przyjściem papieża Franciszka nastąpiło odrodzenie Kościoła na świecie, ale w Argentynie Kościół nadal jest powiązany z prawicą i władzą, nigdy nie dokonał samokrytyki, dlatego stracił szacunek i dużo wiernych odwróciło się od niego i hierarchii. Postać Franciszka jest niewystarczająca, aby nastąpiły zmiany. Ma on dużą władzę symboliczną, nawet może interweniować,

artykuły/ameryka-lacinska/20140201/ruben-dri-franciszek-zmienia-tylko-fasade-kosciola-rozmowa-artura [dostęp: 4.09.2018].

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ G. Szalkowicz, *Rubén Dri, teólogo y filósofo argentino: «Apoyar al Papa en lo que sirva a nuestros pueblos pero no comprar todo el paquete»*, «Nodal», 15.07.2015, <https://www.nodal.am/2015/07/ruben-dri-teologo-y-filosofo-argentino-apoyar-al-papa-en-lo-que-sirva-a-nuestros-pueblos-pero-no-comprar-todo-el-paquete/> [dostęp: 4.09.2018].

⁹⁷ C. Otegui, *Rubén Dri, «Una cosa es hablar de Bergoglio y otra del Papa Francisco»*, <http://www.chacabuquero.com.ar/2016/06/ruben-dri-una-cosa-es-hablar-de.html> [dostęp: 24.03.2016].

⁹⁸ S. Pellegrini, P. Lescano, *Rubén Dri: Bergoglio*, dz. cyt.

ale Kościół to nie tylko Watykan, jest ogromnym aparatem z biskupami. By coś zmienić, potrzeba czasu i nowych pokoleń.

Dri podkreśla, że kim innym był kardynał Bergoglio, a kim innym jest Franciszek. Bergoglio w Argentynie walczył z rządami Nestóra Kirchnera i jego żony Cristine Fernández de Kirchner o władzę Kościoła kosztem rządu, który wprowadził małżeństwa partnerskie i bronił autonomii państwa wobec Kościoła. Był to pierwszy rząd argentyński, który nie ugiął się przed Kościołem. Dri jest przekonany, że Bergoglio odegrał bardzo złą rolę w stosunku do swych podwładnych Orlanda Yoria i Francisca Jalicsa, a także, że zwalczał teologię wyzwolenia tam, gdzie tylko mógł. Wtedy związany był z prawicą, wywodził się z młodzieżowego ruchu peronistowskiej prawicy Żelazna Gwardia⁹⁹, której przekazał uniwersytet (dodajmy, że zgodnie z zaleceniami kierownictwa zakonu z Rzymu, by pozbywać się części uczelni). Dri zarzuca Bergogliowi, że dopuścił do nadania tytułu doktora *honoris causa* na jezuickim Universidad del Salvador 25 listopada 1977 r. zbrodniarzowi, admirałowi Emiliowi Eduardowi Masserze (około 5 tys. zamordowanych w więzieniu zorganizowanym w Wyższej Szkole Mechanicznej Marynarki). Jako prowincjał jezuitów w Argentynie Bergoglio miał duże wpływy na tej uczelni¹⁰⁰. Dokument z wnioskiem zaginął, dlatego nie wiadomo, które osoby go poparły. Tytuł do dzisiaj nie został Masserze odebrany¹⁰¹. Po półtora roku terroru rola admirała była powszechnie znana.

⁹⁹ Warto nadmienić, że nazwa ruchu Żelazna Gwardia (*Guardia de Hierro*) nie ma chyba nic wspólnego z rumuńską organizacją faszystowską Cornelieu Codrenau z lat 30. XX w. Członkowie organizacji argentyńskiej byli „gwardzistami” Perona, który mieszkał na wygnaniu w Madrycie w dzielnicy pod nazwą *Guardia de Hierro*. Alejandro el Gallego Álvarez, założyciel tej organizacji, stwierdził, że Bergoglio nie należał do ruchu, aczkolwiek z nim sympatyzował. „Jedynie był naszym przyjacielem przez pewien czas”, „Był całe życie peronistą.” Ruch ten, twierdzą inni jego znawcy, był ideologicznie wielonurtowy, należeli do niego nawet byli komuniści. Przybrał postać bardziej prawicową jego odłam, który nadal działał, po rozwiązaniu całej organizacji wraz z powrotem Peróna w 1973 r.; za: Francisco y su verdadero vínculo con Guardia de Hierro, na podstawie książki Alejandro C. Tarruella, *Guardia de Hierro. De Peróna Begoglio*, «El Cronista», 17.02.2017, <https://www.cronista.com/3dias/Francisco-y-su-verdaderovinculo-con-Guardia-de-Hierro-20170217-0003.html> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁰⁰ Uniwersytet został przekazany świeckiej organizacji w 1975, ale zarządzany był nadal przez jezuitów.

¹⁰¹ *La Universidad del Salvador nunca no retiró el honoris causa a Massera*, «Infonews» 25.11.2012, <http://www.infonews.com/nota/49168/la-universidad-del-salvador-nunca-retiro> [dostęp: 4.09.2018].

Bergoglio osobiście stanowczo domagał się od niego zwolnienia swoich dwóch podwładnych: Orlanda Yoria i Francisca Jalicsa¹⁰². Dodać należy, że Massera udał się z wykładami na zaproszenie jezuitów ze Stanów Zjednoczonych. Inni krytycy Bergoglia zarzucają mu, że musiał pozytywnie zaopiniować kolegom jego wizytę.

Dri różni się, jak widać, w ocenie Kościoła argentyńskiego od Bergoglia, który podkreśla zaangażowanie episkopatu w walkę o prawa człowieka już od maja 1976 r. Tłumaczy też postawę Kościoła długim okresem powiązania z państwem¹⁰³. Należy dodać, że państwo było ściśle utożsamiane z wojskiem. Do 1966 r. obowiązywał jeszcze patronat państwa nad Kościołem, który to został zniesiony za rządu Artura Umberta Illii. W okresie 1930–1983 Argentyna przeżyła sześć dyktatur (łącznie 25 lat rządów), a pomiędzy nimi rządili także wojskowi, m.in. Juan Domingo Perón (prezydentura 1946–1955, 1973–1974).

Dri łączy zwalczanie przez Bergoglia kościelnej lewicy z akceptacją prawicowej polityki episkopatu w Argentynie, legitymizującego wojskowy zamach stanu, tortury i porwania osób, które znikają na zawsze (*desaparecidos*, około 30 tys.). „Jednocześnie przedstawiali [biskupi – wyjaśn. R. G.] przed światem rząd wojskowy jako szanujący prawa człowieka, który uratował nas z rebelii, anarchii. Była to bardzo ważna rola, ponieważ na poziomie międzynarodowym przedstawiali dyktaturę jako zdrowy rząd, który uratował kraj. Oprócz tego, doktryna bezpieczeństwa narodowego, na której bazowała dyktatura, byłaby nie do zaakceptowania bez teologii ją uzasadniającej, ponieważ ta doktryna wiąże się z teologią: jako walka dobra ze złem, Boga z demonem, chrześcijańskiego zachodniego świata ze wschodnim światem marksistowsko-komunistycznym, który zbliża się, aby zniszczyć nasz świat”¹⁰⁴.

Udowodniono uczestnictwo duchownych w torturach, ale skazany został tylko Cristian von Wernich za udział w porwaniu (zamordowaniu) grupy ludzi. Dodajmy, że nie zostało mu odebrane prawo do sprawowania posługi kapłańskiej w więzieniu.

¹⁰² Bergoglio opisał w 2010 r. swoją wizytę u admirała Massery: „Odpowiedziałem mu: »Ale mnie powie pan więcej niż arcybiskupowi Tórtolo, czyż nie?«. »Tak, dobrze«. Powiedziałem mu: »Panie Massera, ja chcę ich żywych«. Wstałem i wyszedłem”; zob. N. Scavo, *Lista Bergoglio. Ocaleni...*, dz. cyt., s. 183–184.

¹⁰³ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 209–211.

¹⁰⁴ S. Pellegrini, P. Lescano, *Rubén Dri: Bergoglio...*, dz. cyt.

3. Bezwarunkowe poparcie teologów wyzwolenia dla Franciszka

Najbardziej znani teolodzy wyzwolenia udzielają papieżowi bezwarunkowego poparcia. „Ponad byciem człowiekiem – mówi L. Boff – papież Franciszek sam jest projektem Kościoła, jego całkowitej odnowy, ponieważ wywodzi się nie ze starej i zmęczonej europejskiej *christianitas*, ale z żywego Kościoła latynoamerykańskiego. Mocno narzuca światu dialog, przesłanie o pokoju i szacunku dla odmienności, zawsze mając w centrum uwagi ubogich i wykluczonych”¹⁰⁵.

Według L. Boffa sformułowania Franciszka przypominają nauki biskupów w Medellin (1968), Puebli (1979) i Aparecidzie (2005) oraz teologii wyzwolenia. L. Boff zapewnia, że Bergoglio nigdy nie mógł być przeciwko teologii wyzwolenia, ponieważ zawsze stał po stronie ubogich, uciskanych – na rzecz sprawiedliwości społecznej¹⁰⁶. Nieważna jest przynależność do teologii wyzwolenia, ale zaangażowanie na rzecz wyzwolenia ofiar. I bez wątpienia papież w sposób jasny tego dowodzi. A to zawsze było istotą teologii wyzwolenia. „Najpierw konkretne wyzwolenie ubogiego z nędzy, degradacji moralnej i zerwania z Bogiem”¹⁰⁷. Tego wymagał Jezus, taka była droga do Królestwa Bożego. Dopiero na drugim miejscu pojawia się teologiczna refleksja o rzeczywistości, w jakim zakresie jest realizowany tutaj wstęp do Królestwa i w jakim stopniu chrześcijaństwo może współpracować z innymi grupami ludzi. L. Boff twierdzi, że bez tej teologii można się obejść. Najważniejsze jest wyzwolenie i wrażliwość na krzyk uciemżonych, której uczył Jezus, apostołowie i wielowiekowa doktryna Kościoła. Do dzisiaj w Ameryce Łacińskiej jest temu wierne całe pokolenie teologów, księży, zakonnic i biskupów. A Franciszek solidarnie żył i żyje ubogo, od początku przyjął opcję na rzecz ubogich, przeciwko nędzy i na rzecz życia.

Ze swojej strony L. Boff w czasie wyborów poprzedniego papieża w 2005 r. przestrzegał przed kandydaturą Bergogli. Twierdził, że powinna być z miejsca

¹⁰⁵ R. Vera, *Bergoglioy Boff, unidos en una lucha por el planeta*, «Proceso», 3.06.2016, <http://www.proceso.com.mx/442726/bergoglio-boff-unidos-en-una-lucha-planeta> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁰⁶ G. Lissardy, *Leonardo Boff, teólogo de la liberación...*, dz. cyt.

¹⁰⁷ L. Boff, *Papa Francisco y la teología de la liberación*, <http://www.feadulta.com/es/buscadoravanzado/item/3635-el-papa-francisco-y-la-teologia-de-la-liberacion.html> [dostęp: 4.09.2018].

odrzucona, ponieważ: „papież nie może być powiązany z dyktaturą wojskową – w latach 1976–1983 – tak jak był on powiązany”. W 2015 r. tłumaczył się z tamtejszych wypowiedzi, że upłynęło już 10 lat. W latach 60., 70. i 80. wielu biskupów w różnych krajach kolaborowało z reżimami w obawie przed komunizmem czy z innych względów. L. Boffowi nie chodziło wtedy o to, że Bergoglio był osobiście zaangażowany we współpracę, tylko że „należał do Kościoła, który jako całość musi bardzo gorąco prosić naród o przebaczenie za to, że nie był w wystarczającym stopniu profetyczny, ani oskarżycielski wobec zbrodni”¹⁰⁸. Nie wiedział też, że arcybiskup i kardynał odwiedzał slumsy (*villas*) w Buenos Aires¹⁰⁹.

Nie jest ważne, czy papież stosuje termin „teologia wyzwolenia”. Chodzi o to, aby mówił i działał na rzecz wyzwolenia. „Jest nawet dobrze – twierdzi L. Boff – że papież nie przywiązuje się do żadnej teologii, wyzwolenia czy jakiegokolwiek innej”¹¹⁰. Dlatego krytykuje dwóch poprzednich papieży, którzy teologię, jaką mieli w głowach, przedstawiali jako wyrazy nauczania papieskiego. Do papieża Grzegorza XVI (1765–1846), Piusa X (1835–1914) i Piusa XII (1876–1958) nauka Kościoła była domeną doktorów, mistrzów rozumienia wiary. Natomiast papieże uchodzili za mistrzów wiary. Powinni żarliwie jej bronić, a nie zajmować się produkcją teologiczną. Natomiast teolodzy mają za zadanie pogłębiać świadectwo za pomocą środków intelektualnych, odpowiednich dla aktualnej kultury. Dlatego L. Boff pochwała Franciszka, że deklaruje się jako pasterz, a nie teolog. „Jest wtedy bardziej wolny, by sięgać bezpośrednio po Ewangelię, za pomocą swej inteligencji emocjonalnej i duchowej, z otwartym i wrażliwym sercem, w syntonii z dzisiejszym zglobalizowanym światem”¹¹¹. Natomiast gdy papieże sami zajmują się teologią, powoduje to zamieszanie w Kościele, ogranicza wolność badań, skraca dialog z innymi rodzajami wiedzy.

Wobec Kościoła doktrynalnego dwóch poprzednich papieży – twierdzi L. Boff – opartego na dogmatach prawa kanonicznego, symbolizowanego przez doktora, Franciszek promuje Kościół ludu Bożego, szanujący omyłność człowieka, jego słabość, któremu towarzyszyć powinien pasterz. To jest

¹⁰⁸ G. Lissardy, *Leonardo Boff, teólogo de la liberación...*, dz. cyt.

¹⁰⁹ M. Larraqy, *Leonardo Boff: «Francisco va a crear una dinastía de Papas del Tercer Mundo»*, «Clarín.com», 15.03.2015, https://www.clarin.com/opinion/papa-francisco-iglesia-catolica-reformas-en-el-vaticano_0_BygwUf5P7e.html [dostęp: 4.09.2018].

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże.

Kościół pasterza, a nie doktora. Kościół Franciszka chce podążać razem z historią, czytając znaki czasu. Papież Franciszek rozpoczyna dynastię papieży z Azji, Afryki, Ameryki Łacińskiej, by wlać nową krew w starą europejską *christianitas*, zestarzałą i agonialną. Kościół nie scentralizowany w Rzymie, lecz jako wielka sieć wspólnot na całym świecie, z papieżem, który przemyka się pomiędzy nimi. Będzie to Kościół globalny, a nie tylko zachodni¹¹².

Podobnie sądzi Gutiérrez, że papież Franciszek „głosi Ewangelię, właściwie nie teologię, ani nawet teologię bliską teologii wyzwolenia. Najważniejsi są ubodzy, zaangażowanie, solidarność z nimi [...] teologia wyzwolenia tylko o tym przypominała, nie wymyśliła tego: To znajduje się w Ewangelii! A papież jest bardzo ewangeliczny, jego sposób bycia na to wskazuje”. Gutiérrez zapewnia tak po tym, jak dzień wcześniej obaj wyściskali się z papieżem¹¹³. „Jest to moment »kairós« – dodaje Gutiérrez – której nikt się nie spodziewał. Wielki dar. Idzie wprost do istoty chrześcijańskiego przesłania, do świeżości Ewangelii. Oprócz tego, jest bardzo dzielny. Niektórzy domagają się więcej, ale są szaleni. Franciszek jest błogosławieństwem, u niego solidarność z ubogim jest bardzo jasno wyrażana. Ludzie go rozumieją i na dodatek ma poczucie humoru, żartuje i robi wrażenie jego zdolność do tworzenia metafor. Jestem gotów wspomagać papieża, na ile potrafię”¹¹⁴.

Tak jak teolodzy wyzwolenia, dodajmy, Franciszek docenia podmiotowość laików w poszukiwaniu Boga i w ciągłym rozwijaniu kultury – do czego człowiek otrzymał od Boga tylko przyrodniczy surowiec – włącznie z aktywnością polityczną przekształcającą zniewalające struktury społeczne¹¹⁵.

L. Boff zauważa, że do Watykanu wraz z Bergogliem wtargnęła inna filozofia życia, inna polityka i praktyka pasterska, inna socjologia i chrześcijaństwo¹¹⁶. W amerykańskim tygodniku “Time”, który ogłosił Franciszka człowiekiem roku, napisano, że papież ten dlatego jest tak ważny, ponieważ po przyjściu natychmiast natchnął nadzieją miliony osób, które utraciły wszelką

¹¹² M. Larraquy, *Leonardo Boff: Francisco...*, dz. cyt.

¹¹³ J. Bastante, *Francisco y Gustavo Gutiérrez se abrazan en casa de Santa Marta*, <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2013/09/14/francisco-y-gustavo-gutierrez-se-abrazan-en-casa-santa-marta/> [dostęp: 4.09.2018].

¹¹⁴ J.M. Vidal, *Gutiérrez, padre de la Teología...*, dz. cyt.

¹¹⁵ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 18–19, 167–168.

¹¹⁶ G. Lissardy, *Leonardo Boff, teólogo...*, dz. cyt.

nadzieję pokładaną niegdyś w Kościele¹¹⁷. Jakaż to filozofia? Dialogu i pluralizmu. Franciszek sądzi, że każdy może coś dobrego wnieść do życia wspólnoty, dlatego tak często przywołuje argument geometryczny dla różnych sytuacji: „Wielościan odzwierciedla połączenie wszystkich części, które zachowują w nim swoją oryginalność. Nic nie ginie, niczego się nie niszczy, nad niczym się nie panuje, wszystko się łączy, wszystko się łączy”¹¹⁸.

L. Boff widzi w papieżu człowieka „wolnego ducha”, porównuje jego cnoty do cech św. Franciszka. Papież przypomina go „wspaniałym odzyskiwaniem rozumu-serca”, „serdecznego rozumu”, dlatego jest „fascynującą postacią trafiającą bezpośrednio do serca chrześcijan i innych osób”. Po wizycie papieża w Brazylii L. Boff tak go oceniał: „Przedstawiał sobą najszlachetniejsze cechy liderów, jako lider służebny, który nie zwraca uwagi na siebie, ale na innych, z miłością i uwagą, wzbudzający nadzieję i zaufanie w przyszłość”¹¹⁹. Dysponuje „humanistyczną wizją polityki, w ekonomii, w likwidacji biedy”. Papież krytykuje ostro system finansowy, określa demokrację jako „społeczną skromność”, broni prawa młodych, aby byli wysłuchiwani. W powtarzającym się dyskursie potrafi godność osoby uzasadnić wymiarem transcendentnym. Wyprawa do Brazylii (2013) okazała się płodna religijnie, a najostrzejszą krytykę zarezerwował dla latynoamerykańskich biskupów i kardynałów. Krytykował zacofanie reform strukturalnych Kościoła, także książęcą [od książąt – wyjaśn. R. G.) psychologię niektórych członków hierarchii. Jest za bliskością pasterzy z ludem, naznaczoną „rewolucją” miłości i czułości, co sam osobiście doświadcza.

Przypomnijmy, że L. Boff jeszcze w 2007 r., w czasach CGEL-u w Apareciedzie, był pełen sceptycyzmu wobec możliwości zmian w Kościele. A teraz ani razu nie porusza sprawy działania Bergoglia podczas ostatniej argentyńskiej dyktatury (1976–1983). Wyrażający pragnienie, by zostać przyjęty przez papieża, poświęcił mu książkę *Franciszek z Asyżu i Franciszek z Rzymu*. „Papież

¹¹⁷ E. Febbro, *Llegó la primavera con sus frutos*, «Pagina 12», 15.12.2013, <https://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-235707-2013-12-15.html> [dostęp: 4.09.2018].

¹¹⁸ Franciszek (papież), *Ziemia, mieszkanie i praca prawami wszystkich*, przemówienie do uczestników światowego spotkania ruchów ludowych, 28.10.2014 (Watykan), „Opoka”, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ludowe_28102014.html [dostęp: 4.09.2018].

¹¹⁹ Za: M. Guzmán-Hennessey, *Leonardo Boff, Francisco de Roma y Francisco de Asís*, Madrid 2013, http://www.sustentabilidades.usach.cl/sites/sustentable/files/paginas/12._resena_francisco_de_roma_y_francisco_de_asis.pdf [dostęp: 4.09.2018].

Franciszek także zdał sobie sprawę – pisze L. Boff – [...] że Kościół znajduje się w stanie ruiny z powodu demoralizacji powodowanej różnymi skandalami finansowymi i moralnymi księży, biskupów a nawet kardynałów, które uderzyły w to, co miał najcenniejszego: w moralność i wiarygodność¹²⁰. L. Boff publicznie bronił prawa Künga do wolnych poszukiwań teologicznych¹²¹.

Zainteresowania ekologiczne Franciszka są bliskie zainteresowaniom L. Boffa, byłego franciszkanina – obaj sięgają do tradycji św. Franciszka.

Jak widzimy, najbardziej znana kościelna lewica (z wyjątkiem Dri) popiera obecnego papieża, mimo że poza ociepleniem wizerunku papieża, dopuszczeniem dyskusji w Kościele, czyli efektami w sferze komunikacji, nic się nie zmieniło w instytucji: ani struktura na bardziej egalitarną, ani system finansowania parafii, diecezji itd., ani nie wzrosła podmiotowość laików czy też kobiet. Naprawą watykańskich finansów zajmują się bardzo drogie instytucje finansowe o globalnym zasięgu, z samego jądra spekulacyjnego kapitalizmu, który „zabija”. Papieża krytykuje kościelna prawica, która ma bardzo rygorystyczne wymagania wobec sposobu uprawiania kultu i utrzymania hierarchiczności Kościoła. Ona jest bardziej widoczna. Franciszek nie wyzbył się ideologicznej postawy wobec „marksizmu” teologów jako ich postawy ideologicznej, za co byli krytykowani, potępiani i prześladowani. Jak ujrzymy, był to czysty pretekst polityczny, skoro Leon XIII, Pius XI i Jan Paweł II posługiwali się kategoriami Marksa, a Bergoglio, jak pamiętamy, jego metaforą religii jako opium.. Bergoglio także nie jest zwolennikiem rewolucji ani mobilności społecznej, jedynie popiera tradycyjną zasadę pomocniczości w Kościele i solidarności z ubogimi, marginalizowanymi w ramach istniejącego systemu. Dlatego nie widać zbieżności w postawach teologów i papieża wobec kościelnej i społecznej rzeczywistości.

4. Katolicyzm na rozdrożu

W Ameryce Łacińskiej nie tylko marksizm czy ateizm zagrażają Kościołowi tradycjonalistycznemu. Sytuacja religii na świecie się zmienia. Kościołowi grozi

¹²⁰ Za: tamże.

¹²¹ M. del Mar Rossel, *L. Boff: «Si se matan las preguntas se niega el acceso a la verdad»*, 26.01.1980, «El País», https://elpais.com/diario/1980/01/26/sociedad/317689202_850215.html [dostęp: 4.09.2018].

marginalizacja w wyniku konkurencji na lokalnym rynku religijnym – gdzie żyje jeszcze 40% wszystkich katolików – głównie ze strony ewangelickich chrześcijan, szczególnie zielonoświątkowców.

W ojczyźnie papieża już tylko mniej niż 10% katolików uczestniczy regularnie w praktykach religijnych – podczas gdy 10% ludności Argentyny stanowią protestanci, wśród ubogich jest ich już 20%, tak samo wśród młodzieży. Gdy jeszcze w latach 60. XX w. 90% Latynoamerykanów należało do Kościoła katolickiego, w 2014 r. katolicyzm deklaruje już tylko 69%. W największym kraju katolickim na świecie, w Brazylii, za katolików uważa się 61% mieszkańców, w Chile – 64%, w Kostaryce – 62%, na Dominikanie – 57%, w Portoryko – 56%. W Salwadorze, Gwatemali i Nikaragui około 2013 r. katolicy stanowili już tylko 50% mieszkańców. W Hondurasie jest ich mniej niż połowa (tylko 46%), a w Urugwaju – 42%, gdzie 15% przyznaje się do protestantyzmu, a 37% nie widzi miejsca dla siebie w żadnej religii¹²².

Od roku 2014 do 2016 ubyło w Brazylii 9 mln katolików, czyli 6%, i ich udział w ogólnej liczbie ludności spadł do 54%, za to wzrosła liczebność ewangelików (o 27%) i mieszkańców nieprzynależących do żadnej religii (16%). Przy tej dynamice zmian przewiduje się, że w 2040 r. katolicyzm w Brazylii przestanie być najliczniejszym wyznaniem¹²³. W kraju tym mamy jeszcze rozkwit kultów synkretycznych o afrykańskich korzeniach, jak Candomblé, Umbanda i Macumba (także w Argentynie, Urugwaju i Paragwaju). Jak widać, nawet urok Franciszka nie jest w stanie przeciwdziałać tym przeobrażeniom. Zmienił się tylko stosunek ludzi do papieża, ale nie do Kościoła. W całej Ameryce Łacińskiej ewangelicy stanowią 20% ludności¹²⁴, a poza religiami znajduje się 8% mieszkańców. W Rio de Janeiro burmistrzem został ewangelik Marcelo Crivella, a o sile politycznej tego wyznania świadczy pozycja ewangelików w parlamencie (75 przedstawicieli w 2016 r. na 513 ogółem), silniejsza od partii

¹²² *Religión en América Latina. Cambio generalizado en la región históricamente católica*, «PEW Research Center», 13.11.2014, <http://borgeyasociados.com/wp-content/uploads/2017/10/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

¹²³ A. E. de Sousa Pinto, *Deixam de ser católicos ao menos 9 milhões, afirma Datafolha*, «Folha de S. Paulo», 28.12.2016, <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/12/1844365-deixam-de-ser-catolicos-ao-menos-9-milhoes-afirma-datafolha.shtml> [dostęp: 4.09.2018].

¹²⁴ J. Corrales, *Un matrimonio perfecto: evangélicos y conservadores en América Latina*, «The New York Times», 19.01.2018, <https://www.nytimes.com/es/2018/01/19/opinion-evangelicos-conservadores-america-latina-corrales/> [dostęp: 6.05.2018].

prezydenta Inacia Luli da Silvy i Dilmy Rousseff Partido dos Trabalhadores (64 deputowanych). Ewangelicy odegrali decydującą rolę w odsunięciu pani Rousseff od prezydentury w Brazylii.

Nawet pod wpływem zamachu terrorystycznego z 11 września 2001 r. i jednej telenoweli w Brazylii rosną szeregi kobiet, które przechodzą na islam i marzą o poślubieniu jakiegoś islamskiego „bohatera”¹²⁵.

„Kościoły ewangelickie protestanckie – uważa profesor politolog Javier Corrales w “New York Times” – obecnie można spotkać w Ameryce Łacińskiej na każdym rogu, dokonują politycznej transformacji bardziej od jakiegokolwiek innej siły. Nadają siłom konserwatywnym – szczególnie partiom politycznym – nowy impuls i nowych głosujących”¹²⁶.

Przyśpieszony wzrost wielkich miast i masy imigrantów zmieniły sytuację, do której lepiej dostosowują się ewangelicy, czego brakowało katolikom – twierdzi politolog Cesar Romero Jakob z Rio de Janeiro. Także w Amazonii. Francuski geograf Hervé Théry zauważa, że ewangelicy zajmują trudne, odległe okolice, porzucone przez rząd. Natychmiast stawiają miejsca moralnego wsparcia, przychodnie lekarskie, lecznice, świątynie. To samo na peryferiach wielkich miast, na górach cegieł, zapomnianych przez władze publiczne. „Kościoły ewangelickie udzielają pomocy społecznej, organizują rozrywkę i sport, sprawy, których Kościół katolicki zaprzestał. To jest klucz do sukcesu”. W centrum Rio de Janeiro 70% mieszkańców deklaruje się jako katolicy, zaś na przedmieściach już tylko 30%¹²⁷.

Kościół katolicki ze swoją terytorialną sztywną strukturą i kosztowną w eksploatacji zabudową nie nadąża z ofertą w nowych, ogromnych i chaotycznych aglomeracjach, podczas gdy większość zatomizowanej ludności katolickiej wierzy na swój własny sposób (*cuentalpropismo, a mi manera*). Teolodzy wyzwolenia, a także Bergoglio, dostrzegają katastrofalne zaniedbania na polu duszpasterstwa wielkomiejskiego. Dlatego papież tak usilnie nawołuje, aby duchowni szli na peryferia, na przedmieścia i do slumsów. Mówi o potrzebie zmian struktur kościelnych i lepszym dostosowaniu ich do funkcji misyjnych.

¹²⁵ L. Oualaou, *El Islam gana terreno en Brasil*, «Le Figaro», 15.02.2010, https://www.welbislam.com/noticias/55093-el_islam_gana_terreno_en_brasil.html [dostęp: 4.09.2018].

¹²⁶ J. Corrales, *Un matrimonio perfecto...*, dz. cyt.

¹²⁷ L. Oualalou, *El poder evangélico en Brasil*, «Nueva Sociedad» 2015, núm. 260, s. 124, http://nuso.org/media/articles/downloads/7.TC_Oualalou_260.pdf [dostęp: 4.09.2018].

Natomiast ewangelicy są bardziej elastyczni pod względem organizacyjnym i w większości przypadków celebrują w wynajętych salach lub prywatnych mieszkaniach. Pastorzy są młodszy i liczniejsi (na liczbę wiernych) od księży. W Brazylii jeden ksiądz przypada na około 10 tys. wiernych, a w jednej diecezji w Amazonii, Xingu, o powierzchni 365 tys. km² (wielkości mniej więcej Niemiec), pracuje 27 księży wśród 700 tys. mieszkańców i w 800 parafiach. Duża część wiernych przez całe życie nie ma dostępu do Eucharystii. Dlatego na prośby biskupów brazylijskich Franciszek otworzył dyskusję nad projektem, aby żonaci diakoni, „sprawdzeni mężczyźni” (*viri probati*), przewodnicy wspólnot, mogli w sytuacji braku kapłanów celebrować sakrament Eucharystii, jak to było w pierwotnym Kościele i następnie od 1206 r., gdy papież Innocenty III wyszedł z taką propozycją, aby wykorzystać laików do walki z herezjami¹²⁸. Dyskusja ma zostać sfinalizowana na synodzie amazońskim w 2019 r.¹²⁹ Wspomniane tereny są zamieszkałe przez Indian żyjących daleko od cywilizacji. Należy dodać, że ewangelicy są bardziej aktywni od katolików także wśród tubylców.

Wyznania charyzmatyczne ewangelickie nie rozwijają skomplikowanej dogmatyki, pomagają każdemu wiernemu uzyskać bezpośredni kontakt z Jezusem Chrystusem, stosują leczenie poprzez „cuda”, niektórym udzielają się glosolalia. Leczą skutecznie z nałogów i niewierności małżeńskiej mężczyzn, z ideologii *machismo*. To demony są odpowiedzialne za alkoholizm i inne przywary, które można pokonać za pomocą modlitwy i różnych rytuałów magicznych licznych osób w sytuacji emocjonalnego, ekstatycznego podniecenia osoby chorej czy opętanej.

Ewangelicy są lepiej dostosowani do „społeczeństwa ryzyka”, gdy stare tożsamości narodowe, zawodowe¹³⁰, płciowe, rasowe, wyznaniowe itd. tracą na znaczeniu. Charyzmatycy lepiej czują się w „płynnej rzeczywistości”, przy niepewnej przyszłości¹³¹, w nadchodzącym społeczeństwie informacyjnym,

¹²⁸ J. Algañaraz, *¿El fin del celibato? La escasez de curas abre el camino a los religiosos casados*, «Clarín.com Mundo», 27.01.2018, https://www.clarin.com/mundo/fin-celibato-escasez-curas-abre-camino-religiosos-casados_0_rJEzKecHf.html [dostęp: 4.09.2018].

¹²⁹ C. Esteban, *Sínodo de la Amazonía: ¿Principio del fin del celibato obligatorio?*, «Informativa», 16.10.2017, <https://oglobo.globo.com/sociedade/papa-considera-permitir-padres-casados-na-amazonia-diz-jornal-22026226> [dostęp: 4.09.2018].

¹³⁰ U. Beck *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przekł. S. Cieśla, Warszawa 2002 i 2004.

¹³¹ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przekł. T. Kunz, Kraków 2006.

„trzeciej fali” cywilizacji¹³² aniżeli tradycyjni katolicy, dla których prawda została objawiona raz na zawsze w gotowej postaci. Zielonoświątkowcy nadzieje pokładają w wolnym Duchu Św., który działa w historii w sposób nieprzewidywalny i „rozproszony”. Dlatego wiara w niego otwiera ludzi na nowy świat, na przyszłość, gdy religie powstałe jeszcze w erze agrarnej więziły świadomość laików w skrzyni sztywnych dogmatów pod kontrolą autorytarnych autorytetów i dozowały „Prawdę”¹³³ z zamkniętej i sakralizowanej tradycji.

Wyznania ewangeliczne są konserwatywne w sferze obyczajowości i etyki, a prawicowe w znaczeniu politycznym. Na ogół poglądy pastorów w dziedzinie seksualności i płci mają charakter zachowawczy, patriarchalny i homofobiczny. Ewangelicy głoszą nietolerancyjny populizm, są najbardziej radykalni przeciwko prawom lesbijek, gejów, biseksualistów i transseksualistów (LGBT) i głoszą zupełne podporządkowanie się kobiet mężom. Gdy kiedyś partie konserwatywne i prawicowe były związane z Kościołem katolickim i deprecjonowały protestantyzm, teraz często wchodzi w sojusz z ewangelikami w kwestiach przeciwko legalizacji aborcji, związków partnerskich itd. Na przykład w Chile Sebastián Piñera, który wygrał wybory prezydenckie, zatrudnił czterech ewangelickich pastorów jako doradców w kampanii wyborczej. Partie prawicowe dzięki ewangelikom osiągają poparcie w klasach ubogich, na których wcześniej nie mogły liczyć. Ewangelicy znajdują partnerów politycznych w kwestiach moralności seksualnej także wśród konserwatywnego kleru katolickiego. To samo zresztą dzieje się od lat 80. w Stanach Zjednoczonych, gdzie powstały silne związki ewangelikalizmu z partią republikańską, i tak było w kampanii Donalda Trumpa. Jednoczy wszystkie siły konserwatywne, katolickie i protestanckie walka z „ideologią *gender*”, by chronić przed nią dzieci i prawa rodziców. Z jednej strony – twierdzi Corrales – papieżowi jest na rękę sojusz polityczny z ewangelikami, bo na tym też politycznie wygrywa Kościół katolicki, ale czy cena za to nie będzie nazbyt wysoka? Ponieważ dzięki możliwościom rozbudzania emocji ewangelicy przekształcają partie polityczne, jak i sam Kościół.

¹³² A. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, przekł. M. Kłobukowski, Poznań 1996; F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przekł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000.

¹³³ „[...] przekonanie Kościoła, że istnieje Prawda pisana z dużej litery, i że ta Prawda jest poznawalna, wyrażalna i, w ramach pewnych granic, definiowalna w sposób ścisły”. Czyli, że już została objawiona jako gotowa; zob. J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 28

5. Kapitalizm a Kościół

Ewangelicy oferują indywidualną drogę do zbawienia i „wyzwolenie wewnętrzne”, jak też „teologię sukcesu” (*teología de la prosperidad*), który w Trzecim Świecie, w obecnych strukturach społecznych, własnościowych i międzynarodowych, osiągnąć może jedynie mniejszość. Rewolucja społeczno-polityczna nie jest celem tych religii. Dlatego zradykalizowany społecznie katolicyzm może zatrzymać pochód tych przeważnie prawicowych i prokapitalistycznych kościołów. Zbyt duże różnice społeczne, ucieczka kapitału za granicę, co krytykował Bergoglio¹³⁴, także religijny providencjalizm charyzmatyków, sprzyjający politycznemu i ekonomicznemu fatalizmowi, pogłębiają zacofanie i uzależnienie kontynentu. Ewangelicy nawiązują bezpośredni kontakt z wiernymi, pastory znają ich osobiście i pomagają w różnych codziennych sprawach. Ale nie dostarczają im szerszego spojrzenia na gospodarkę i politykę, przyczynę społecznego zła umiejscawiając w działaniu demonów.

Sam Ratzinger już w 1985 r. dostrzegł niebezpieczeństwo dla wiary katolickiej ze strony kapitalizmu jako większe od marksizmu i komunizmu, panujących w Europie wschodniej: „Alfred Bengsch, kardynał Berlina, powiedział mi pewnego dnia, że widzi większe niebezpieczeństwo dla wiary ze strony zachodniego konsumpcjonizmu i teologii nim przenikniętej, aniżeli ze strony ideologii marksistowskiej”¹³⁵. Ratzinger stwierdził, że wiara w krajach tzw. socjalizmu jest mocniejsza niż na Zachodzie¹³⁶. Zaś Zachód w szatański sposób rozwija konsumpcjonizm, rynek pornografii i narkotyków. W imię pieniędzy niszczy się człowieka, wykorzystując jego słabości, kusząc go i podporządkowując. „Jest z piekła rodem zachodnia kultura, która przekonuje ludzi, że jedynym celem w życiu są rozkosze i jednostkowy interes”¹³⁷.

Prymas Polski Stefan Wyszyński – zaświadcza Ratzinger – przeciwstawiał się nie tylko marksizmowi, ale także zachodniemu hedonizmowi i permisywizmowi.

Można jeszcze dodać, że teologia wyzwolenia Gutiérreza, L. Boffa i innych była propagowana w tzw. krajach komunistycznych, rzekomo „marksistowskich”, ze względu na krytykę kapitalizmu podobną do tej u Franciszka, dlatego

¹³⁴ J.M. Bergoglio (papież), *W Niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 175.

¹³⁵ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 208.

¹³⁶ Tamże, s. 207–208.

¹³⁷ Tamże.

marksieści nie stanowią zagrożenia dla części lewicowej Kościoła. Prefekt Müller zapewnił, że teologia wyzwolenia jest ortodoksyjna, czyli prawowierna¹³⁸, i w prosty sposób poradził sobie z marksistowską krytyką religii na przykładzie właśnie teologii wyzwolenia, która walcząc o wyzwolenie i interesy uciskanych, zadaje kłam tej krytyce, że religia może być tylko ideologią klas posiadających¹³⁹.

Comblin sugeruje, aby Kościół był siłą organizującą lud chrześcijański przeciwko globalnemu kapitalizmowi¹⁴⁰. W obecnym modelu neoliberalnej globalizacji mamy narzucony sposób życia indywidualnego, z redukowaniem ludzi do roli konsumentów. Nowoczesność nie posiada projektu wspólnotowego, a Kościół „powszechny” powinien go mieć. Dodajmy, że Jan Paweł II nawoływał w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) do angażowania się na rzecz postępu społecznego, że jest to imperatyw dla całych społeczeństw i narodów, „w szczególności dla Kościoła katolickiego” (*Sollicitudo rei socialis*, nr 32).

Na razie jednak – pisał Comblin na początku nowego tysiąclecia – lud jest rozproszony, izolowany i nie stanowi siły historycznej w Kościele. Dlatego dzisiaj nawrócenie Kościoła na Kościół ubogi i ubogich jest niepojęte¹⁴¹. Większość wiernych uczestniczących w praktykach kościelnych mentalnie tkwi jeszcze w *christianitas*. Ale jak widzieliśmy, marzenie Kościoła ubogiego dla ubogich Jana XXIII ożywia Franciszek.

Franciszek stara się sprostać tym wymogom przywództwa. Jeszcze jako kardynał oskarżał kapitalizm i globalizację, że jest „imperialistyczna z ducha, w praktyce zaś [...] nie jest ludzka”. „Ostatecznie staje się formą zniewolenia narodów”¹⁴². Jak wspomniano, papież grzmi na współczesny kapitalizm: „Podobnie jak przykazanie »nie zabijaj« stawia jasną granicę, by chronić wartość życia ludzkiego, tak dzisiaj musimy powiedzieć »nie dla ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej«. Ta ekonomia zabija” (*Evangelli gaudium*, nr 4). Marks mówił podobnie, że kapitał jest jak wampir, który ssie ludzką krew i jak Moloch żąda ofiar z dzieci, ale „nie łąknął szczególnie dzieci biedaków”¹⁴³. Tak jak

¹³⁸ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 30.

¹³⁹ Tamże, s. 34.

¹⁴⁰ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 203.

¹⁴¹ Tamże, s. 174.

¹⁴² Tamże, s. 172.

¹⁴³ K. Marks, *Inauguracyjny Manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*, 28.09.1964, Londyn, [w:] tegoż, *Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 561–562.

Lenin i Róża Luksemburg Franciszek krytykuje imperializm za wszczynanie wojen dla zysku¹⁴⁴.

Oczywiście moralizujący Kościół jest niewygodny i dlatego najbardziej zagrożony przez kapitalizm, który religię – według Bergoglia – „protekcjonalnie obłaskawia”. „Uznaje pewną transcendencję, ale w minimalnym stopniu”, objawiającą się „poprzez ducha świata”, by pełniła rolę „opium” ludu¹⁴⁵.

W Meksyku kapitalizm ten brutalnie rozprawia się z krytykami i moralizatorami. Księża w pewnych regionach odprawiają msze w kamizelkach kuloodpornych. W ostatnich latach bandyci, przeważnie od karteli narkotykowych, zbezczeszcili 3 tys. razy katolickie świątynie. Ich patronką stała się La Santa Muerte – stylizowany na figurę Matki Bożej kościotrup, który ma chronić jej wiernych przed karami w piekle za zabójstwa, przed torturami i śmiercią ze strony konkurencji. Papież Franciszek udał się do więzienia w Ciudad Juárez, aby przywrócić duchowe przywództwo La Virgen de Guadalupe, także wyciągnąć więźniów spod kurateli „świętego” *narcos* Jesúa Malverde¹⁴⁶.

Franciszek nawołuje do zmian na świecie: „chcemy zmiany, prawdziwej zmiany, zmiany struktur. Ten system jest już nie do wytrzymania”. „Ten system jest już nie do zniesienia, nie mogą go dłużej znieść chłopci, pracownicy, wspólnoty, narody... Nie znosi go już ziemia, siostra matka ziemia, jak mawiał św. Franciszek”¹⁴⁷. Mamy więc moralne odrzucenie teorii skapywania (*trickle-down theory, economics*), tak szeroko popularyzowanej przez główne światowe media, że bogactwo nagromadzone w klasach wyższych i krajach centralnych kapitalizmu będzie automatycznie „skapywać”, docierać do wszystkich zacofanych zakątków społecznych i geograficznych.

Twierdzenie o zabijaniu przez kapitalizm nie jest w ustach Franciszka jakąś figurą retoryczną, ma dosłowne odniesienia. Największy gangster w Meksyku i czołowy diler narkotyków na świecie Joaquín Archivaldo Guzmán Loera, szef słynnego kartelu ze stanu Sinaloa, znany jako „Chapo”, zalegalizował z pomocą córki przez sąd w Stanach Zjednoczonych swój wizerunek i przydomek jako

¹⁴⁴ Franciszek (papież), *Ziemia, mieszkanie i praca...*, dz. cyt.

¹⁴⁵ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 165.

¹⁴⁶ J. Brandoli, *El Papa, ante los presos de Juárez: «La reinserción comienza en las calles»*, «El Mundo», 17.02.2016, <http://www.elmundo.es/internacional/2016/02/17/56c4ac-4c22601d94128b4620.html> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁴⁷ Przemówienie Papieża Franciszka wygłoszone podczas II Światowego Spotkania Ruchów Ludowych w Boliwii, dz. cyt.

markę komercyjną w Światowej Organizacji Własności Intelektualnej, której nie udawało się zarejestrować przez cztery lata w Meksyku¹⁴⁸. Młodzież meksykańska ma nowego „legalnego” lidera, który dwa razy uciekł z więzienia i oczekuje na ekstradycję do USA. Takie międzynarodowe instytucje, stojące na straży kapitalistycznej własności, nie przejmują się aspektami wychowawczymi i problemami z bandytyzmem w Meksyku, który terroryzuje większość mieszkańców. Meksykańska wojna narkotykowa trwająca od 2006 r. pochłonęła już podobno 170 tys. zabitych (wiele zastraszonych rodzin nie zgłasza ofiar)¹⁴⁹, a kartele narkotykowe masowo rekrutują dzieci, między innymi do roli zabójców (*ponchis*)¹⁵⁰.

Wielkim biznesem dla amerykańskiej gospodarki jest sprzedaż broni do Meksyku, z której strzelają do ludzi tysiące owych *ponchis*, tak samo zresztą jak dzieci w północnoamerykańskich szkołach. Dlatego w Stanach Zjednoczonych ginie od broni palnej do 30 tys. ludzi rocznie, ponieważ lobby handlu bronią (National Rifle Association) posiada oparcie w ideologii kapitalizmu pozbawionego wszelkich regulacji z uwagi na dobro wspólne¹⁵¹. „Przecież – powtarzają Amerykanie – to nie sama broń strzela, ale człowiek”.

A więc to nie w wypaczeniach kapitalizmu i chciwości akcjonariuszy poszczególnych korporacji, ale w samym sercu instytucji demokratycznych Zachodu, w państwie prawa tkwi fundament bezwzględności kapitalizmu. Kościół zaczyna zdawać sobie sprawę, że bez jego zaangażowania się w „globalizację solidarności” świat czeka katastrofa ekonomiczna, ekologiczna, ale także moralna.

Kapitalizm w krajach bogatych wytwarza nadmiar towarów wobec możliwości konsumentów i przedsiębiorcy wolą inwestować w gospodarkę wirtualną, spekulację, manipulowanie rynkiem nieruchomości, nawet w działki na Księżycu, co z kolei deformuje gospodarkę realną i obniża możliwości nabywcze pracowników.

¹⁴⁸ J. Martínez Ahrens, *Una hija del narcotraficante logra registrar la marca El Chapo*, «El País», 27.01.2016, https://elpais.com/internacional/2016/01/27/actualidad/1453923396_144413.html [dostęp: 4.09.2018].

¹⁴⁹ E. Camhaji, J. García, *Una guerra sin rumbo claro*, «El País», <https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁵⁰ A. Nájjar, *El peligro de los «niños sicarios»*, «BBC Mundo» Mexico, 6.12.2010, http://www.bbc.com/mundo/noticias/2010/12/101206_mexico_ponchis_ao.shtml [dostęp: 4.09.2018].

¹⁵¹ D. Westen, *Mózg polityczny*, dz. cyt., s. 175.

Z drugiej strony Trzeci Świat cierpi biedę, ponieważ zaspokajanie podstawowych potrzeb nie jest tak zyskowne jak produkcja na rzecz konsumpcji towarów wysoko przetworzonych (np. nietrwale samochody). W Ameryce Łacińskiej spora część ziemi uprawnej jest wykorzystywana do produkcji biopaliw, co w efekcie prowadzi do wzrostu cen importowanej w części żywności.

W Boliwii weszła ustawa Kongresu, która legalizuje pracę dzieci w wieku od 10 lat. Prezydent Boliwii, pochodzący z ludu Ajmara Evo Morales, uznany obrońca praw Indian i interesów producentów kokainy tłumaczy to „tradycją”, a premier twierdzi, że „praca dzieci to część naszej kultury”. Morales dodaje jeszcze, że „gdy ktoś pracuje od dziecka, posiada wyższą świadomość społeczną”¹⁵². W Boliwii 850 tys. dzieci pracuje, zamiast chodzić do szkoły. Władze tego kraju dzięki tym reformom w sferze prawa pracy chcą do 2025 r. wykorzystać najbardziej ekstremalną biedę¹⁵³. Rząd Boliwii zapewnia, że ta inicjatywa ustawodawcza ma na celu „zagwarantować zdrowie psychiczne i fizyczne najmłodszych i zapobiec ich eksploatacji”¹⁵⁴. Nawet największa potęga przemysłowa – fabryka świata, jaką są Chiny – stosuje wycisk, jak w kapitalizmie europejskim na początku XIX w. W Chinach niektóre dzieci pracują po 15 godzin przez siedem dni w tygodniu, prawa pracowników w praktyce nie istnieją¹⁵⁵. Za sprinterski rozwój gospodarczy Chin cały świat płaci ogromnymi zniszczeniami środowiska naturalnego¹⁵⁶.

Mamy zbieżność poglądów polityczno-społecznych Franciszka z teologami wyzwolenia, gdy nowe warunki, wbrew Benedyktowi XVI, sprzyjają religijno-politycznemu populizmowi. Powstaje potężna klasa społeczna, o której nawet Marksowi się nie śniło – *prekariat*. Dlatego zarzuty wobec teologów o marksizowanie są już anachroniczne. Zostają porzucone masy ludzkie bez

¹⁵² *Bolivia aprobó una ley que permite el trabajo infantil a partir de los 10 años de edad*, «La capital», 16.07.2014, <http://www.taringa.net/posts/noticias/17980203/Bolivia-aprobo-una-ley-que-permite-el-trabajo-infantil-a-par.html> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁵³ *Bolivia permitirá trabajo infantil a partir de los 10 años*, «Espectador.com», 17.07.2014, <http://www.espectador.com/internacionales/294854/bolivia-permitira-trabajo-infantil-a-partir-de-los-10-anos> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁵⁴ *Bolivia legaliza el trabajo infantil a partir de diez años*, «Sociedad», 4.07.2014, <http://www.elcorreo.com/bizkaia/sociedad/201407/04/bolivia-legaliza-trabajo-infantil-20140703230329.html> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁵⁵ A. Leszczyński, *Fabryka świata na wulkanie*, „Gazeta Wyborcza”, 13–14.11.2010.

¹⁵⁶ D.A. Włodarski, *Świat po pekińsku, czas się bać*, wywiad z sinologiem M. Jacobym, „Gazeta Wyborcza”, 7–8.06.2014.

pewności zatrudnienia i gwarancji minimum biologicznego, a ich inteligencja i racjonalne działanie będą maleć¹⁵⁷. Jeremy Rifkin przewidywał, że rolników zastąpią bakterie, a rolnictwo obędzie się bez gleby¹⁵⁸. Być eksploatowanym tak jak za czasów Marksa – twierdzą teolodzy – dziś jest już „przywilejem”. Dzisiejsze wojny nie wymagają już masowych armii, także wielkoprzemysłowy proletariatus zdecydowanie się kurczy. Jeżeli zaś istnieją jeszcze potrzebne tradycyjne branże, na przykład hutnictwo, przenoszą się do Chin czy Indii. L. Boff uważa nawet, że większości ludności w Brazylii wiodło się lepiej w epoce niewolnictwa pod względem wyżywienia, śmiertelności dzieci i oczekiwanej długości życia. „Przedtem ubodzy czuli się uciskani, ale mieli nadzieję”¹⁵⁹.

Krytyka kapitalizmu prowadzona przez teologów wyzwolenia i Franciszka nie jest odosobniona i „lewacka”. Jak wspomniano, dzisiaj nawet Międzynarodowy Fundusz Walutowy podkreśla w swej krytyce kapitalizmu jego absurdalne konsekwencje w postaci ogromnych nierówności społecznych.

Krytyka kapitalizmu ze strony teologii wyzwolenia idzie w sukurs odnowicielowi religii Franciszkowi. Wobec ideologii neoliberalnej teolodzy podają argumenty teologiczne, odwołują się do nauk społecznych, historii, doświadczeń laików, unikając zamykania swojego przesłania w abstrakcyjnej, religijnej nowomowie.

Natomiast krytycy tego ruchu teologiczno-filozoficzno-politycznego nie wypowiadają się słowem, jak zmienić sytuację zależności, ucisku mas, z którą walczą teolodzy. Głównym zarzutem jest to, że ktoś raz czy dwa powołał się na Marksa, albo że podejmuje problematykę społeczną celem projektowania realnej zmiany społecznej.

¹⁵⁷ K. Wężyk, *Wyklęty lud, o jakim Marksowi...*, dz. cyt.

¹⁵⁸ J. Rifkin, *Koniec pracy...*, dz. cyt.

¹⁵⁹ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 12.

KRÓTKA HISTORIA POWSTANIA TEOLOGII WYZWOLENIA. INTERPRETACJA Z PUNKTU WIDZENIA „ZDŁAWIONYCH”

1. Problem genezy nazwy ruchu teologii wyzwolenia

Powszechnie uważa się, że nazwa teologii wyzwolenia wywodzi się od tytułu referatu Gutiérreza, wygłoszonego 22 lipca w 1968 r. w Chimbote (Peru), na zgromadzeniu księży z Narodowego Ruchu Kapłańskiego (ONIS), zorganizowanego przez Narodowe Biuro Badań Zmian Społecznych. Pierwsza publikacja referatu ukazała się w Montevideo pod tytułem *Hacia una teología de la liberación* (1969)¹. Inni, tak jak Dussel, zwracają uwagę, że ruch ten wziął swoją nazwę od pracy doktorskiej brazylijskiego teologa, prezbiterianina Rubema Alvesa (1933–2014) *Toward a Theology of Liberation: an exploration of the encounter between the languages of humanistic messianism and messianic humanism*, bronionej w Seminarium Teologicznym Princeton w maju 1968 r. Była opublikowana w 1969 r., ale pod naciskiem wydawnictwa została opatrzona tytułem *Theology of human hope*², co z pewnością mogło kojarzyć się czytelnikom z bardzo popularną w Europie teologią nadziei Jürgena Moltmanna³. Alves

¹ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 9. Dokładną datę referatu w Chimbote (22.07.1968) Gutiérrez podaje w wywiadzie: Á. Darío Carrero, *Cuarenta años de la Teología...*, dz. cyt.

² R. Alves, *A Theology of Human Hope*, Washington–Cleveland 1969.

³ Nurt w teologii znany od pracy: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung (Teologia nadziei)*, München 1964.

wydał pracę w Montevideo w języku hiszpańskim pod tytułem *Religion: ¿opio o instrumento de liberación?* w 1970 r.⁴

Meksykański jezuita Roberto Oliveros Maqueo uważa, że Alves uprawiał teologię nadziei i wolności, a termin „wyzwolenie” w tytule pracy w języku hiszpańskim został umieszczony pod wpływem ruchu, jaki zaczął się rozwijać w Ameryce Łacińskiej⁵.

Nikt jednak nie wątpi, że najbardziej spopularyzowała ten termin praca Gutiérreza *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima, 1971), a jeszcze bardziej drugie jej wydanie z 1972 r. («Sigueme», Salamanca) i amerykańskie *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* w wydawnictwie “Orbis Books” (Nowy Jork) zakonu Maryknoll w 1973 r.

Gutiérrez pisze o utopijnym i rewolucyjnym charakterze teologii wyzwolenia: „Refleksja ta ma charakter teologiczny, zrodziły ją przeżycia wspólnych wysiłków zmierzających do zlikwidowania obecnej niesprawiedliwości i zbudowania innego społeczeństwa, bardziej wolnego i ludzkiego”⁶. W tytule jednego z podrozdziałów wiąże trzy sfery bycia chrześcijaninem: „Wiara, utopia i działalność polityczna”.

Jego praca została przetłumaczona na 30 języków i uznano ją powszechnie za manifest teologii wyzwolenia, a na pewno jej katolickiego nurtu. Można też szukać pierwotnej inspiracji u Gutierrezza w referacie na konferencji w Montrealu w lipcu 1967 r. na temat „Kościół i problem ubóstwa”⁷, gdzie ubóstwo charakteryzował w trzech znaczeniach: a) jako materialne, czyli niezawinione przez ubogich pozbawienie środków do życia, b) jako duchowo-ewangeliczne – oddanie się ufnie Bogu i c) ubóstwo jako solidarne zaangażowanie się na rzecz jego zniesienia⁸. Te trzy rodzaje ubóstwa zaakceptowali biskupi w Medellin. Według Hiszpana i nikaraguańskiego teologa Julia Loisa wykłady w Montrealu

⁴ Pierwsze wydanie: «Tierra nueva», Montevideo 1970. Bardziej znane wydanie: «Sigueme», Salamanca 1973.

⁵ R. Oliveros Maqueo, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966–1976)*, Mexico 1977, <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/varios/oliveros.pdf> [dostęp: 12.09.2015].

⁶ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 7.

⁷ Tekst wystąpienia Gutierrezza w większości był napisany ręcznie i znajduje się w archiwum Centrum Bartolomé de las Casas w Limie. Podsumowaniem tych wykładów jest rozdział XIII: *Ubóstwo: solidarność i protest*, w: tamże.

⁸ Á. Darío Carrero, *Cuarenta años de la Teología...*, dz. cyt.

stanowią „pierwsze wysiłki teologiczne o jasnej inspiracji wyzwolenczej”⁹. To samo stwierdza sam Gutiérrez¹⁰. Peruwiański teolog wydał jeszcze w 1970 r. broszurę o duszpasterstwie w Ameryce Łacińskiej, postulowanej postawie Kościoła wobec wyzwań rzeczywistości¹¹.

Gutiérrez mówił, że nie myślał pisać książki o nowej teologii. Na początku 1969 r., zaraz po Medellin, pewna komisja ekumeniczna zaprosiła go do Genewy, gdzie wygłosił poszerzony referat z Chimbote, i tak zaczęła powstawać słynna książka¹².

Praca Alvesa traktuje o „politycznym humanizmie”, który powinien przezwyciężyć za pomocą nowego języka i na drodze walki politycznej panowanie systemu technologicznego, niszczącego nadzieję. Brazylijski teolog broni prawdy z punktu widzenia subiektywnego i egzystencjalnego. Szuka języka nadziei, języka „humanizmu mesjańskiego”. Píše o teologii jako języku wolności, o języku historycznym i humanistycznym, o polityce wyzwolenia, która ma otworzyć człowiekowi przyszłość. Wszystko to osadzone w tradycji profetycznej i chrześcijańskiej. Odrzuca protestancką teologię dualistyczną, gdy Rudolf Bultmann odrywa przesłanie Ewangelii (jako mitologiczne) od świata historycznego i dzisiejszego, gdy Karl Barth oddziela zmartwychwstanie, rozumiane metafizycznie i metahistorycznie, od „grzesznego” świata, gdy tak samo Moltmann oddziela krzyż od złego świata (przez krzyż zmartwychwstały Chrystus pociąga człowieka poprzez wiarę i nadzieję).

Historia ludzka nie jest u nich otwarta, człowiek jest bierny. Natomiast według Alvesa człowiek jest bytem historycznym, otwartym, nieukończonym. Rozwija się poprzez system relacji z otoczeniem. Nie istnieje jako zwyczajny „byt w świecie”, ale „ze światem”. Alves mówi o świecie proletariatu, nowej świadomości ekumenicznej i zjednoczeniu ubogich w Trzecim Świecie, o ich walce, o tworzeniu historii i poszerzaniu wolności, dążeniu do społeczeństwa nowego typu, do czego człowiek jest powołany przez Boga. Wolność jest boskim darem, który człowiek powinien wykorzystać, o czym mówił Paweł (Ga 5,13). A więc sporo jest u niego na tematy specyficzne dla teologii wyzwolenia¹³.

⁹ J. Lois, *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, Madrid 1993, s. 34.

¹⁰ Á. Darío Carrero, *Cuarenta años de la Teología...*, dz. cyt.

¹¹ G. Gutiérrez, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, Lima 1970.

¹² Á. Darío Carrero, *Cuarenta años de la Teología...*, dz. cyt.

¹³ R.A. Alves, *Religión: opio o instrumento de liberación?*, Montevideo 1970.

2. Inni „ojcowie” teologii wyzwolenia

Drugim z katolickich „ojców” tej teologii jest Brazylijczyk Hugo Assmann, kojarzony z tzw. teologią rewolucji. Wystąpił on przeciwko teologii rozwoju, jaka dominowała w Kościele w latach 60. W 1970 r. opracował ważny składnik teologii wyzwolenia, krytykę technokratycznie rozumianej modernizacji, zwanej teorią rozwoju (pejoratywnie *desarollismo* w języku kastylijskim, w terminologii angielskiej: *developmentalism*)¹⁴. W 1973 r. opublikował bardzo ważną pracę *Teología desde la praxis de la Liberación. Una evaluación prospectiva*, w której wykazał różnice pomiędzy teologią wyzwolenia a innymi teologiami posoborowymi (teologia rozwoju, teologia rewolucji, teologia nadziei Moltmanna, teologia polityczna Metzta itd.).

Assmann niewiele pisał o klasycznych problemach w teologii, więcej o sprawach społecznych, szczególnie o praktykach wyzwoleniczych ubogich, rozumiejąc, że główne kwestie teologiczne w dzisiejszym świecie znajdują się poza sferą specyficznie religijną czy teologiczną¹⁵. Dlatego w pierwszej książce twierdził: „[...] teologia wyzwolenia może tylko wtedy uczynić pierwszy ważny krok, jeżeli uzna wymogi naukowej interdyscyplinarności”¹⁶, nie tracąc swej własnej tożsamości. Refleksja o *praxis* ma charakter teologiczny, ujawnia „w tej *praxis* obecność wiary chrześcijańskiej”¹⁷, która jest „artykulacją wyzwoleniczej nadziei a nie debaty teoretycznej, aby określić tę nadzieję”¹⁸.

Brazylijski teolog pochodzenia koreańskiego Jung Mo Sung wyjaśnia potrzebę tego nacisku kładzionego na zagadnienia spoza teologii. Jedną z ważnych spraw społecznych jest ideologia systemu, którą należy zdemaskować. „Prawica – sądzi Assmann – potrafi posługiwać się ludowymi mitami w sposób niejawni. Ponieważ fetyszizm jest istotą tej zmaterializowanej religii – z istoty niereligijnej – jaką jest kapitalizm, nie powinno nas dziwić, że prawica jest

¹⁴ H. Assmann, *Opresión-Liberación, desafío à los cristianos*, Montevideo 1971.

¹⁵ J. Mo Sung, *Hugo Assmann: teología, espiritualidad solidaria y la belleza de vivir*, «Pasos» 2008, núm. 136, http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120710103917/hugo.pdf [dostęp: 4.09.2018].

¹⁶ H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca 1976 (2a. wyd.), s. 74 (pierwsze wyd. 1973), za: tamże, s. 3.

¹⁷ Tamże, s. 49, za: tamże, s. 3.

¹⁸ Tamże, s. 47, za: tamże.

mistrzynią w fetyszowaniu rzeczywistości za pomocą głęboko ukrytych sprężyn mitów”¹⁹.

Dlatego od początku teolodzy wyzwolenia musieli zneutralizować ten wpływ prawicy na masy. Assmann z Hinkelammertem napisał pracę *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*²⁰. Później wydał po hiszpańsku rozbudowaną część pracy pod tytułem *La idolatria del mercado* (San José, 1997), a Hinkelammert opublikował swoją rozwiniętą część, zatytułowaną *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (San José, 1996).

Assmann przeprowadza krytykę teologicznych założeń rynku kapitalistycznego i teorii ekonomicznych liberalnych i neoliberalnych. Twierdzi, że kapitalizm zastępuje nakaz miłości prawem ofiar z ludzi. Uzasadnienie kapitalizm czerpie z „idolatrii rynku”, z jego sakralizacji i absolutyzacji. Do podobnych wniosków dochodził Hinkelammert, który dodatkowo w innych pracach rozwijał krytykę socjalizmu radzieckiego, opartego na biurokratycznym planowaniu, ale nieróżniącym się od kapitalizmu zachodniego w sferze celów, nieograniczonego rozwoju produkcji. Zatem Assmann z Hinkelammertem rozwijali za pomocą krytyki projekt wyzwolenia od idolatrii, fetyszyzmu, sakralizacji rynku i kapitalizmu.

Do pierwszego pokolenia ruchu – obok Alvesa, Gutiérreza i Assmanna – zalicza się jeszcze kilkunastu innych znanych teologów. Holenderski karmelita Carlos Mesters (od 1949 r. w Brazylii) szczególnie zasłużył się w pisaniu podręczników do interpretacji Biblii w perspektywie wyzwolenczej, na poziomie ludowym; bardzo popularna na kontynencie staje się jego praca *Flor sin defensa* (1983). Podręczniki dla ludu pisał także chilijski ksiądz, członek Bractwa Jezusa Charlesa de Foucaulda – Segundo Galilea. Argentyńczyk Lucio Gera rozwijał wspomnianą argentyńską niemarksistowską teologię ludową, która miała wpływ na adhortację apostołską Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (akapit nr 48 i 64, gdzie papież docenia religijność ludową). Jest też zaliczany do pierwszego pokolenia teologów wyzwolenia Comblin, początkowo kojarzony z teologią rewolucji. Urugwajczyk, jezuita Juan Luis Segundo, teolog i socjolog, zajmował się głównie metodologią i socjologią teologii wyzwolenia, ale spośród jego wielu dzieł szerzej znana stała się dopiero książka *Teología de la liberación. Respuesta*

¹⁹ Tamże, s. 179, za: tamże, s. 4.

²⁰ H. Assmann, F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Petrópolis 1989 (wyd. hiszpańskie: *La idolatria del mercado*, San José 1996).

al cardinal Ratzinger (1985), zawierająca odpowiedź na zarzuty stawiane przez Ratzingera w *Instrukcji LN*. Niektóre argumenty z tej pracy na rzecz obrony teologii wyzwolenia będą omówione niżej.

W 1971 r. L. Boff publikował w piśmie dla zakonnic «*Sponsa Christi*» („Małżonka Chrystusa”) szereg artykułów. By zwieść cenzorów dyktatury, były one zamieszczone pod jednym i tym samym tytułem *Jesus Cristo Libertador*. W 1972 r. L. Boff wydaje je w książce pod tytułem *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia crítica para o nosso tempo* – po długich dyskusjach prawniczkich wydawnictwa franciszkanów «*Vozes*» w Petropolis z cenzurą, że „Jezus Chrystus wyzwoliciel” dotyczy teologii, a nie polityki, a cytaty odsyłały do literatury niemieckiej. Autor zaś ukrywał się przed policją polityczną²¹. L. Boff dostrzega ducha epoki, bo podczas trwania powszechnych dyktatur i represji Gutiérrez w Peru, Assmann w Boliwii (błąd!)²², Juan Luis Segundo w Urugwaju i on sam w Brazylii wydali prawie równocześnie książki uważane za założycielskie dla teologii wyzwolenia²³.

Dussel, który oprócz teologii i filozofii (doktorat w Madrycie) studiował religioznawstwo i historię (doktorat na Sorbonie), rozpoczyna wielką pracę *Historia de la Iglesia en América Latina* (1974) z punktu widzenia *praxis* wyzwalającej – w kluczu polityka sprawiedliwość (brat–brat), w kluczu płciowo-rodzinnym (mężczyzna–kobieta), w kluczu pedagogicznym (ojciec–syn).

Bezpośrednim prekursorem teologii wyzwolenia był z pewnością amerykański prezbiterianin Richard Shaull, pracujący w Kolumbii (1942–1950), później w Brazylii z ewangelickimi zielonoświątkowcami, w środowisku ubogich. Był profesorem teologii w Princeton, przedstawicielem teologii rewolucji i nauczycielem Alvesa.

Za prekursora uchodzi także prawnik i pedagog jezuita Chilijczyk Luis Alberto Miguel Hurtado Cruchaga (1901–1952), patron robotników i studentów. Później przedstawiano go – według lewicowych komentatorów – jako nieszkodliwego politycznie świętego (beatyfikowany w 1994, kanonizowany w 2005). Jego postać wykorzystywano nawet w Kościele do zorganizowania poparcia dla

²¹ L. Boff, *Quarenta años de «Jesuscristo el Libertador»*, http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/boff_leonardo/cuarenta_anos_de_jesucristo_el_libertador.htm [dostęp: 28.03.2017].

²² L. Boff myli się – w 1973 r. Assmann przebywał już wtedy w Chile po nastaniu dyktatury Hugo Banzer w Boliwii w 1971 r.

²³ L. Boff, *Cuarenta años de «Jesuscristo...»*, dz. cyt.

byłego dyktatora Pinocheta, gdy tenże został internowany w Wielkiej Brytanii. Pamięć o Hurtadzie została też skomercjalizowana²⁴.

Pośmiertną charyzmą wśród liberacjonistów i młodzieży cieszył się kolumbijski ksiądz i socjolog Camilo Torres Restrepo, który zginął w oddziale partyzanckim ELN (Narodowa Armia Kolumbii) w potyczce z wojskiem w 1966 r.

Do szeregów założycieli ruchu z pewnością można zaliczyć wspomnianego E. Cardenala, który zanim został księdzem i trapiście, założycielem słynnej wspólnoty religijnej Solentiname, wcześniej brał udział w walce zbrojnej przeciwko dyktaturze Anastasia Somozy Garcíi w Nikaragui w 1954 r. (tzw. rewolucja kwietniowa). Następnie po obaleniu dyktatury jego syna Anastasia Somozy Debayle w 1979 r. piastował tekę ministra kultury w rządzie sandinowskim. Oprócz lewicowych poglądów religijno-politycznych uczestniczył aktywnie, praktycznie (wymóg *praxis* wiary) w ruchu rewolucyjno-chrześcijańskim.

Bardzo szanowaną postacią przez sympatyków teologii wyzwolenia był brazylijski arcybiskup z Olinda e Recife Hélder Pessôa Câmara, inicjator wielu przedsięwzięć na rzecz tego ruchu. Pochodzący z Katalonii brazylijski biskup Pedro Casaldáliga, znany poeta, jest wiernym patronem ruchu i obrońcą praw swoich podopiecznych w najbardziej zagrożonej diecezji kraju São Félix do Araguaia. Obaj są omówieni w polskojęzycznej literaturze (A. Domosławski, *Jan Paweł II. Teologia wyzwolenia*, „Gazeta Wyborcza”, 7.11.1998; A. Domosławski, *Dom Helder Camara*, „Gazeta Wyborcza” 30.08.1999, i w pracy Zofii Marzec, *El obispo Pedro Casaldáliga: poeta de liberación, defensor del otro*, Varsovia 2006.)

Nie można też zapomnieć o wspomnianym brazylijskim pedagogu Paulu Freirze, który rozwijał eksperymentalną tzw. pedagogikę wyzwolenczą, na którą często powoływali się teolodzy wyzwolenia. „Nikt nie wyzwala nikogo, ani nikt nie wyzwala się sam. Ludzie wyzwalają się wspólnie”. To zdanie, tytuł podrozdziału ze wspomnianej słynnej książki *Pedagogía del oprimido* (*Pedagogika uciskanego*), wydanej w czasie azylu politycznego w Chile, streszcza istotę pedagogiki wyzwolenczej²⁵. Chodzi o to, by uczeń sam się kształtował, a nie był formowany. Dlatego nauczanie wychodzi od jego sytuacji życiowych, jego codzienności, w której zderza się z przeszkodami, jakie stawiają ubogim,

²⁴ A. Ramis Olivos, *Alberto Hurtado. El profeta traicionado*, <http://www.voltairenet.org/article132374.html> [dostęp: 20.03.2017].

²⁵ P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/varios/freire.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

uciemnionym w ich rozwoju klasy dominujące. Uczeń miał być podmiotem zmian politycznych w swoim środowisku. Jednostka ma nabywać świadomość swojej sytuacji społecznej, że jest uciskana. Następnie ma nauczyć się, jak się z niej wyzwalać.

Same przewroty zbrojne niewiele dają, co ukazała rewolucja bolszewicka, gdy ludzie nie dojrzewają do nowych struktur, które muszą zbudować oni sami, a nie jakaś partia-awangarda. Pedagogika Freirego jest właśnie sposobem „nawrócenia się”, czego wymaga się jako nieodzownego warunku dla zmian strukturalnych, jak ujrzymy, w nauce Kościoła, w watykańskich instrukcjach, encyklikach²⁶, adhortacjach, listach apostoelskich papieży. O tym teolodzy wiedzą, prowadząc działalność edukacyjną, a Freire był dla nich wzorem w akcji politycznego uświadamiania.

3. Wydarzenia inspirujące

Teologia wyzwolenia mówi o „nowym niebie”, ale nie spadła z nieba – stanowi intelektualne ukoronowanie procesów ideologicznych i politycznych w katolicyzmie i niektórych nurtach protestantyzmu, głównie Kościoła prezbiteriańskiego i metodystów.

Dla powstania ruchu miało znaczenie spotkanie wielu teologów latynoamerykańskich w Petropolis, w Brazylii, w 1964 r. Wielu z nich doradzało na Soborze Watykańskim II. Debatowano na temat myślenia teologicznego z punktu widzenia Ameryki Łacińskiej. Później niektórzy z uczestników tworzyli historię teologii wyzwolenia i ludowej, jak Gutiérrez, Segundo i Gera²⁷.

Drogę z pewnością wskazał Sobór Watykański II, a szczególnie *Gaudium et spes* (nr 44), w której Kościół otwiera się na świat i przyznaje, że wiele uczy się od niego i laików, oraz konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, zwłaszcza

²⁶ Na przykład: „A przede wszystkim te dobra każdy może osiągnąć przez duchowe odnowienie samego siebie, które Ewangelia nazywa »metanoia«, mianowicie przez nawrócenie całego człowieka, które w pełni przemienia jego ducha i serce”; (*Evangelií nuntiandi*, nr 10). Papież powołuje się na Mt 4,17: „Odtąd począł Jezus nauczać i mówić: »Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie«” [...].

²⁷ J.C. Scannone, *Perspectivas eclesiológicas de la «teología del pueblo» en Argentina*, <http://www.geocities.com/teologia-latina/> [dostęp: 4.09.2018].

II część o ludzie Bożym, że „ogół wiernych nie może mylić się w wierze” i „cały lud Boży uczestniczy w proroczej funkcji Chrystusa”²⁸.

W *Gaudium et spes* – zauważa Oliveros Maqueo – „została podjęta próba przezwyciężenia dychotomii: sfera naturalna – nadprzyrodzona w perspektywie wcielenia. Sobór zburzył obiektywne i subiektywne mury, które odgradzały nas od rzeczywistości i deformowały ją”²⁹. A przecież rzeczywistość także ma być zbawiona – jak mówił św. Paweł (Rz 8,18–25).

Poza rozważaniami biskupów na soborze reformatorów z Ameryki Łacińskiej ośmielały też inne wydarzenia, jak na przykład wizyta Pawła VI w bazylice świętych męczenników Nereusza i Aquileasa w katakumbach-cmentarzu św. Domicylii 12 września 1965 r., nawiązująca symbolicznie do pierwotnego chrześcijaństwa.

4. Pakt z katakumb

Następnie 39 biskupów katolickich podpisało 16 listopada 1965 r. w tym miejscu słynny „Pakt Biskupów z Katakumb”, który miał być „tajny” wobec prasy, by pierwsi sygnatariusze nie byli traktowani jako nauczyciele dla następnych sygnatariuszy.

„My, biskupi zebrani na Soborze Watykańskim Drugim, będąc świadomi faktu, że nie żyjemy w ubóstwie zgodnie z nakazami Ewangelii, zachęteni wzajemnie do tej inicjatywy, w której każdy z nas chciałby zachować dyskrecję [...] zobowiązujemy się do poniższego:

- 1) Będziemy żyli na poziomie naszej ludności w kwestii mieszkania, żywienia się, środków komunikacji i wszystkiego, co z nimi się wiąże. Mt 5,3; 6,33.
- 2) Wyrzekamy się na zawsze realnego bogactwa i jego przejawów, szczególnie w ubiorach (bogate stroje, krzykliwe kolory), stosowaniu metalach szlachetnych w symbolach (te znaki muszą być, z pewnością, ewangeliczne). Mk 6,9; Mt 10,9; Dz 3,6. Ani złota ani srebra.

²⁸ „Święty Lud Boży ma udział także w proroczej funkcji Chrystusa”, „Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2,20 i 27), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu [...]” (*Lumen gentium*, nr 12).

²⁹ R. Oliveros Maqueo, *Historia de la teología...*, dz. cyt.

- 3) Nie będziemy posiadać ruchomości ani nieruchomości, ani kont w bankach na własne nazwisko. Jeżeli zaś konieczna jest jakaś forma własności, to wszystko niech należy do diecezji, lub organizacji społecznych czy charytatywnych. Mt 6,19–21, Łk 12,33.
- 4) O ile to możliwe, zaufamy w zarządzaniu finansami i innymi zasobami materialnymi naszych diecezji komisji kompetentnych laików, świadomych swej roli apostołskiej, abyśmy byli mniej administratorami, a bardziej pasterzami i apostołami. Mt 10,8; Dz 6,1–7.
- 5) Nie zgadzamy się, aby słownie czy na piśmie nazywano nas tytułami lub imionami oznaczającymi wielkość i władzę (eminencja, ekscelencja, Monseñor). Wolimy, aby nas nazywano nazwą ewangeliczną „ojcze”. Mt 20,25–28; 23,6–11; J 113,12–15.
- 6) W naszym postępowaniu i relacjach społecznych będziemy unikać wszystkiego tego, co może przypominać posiadanie przywilejów, pierwszeństwa a nawet preferencji u bogatych i posiadających władzę. Łk 12,12–14; 1 Kor 9,14–19.
- 7) Tak samo nie będziemy pozwalać na schlebianie czyjejkolwiek próżności, by zaskarbić sobie pomoc, czy też z innego powodu. Zaprosimy naszych wiernych, aby traktowali swoje datki jako normalne uczestnictwo w kulcie, w apostołacie i działaniach społecznych. Mt 6,2–4; Łk 15, 9–13; 2 Kor 12,4.
- 8) Ofiarujemy wszystko, co jest potrzebne w dzisiejszych czasach, refleksję, serce, środki itd. w służbie apostołskiej i pasterskiej dla osób i grup pracowników ekonomicznie słabszych i opóźnionych w rozwoju. Będziemy wspierać laików, diakonów czy księży, których Pan wzywa do ewangelizacji ubogich i pracowników dzieląc z nimi życie i pracę. Łk 4,18; Mk 6,4; Mt 11,4; Dz 18,3; 20,33–35; 1 Kor 4,12 i 9,1–27.
- 9) Świadomi wymogów sprawiedliwości i miłosierdzia oraz ich wzajemnych powiązań będziemy starali się dzieła dobroczynności w działaniach społecznych opierać na tymże miłosierdziu i sprawiedliwości, które biorą pod uwagę wszystkich ludzi, także ofiarując skromną służbę na rzecz kompetentnych organizmów publicznych. Mt 25,31–46; Łk 13,12–14 i 33.
- 10) Zrobimy wszystko, co możliwe, aby ludzie odpowiedzialni w naszych władzach i służbach publicznych zdecydowali się wykorzystywać w praktyce prawa, struktury i instytucje społeczne na rzecz sprawiedliwości, równości, harmonijnego i pełnego rozwoju każdego człowieka i wszystkich ludzi,

dla nadejścia nowego porządku społecznego, godnego dzieci człowieczych i dzieci bożych. Dz 2,44; 4,32–35; 5,4; 2 Kor 8 i 9; 1 Tm 5,16.

- 11) Ponieważ kolegalność wśród biskupów może się najbardziej spełnić ewangelicznie we wspólnym służeniu większości żyjącej w nędzy fizycznej, kulturalnej i moralnej – dwie trzecie ludzkości – Postanawiamy:
 - uczestniczyć, według naszych możliwości, w pilnych projektach episkopatów narodów ubogich;
 - żądać wspólnie, na poziomie organizmów międzynarodowych, dając w ten sposób świadectwo Ewangelii – tak jak to zrobił papież Paweł VI w ONZ – przyjęcia struktur ekonomicznych i kulturalnych, które nie fabrykują ubogich narodów w świecie coraz bardziej bogatym, ale pozwolą, że większość ubogich wyjdzie z nędzy.
- 12) Będziemy dzielić nasze życie w miłości pasterskiej z naszymi braćmi w Chrystusie, z księżmi, zakonnikami i laikami, aby nasza posługa stanowiła prawdziwą służbę. Dlatego:
 - postaramy się usilnie zmienić nasze życie wraz z nimi;
 - poszukamy współpracowników, aby móc być bardziej animatorami według Ducha, aniżeli szefami według świata;
 - postaramy się być, na ile to po ludzku możliwe, gościnni;
 - będziemy otwarci na wszystkich, bez względu na religię; Mk 8,34; Dz 6,107; 1 Tm 3,8–10.
- 13) Gdy wrócimy do naszych diecezji, prześlemy nasze ustalenia naszym diecezjanom, prosząc ich o pomoc, zrozumienie, współpracę i modlitwę. Aby Bóg pomógł nam być wiernymi³⁰.

»Pakt« ten jest zaproszeniem »braci w episkopatach«, aby prowadzili »życie w ubóstwie« i aby budowali Kościół »służebny i ubogi«, tak jak tego pragnął Jan XXIII³¹.

Widzimy, że wiele elementów paktu ma charakter polityczny i uzasadniany argumentami z Nowego Testamentu.

Znaleziono listę z nazwiskami biskupów w liczbie 36 wśród dokumentów Charlesa Marie Himmera, biskupa z Tournai (Belgia), który odprowadzał wtedy

³⁰ X. Pikaza, J. Antunes da Silva (red.) *El Pacto de las Catacumbas La misión de los pobres en la Iglesia*, «Verbo Divino», s. 20–23, <http://www.verbodivino.es/hojear/4209/el-pacto-de-las-catacumbas.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

³¹ Tamże, s. 20.

mszę i wygłosił homilię. Z Brazylii było ich 8: biskup Antônio Fragoso; Francisco Mesquita Filho Austregésilo; João Batista da Mota e Albuquerque, arcybiskup z Vitória; Luiz Gonzaga Fernandes (tuż przed konsekracją na biskupa pomocniczego w Vitória); biskup Jorge Marcos de Oliveira; Hélder Câmara; Henrique Golland, arcybiskup z Botucatu; José Maria Pires, arcybiskup z Paraíba. Z Kolumbii 5: biskup Tulio Botero Salazar, arcybiskup z Medellín; biskupi: Antonio Medina Medina, Aníbal Muñoz Duque, Raúl Zambrano; Angelo Cuni-berti, wikariusz apostolski. Biskupi z Argentyny – 4: Alberto Devoto, Vicente Faustino Zazpe, Juan José Iriarte de Reconquist, Enrique Angelelli. Z innych krajów Ameryki Łacińskiej 5: biskupi Alfredo Viola i Marcelo Mendiharar z Urugwaju, Manuel Larraín z Chile, Gregorio McGrath Marcos z Panamy, Leonidas Proaño z Ekwadoru. Biskupi z Francji 3: Guy Marie Riobé, Gérard Huyghe, Adrien Gand. Z innych krajów europejskich 4: Charles Marie Himmer z Belgii, Rafael González Moralejo z Hiszpanii, Julius Angerhausen z Niemiec, Luigi Bettazzi z Włoch. Biskupi z Afryki 3: Bernard Yago (arcybiskup Abidżanu z Wybrzeża Kości Słoniowej), José Blomjous z Tanzanii, Georges Mercier z Algierii. Z Azji 3: George Hakim (biskup kościoła melchickiego z Nazaretu), Haddad (biskup melchicki z Libanu), Charles Joseph van Melckebeke (pochodzenia belgijskiego z Chin). Także Gérard Marie Coderre z Canady.

Niektórzy wprowadzali w czyn deklaracje z katakumb. Arcybiskup Helder Câmara oddał swój pałac Manguinhos księżom diecezjalnym i zamieszkał w zakrystii w Kościele na peryferiach. Biskup Antonio Fragoso zajął miejsce w prostym domu wśród ludu. Paulo Evaristo Arns – biskup z São Paulo – sprzedał pałac biskupi, aby kupić 1200 działek na peryferiach miasta dla ubogich, i też przeniósł się do zwykłego mieszkania. Hélder Câmara przekazał ziemię archidiecezji rolnikom, szkoląc ich z pomocą wspólnoty Taizé z Francji³².

Pod wpływem encykliki Pawła VI *Populorum progressio* (26 marca 1967) grupa 18 biskupów (ośmiu z Brazylii, po jednym z Oceanii, Algierii, Egiptu, Kolumbii, ze Splitu w Jugosławii, z Libanu, Chin, Indonezji, Singapuru, Laosu) wydała 15 sierpnia 1967 r. manifest-deklarację w obronie wszystkich

³² L.M. Modino, José Oscar Beozzo: «Pacto de las catacumbas, una Iglesia servidora y pobre», «Religión Digital», 14.11.2015, <http://www.periodistadigital.com/religion/america/2015/11/14/jose-oscar-beozzo-pacto-de-las-catacumbas-una-iglesia-servidora-y-pobre-religion-dios-jesus-papa-obispos.shtml> [dostęp: 4.09.2018].

walczących o sprawiedliwość i na rzecz rewolucji – które dadzą dobre owoce tak jak rewolucja francuska – domagając się efektywnej walki z ubóstwem, krytyki niesprawiedliwości i wyzysku, dążenia do „prawdziwego socjalizmu”³³.

Jeszcze ważniejszym wydarzeniem dla powstania teologii wyzwolenia była wspomniana Konferencja Generalna Episkopatu Latinoamerykańskiego (CGEL) w kolumbijskim Medellin (26 sierpnia – 6 września 1968), gdzie biskupi latinoamerykańscy przyjęli tzw. opcję na rzecz ubogich i oprotestowali istnienie na kontynencie „zinstytucjonalizowanej przemocy”. Konferencja wytyczyła „nowe drogi” (Gutiérrez)³⁴, nadała silny odnowicielski impuls biskupom, aby dostosować strukturę Kościoła do miejscowych warunków. Miała być też zachętą dla części młodego kleru, aby podejmował pracę zawodową z laikami, by być pośród ludzi, poza samym nauczaniem religii. Medellin był krokiem naprzód w kierunku opcji na rzecz ubogich, która nie przebiła się jeszcze na soborze, zajęтым problemami Kościołów europejskich, czyli sekularyzacją i dialogiem z nowoczesnością. Biskupi w Medellin pokusili się jednak o diagnozę przyczyn niesprawiedliwości i nędzy w Ameryce Łacińskiej.

Teolodzy wyzwolenia odwołują się również do dawnych postaci modelowych ruchu, takich jak obrońcy wolności i praw Indian (wspomniani A. Montesinos, B. de Las Casas z XVI w.), do niektórych biskupów z tego okresu, świeckich bojowników o wolność, którzy sięgali po argumenty teologiczne, jak na przykład Tupac Amaru II w XVIII w. Było wielu mniej znanych pojedynczych kapłanów, których można uznać za samotnych prekursorów ruchu.

5. Radykalizacja kleru

Po rewolucji kubańskiej w 1959 r. środowiska lewicowe i proreformatorskie w Kościele ulegają radykalizacji. Poparcie dla projektu braci Castro i Che Guevary zgłaszali prawie wszyscy znani pisarze latinoamerykańscy, włącznie z Mariem Vargasem Llosą, późniejszym zdecydowanym krytykiem kastyryzmu od początku prześladowań kubańskiego poety Herberta Padilli.

³³ *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo*, 15.08.1967, <http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo2/fuentes/cap2/02-manifestos-de-obispos-del-tercer-mundo.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

³⁴ Za: J. Lois, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 10.

W odpowiedzi na dokument 18 biskupów powstaje w Argentynie w 1967 r. wspomniany Ruch Księży na Rzecz Trzeciego Świata (*Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* – odtąd MSTM), złożony na początku z kapłanów pracujących w slumsach. 31 grudnia 1967 r. sformułowali oni list nawiązujący treścią do manifestu 18 biskupów i wysłali do Câmary, lidera grupy, jak i do członków konferencji w Medellin. Do ruchu przystąpiło w Argentynie 400 księży i około 500 w pozostałych krajach Ameryki Łacińskiej. Księża popierali żądania robotników, współpracowali ze związkami zawodowymi, zbliżali się do peronizmu, a część z nich akceptowała zbrojną walkę rewolucyjną, co doprowadziło do rozłamu w ruchu.

Od września 1966 r. do września 1971 ukazuje się w Argentynie miesięcznik «Cristianismo y Revolución», pod redakcją Juana Garcíi Elorria, który zginął w niewyjaśnionych okolicznościach w wypadku drogowym. Od roku 1967 pismo związało się z MSTM-em i partyzantami Montoneros, Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) i Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). Dla pisma idolem był m.in. Camilo Torres. Z miesięcznikiem współpracowali również wspomniani Dri i Galeano (ostatni znany z książki *Otwarte żyły Ameryki Łacińskiej*, 1971³⁵).

W grudniu 1968 r. 57 księży z Ekwadoru w liście do arcybiskupa Quito domagało się pozwolenia na „eksperymentowanie”, na nowy sposób zarabiania na życie – poprzez świecką pracę³⁶. Był także postulat „większego udziału ludzi świeckich, zakonników i księży w pasterskich decyzjach Kościoła”³⁷. A więc domagali się większej demokracji w Kościele.

Grupa księży boliwijskich postulowała przeprowadzenie zmian w strukturach kościelnych, które uniemożliwiają im działanie zgodne z Ewangelią. „Kościół [...] nie ma prawa oskarżać innych, jeśli sam daje zły przykład stosunków międzyludzkich i instytucjonalnych wewnątrz swoich własnych struktur”³⁸. Taki sens – według Gutiérreza – miała konferencja w Medellin, gdzie domagano się zmiany struktury pasterskiej³⁹. W 1971 r. księża pracujący w slumsach zajęli Katedrę Santiago de Chile i rozwiesili transparent „Razem z ludem i jego walką”⁴⁰.

³⁵ E. Galeano, *Otwarte żyły Ameryki...*, dz. cyt.

³⁶ *Por qué los sacerdotes recurrimos a la opinión pública*, XII 1968, «NADOC», núm. 30, za: tamże, s. 125–126.

³⁷ Za: G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 126.

³⁸ Za: tamże, s. 125.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Za: tamże, s. 136–137.

Księża z peruwiańskiego Movimiento Sacerdotal ONIS – którzy, jak wspomniano, zaprosili Gutiérreza w 1968 r. – domagali się rewolucji społecznej: „Wierzmy, że przekształcenie społeczeństwa nie jest tylko rewolucją dla ludu, ale że to sam lud, zwłaszcza rolnicy i robotnicy, wyzyskiwani i niesprawiedliwie dyskryminowani, muszą uczestniczyć w swym własnym wyzwoleniu”⁴¹. W Chile w 1971 r. powstaje ruch Chrześcijanie na Rzecz Socjalizmu, a pod jego deklaracją programową podpisuje się 80 księży. Te nowatorskie, także buntownicze pod względem eklezjologicznym i społecznym idee i żądania, dotyczące zaangażowania się Kościoła na rzecz ubogich, a także w kwestii zmian w stronę bardziej horyzontalnych struktur w Kościele, odpowiadały postulatowi teologów wyzwolenia, którzy rozwijali argumentację na rzecz politycznej podmiotowości ludu, również laików (*laos* z greckiego znaczy „lud”) wewnątrz Kościoła.

W latach 70. i 80. różni przedstawiciele nurtu „chrześcijaństwa wyzwolenieckiego”⁴² zainicjowali wielki spór polityczny. W tym czasie sytuacja społeczno-polityczna w Ameryce Łacińskiej popychała część biskupów ku rewolucji. W 1973 r. biskupi i zwierzchnicy zakonów regionu środkowo-zachodniego Brazylii doszli do następującej konkluzji: „Musimy przezwyciężyć kapitalizm: jest to największe zło, skumulowany grzech, zgniły korzeń, który wydaje dobrze znane nam owoce: nędzę, głód, choroby i śmierć [...]. Trzeba koniecznie wyjść poza granicę prywatnej własności środków produkcji (fabryki, ziemia, handel i banki)”⁴³.

Biskupi z części północno-wschodniej Brazylii w 1973 r. stwierdzili: „Niesprawiedliwość w tym społeczeństwie jest owocem kapitalistycznych stosunków produkcji, które z nieubłaganą koniecznością tworzą społeczeństwo charakteryzujące się dyskryminacją i niesprawiedliwością [...]. Uciskane klasy nie mają innego wyboru dla swego wyzwolenia niż podążać długą i trudną drogą (podróż już się zaczęła), prowadzącą do społecznej własności środków produkcji. To jest podstawowy fundament gigantycznego projektu historycznego globalnej transformacji obecnego społeczeństwa w kierunku nowego społeczeństwa, w którym stanie się możliwe tworzenie obiektywnych warunków

⁴¹ Za: tamże, s. 120.

⁴² Termin „chrześcijaństwo wyzwolenieckie” wprowadził M. Löwy w: *The War of God...*, dz. cyt., s. 33.

⁴³ Za: tamże, s. 75.

pozwalających uciskanym odzyskanie człowieczeństwa, którego ich pozbawiono [...]. Ewangelia wzywa wszystkich chrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli do włączenia się do tego profetycznego nurtu”⁴⁴.

Biskupi ci politycznie byli bardziej radykalni aniżeli wszystkie latynoamerykańskie partie komunistyczne związane z Kremlen, które nie domagały się zniesienia własności prywatnej, ale popierały rządy populistycznej narodowej burżuazji w ramach tzw. rewolucji etapowej. Postulowały najpierw wyzwolenie się z zależności od „imperialistycznego”, głównie północnoamerykańskiego kapitału i ewentualnie później budowę socjalizmu, czyli program II Międzynarodówki Komunistycznej i stalinowski⁴⁵.

Teolodzy wyzwolenia, wielu z nich doradzający biskupom, byli wspierani ustaleniami ogółu biskupów i aktywnością licznych księży, którzy pragnęli zmian w Kościele, by „jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań” (konstytucja soborowa *Lumen gentium*, nr 8). W Medellin domagano się także wprowadzenia do Kościoła zasad ubóstwa jako solidarności z uciśnionymi, formułowania protestu przeciwko niesprawiedliwości i uciskowi, skromnego stylu życia, ubioru, instytucji funkcjonalnych, a nawet wspólnego z „kompetentnymi” laikami zarządzania finansami⁴⁶. Biskupi latynoamerykańscy domagali się zmiany stylu życia duchowieństwa⁴⁷. Tak więc „pakt z katakumb” stał się wzorcem postaw dla części Kościoła w Ameryce Łacińskiej.

Biskupi na konferencji w Medellin w sposób zdecydowany przyrównali sytuację w Ameryce Łacińskiej do niewoli egipskiej. „Episkopat Latynoamerykański nie może pozostać obojętny wobec ogromnych niesprawiedliwości społecznych istniejących w Ameryce Łacińskiej, które utrzymują większość naszych ludów w bolesnym ubóstwie, w wielu przypadkach na granicy nie-ludzkiej nędzy. Głuchy lament wyrywa się z gardeł milionów ludzi, prosząc

⁴⁴ Tamże, s. 76.

⁴⁵ N. Kohan, *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*, www.ecribd.com/doc/7385352/Nestor-Kohan-El-Sujeto-y-El-Poder [dostęp: 4.09.2018] (wyd. papierowe nosiło tytuł: *Ernesto Che Guevara: Otro mundo es posible*).

⁴⁶ *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos Finales de Medellin*, rozdz. XIV: *Pobreza de la Iglesia*, http://historico.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Medellin-II_CELAM-ESP.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁴⁷ *La pastoral en los Misioneros de América Latina* (Bogota 1968); za: G. Gutiérrez, *Teología wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 125.

swoich pasterzy o wyzwolenie, które nie nachodzi znikąd⁴⁸. Biskupi ewidentnie nawiązują tu do Księgi Wyjścia („Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie” – Wj 3,7).

Biskupi powtórzyli to na konferencji w Meksyku w Puebli (1979). „Stwierdzamy zatem, że istnieje sytuacja nieludzkiego ubóstwa, jak niszczący i poniżający bicz, w której żyją miliony Latinoamerykanów. Wyraża się ona na przykład w poziomie śmiertelności dzieci, braku warunków mieszkaniowych, problemach zdrowotnych, głodowych płacach, bezrobociu i niepewnym zatrudnieniu, niedożywieniu, niestabilności zawodowej, masowych migracjach, wymuszonych i nie ochronianych itd⁴⁹. „Analizując sytuację głębiej, odkrywamy, że to ubóstwo nie jest przypadkowe, ale produktem sytuacji i struktur ekonomicznych, społecznych i politycznych, chociaż istnieją jeszcze inne przyczyny nędzy⁵⁰.

6. CEBS

Nie można teologii wyzwolenia zrozumieć bez ruchu wspomnianych Bazowych Organizacji Kościelnych (CEB-s)⁵¹. Prawdopodobnie pierwsze z nich powstały w Barra do Piraí, niedaleko Rio de Janeiro, w 1957 r. z inicjatywy arcybiskupa Angela Rossiego, który rozpoczął kampanię przygotowań laików do katechizacji i celebrowania „mszy bez księdza⁵². Według różnych misjonarzy katolicy w Ameryce Łacińskiej tylko na poziomie do 5% uczestniczyli w niedzielnych praktykach religijnych⁵³. Szczególnie mężczyźni dystansowali się do Kościoła a religijność ludowa miała mało spólnego z oficjalnym katolicyzmem chociażby

⁴⁸ *Conferencia General del Episcopado...*, dz. cyt., 1, 2.

⁴⁹ *Documento de Puebla, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, nr 29, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁵⁰ Tamże, nr 30.

⁵¹ W Polsce na ogół tłumaczy się nazwę tych wspólnot na Podstawowe Wspólnoty Kościelne, co może kojarzyć się z parafią jako jej częścią. Ponieważ „base” nie jest tutaj rozumiana jako komórka organizacyjna Kościoła instytucjonalnego, lecz jako „baza” społeczeństwa, lud – bo przecież nieraz CEBs-y powstawały niezależnie od parafii – dlatego lepsze chyba jest „bazowe”.

⁵² P. Berryman, *Teología de la liberación. Los hechos...*, dz. cyt., rozdz. 6, s. 3.

⁵³ Tamże, rozdz. 4, s. 1.

z powodu braku księży na terenach wiejskich. W latach 80. telewizja zatrzymuje w domach nowe masy miejskie, które porzucają tradycyjne rytuały o nieokreślonej religijności i otwarte na wszelką inną religijność⁵⁴. Dlatego CEBs-y miały pomóc zaktywizować laików, nie ograniczając się do kultywowania tradycyjnych form religijnych.

W 1963 r. grupa księży z Chicago pod przewodnictwem Leo Mahona rozpoczęła prace w takich wspólnotach na peryferiach miasta Panamy wśród dorosłych. Ich pedagogika miała ponoć ogromne oddziaływanie. Setki księży i zakonnic odwiedzało miejscowość San Miguelito i wypracowane tu metody rozpowszechniali w całej Ameryce Łacińskiej.

W Pierwszym Narodowym Planie Pastorskim episkopatu Brazylii (1965–1970) proszono biskupów o podział parafii na CEBs-y. Biskupi w Medellin to zaakceptowali, obecność Kościoła w małych grupach bazowych jako „komórkach inicjujących”, w „ogniskach ewangelizacji”. CELAM rozpowszechniała metodologię wspólnot bazowych w Chile, Kolumbii Ekwadorze. Brazylijczyk José Marins i Kolumbijczyk Edgard Beltrán popularyzowali te metody i formy organizacji wspólnot na całym kontynencie⁵⁵.

Składają się na nie małe grupy ludzi, którzy siebie znają, współżyją, pomagają sobie, aby w pełni przeżywać zaangażowanie w budowie Królestwa. Powstawały w Kościele katolickim, ale także prezbiteriańskim, metodystów i luterzańskim. Nawiązują do chrześcijaństwa pierwotnego, wspólnot z Dziejów Apostolskich (Dz 4,32–36). Mają charakter ludowy i mienią się być nowym sposobem bycia Kościołem, Kościołem ubogich – nie tylko w teorii, ale też w praktyce. Wieńczyły doświadczenia wielu ruchów katolickich, takich jak: Katolicki Związek Młodzieży Rolniczej, Studencki Związek Młodzieży Katolickiej, Katolicka Młodzież Uniwersytetów, Ruch Edukacyjny Bazowy, Ruch dla Lepszego Świata, różne plany pastoralne Episkopatu Brazylii, ruchy biblijne, liturgiczne w Europie i Brazylii, także ruch Akcji Katolickiej⁵⁶.

Swoją „*praxis* wyzwolenczą” zainspirowały teologów i w nich teologia wyzwolenia miała społeczno-polityczne wcielenie.

⁵⁴ J. Comblin, *La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo*, [w:] J.I. González Faus, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, s. 38–39.

⁵⁵ P. Berryman, *Teología de la liberación. Los hechos...*, dz. cyt., rozdz. 4, s. 2.

⁵⁶ M.J. Jiménez, *Las Comunidades Eclesiales de Base*, http://www.celam.org/observatorio/docs/COMUNIDADES%20ECLESIALES_DE_BASE.pdf [dostęp: 4.09.2018].

Organizacje te wzbudzały różne reakcje. Biskupi w Medellin powiedzieli: „Bazowa wspólnota chrześcijańska jest pierwszym i fundamentalnym jądrem kościelnym, która powinna, na swoim poziomie, odpowiadać za bogactwo i ekspansję wiary, także za kult, który jest jej wyrazem. Jest ona początkową komórką kościelnej strukturyzacji, ogniskiem ewangelizacji, a teraz pierwszorzędnym czynnikiem promocji ludzkiej i rozwoju”⁵⁷.

„Kościół, który rodzi się z ludu, ale pod natchnieniem Ducha Świętego” – tak brzmiał temat pierwszego Spotkania Międzywyznaniowego CEBs-ów w mieście Vitória (Brazylia, 6–8 stycznia 1975 r.).

Papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* z jednej strony bardzo pochwała działalność CEBs-ów, które oddziałują „w sprawach duchowych i religijnych w zakresie kultu Bożego, dokładniejszego poznania wiary, miłości bratniej, modlitwy, łączności z duszpasterzami; albo chcą się gromadzić w celu słuchania i rozważania Słowa, przyjmowania sakramentów” itd. (*Evangelii nuntiandi*, nr 58). Z drugiej strony „grupy zaczątkowe zbierają się popychane usilną chęcią krytykowania Kościoła, który chętnie piętnują za instytucjonalność [...] „Charakteryzuje je otwarte oskarżenie i odrzucanie hierarchii oraz znaków, które wyrażają Kościół. Całkowicie zwalczają ten Kościół. Idąc po tej linii myślenia, wnet stają się »ideologami«, a nierzadko dają się wciągnąć jakiemuś kierunkowi politycznemu [...]” (*Evangelii nuntiandi*, nr 58).

CEBs-y są politycznie ważne również dlatego, że one i idee Kościoła oddolnego, „Kościoła ludowego”, „który rodzi się »z ludu« i konkretyzuje w biednych”, stanowiły przedmiot krytyki Jana Pawła II (*Esta hora*, nr 19) i Ratzingera – jako „Kościoła paralelnego”, którego źródłem nie jest katolicki Kościół instytucjonalny, „odrębny i niepowtarzalny”, jako jedyny Kościół Chrystusa, cechujący się sukcesją apostołską, ale pierwsze gminy chrześcijańskie lub wiara ludu pod natchnieniem Ducha Św⁵⁸. Ich oficjalna kościelna krytyka już w 1975 r., zradykalizowana w 1979 r. (w apogeum dyktatur), szeroko uderzała w ruch liberacjonistyczny, widząc w nim narzędzie wywrotowości uznanego, hierarchicznego porządku kościelnego i jednocześnie społecznego. Katolicyzm na przykład w Argentynie zawsze był religią dominującą, silnie w tamtym

⁵⁷ Conferencia General del Episcopado..., dz. cyt., rozdz.: *Pastoral del conjunto*, s. 10.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Eklezjologia konstytucji dogmatycznej...*, dz. cyt., s. 695, 698–701.

okresie utożsamianą z narodem argentyńskim, mocno związaną z państwem, o czym mówił Bergoglio⁵⁹.

Natomiast L. Boff ukazuje, jak lud przechodzi w ramach CEBs-ów od religii do polityki. Dla ludu te dwie rzeczywistości są połączone. Lud zaczyna od religii i uświadamia sobie, że niesprawiedliwość jest grzechem, którego Bóg nie pragnie. „Następnie zaczyna rozumieć, że realnie istniejące struktury są źródłem niesprawiedliwości i że trzeba je zmienić, aby przestały utrzymywać społeczny grzech”⁶⁰. Zaangażowanie polityczne wynika z refleksji nad wiarą, która domaga się zmian. Wiara zawsze jest horyzontem rozumienia ucisku, mistyką działania. „We wspólnocie chrześcijanin oddaje się refleksji i celebracji wiary, słucha Bożego słowa, które go zobowiązuje do zaangażowania się wspólnie z braćmi. We wspólnocie politycznej działa wspólnie z innymi, realizując konkretnie wiarę i zbawienie [...]”⁶¹.

Obydwie sfery nabierają rzeczywistej postaci w Królestwie Bożym, które jest realizowane (pod różnymi znakami) w obydwu – politycznej i religijnej – wspólnocie⁶². CEBs to nie tylko instrument ewangelizowania ludzi w Kościele. To nowa i oryginalna droga przeżywania chrześcijańskiej wiary, organizowania wspólnoty wokół słowa, wokół sakramentów (jeżeli to możliwe), wokół nowych posług wykonywanych przez ludzi – zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety. „To jest nowy podział władzy we wspólnocie; jest dużo bardziej partycypatywny i wolny od centralizacji i dominacji. Jedność wiary i życia wyzwolenia ewangelicznego jest dana w konkretnych formach bez sztuczności zinstytucjonalizowanych struktur. To czyni możliwym pojawienie się bogatej kościelnej sakramentalizacji (cały Kościół jest sakramentem), z większą kreatywnością w celebrowaniu ich i z pogłębionym sensem *sacrum* – wszystko przynależy do ludzi. Prawdziwa »eklezjogeneza« jest światowym postępem, Kościołem zrodzonym z wiary ubogich”⁶³. Według L. Boffa w CEBs-ach praktykowana jest prawdziwa demokracja, wszystko jest tu dyskutowane i decydowane razem, gdzie krytyczna myśl nabiera odwagi. Dla ludzi, którzy są uciskani od wieków, których „słowo” było zawsze odrzucane, prosty fakt *prawa głosu* jest

⁵⁹ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 209.

⁶⁰ L. Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander 1984, s. 54.

⁶¹ T. L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 9.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

pierwszym etapem nabywania możliwości kontroli i panowania nad swoim własnym przeznaczeniem. „Kościelna wspólnota zatem wykracza poza religijne znaczenie i nabiera wyższego znaczenia politycznego”⁶⁴. Wspiera się ona na kategoriach: „lud Boży”, „*koinonia*” („wspólnota”), „proroctwo” i „*diakonia*” („służba”). Taki model Kościoła zaakceptowali biskupi w Puebli jako preferencyjną opcję na rzecz ubogich, którzy mają status uprzywilejowany i są nowym podmiotem w historii, podążający do realizacji projektu chrześcijańskiego. Ubodzy są wprawdzie pozbawieni wielu dóbr, ale posiadają historyczną siłę i potencjał ewangelizacyjny. Kościół zbliża się do nich bezpośrednio, nie poprzez państwo i klasy wyższe. To zmienia ich relację z resztą klas społecznych. „Nie gubią swojego katolicyzmu; ich katolicyzm staje się rzeczywisty a nie tylko kwestią retoryki. Kościół kieruje się do wszystkich, ale zaczyna od ubogich, od ich potrzeb i walki”⁶⁵. Nie chodzi więc o Kościół tylko *dla ubogich*, ale o Kościół *ubogich* i z *ubogimi*.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 10.

WOJNA Z TEOLOGIĄ WYZWOLENIA

1. Międzynarodowa kampania przeciwko teologom

Trzeba pamiętać o naciskach politycznych i wojskowych na środowiska liberacjonistyczne w Kościele ze strony rządu Stanów Zjednoczonych, które mają długą tradycję. Prezydent Teodoro Roosevelt w 1912 r. mówił o zawładnięciu krajami Ameryki Łacińskiej, ale pod warunkiem upadku w ich społeczeństwach katolicyzmu. W tzw. słynnym raporcie Nelsona Rockefellera z 1969 r., gubernatora stanu Nowy Jork (wiceprezydenta za Geralda Forda w latach 1974–1977), który odbył polityczny rekonesans po Ameryce Łacińskiej w 1968 r., uznano Kościół wyzwolenczy za najbardziej niebezpieczną instytucję dla amerykańskich interesów w Ameryce Łacińskiej. Rockefeller utrzymywał, że katolicyzm jest „niebezpiecznym zarzewiem potencjalnej rewolucji”.

Kościół katolicki nie jest pewnym sojusznikiem Stanów Zjednoczonych, ale potencjalną siłą na rzecz zmian społecznych, z rewolucją włącznie, aczkolwiek nie ma jasności co do charakteru przyszłych rządów po rewolucji¹. Jest też wielką przeszkodą w realizacji planów radykalnej przymusowej redukcji ludności katolickiej, ponieważ wychowuje ludy, daje im kulturę, zachęca do myślenia i głosi niezbywalną godność człowieka. Dlatego w raporcie uznaje się, że należy wymienić latynoamerykańskich katolików na „inny rodzaj

¹ *El informe de Rockefeller*, <https://pl.scribd.com/document/352823671/482-472-1-PB-pdf> [dostęp: 4.09.2018].

chrześcijan”. Rockefeller rekomendował swojemu rządowi promocję „sekt” fundamentalistycznych, wyrastających z amerykańskiego pentykostalizmu².

Tajny dokument rządu Boliwii generała Banzera („Plan Banzer”) mówi o konieczności dyskredytowania przedstawicieli Kościoła i jego podzielenia. Miało to na przykład miejsce w przypadku arcybiskupa La Paz Jorge Manrique’a. Taktyka polegała m.in. na podrzucaniu do Kościołów materiałów opozycyjnych i te metody (plus cenzura itd.) były akceptowane przez 10 rządów po spotkaniu Latinoamerykańskiej Konfederacji Antykomunistycznej w 1977 r.

Powstaje plan *Condor* (25 listopada 1975 r.), polegający na koordynacji i stałej współpracy dyktatur w latach 70. i 80. (Paragwaj, Brazylia, Chile, Argentyna, Boliwia, Urugwaj) ze Stanami Zjednoczonymi w walce z komunizmem i ogólnie lewicą, nawet liberałami i obrońcami praw człowieka. Mordowano przecież takich ludzi, jak minister rządu Allende (generał Carlos Prats z żoną w Argentynie), Orlando Letelier w USA albo księży i francuskie zakonnice w Argentynie. Amerykanie w tzw. Szkole Ameryk w Panamie przeszkolili ponad 60 tys. oficerów latinoamerykańskich do tej walki, włącznie z technikami przesłuchań, tortur i porwań, w wyniku czego około 100 tys. ludzi zostało zgładzonych i „znikniętych” (*desaparecidos*, ludzie nielegalnie porywanych i wrzucanych żywcem z samolotów do morza, ale także do kraterów wulkanów), a dalsze 400 tys. poddano innym represjom.

Teologii wyzwolenia poświęcała dużo uwagi komisja CIA, przygotowująca bardziej ofensywny niż za rządów Jimmy’ego Cartera program działania politycznego w Ameryce Łacińskiej dla jeszcze wtedy kandydata na prezydenta Stanów Zjednoczonych Ronalda Reagana. Komisja obradująca w Santa Fe w stanie Kalifornia w 1980 r. stwierdziła: „Polityka zagraniczna USA powinna zacząć przeciwstawiać się teologii wyzwolenia (a nie tylko reagować po fakcie) [...]. W Ameryce Łacińskiej rola Kościoła jest żywotna dla istnienia politycznej wolności. Nieszczęśliwie się stało, że siły marksistowsko-leninowskie wykorzystują Kościół jako polityczną broń przeciwko własności prywatnej i kapitalistycznym sposobom produkcji, infiltrując religijne wspólnoty za pomocą idei, które mają bardziej komunistyczny aniżeli chrześcijański charakter”³. Na Inter-Amerykańskiej Konferencji Sił Zbrojnych w grudniu 1987 r.

² Tamże, s. 10.

³ Za: M. Löwy, *The War of Gods*, dz. cyt., s. 66; w całości: *Documento de Santa Fe I 1980*, segunda parte: *La subversión interna*, <http://www.elcorreo.eu.org/Documento-de->

w La Placie, w Argentynie, określono teologię wyzwolenia jako zagrażającą kapitalizmowi, systemowi własności prywatnej i wolności⁴. Druga konferencja z Santa Fe w 1988 r. oceniła, że teologia wyzwolenia stosuje strategię marksistowską, Machiavellego i Gramsciego, aby zagwarantować dominację kulturową nad narodami poprzez religię, szkoły, media i uniwersytety. Jest antypapieska, występuje przeciwko wolnej przedsiębiorczości i dąży do podporządkowania społeczeństwa państwu⁵. Na wspomnianej konferencji w La Plata stwierdzono również, że Kościół jest infiltrowany ideologicznie przez obce czynniki. Michael Löwy zauważa, że na tych spotkaniach nie próbowano w ogóle wyjaśnić, dlaczego tak bardzo marksizm penetruje Kościół, dlaczego właśnie marksizm służy księżom i wiernym, aby wyjaśnić ich własną sytuację społeczną⁶.

2. Potępienie teologii wyzwolenia w Kościele

Teologia wyzwolenia zaczęła być kontestowana od początku lat 70. przez konserwatystów w Kościele latynoamerykańskim. W 1971 r. przybył do Bogoty z Chile belgijski jezuita, socjolog Roger Vekemans, związany z nurtem ideologicznym „teorii rozwoju” lub „modernizacji” (zwanej przez jej krytyków „*desarollismo*”) i chadecją. Otrzymał od CIA 5 mln dolarów dla tej partii w czasie kampanii wyborczej w 1964 r. W Bogocie – podaje Berryman – Vekemans założył centrum studiów we współpracy z „młodym, sprytnym i ambitnym biskupem Alfonso Lópezem Trujillo”⁷. Zaczął wydawać dziennik «Tierra Nueva», organizując Centro Ecueménico de Información para América Latina (CEDIAL), które miało krytykować teologię wyzwolenia i przedstawiać alternatywną analizę społeczno-teologiczną. Berryman podaje, że Trujillo dzięki wpływom w Watykanie przejął władzę w CELAM-ie i w 1972 r. został wybrany sekretarzem generalnym. Trujillo zjednoczył wiele centrów nauki w jeden instytut pod swoim okiem. Instytucje CELAM-u do spraw mediów, misji, komunikacji,

Santa-Fe-I-1980; także w: http://www.elcorreo.eu.org/IMG/article_PDF/Documento-de-Santa-Fe-I-1980_a4835.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁴ Za: M. Löwy, *The War of Gods*, dz. cyt., s. 67.

⁵ Tamże, s. 67.

⁶ Tamże, s. 67.

⁷ P. Berryman, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., rozdz. 6, s. 2.

liturgii, katechezy „przekształciły się – pisze Berryman – w platformę ataków na teologię wyzwolenia”⁸. Zmiany wprowadzane na CGEL-u w Medellin zaczęły być unieważniane.

Trzeba dodać, że urodzony w 1936 r. Trujillo został mianowany biskupem w lutym 1971 r., a już w rok później zarządzał Kościołem na całym katolickim kontynencie – od granicy meksykańsko-amerykańskiej i Karaibów po Patagonię.

Trujillo stwierdził, że teologia wyzwolenia wprowadziła marksizm do samego serca Kościoła i walka klas zastąpiła słowo Boże⁹. W tzw. deklaracji z Andów teologdy i biskupi, także hiszpańscy, stwierdzają, że pewne teologie wyzwolenia budują *praxis* wyzwolenczą na marksizmie, co stanowi fundamentalne niebezpieczeństwo dla wiary i ludu Bożego. W Hiszpanii przeciwnicy teologii wyzwolenia integrują się wokół Uniwersytetu Nawarry (Opus Dei) i Seminarium z Toledo – pod przywództwem kardynała prymasa Marcela González¹⁰. Sekretarz Generalny Konferencji Episkopalnej Hiszpanii Fernando Sebastián (obecnie kardynał mianowany przez Franciszka w 2014 r.) w liście do baskijskiego jezuita (na stałe w Salwadorze) Ignacia Ellacurii pisał, że teoretyczne wypracowanie opcji na rzecz ubogich wydaje się pełne braków, błędne i niebezpieczne¹¹. Ellacuría został później zamordowany z pięcioma kolegami jezuitami i dwiema pracownikami przez prawicową bojówkę związaną z wojskiem salwadorskim w 1989 r.

Od 1975 r. L. Boff zaczyna wymianę listów (wszystkich – sześć) z Watykanem. Wtedy został rozpoczęty proces przeciwko niemu, co teolog wiąże z ukazaniem się wspomnianej książki *Jesús Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia...* Jest to esej z chrystologii krytycznej, gdzie teolog stosuje analizę z psychologii głębi. Przeciwstawia także Jezusa historycznego, o którym nie wiemy nic bezpośrednio, Chrystusowi wiary. Przewodniczący episkopatu brazylijskiego oznajmił papieżowi Janowi Pawłowi II, że Konferencja Episkopatu będzie bronić L. Boffa. Papież odpowiedział, żeby zwrócił się do kardynała Franja Šepera, wtedy prefekta Kongregacji Nauki Wiary, aby ten uregulował sytuację L. Boffa. Papież kazał też powiadomić L. Boffa, aby ten się nie niepokoił.

⁸ Tamże, s. 2.

⁹ Ta wypowiedź Trujilla ukazała się w 1982 r.; zob. J.J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la Teología de la Liberación*, Estella (Navarra) 1989, s. 171.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

L. Boff twierdził wtedy, że interpretacja kościelna w trzech Ewangeliach prorocstwa śmierci i zmartwychwstania wywodzi się z refleksji teologicznej pierwszych wspólnot. W czasie Ostatniej Wieczerzy Eucharystia miała charakter symboliczny i syntetyzujący Królestwo Boże, a Kościół nadał jej jeszcze znaczenie kościelne. Watykan prosił L. Boffa o wyjaśnienie, jak się ma instytucjonalizacja sakramentu Eucharystii, jeżeli Jezus nie wiedział jeszcze (w czasie wieczerzy), że umrze. L. Boff bowiem założył, że Jezus powoli zaczął zdawać sobie sprawę z tego, że zginie, ale miał nadzieję, że tak się nie stanie. Na krzyżu widzi, że płonna to była nadzieja, jeszcze walczy, krzyczy, ale w końcu akceptuje wolę Boga.

L. Boff widzi różnicę pomiędzy teologami europejskimi (Küngiem, Rahnerem, Barthem, Metzem i in.) a latynoamerykańskimi w tym, że ci pierwsi wychodzą od wewnątrz systemu społecznego, nie odrzucając go, koncentrując się na zagadnieniach, takich jak feminizm, problemy małżeńskie czy seksualne, a teologia wyzwolenia podnosi sprawy polityczne (choć nie ideologiczne) i problemy historycznych wyzwań. Dla teologów europejskich adresatem jest niewierzący, dlatego chodzi im przede wszystkim o uzgodnienie wiary ze światem nowoczesnym. Dla teologów w Ameryce Łacińskiej wszyscy są wierzący (choć, dodajmy, dziś sytuacja wygląda inaczej, bowiem 8% jest niewierzących lub poza wszelką religią), rozmówcą jest ubogi i uciemżony, a problem polega na tym, jak być chrześcijaninem w niesprawiedliwym świecie. Europejscy teolodzy są krytyczni na polu teologii, a nie w kwestii społecznej, stąd powyższa uwaga, że są wewnątrzsystemowi. Mamy tu do czynienia z innym kontekstem historycznym, ekonomicznym i społeczno-politycznym dla tych teologii¹².

W Argentynie na zwolenników posoborowych zmian w Kościele organizowano zamachy. Na przykład biskup Eduardo Francisco Pironio, przedstawiciel teologii ludowej – przypomnijmy, nurtu kojarzonego z papieżem Franciszkiem – przewodniczący, a następnie sekretarz generalny CELAM-u i II CGEL-u w Medellin, został ze względu na zagrożenie życia przeniesiony przez papieża do Rzymu. Dyktatura wojskowa, od 14 marca 1976 r. zwana procesem rekonstrukcji narodowej, organizowała na teologów czy lewicę kościelną systematyczne i nielegalne polowania. Porwano dwóch podwładnych obecnego papieża (Francisca Jalicsa i Orlanda Yoria) i trzymano przez pięć miesięcy w niegodnych

¹² M. del Mar Rossel, *Leonardo Boff: «Si se matan.... dz. cyt.*

warunkach, torturowanych, by następnie pod naciskiem przedstawicieli Kościoła, szczególnie Pironia, odurzonych narkotykami porzucić na bagnach. W sierpniu tego samego roku, jak zostało wspomniane wyżej, został zamordowany – według oficjalnego stanowiska, wyrażonego w homilii przewodniczącego episkopatu Bergoglia w 2006 r., w wyniku sprowokowanego wypadku samochodowego – biskup Angelelli. Podejrzewa się, że biskup Carlos Horacio Ponce de León, zaangażowany w obronę praw człowieka, także został zamordowany w 1977 r. w sprowokowanym wypadku drogowym.

Oficjalnie biskupi w Ameryce Łacińskiej – donosi Berryman – nie domagali się ustąpienia rządów represyjnych, a kilku biskupów w Brazylii poparło w 1964 r. nastanie dyktatury. Powoli, pod wpływem wydarzeń, szczególnie represji wobec kleru, zajmowali stanowiska potępiając zbrodnie. Gdy w Argentynie jeden biskup, a może nawet dwóch, i dziesięciu księży zostało zamordowanych podczas „brudnej wojny”, inni biskupi zachowali milczenie. Ruch «*Madres de Mayo*» („Matki z Placu Majowego w Buenos Aires”) i rodziny *desaparecidos* protestowały przeciwko wojskowym, jednak nie biskupi, a jeden z nich poparł otwarcie dyktaturę. Po przegranej wojnie o Falklandy-Malwiny Kościół argentyński utracił zaufanie społeczne. W dokumentach episkopalnych otwarcie popiera się rząd, aczkolwiek nieraz wzmiankuje się o kłopotliwych skutkach represji, bowiem biskupi i księża znajdują się pod presją dziesiątków tysięcy rodzin ofiar.

Zapędy dyktatorskie były zauważalne już wcześniej: w Brazylii – dyktatura od 1964 r., w Argentynie – za Juana Peróna i po jego śmierci w 1974 r., za prezydentury jego żony Izabeli, od 1973 r. W 1978 r., gdy Paweł VI był już poważnie chory, w Ekwadorze 17 biskupów latynoamerykańskich i czterech ze Stanów Zjednoczonych oraz ponad 30 innych osób uczestniczyło w eklezjalnym spotkaniu. Zostały aresztowane 12 sierpnia 1976 r. przez policję w Riobambie pod zarzutem marksistowskiej konspiracji przeciwko panującemu porządkowi politycznemu. Akcja służb była częścią strategii „Condor” – wspólnej polityki dla prawicowych dyktatur zwalczania między innymi teologii wyzwolenia. Szybko ich uwolniono po wyjaśnieniach, ale biskupi zdali sobie sprawę, że w przypadku laików terror może być o wiele bardziej niebezpieczny.

W 1976 r. biskupi w Brazylii zaczęli mówić o „arbitralnych aktach i terroryzmie: masowych represjach, prześladowaniach, donosicielstwie, o parapolicyjnych uzbrojonych grupach, o aresztowaniach, więzieniu ludzi, wypędzaniu,

znikaniu osób, zawłaszczaniu, torturach, morderstwach i zabitych”¹³. „Nie mylimy prawdziwego pokoju z milczeniem narzuconym przez strach i arbitralną represję. Nie chcemy spokoju cmentarnego, ale pokoju, który chroniłby życie, we wszystkich jego aspektach, fizycznych jak i moralnych”¹⁴. Wskazywali oni na szwadrony śmierci, a więc już bardziej konkretnie, co miało znaczenie polityczne. W 20 krajach Ameryki Łacińskiej biskupi na konferencjach wydali setki dokumentów o kwestiach społecznych i prawach człowieka od końca lat 60.

W 1976 r. biskupi gwatemalscy wysłali list o odbudowie kraju po trzęsieniu ziemi, które zabiło 22 tys. osób, i ogólnie o sytuacji społecznej, gdzie od 10 lat szwadrony śmierci (złożone głównie z członków policji i wojska) zabijały i porwały tysiące ludzi.

Od 1977 r. wspomniany arcybiskup Romero mówił o łamaniu praw człowieka w Salwadorze. Prosił papieża o reakcję na prześladowania księży, jednak Watykan nalegał, aby ułożył się z rządem, aż w końcu – jak już wspomniano parę razy – został zamordowany 24 marca 1980 r. przy ołtarzu w szpitalnej kaplicy przez zabójcę nasłanego przez wojskowe służby specjalne. Na mszę pogrzebową przybył tylko jeden biskup.

Ale przeważnie – sądzi Berrymann – mówiło się ogólnie tylko o ekstremalnych „nadużyciach” (szwadrony śmierci itd.) i Kościół reagował wtedy, gdy represje dotyczyły kogoś z kleru lub gdy sięgały obywateli z klasy średniej. Nadużycia wobec ubogich systematycznie ignorowano.

Berryman podaje dane o represjach wobec lewicowych duchownych. W Ameryce Łacińskiej w okresie 1964–1978 zostało zamordowanych 41 księży (6 jako partyzantów) i 11 „zniknionych” („*desaparecidos*”). 485 zostało uwięzionych, 46 torturowanych i 253 wypędzonych za granicę¹⁵. Pozbyć się lewicujących księży, jeżeli pochodzili z zagranicy, było bardzo łatwo. Represje w Ameryce Środkowej nasiliły się jeszcze w latach 80.

W 1976 r. powstaje Stowarzyszenie Ekumeniczne Teologów Trzeciego Świata¹⁶.

W Niemczech Zachodnich część teologów niemieckich broniła teologii latynoamerykańskiej w memorandum z 22 listopada 1977 r. przeciwko jej

¹³ P. Berryman, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., rozdz. 7, s. 2.

¹⁴ Tamże, s. 2.

¹⁵ Tamże, rozdz. 6, s. 3.

¹⁶ Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo «ASETT»/Ecumenical Association of Third World Theologians «EATWOT».

krytykom, zebranych przede wszystkim w fundacji Adveniat i Kole Studyjnym „Kirche und Befreien“ („Kościół i wyzwolenie”)¹⁷. Krytycy teologii wyzwolenia zwracali uwagę przede wszystkim na sprowadzanie przez teologów latynoamerykańskich teologii i wiary do rzeczywistości doczesnych i polityki. W 1977 r. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, związana z Kongregacją Nauki Wiary, żywo dyskutowała tematykę wyzwolenia, polityki i relacji pomiędzy „postępem ludzkim i zbawieniem chrześcijańskim” (tytuł wydanego dokumentu) w oparciu o ustalenia Soboru Watykańskiego II i niektóre encykliki. Komisja nie zdecydowała się na potępienie kierunku zmian społecznych i politycznych oczekiwanych przez teologów latynoamerykańskich¹⁸. Jak najbardziej popiera angażowanie się polityczne chrześcijan na rzecz wyzwolenia, podkreśla jedność działań na rzecz i wyzwolenia i zbawienia, chociaż przestrzega przed utożsamianiem zbawienia z wyzwoleniem. Według komisji nie tylko doktryna składa się na Słowo Boże, ale też same wydarzenia historyczne, poprzez które Bóg objawia swą wolę. Odrzuca się dualistyczny, sztywny podział na to, co ziemskie i co zbawcze¹⁹. Przyjmuje się, że „sama teologia nie jest zdolna do wyprowadzenia ze swoich specyficznych zasad konkretnych norm działania politycznego; w podobny sposób teolog nie jest przygotowany do rozwiązania swoimi środkami podstawowych debat w kwestii społecznej”. A więc uznaje się autonomię nauk społecznych względem teologii, aczkolwiek

¹⁷ M. Spieker, *La defensa de la doctrina social de la Iglesias ante la teología de la liberación*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 79.

¹⁸ *Postęp ludzki i zbawienie...*, dz. cyt., 4–9.10.1977.

¹⁹ „Bóg objawia swoje misterium poprzez same wydarzenia; im bardziej chrześcijanin przenika sytuacje konkretne i ich ewolucję historyczną, lepiej odpowiada na słowo Boże. W ten sposób lepiej uwzględnia się głęboką jedność, jaka łączy Boską historię zbawienia dokonanego przez Chrystusa z wysiłkami podejmowanymi na rzecz dobra ludzi i ich praw. Nie identyfikując czysto i zwyczajnie historii świeckiej i historii zbawienia rozumie się wszystkie ich wzajemne relacje w kategoriach jedności. Nie jest już dozwolone podkreślanie ich zróżnicowania jako pewnego rodzaju dualizmu, w którym historia ludzka i zbawienie są uznane za obojętne w stosunku do siebie. Przeciwnie, działalność ludzka nabiera nowej wartości, ściśle teologicznej, właśnie w historii – o ile buduje bardziej ludzkie społeczeństwo. Nadejście sprawiedliwego społeczeństwa jest, w rzeczywistości, pojęte jako antycypacja przyścia królestwa Bożego [3]. W konsekwencji pojmuje się wiarę chrześcijańską przede wszystkim jako *praxis* historyczną, która zmienia i odnawia porządek społeczny i polityczny”; zob. tamże, nr 2 a.

przestrzega się ogólnikowo przed ryzykiem przyjmowania pewnych teorii socjologicznych, opartych na dyskusyjnych założeniach filozoficznych lub na błędnej koncepcji antropologicznej: „Dotyczy to na przykład znacznej części analiz inspirujących się marksizmem i leninizmem”. Ale jest to już ogólna przestroga ideologiczna, w duchu politycznej poprawności, bez konkretnych argumentów²⁰.

Ważne jest tutaj uznanie, że nie tylko doktryna – o różnorodnych źródłach i pełna nieściśłości – jest istotna, ale także wydarzenia historyczne.

Władze rzymskie nie pozwoliły żadnemu teologowi wyzwolenia uczestniczyć w CGEL-u w Puebli w 1979 r. – dopuszczeni zostali tylko wyznaczeni przez Watykan. Jednak Gutiérrez i pozostali mieli wpływ na treść dokumentów poprzez biskupów, którym doradzali.

Jan Paweł II w przemówieniu inauguracyjnym zdecydowanie potępił koncepcję tzw. kościoła ludowego i teologię wyzwolenia. Natomiast biskupi w dokumencie końcowym potwierdzają „jasną i profetyczną opcję preferencyjną i solidarną na rzecz ubogich [...]. Potwierdzamy konieczność nawrócenia się całego Kościoła na opcję preferencyjną na rzecz ubogich, spoglądając na ich pełne wyzwolenie”²¹. „Ta opcja, wymuszona przez skandaliczną rzeczywistość ekonomicznych nierówności w Ameryce Łacińskiej, powinna dążyć do ustanowienia ludzkiego współżycia godnego i braterskiego i do zbudowania społeczeństwa solidarnego i wolnego”²². Jest to w ogólnych zarysach przyjęcie kierunku zainteresowań Kościoła wskazywanego przez teologów i CGEL w Medellin.

Ale nacisk na ewangelizację wyzwoleńcą w Puebli w 1979 r. – twierdzi Comblin – nie wykroczył poza proklamację słowa i doktryny. „Taka jest doktryna. Kościół powinien zajmować poziom zasad i nigdy nie wkraczać na poziom konkretów, detali, nigdy nie kwestionować konkretnych sytuacji lub osób”²³. Wtedy Kościół nigdy nie spotka się z wrogością władz świeckich czy innych sił. „Doktryna będzie odbierana z uszanowaniem przez wszystkich – pisze Comblin – włącznie z tymi, którzy w największym stopniu łamią jej przykazania w praktyce. Czysta doktryna, nie zastosowana do konkretnych

²⁰ Tamże, nr 2 c.

²¹ *Documento de Puebla...*, dz. cyt., nr 1134.

²² Tamże, § 1154.

²³ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 203.

przypadków, nie prowadzi do działania. Oscar Romero został zabity właśnie dlatego, że nie ograniczał się do trwania w sferze zasad²⁴. Artur Domosławski przytacza wypowiedź Romera o wizycie u Jana Pawła II, który bronił „Kościoła zasad”: „[Papież – wyjaśn. R. G.] potwierdził, że praca duszpasterska jest bardzo trudna w klimacie walki politycznej, w jakim przyszło mi żyć. [...] Uważa, że lepiej trzymać się pryncypiów, ponieważ w ferowaniu pewnych oskarżeń istnieje niebezpieczeństwo popełnienia błędów”²⁵. Ale w takich krajach jak Salwador czy Gwatemala trudno było popełnić błąd przy wskazywaniu na sprawców, skoro w tym drugim kraju zostało spalonych przez wojsko i policję około 600 wsi, a ich mieszkańcy zostali wymordowani. W dokumentach CGEL-u z Puebli – podaje Comblin – nie umieszczono najmniejszej wzmianki o ludziach mordowanych za swoje chrześcijańskie przekonania. Prawdopodobnie lękliwość dokumentów z Puebli należy „zawdzięczać” naciskowi, jaki papież kładł w przemówieniu inauguracyjnym na centralizację doktryny społecznej Kościoła. Słabość dokumentów mogła wynikać też z powodu lęku biskupów przed dyktaturami. Dokumenty są dużo poniżej poziomu praktyki niektórych najbardziej zaangażowanych i ewangelicznych biskupów epoki, takich jak właśnie Romero, Leonidas Proaño, Samuel Ruiz García, Helder Câmara i wielu innych. Zgromadzenie nie chciało przyjąć dokumentu w obronie zagrożonego Romera, podpisało go tylko kilku przyjaznych mu biskupów.

Zaraz po CGEL-u w Puebli w Salwadorze wybuchła wojna domowa, z charakteru również religijna. „[...] duża liczba przywódców wspólnot – zaświadcza Comblin – została zabita, torturowana, upokarzana, wypędzana i prześladowana na wszystkie możliwe sposoby, ponieważ byli chrześcijanami w pełni zaangażowanymi w głoszenie Ewangelii, która jawiła im się według ducha Medellin”. „W Gwatemali represje i prześladowania wspólnot chrześcijańskich i ich kierowników już miały długą historię. Ale w latach 1981–1984 sytuacja stała się ekstremalna. Dziesiątki tysięcy chrześcijan zostało zmasakrowanych. Ale wspólnoty nie uległy przemocy. Stawiały opór i zachowały wiarę. Kościoły gwatemalskie są kościołami męczeńskimi w Ameryce Łacińskiej i pierwszym z nich stał się kościół Indian Majów Quiché, który przetrzymał wojnę z jednym tylko księdzem. Opór i zwycięstwo wiary Gwatemalczyków

²⁴ Tamże.

²⁵ A. Domosławski, *Jan Paweł II. Teologia wyzwolenia*, „Gazeta Wyborcza”, 7.11.1998.

jest szczególne, ponieważ chodzi o wspólnoty w większości wśród Indian, którzy zademonstrowali swoim życiem, że wiara chrześcijańska osiągnęła bardzo głęboki poziom wierności i żywotności ludów Majów²⁶.

W Salwadorze – twierdził Comblin – sytuacja była bardziej dramatyczna niż w Gwatemali, ponieważ wojna podzieliła Kościół. Jedni kapłani dawali posługę ludowi na obszarach opanowanych przez partyzantów, inni wraz z biskupami wspierali wojsko i rząd.

Natomiast w 1979 r. sandiniści – o czym wspomniano – przy wielkim wsparciu organizacji chrześcijańskich, zwyciężyli w wojnie z dyktaturą Anastasia Somozy Debayle.

3. Telewizyjny osąd w Nikaragui

W owym czasie jedno spektakularne, „telewizyjne” wydarzenie 4 marca 1983 r., gdy Jan Paweł II odwiedził Nikaraguę, przykuło bardziej uwagę opinii światowej od dyskusji teologicznych. Cały świat ujrzał, jak papież strofuje klęczącego ministra kultury rewolucyjnego rządu i wspomnianego ojca Cardenala. Scena przemówiła do wyobraźni bardziej od wszystkich książek teologów wyzwolenia czy watykańskich nagan.

Doszły jeszcze protesty wiernych na placu w Managui w związku z negatywną postawą papieża wobec rewolucji, które nawet przerywały celebrację mszy. Jedni twierdzą, że to tylko grupa sandinistów obrażała Jana Pawła II, inni uważali, że to lud spontanicznie zareagował na krytykę rewolucji i niezgodę na modlitwę za zabitych w wojnie domowej 17 synów zgromadzonych kobiet. Papież wtedy nawet trzy razy krzyknął: „Cisza!”. Prasa światowa potępiła sandinistów za obrazę papieża i świętokradztwo mszy.

Wydarzenie powyższe świadczyło o politycznym napięciu wewnątrz Kościoła w kontekście konfrontacji Wschód–Zachód, ale także bogatej Północy z ubogim Południem.

Jak widzieliśmy, dla osób związanych z Janem Pawłem II, takich jak Buttiglione, rewolucja nikaraguańska jest ciągle ważnym wydarzeniem godnym odniesień.

²⁶ J. Comblin, *La Iglesias latinoamericana...*, dz. cyt., s. 31.

Comblin uważa, że wizyta papieża wyraziła syntetycznie wszystkie nieporozumienia między Watykanem i Ameryką Łacińską. „Gdy miliony latynoamerykańskich katolików – pisze belgijski teolog – zaangażowanych od Medellin (CGEL, 1968) i rozczarowanych historyczną ewolucją swoich narodów pokładało swoje nadzieje w Nikaragui, papież i wszystkie ruchy wspierające go oraz sektor najbardziej konserwatywny w Ameryce Łacińskiej zadeklarowali, że należy skończyć z »kościółem ludowym«, który współpracował z sandinizmem”²⁷.

Warto więc poświęcić więcej miejsca relacji jednego z protagonistów tego niewątpliwie hiperpolitycznego wydarzenia, co pozwoli rzucić nieco światła na sposób myślenia i wartościowania jednego z paradygmatycznych liderów teologii wyzwolenia. Interesujący jest też ówczesny historyczny kontekst i siły, które jednak pokonały rewolucję w nikaraguańskim społeczeństwie i Kościele.

E. Cardenal opisuje krytycznie papieską wizytę i podaje własną interpretację jej politycznego tła²⁸. Twierdzi, że Kościół był podzielony. Część aktywistów, biskupów, zjednoczonych wokół kardynała Miguela Obanda y Brava, zwalczała rewolucję i wspierała *contras*, partyzantkę finansowaną przez rząd Reagana. Część Kościoła popierała rząd, a przewodzili tym katolikom przede wszystkim zakonnicy²⁹.

Na lotnisku Jana Pawła II powitał transparent: „Witamy w Nikaragui, wolnej dzięki Bogu i rewolucji”. Gdy papież – wspomina E. Cardenal – przybywał do innych krajów Ameryki Środkowej, był bardzo wylewny i serdeczny, obejmował dzieci, pozdrowiał nawet pojedynczych młodych ludzi. Natomiast w Nikaragui był bardzo poważny i surowy, bez żadnych oznak spontaniczności, kontrolował każdy gest. „Jedną z pierwszych rzeczy – wspomina E. Cardenal – jaką zrobił papież po zejściu na ziemię nikaraguańską, było publiczne upokorzenie mnie na lotnisku przy kamerach telewizyjnych. Chociaż nie zaskoczył mnie, byłem na to przygotowany”³⁰. Po wszystkich pozdrowieniach przewidzianych w protokole włącznie z pozdrowieniem kompanii honorowej i sztandaru, papież poprosił Daniela Ortegę Saavedrę (lidera junty rządzącej) o możliwość przywitania się także z ministrami. Podszedł do E. Cardenala, który

²⁷ Tamże, s. 33.

²⁸ Tamże.

²⁹ E. Cardenal, *Lo que paso con el Papa en Nicaragua*, <http://www.voltairenet.org/article124517.html> [dostęp: 4.09.2018].

³⁰ Tamże.

ukłęknał na dwa kolana, aby ucałować pierścień. Papież nie dopuścił do tego i wygrażając palcem jak jakim kijem, powiedział w tonie wyrzutu: „Musisz uregulować swoją sytuację”. E. Cardenal milczał, papież więc powtórzył szorstko naganę. E. Cardenal twierdzi, że kamerzyści różnych stacji telewizyjnych byli poinformowani, że nastąpi takie zachowanie papieża.

Znany obrońca praw człowieka, zakonnik z Maryknoll Blase Bonpane napisał list protestacyjny do papieża, prosząc go o publiczne przeprosiny E. Cardenala, i wypomniał mu, że odrzucił trapistę, a ścisnął się w Salwadorze z mordercą arcybiskupa Romera.

E. Cardenal przekonuje, że reprimenda papieska była niesłuszna, ponieważ miał uregulowaną sytuację w Kościele. Księża i zarazem członkowie rządu mieli pozwolenie biskupów, którzy potwierdzili publicznie autoryzację. Watykan formalnie zakazał funkcji dopiero później.

Według E. Cardenala tym, co najbardziej oburzało Jana Pawła II w rewolucji nikaraguańskiej, było to, że rewolucja ta nie prześladowała Kościoła. „On chciałby reżimu takiego jak w Polsce, który byłby antykatolicki w kraju w większości katolickim, i dlatego niepopularnego. Najmniej pragnął rewolucji popieranej przez masy chrześcijan, takiej jak nasza, w kraju chrześcijańskim, dlatego tak bardzo popularnej. A najgorszym dla niego była rewolucja z księżmi”.

Sekretarz stanu kardynał Włoch Agostino Casaroli przejawiał inną postawę. Przyjął w Watykanie E. Cardenala rok wcześniej i uważał, że udział księży w rządzie Nikaragui należy poprzeć, ponieważ jej przypadek jest wyjątkowy i nowy. E. Cardenal wyraził życzenie powrotu na wyspy Solentiname czy zrezygnowania z polityki, ale Casaroli się zmartwił i stwierdził, że taką decyzję należy podjąć bardzo ostrożnie. Podobało mu się, że funkcje księży w rządzie nie są tylko honorowe, ale mają fundamentalne znaczenie dla ideologii rewolucji.

Brat Ernesta, wspomniany jezuita Fernando Cardenal, został oddelegowany do kierowania młodzieżą rewolucyjną. Później został ministrem oświaty i rozpoczął wielką kampanię alfabetyzacji. Ministerstwo kultury kierowane przez Ernesta było także ministerstwem ideologicznym rewolucji. Zawiadywało kinem, publikacjami, sztuką, teatrem, muzyką, bibliotekami itd. Dlatego nie należy się śpieszyć – według watykańskiego kanclerza – na Solentiname, także do wykładów z filozofii.

Opinię E. Cardenala potwierdzają liczni obserwatorzy polityki Casaroliego, który dzięki poprawianiu stosunków z krajami socjalistycznymi umacniał proreformatorskie skrzydła w partiach komunistycznych. W 1988 r. odwiedził

Moskwę i nawiązał kontakty dyplomatyczne Watykanu z radzieckim imperium, przygotowując także wizytę Michaiła Gorbaczowa u papieża. Rok później upada mur berliński³¹.

Na lotnisku w Managui w czasie przybycia Jana Pawła II przedstawiciele Watykanu sugerowali, że nie wszyscy wierni mogą uczestniczyć w powitaniu papieża. W innych krajach po sąsiedzku wokół Nikaragui – podaje E. Cardenal – na mszach papieskich pojawiała się 75–100 tys. wiernych, ale w Managui aż 700 tys. z całego kraju na 3 mln mieszkańców. Ale pielgrzymi ci nie usłyszeli tak jak gdzie indziej słowa zachęty do pokoju. Rząd wydał całe zapasy paliwa gratis i ogłosił dzień wolny od pracy. Wszędzie pomagały komisje – lokalny funkcjonariusz, wojskowy i ksiądz – aby pomagać w pielgrzymce do Managui. Kosztowało to rząd biednej Nikaragui 50 mln dolarów.

Niespodziewanie mszę zaczął odprawiać arcybiskup Miguel Obando y Bravo, przeciwnik rewolucji. Przywitał papieża i porównał jego pielgrzymkę do wizyty Jana XXIII w rzymskim więzieniu, ale mimo tego porównania przemowa została przyjęta z aplauzem przez ludzi na całym placu. E. Cardenal wystraszył się, że ludzie zwrócili się przeciwko rewolucji. Czytane teksty – według E. Cardenala – zostały tak dobrane, aby ich wymowę wykorzystał przeciwko sandinistom. Tematem papieskiej homilii była jedność Kościoła, co oznaczało, atak na „Kościół ludowy” czy „Kościół paralelny”, na chrześcijan rewolucjonistów, którzy niszczą jedność Kościoła. Agresja homilii nie wyzierała ze słów, ale było ją czuć w oskarżycielskim tonie papieża, nieraz przechodzącym w krzyk. „Było ewidentne, że papież nienawidził rewolucji nikaraguańskiej. I przyjechał do Nikaragui, aby walczyć. Przygnębiające było to, że po każdym zdaniu plac wybuchał aplauzem i pozdrowieniami dla papieża”. Ale powoli większość na placu zaczynała zdawać sobie sprawę, że papież źle mówił o rewolucji, przeciwko chrześcijanom i księżom popierającym rewolucję. Papież powtarzał, że Nikaragua jest dla niego „drugą Polską”. „I to był wielki błąd – twierdzi E. Cardenal – ponieważ Nikaragua nie była Polską. Myślał, że reżim nikaraguański jest niepopularny, odrzucony przez chrześcijańską większość. I że jego wojownicza postawa spowoduje powstanie ludu przeciwko komendantom władz narodowych i przedstawicielom rządu obecnym na placu”. Myślał, że masy go

³¹ L. Galan, *Muere el cardenal Casaroli, artifice del «deshielo» con el bloque comunista*, «El Pais», 10.06.1998, https://elpais.com/diario/1998/06/10/internacional/897429616_850215.html [dostęp: 4.09.2018].

poprą. „Papież przybył do Nikaragui, by zdestabilizować rewolucję”. Ale gdyby papież się nie pomylił, prasa światowa chętnie by doniosła, że masy odrzuciły rewolucję. „Ale ponieważ lud bronił swojej rewolucji i odrzucił papieża, światowe media poinformowały: »W Nikaragui spotkała papieża zniewaga«”.

Prawdą jest, że ludowi brakło szacunku dla papieża, ale wcześniej papież nie przejawiał szacunku dla ludu. Najpierw matki 17 młodych chłopaków zabitych przez *contras* prosiły o zmówienie modlitwy za ich synów, ale je zlekceważył. Następnie zbliżyły się do ołtarza i zaczęły prosić go krzykiem. Inni prosili o modlitwę za pokój i krzyczeli: „Chcemy pokoju!”. Gdy krzyki tłumu przybierały na sile, papież chwycił mikrofon i krzyknął z całej siły: „Cisza!”. Od tego momentu – opowiada E. Cardenal – ludzie wyrażali całkowity brak szacunku. Papież chciał wypowiedzieć kilka słów konsekracji w najważniejszej części mszy, ale zagłuszano go okrzykami: „Chcemy pokoju!” i „Nie przejdą!”. Papież wołał o ciszę jeszcze dwa razy. E. Cardenal sądzi, że „pierwszy raz w nowożytnej historii papież został upokorzony przez tłum”. Trzy razy na koniec zbierał się, aby pobłogosławić, gdy tłum śpiewał hymn frontu sandinowskiego.

Według E. Cardenala wydarzenie było próbą ognia dla rewolucji, która wyszła z niej zwycięsko. „Ponieważ lud, w większości katolicki, był obecny na spotkaniu z papieżem, i nie wystarczył cały autorytet i władza duchowa papieża z Rzymu, aby lud skierował się przeciwko przywódcom rewolucji, a przeciwnie, wystąpił przeciwko papieżowi”.

W amerykańskim czasopiśmie „National Catholic Reporter” napisano, że „papież w Managui nie chciał mówić o pokoju, tak jak mówił u innych narodów środkowoamerykańskich. Tłumy mu się przeciwstawiły, tak jak w przypadku św. Pawła, pierwszego papieża”. Inni też pisali, że papież nawoływał do pokoju w Ameryce Łacińskiej, poza samą Nikaraguą. W innych krajach latynoamerykańskich papież nawoływał partyzantów do złożenia broni. Nie zrobił tego w Nikaragui, która cierpiała z powodu działań opozycyjnej partyzantki finansowanej przez Reagana i gdzie opozycja popełniła wiele zbrodni, powołując się na papieża.

4. Dyscyplinowanie administracyjne teologów i pasterzy

Atak na teologię wyzwolenia z powodu opcji na rzecz ubogich – podaje Josef Sayer, współautor wraz z Gutiérrezem i Müllerem książki *Ubóstwo* – wychodził

z konserwatywnych kręgów w Kościele latynoamerykańskim, na co musiał reagować Rzym³².

13 marca 1983 r. Ratzinger prosił w liście episkopat peruwiański, aby ten oficjalnie odciął się od idei Gutiérreza, ale nie uzyskał zgody biskupów. Być może wzięli oni pod uwagę m.in. list niemieckiego teologa jezuitę Karla Rahnera, wielkiego autorytetu Soboru Watykańskiego II, który 17 dni przed swoją śmiercią [!] przysłał list w obronie ortodoksyjności teologii Gutiérreza. Episkopat peruwiański w lutym 1984 r. także opublikował list, który – jak ocenia Comblin – był „dosyć ostrożny, zostawiając drzwi otwarte na wszystkie strony”³³.

Joseph Ratzinger zawyrokował we wspomnianym przez Bergoglio, a także przez wszystkich krytyków teologii wyzwolenia dokumencie z 6 sierpnia 1984 r. (*Instrukcja LN*), że teologia wyzwolenia jest niezgodna z wiarą Kościoła i mu szkodzi. Dlaczego? Ponieważ teolodzy wyzwolenia posługują się marksistowską klasową analizą rzeczywistości, przyjmując założenia ideologiczne marksizmu. Mylą zbawienie z ziemskim wyzwoleniem, Boga utożsamiają z historią, upolityczniając wiarę, a przecież to „Bóg, a nie człowiek, może odmienić stan nędzy” (*LN* IV, 5).

Następnie grupa 44 biskupów peruwiańskich została zaproszona do Watykanu w październiku 1984 r. w ramach 10-dniowej wizyty *ad limina* (obowiązkowe dla biskupów co pięć lat). Jan Paweł II w przemowie do biskupów 4 października przypomniał *Instrukcję LN* i wskazał, że teologia „powinna stosować własną metodologię, adekwatną, wraz ze zdrową hermeneutyką biblijną, której dyskurs nie może zostać zastąpiony dyskursem nauk humanistycznych, co podkreśliła ostatnio instrukcja Kongregacji Nauki Wiary”. Konferencja Episkopatu Peru po wielodniowych dyskusjach przedstawiła papieżowi 9 października syntetyczny dokument, po wielu głosowaniach, mający charakter „kierunkujący, a nie ostateczny” – według słów arcybiskupa Limy, przewodniczącego episkopatu kardynała Juana Landázuriego, w którym odrzucono stosowanie analizy marksistowskiej do zagadnień biblijnych, ale nie skrytykowano teologii wyzwolenia. Landázuri dodał, że spotkania biskupów w Watykanie miały na celu „spojrzeć na sytuację teologii wyzwolenia w Peru w świetle instrukcji watykańskiej”³⁴.

³² G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 88.

³³ J. Comblin, *La Iglesias latinoamericana...*, dz. cyt., s. 49.

³⁴ *El documento de consenso entre los obispos de Perú evita condenar la «teología de la liberación»*, «El País», 9.10.1984, https://elpais.com/diario/1984/10/09/sociedad/466124410_850215.html [dostęp: 13.07.2017].

Instrukcja LN odegrała ogromnie ważną rolę. Przeciwnikom teologii wyzwolenia dała bardzo łatwą broń ideologiczną do ręki, sformułowaną przez najwyższy urząd kościelny jako potępienie herezji, aczkolwiek taki zarzut nie został formalnie sformułowany. Krytyka dotyczyła nie błędów teologicznych w teologii wyzwolenia – poza bardzo ogólnikowym zanegowaniem sensu uprawiania racjonalistycznej hermeneutyki biblijnej – ale krytycznego nastawienia teologów do hierarchicznego Kościoła. Odnosiła się także do analiz społecznych, ewentualnych zapożyczeń ideologicznych, kwestii metodologicznych, bezkrytycznego korzystania z nauk społecznych w ogóle. Dlatego przeciwnicy teologii wyzwolenia mogli odważniej prześladować teologów, katechetów i świeckich animatorów wspólnot, do których oficjalny Kościół się zdystansował. *Instrukcja LN* miała wpisać się w globalny konflikt Wschód–Zachód jako obrońcy chrześcijaństwa przed wschodnim ateizmem, gdy teolodzy wskazują na ważniejszy dla nich podział: bogata dominująca Północ – ubogie i uzależnione Południe.

Krytycy teologii wyzwolenia mieli ułatwioną karierę w Kościele, czego przykładem był wspomniany López Trujillo, wyświęcony – jak wiemy – na biskupa w wieku 35 lat, po roku zaś był już sekretarzem generalnym CELAM-u.

Neutralność episkopatu peruwiańskiego – sądzą latynoamerykańscy teolodzy – mogła być bezpośrednim powodem ukazania się *Instrukcji LN*, która była ogólnie reakcją Watykanu m.in. na pracę Gutiérreza (wspomniana *Teología de la liberación...*) i L. Boffa (*Kościół: charyzmat i władza. Esej o eklezjologii walczącej [lub] zaangażowanej*, 1981)³⁵.

Watykan postanowił uwzględnić protesty konserwatywnej części hierarchii latynoamerykańskiej, która unikała konfliktu z lokalnymi władzami, jeszcze wojskowymi w Chile i Ameryce Środkowej. Chciał także wyjść naprzeciw zaniepokojeniu amerykańskich władz wpływami teologii wyzwolenia jako ruchu najbardziej niebezpiecznego dla amerykańskich interesów (wspomniany raport Rockefellera z 1969 r., wnioski Komisji CIA w Santa Fe w 1980 r. i 1988 r.) i potępić ruch.

Krytyka watykańska miała wpływ na postawę teoretyczną Gutiérreza, który przesunął akcenty w metodzie teologicznej, by ją uzgodnić z tradycyjnym nauczaniem kościelnym. W pracy *La verdad los hará libres* (Lima 1986) podsumował centralne i stałe punkty w publikacjach, które przedstawił do obrony

³⁵ L. Boff, *Igreja: Carisma e poder...*, dz. cyt.

doktoratu w Lyonie³⁶. Podaje w notatce pod tekstem jej streszczenia, że pisał tę pracę, biorąc pod uwagę wskazania z pierwszej *Instrukcji LN* – i dokumentu Konferencji Episkopatu Peruwiańskiego o teologii wyzwolenia z października 1984 r. – w której zaproponowano: „zapraszamy, szczególnie tych, którzy zajmują się teologią wyzwolenia, do dokonania ewaluacji swoich własnych badań i publikacji w świetle wzmiankowanej *Instrukcji LN* i obecnego dokumentu”. „W tym duchu – pisze Gutiérrez – chciałem wyjaśnić [...] myślenie, które rozwijałem w moich pismach, aby uniknąć ich nietrafnych interpretacji. Ten wysiłek pozwolił mi potwierdzić moją komunie z magisterium i wolę umieszczenia refleksji teologicznej w służbie zadania ewangelizacyjnego Kościoła”. W artykule tym Gutiérrez wychodzi nie od samej rzeczywistości społecznej, by ją ocenić w świetle wiary i Ewangelii (schemat: *widzieć–oceniać–działać*) i następnie by realizować Boży zamiar, ale od samej wiary. Każda i cała teologia jest słowem o Bogu, który jest jej jedynym tematem. Bóg Chrystusa jest tajemnicą, dlatego teologia mówi o tej tajemnicy. Tradycyjnie, jak przyjęto w Kościele, następuje najpierw kontemplacja Boga, z której ma wynikać program realizacji jego woli, a później praktyka. Ale teraz Gutiérrez, owszem, wychodzi od wiary, ale rozumie ją „po staremu”. „W ramach perspektywy teologii wyzwolenia przyjmuje się Boga w kontemplacji i wprowadza się jego wolę w praktykę. W drugim momencie myśli się o nim”. „[...] adoracja Boga polega na praktycznej realizacji Boskiej woli, która jest nieodzownym warunkiem refleksji o nim”³⁷. Czyli nie tak jak tradycyjnie: najpierw myśl, doktryna, „prawda” o Bogu, następnie ogląd świata, na ile realizowane jest Królestwo Boże i następnie działanie. Peruwiański teolog idzie śladem proroków, że poznawać Boga oznacza „obcowanie »z Bogiem twoim«”, od razu realizację jego woli, czynienie sprawiedliwości (Mi 6,8).

Wcześniej Gutiérrez proponował, by w pierwszym rzędzie wychodzić od cierpienia uciskanego ludu, od odkrycia oblicza cierpiącego Chrystusa w twarzy ubogiego, by poddać sytuację ocenie w świetle Ewangelii, co ukierunkowuje postawę praktyczną. Teraz pierwszy akt (przedtem „widzieć” cierpienie) łączy kontemplację i działanie, które poprzedzają teologię jako refleksję o Bogu i działaniu.

³⁶ G. Gutiérrez, *La Teología de la Liberación*; zwięzłe omówienie w kilkunastu punktach całej twórczości na potrzeby obrony pracy doktorskiej: *La verdad los hará libres*, «Sic» (Caracas), núm. 490, 12/1986, s. 462–467, za: R. Vekemans, C. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier...*, dz. cyt., s. 157.

³⁷ Tamże.

W 1988 r. Josef Sayer, niemiecki teolog, długo pracujący jako duszpasterz w peruwiańskich Andach i przyjaciel Gutiérreza, osobiście i w imieniu kierowanej przez siebie katolickiej organizacji pomocowej MISEREOR zaprosił Müllera na 5-tygodniowe seminarium do Limy, do Instytutu im. Las Casasa, założonego przez peruwiańskiego teologa.

Natomiast L. Boff nadal prowadził radykalną krytykę kościelnej instytucji jako łamiącej prawa człowieka i rysował możliwość alternatywnej eklezjologii, Kościoła oddolnego. Wspomniana książka L. Boffa *Kościół: charyzmat i władza...* została poddana krytyce najpierw przez Archidiecezjalną Komisję Nauki Wiary w Rio de Janeiro, na którą zakonnik przysłał odpowiedź listowną 12 lutego 1982 r. Jednocześnie wysłał odpowiedź do Kongregacji Nauki Wiary w Watykanie, w którym zarzucił brazylijskiej komisji błędy w interpretacji jego pracy. 15 maja L. Boff otrzymał od kongregacji watykańskiej list z zastrzeżeniami, którego treść została podana do publicznej wiadomości. Następnie zaproszono go do Watykanu na 7 września 1984 r., gdzie udzielał wyjaśnień na tematy eklezjologiczne poruszane w tej pracy. Wydano komunikat uzgodniony z zainteresowanym. Odbyła się w Kongregacji także rozmowa z dwoma kardynałami franciszkanami przybyłymi wraz z L. Boffem, kardynałem i przewodniczącym episkopatu Brazylii arcybiskupem Fortalesy Aloísiem Lorscheiderem i wspomnianym Paulem Evaristem Arnsem³⁸. 20 marca 1985 r. Kongregacja Nauki Wiary osądziła negatywnie pracę L. Boffa. W sentencji stwierdzono, że praca stanowi „niebezpieczeństwo dla zdrowej nauki wiary”, że „sprowadza do ziemskich rozmiarów hierarchię”, „relatywizuje teologię i dogmat”.

Następnie 26 kwietnia wydano postanowienie o karze „dobrowolnego” milczenia na rok, pozbawienia L. Boffa pracy w redakcji «*Revista Ecclesiástica Brasileira*» i nauczania teologii w klasztorze w Petropolis.

Instrukcja z 1984 r. – według J. Comblina – była przygotowaniem do synodu w 1985 r., a atak na Kościół w Ameryce Łacińskiej był skutkiem ubocznym manewrów mających anulować ustalenia Soboru Watykańskiego II, z jego centralną kategorią ludu Bożego, którą zastąpiono na synodzie abstrakcyjnym pojęciem *communio*. Ponieważ większość biskupów spoza Ameryki Łacińskiej

³⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Oświadczenie w sprawie książki „Kościół: charyzmat i władza, esej z eklezjologii walczącej” o. Leonardo Boffa*, [w:] «*L’Osservatore Romano*» 1985 (wyd. polskie), nr 3, s. 8, za: D. Tanalski (red.), *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*, Warszawa 1986, s. 321–322.

miała mało relacji z tym kontynentem, uwierzyli w to, co im od 15 lat preporował Vekemans³⁹.

Na 27–30 marca 1985 r. Ratzinger zwołał do Bogoty w Kolumbii przedstawicieli Kongregacji Nauki Wiary episkopatów narodowych i ogłosił kierunek działań wobec teologii wyzwolenia.

Po ukazaniu się *Instrukcji LN* i w nawiązaniu do zapowiedzianej przez Watykan przyszłej publikacji pt. *Libertad cristiana y liberación* Rada Stała Episkopatu Brazylii zareagowała dokumentem *Wolność chrześcijańska i wyzwolenie. Działania ewangelizacyjne Kościoła w Brazylii i wyzwolenie*. Biskupi wzięli w obronę teologów wyzwolenia, że nie pogłębiają konfliktu społecznego. „Wielkie niebezpieczeństwo konfliktu – pisali biskupi – nie zależy od sposobu rozumienia przez lud swojej sytuacji; niebezpieczeństwo tkwi w samej sytuacji, naznaczonej głęboko przez nierówności i niesprawiedliwość”⁴⁰. Zatem napięcia klasowe generuje sama rzeczywistość, a nie mentalność czy idee grupki teologów, a nawet ludu. „Przypisuje się zaostrenie takiej sytuacji ruchowi wyzwoleniczemu inspirowanemu refleksją teologiczną”. Jest to krytyka *Instrukcji LN*, która zarzucała teologom, że inspirować przemoc, traktując kategorię „walki klas” jako prawo historyczne i środek przemocy zbrojnej. Teologia wyzwolenia – twierdzą biskupi – była elementem procesu, który pozwolił lepiej zrozumieć sytuację i uzasadnić motywy jej transformacji. Dezawuuują *implicite* przesadny nacisk kładziony w Watykanie na sprawczość teologii. „Wielka, wartościowa i godna szacunku refleksja w teologicznej metropolii nie zatrzymała milionów chrześcijan, aby nie zabijali się w Europie i na świecie”⁴¹. Wychodzi na to, że Europejczycy mordowali się masowo w dwóch barbarzyńskich wojnach i jeszcze niesli pożogę wojenną reszcie świata mimo wielkiego rozwoju własnej teologii.

Biskupi brazylijscy zwrócili uwagę Europejczykom (Paweł VI w *Populorum progressio*, nr 31), że tak bardzo zatroskani są ewentualną spiralą przemocy, jaką mogą rozpętać teolodzy i ubodzy, a zapominają chociażby o faszyzmie, który odwoływał się do opatrności i który był bardzo słabo krytykowany

³⁹ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁰ *Libertad cristiana y liberación. Acción evangelizadora de la Iglesia en Brasil y liberación*, Comisión Episcopal de Pastoral y Comisión para la Doctrina de la CNBB, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 24.

⁴¹ Tamże.

przez Kościoły. Teolodzy wyzwolenia powtarzają, że w porównaniu z Europą czy aktywnością Stanów Zjednoczonych Ameryka Łacińska jest wyjątkowo pokojowym regionem, jeżeli idzie o wojny między państwami. Natomiast jest pełna przemocy ze strony możnych, ze strony oligarchii i obcego kapitału, przed którymi zabrania się obrony.

Jednak biskupi nie uniknęli diabolizacji i fetyszyzacji, jako samej w sobie absolutnie złej, kategorii walki klas, która przecież nie musi oznaczać przemocy fizycznej, ale na przykład konsekwentne, spójne z interesami klasowymi pracowników i pracodawców negocjacje. Związki zawodowe są właśnie organizacjami klasowymi, które „walczą” o interesy swoich członków. Amerykański socjolog David Ost wykazał w pracy *Kłęska „Solidarności”*, że porzucenie klasowego punktu widzenia przez kierownictwo związku i związanie się z polityczną prawicą, której „nigdy nie interesowało zaspokojenie bytowych potrzeb pracowników”, uniemożliwiło „Solidarności” obronę autentycznych interesów robotników. Robotnikom zaoferowano zastępcze konflikty ideologiczne, by skanalizować „klasowy gniew” przeciwko komunistom, „układowi”, podnosząc kwestie „rasowe”, „religijne” i „rodzinne”, zwiększając obecność Kościoła w sferze publicznej⁴².

A przecież o potrzebie „walki” – zapewne nie fizycznej, chociaż przed nią przestrzegali, gdy cierpliwość ludu się wyczerpie – ubogich, „Nowego Ludu Bożego” o swoje prawa przeciwko „zinstytucjonalizowanej przemocy”, „kolonializmowi zewnętrznemu”⁴³ i „kolonializmowi wewnętrznemu” wołali biskupi w na CGEL-u w Medellin. Dlatego powoływali się na aktywną rolę Jahwe podczas exodusu na rzecz wyzwolenia Izraela⁴⁴. Domagali się zmian strukturalnych i wyzwolenia z neokolonializmu⁴⁵.

Kardynał Lorscheider w imieniu 33 biskupów oświadczył papieżowi 17 września 1986 w obronie teologów wyzwolenia: „to są niezrozumienie i fałszywe sądy o naszej działalności duszpasterskiej, które na nieszczęście znajdują zbyt ni posłuch w części pewnych środowisk kościelnych”⁴⁶.

⁴² D. Ost, *Kłęska „Solidarności”. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, H. Janowska, Warszawa 2007, s. 7–8.

⁴³ *Conferencia General del Episcopado...*, dz. cyt., II La paz p2, p8.

⁴⁴ Tamże, *Wprowadzenie*, s. 6.

⁴⁵ Tamże, PI, *La justicia*, s. 13–14.

⁴⁶ S. Fernandez, *La Teología de la liberación no solo es ortodoxa, sino necesaria. Juan Pablo II a la curia romana y a lo obispos de Brasil*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero,

Od roku 1985 do 16 marca 1986, przez 14 miesięcy, odbywały się w Watykanie spotkania dziewięciu grup biskupów brazylijskich – podzielonych według regionalnych sekretariatów, z jakich składa się Konferencja „Episkopatu, z papieżem, Ratzingerem, innymi kardynałami i przedstawicielami kurii – w charakterze wizyt „*ad Limina Apostolorum Petri et Pauli*”. Dziennik «L'Osservatore Romano» publikował przemówienia papieża kierowane do każdej z grup biskupów⁴⁷. W spotkaniach uczestniczyło także sześciu kardynałów brazylijskich, tj.: Angelo Rossi, Alfredo Vicente Scherer, Eugenio de Araújo Sales, Avelar Brandão Vilela, Paulo Evaristo Arns i Aloísio Lorscheider. Zaproszeni zostali też sekretarz biskup Luciano Pedro Mendes de Almeida i biskupi przewodniczący 14 sekretariatów regionalnych.

Były to spotkania – jak podkreślił papież – nieobjęte żadnym regulaminem ani prawem. Miały charakter nieformalny między papieżem, kurią i episkopatem brazylijskim celem omówienia sytuacji Kościoła w Brazylii, który jest największy w świecie. Wtedy liczył 120 mln katolików i 350 biskupów czynnych (drugie miejsce po Włoszech). Jednak na 245 diecezji w 103 nie wyświęcono w 1985 r. ani jednego księdza. Jak już wspomniano wcześniej, w Brazylii jeden kapłan przypada średnio na około 10 tys. wiernych, ale w pewnych regionach nie ma ich prawie wcale. Prefekt Kongregacji do Spraw Kleru podał, że w kraju tym 42% kapłanów to kler diecezjalny, natomiast 58% stanowią zakonnicy. Ponadto 60% księży pochodzi z zagranicy, czyli na jednego rodzimego księdza przypadać powinno 24 tys. wiernych. Wielu z biskupów mówiło o odpowiedzialności kobiet w przewodzeniu wspólnotom jako rozwiązaniu problemu kryzysu powołań. Biskupi zapewnili o wierności episkopatu brazylijskiego Soborowi Watykańskiemu II i dokumentom z Medellin i Puebli. Mówiono o obronie praw chłopów do ziemi, o szansach przeżycia Indian i pasterstwie dla nich, o opcji preferencyjnej na rzecz ubogich i zmarginalizowanych. „Ziemia Indian ziemią świętą” jest hasłem duszpasterstwa indiańskiego. Ziemia Indian są na celowniku wielkich latyfundystów i korporacji ponadnarodowych, które wszelkimi środkami starają się, aby wspólnoty indiańskie zniknęły. Wobec tych dramatów Kościół musi wystąpić z politycznym projektem nowej konstytucji,

Teología de la liberación (Dossier..., dz. cyt. alrededor de la Libertatis Conscientia), Caracas 1988, s. 146.

⁴⁷ «L'Osservatore Romano», 9 przemówień papieża w numerach: 10 marzec, 4 sierpień i 1 grudzień w 1985 r. oraz w nr 9, 16 i 23 z marca 1986 r.

która będzie bronić praw dla wszystkich, równości i sprawiedliwości, uczestnictwa wszystkich w kierowaniu politycznym.

Papież zasugerował tematykę spotkań. Dotyczyła roli Kościoła brazylijskiego w danym momencie historycznym, interpretacji kierunków działania Kościoła latynoamerykańskiego określonych w Medellin i Puebli, które powinny być czytane „w duchu, w jakim były przygotowane, bez hermeneutycznej przemocy, bez ideologicznych dodatków, ani zniekształceń”⁴⁸. Na wspomnianych spotkaniach mówiono o problemie długów zagranicznych, o bezrobociu, o tragedii braku higieny i ochrony sanitarnej, dachu nad głową.

Natomiast Jan Paweł II kładł nacisk na zasadę jedności Kościoła: „Mam nadzieję być dobrze zrozumiany, jeżeli powiem, że większą wartość ma jeden krok wykonany wspólnie w ramach Konferencji Episkopalnej, niż dziesięć kroków zrealizowanych, ale narażając się na ryzyko obumierania i nawet zerwania komunii”⁴⁹.

Jeżeli zatem sytuacja polityczna będzie naglić, gdy jakaś dyktatura rozpęta ludobójstwo tak jak w Gwatemali, to nie należy robić nic, gdy większość albo tylko część nie wyrazi zgody na obronę wiernych. Z jednej strony Ratzinger popierał, jak szerzej ujrzymy, zniesienie kolegiałności episkopatów jako nieważnej we wszystkich ważnych kwestiach poza organizacyjnymi, stawiając na indywidualną odpowiedzialność biskupów przed Watykanem i powołując się na *Kodeks Kanoniczny*⁵⁰, a z drugiej – jak przekonywał papież – pojedynczy biskup nie powinien działać na własną rękę.

Kardynał Bernardin Gantin z Beninu, prefekt Kongregacji ds. Biskupów, wskazał na dwa wymiary działań biskupów: wertykalny – w jedności biskupów z papieżem i horyzontalny – w bliskości z ludem.

Wielu z biskupów znajdowało się pod silnym wpływem teologii wyzwolenia, dlatego zajmowała centrum dyskusji, jako temat „gorący” – według słów samego papieża Jana Pawła II. Dlatego w swoim pierwszym przemówieniu całą

⁴⁸ Za J.J. Mejia, *Mensaje del papa a los obispos brasileños, introducción*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 302.

⁴⁹ Za: S. Fernandez, *La Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 145.

⁵⁰ Kard. J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 68. Ratzinger powołał się na kanon 753, gdzie biskupi jako członkowie episkopatów narodowych czy uczestnicy synodów partykularnych, niedysponujący „nieomyślnością w nauczaniu”, jednak są „autentycznymi nauczycielami i mistrzami wiary”.

uwagę skierował on na wyjaśnienie kwestii wyzwolenia w świetle doktryny Kościoła. Stąd musi wychodzić prawdziwa refleksja teologiczna o wolności, co Kościół uważa za swój obowiązek kontynuować, i dzięki której „stara się – zapewniał papież – odpowiedzieć na wielkie sprawy takie jak sprawiedliwość społeczna, równość w stosunkach osobowych, narodowych i międzynarodowych, pokój i rozbrojenie, wolność i prawa człowieka”⁵¹.

Papież starał się towarzyszyć brazylijskim biskupom ciągle w czasie tych spotkań i rozmawiał z nimi nawet w chwilach przeznaczonych na odpoczynek. „Oczyszczona z elementów – twierdził papież o teologii wyzwolenia – które mogłyby ją zanieczyścić, z poważnymi konsekwencjami dla wiary, teologia ta jest nie tylko ortodoksyjna, ale konieczna”⁵². Dodał, że w czasie spotkań „narodzi się bardziej żywa w oparciu o pozytywne elementy słuszna teologia wyzwolenia”⁵³. Mówił o konieczności głębokich reform społecznych, ale by nie uwierzyć, że „tylko działalność społeczno-ekonomiczna jest ważna”⁵⁴. Przestrzegał przed „ideologizacją duszpasterstwa w teologii wyzwolenia”. Napominał o „wielu elementach, które na koniec szkodzą lub znoszą kościelną wspólnotę”⁵⁵. Nawoływał, aby szukać w ustaleniach Soboru Watykańskiego II „wewnętrznej zasady jedności, która jest zdolna do pojednania punkty widzenia często różniące się”⁵⁶. Jednak „zanieczyszczenia” nie były konkretnie wskazane. Górował ton zgodności z nauczaniem oficjalnym i jedności z działaniami i deklaracjami instytucji.

Dla teologów wyzwolenia nawoływanie do jedności oznacza podporządkowanie się papieżowi, zaniechanie działań na rzecz ubogich, gdyż biskupi czy księża mogą zirytować lokalne władze i narazić dobre stosunki Kościoła z nimi. A zatem – jak wynika z twierdzeń teologów – chodzi o polityczny oportunizm i totalną kontrolę całego ludu Bożego.

Komunikat końcowy (17–18 marca 1986 r.) mówił o spotkaniach, że charakteryzowały je „szczerść, prawda, braterstwo i modlitwa”. Poruszono też problem teologii wyzwolenia, powtarzając myśl wyrażaną wcześniej: „oczyszczona

⁵¹ Za: M. Tulio Rosi, *Los obispos brasileños dialogan con la curia*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 142.

⁵² Tamże.

⁵³ Za: tamże.

⁵⁴ Za: S. Fernandez, *La teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 143.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 143–144.

z elementów, które mogą ją zafałszować, z wielkimi konsekwencjami dla wiary [...] jest nie tylko ortodoksyjna, ale także potrzebna⁵⁷. Papież także w liście do biskupów brazylijskich nadal scharakteryzował ją jako nie tylko odpowiednią (*oportuna*), pożyteczną (*útil*) i niezbędną/potrzebną/konieczną (*necesaria*), ale również jako „wyższy etap rozwoju teologii”⁵⁸.

Także do biskupów brazylijskich zaproszonych do Watykanu w 1986 r. papież powiedział, że teologia wyzwolenia jest „słuszna (*legítima*), ortodoksyjna (*ortodoxa*) i niezbędna (*necesaria*)”⁵⁹. Dodał też, że powinna być „w ścisłym związku z poprzednimi teologiami – tej refleksji teologicznej zainicjowanej przez tradycję apostołską i kontynuowaną przez Ojców Kościoła i doktorów, z magisterium zwyczajnym i nadzwyczajnym i – w czasach już niedawnych – z bogatą nauką społeczną Kościoła, wyrażoną w dokumentach od *Rerum novarum* po *Laborem exercens*”⁶⁰.

Watykan skrócił nieco karę L. Boffowi. 5 kwietnia 1986 r. ukazał się dokument Kongregacji Nauki Wiary *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu Libertatis Conscientia* (odtąd *Instrukcja LC* oraz *LC*)⁶¹. Miał za zadanie dokonać syntezy pozytywnych elementów teologii wyzwolenia (według samego Ratzingera⁶²) i był zaproszeniem Kościołów lokalnych, aby stanęły po stronie ubogich.

Instrukcja LC była „dużo bardziej optymistyczna – twierdzi Comblin – pojawiła się jako krok w kierunku pogodzenia się z teologią wyzwolenia”⁶³. Jednak jej przewodnim motywem było podkreślanie, że prawidłowa teologia wyzwolenia musi być ściśle zgodna z oficjalnym nauczaniem Kościoła, „oczyszczona” z obcych elementów.

⁵⁷ Za: J.J. Mejía, *Mensaje del papa a los obispos...*, dz. cyt., s. 302.

⁵⁸ Jan Paweł II (papież), *Educar para la libertad*, list papieża do biskupów brazylijskich, 9.04.1986, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 308.

⁵⁹ Za: H. Renato, *Un dialogo nuevo: Roma – Brasil*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 310.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Mensaje del Santo Padre a la conferencia episcopal de Brasil. Orientaciones para la vida eclesial y para la tarea evangelizadora*, «L'Osservatore Romano» (Ciudad del Vaticano), 9.04.1986, núm. 17, s. 17–27, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 295.

⁶¹ Zob. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_15.html [dostęp: 4.09.2018].

⁶² S. Fernandez, *La teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 146.

⁶³ J. Comblin, *La Iglesia latinoamericana...*, dz. cyt., s. 49.

W niedzielę, 13 kwietnia 1986 r., na rocznym zebraniu Konferencji Narodowej Biskupów Brazylii w Itaici (9–18 kwietnia 1986 r.) odczytano list od Jana Pawła II, dostarczony przez kardynała Bernardina Gantina, w którym w punkcie 5 wyrażono stosunek do teologii wyzwolenia. Powtórzono wcześniejsze oceny pozytywne i dodano, że stanowi „nowy etap” – w ścisłym powiązaniu z poprzednimi – refleksji teologicznej, zainicjowanej tradycją apostołską i kontynuowaną przez wielkich Ojców i Doktorów, przez magisterium zwyczajne i nadzwyczajne, a w epoce współczesnej z bogatym dziedzictwem nauki społecznej Kościoła, wyrażonym w dokumentach od *Rerum novarum* po *Laborem exercens*. A zatem – jak widać – papież powtórzył poprzednie przychylne oceny.

„Myślę – pisał papież – że Kościół w Brazylii może odegrać ważną rolę i jednocześnie delikatną: tworzyć przestrzeń i warunki, aby mogła się rozwinąć refleksja teologiczna zdolna inspirować skuteczną *praxis* na rzecz sprawiedliwości społecznej i równości, ochrony praw człowieka, budowy społeczeństwa ludzkiego opartego na braterstwie. Bóg was wspomóż w nieustannym czuwaniu, aby poprawna i niezbędna teologia wyzwolenia rozwijała się w Brazylii i Ameryce Łacińskiej”⁶⁴.

Podczas odczytywania listu niektórzy biskupi zaczęli płakać. Watykan jednak zablokował przygotowaną edycję kilkudziesięciu tomów teologii wyzwolenia. Wyszło jedynie 20 woluminów w Brazylii, ale nie w Ameryce hiszpańskiej⁶⁵.

Papież przestrzegał jeszcze przed niebezpieczeństwem „wypaczonej eklezjologii”, czyli z pewnością chodziło o koncepcję „Kościoła ludowego” (*Esta hora*, nr 19). Wskazywał też na stojące przed Kościołem wielkie wyzwania natury społecznej, jakimi są ogromne nierówności, nędza mas itd. Jednocześnie napisał do biskupów, że zaakceptował obydwie instrukcje watykańskie w kwestii teologii wyzwolenia i skierował je do całego Kościoła⁶⁶. W ten sposób uczynił z niej teologię powszechną, czyli „katolicką”.

O „oficjalizacji” teologii wyzwolenia pisze Luigi Sartori: „Rzadko zdarzała się oficjalizacja określonych teologii [...]. Po kilku latach stała się własnością

⁶⁴ Za: E. Dussel, *Rectificación papal*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 300, 306.

⁶⁵ J. Comblin, *La Iglesia latinoamericana...*, dz. cyt., s. 50.

⁶⁶ Tamże.

całego Kościoła powszechnego [...]. Nigdy nie zdarzyło się to w przypadku nawet tomizmu w tak krótkim czasie”⁶⁷.

W 1992 r. w Watykanie znów wszczęto proces przeciwko L. Boffowi, który na znak protestu wystąpił z zakonu franciszkanów i przeszedł do stanu świeckiego, aczkolwiek nadal na prośbę biskupów odprawiał msze i wykonywał posługi kapłańskie. Wraz z żoną pracował w CEBs i jako już sławny teolog i już niekępowany przez kościelne władze zaznaczał stałą obecność w mediach ze swoim przesłaniem.

Gdy przeciwników teologii wyzwolenia wspierały Stany Zjednoczone, teolodzy ci szukali wsparcia na Kubie, przedstawiając ją jako kraj udanej rewolucji, model dla krajów Trzeciego Świata, chociaż dostrzegając jej liczne braki, takie jak nieobecność demokracji przedstawicielskiej, prostytucja, czarny rynek. Dominikanin Frei Betto (prawdziwe nazwisko Carlos Alberto Libaño Christo) odwiedził w 1985 r. wyspę, przeprowadzając z Fidelem Castro wywiad rzekę i wydając na jego podstawie pracę *Fidel y religión*⁶⁸. Również L. Boff – miesiąc po otrzymaniu od kardynała Ratzingera pierwszej kary w 1985 r. – przyjął zaproszenie od Fidela Castro i także przeprowadził z nim wywiad na książkę, ale skradziono mu notatki z samochodu w Rio de Janeiro⁶⁹.

Po upadku muru berlińskiego, 9 listopada 1989 r. – od symbolicznej daty schyłku komunizmu we Wschodniej Europie, następnie w Rosji i pozostałych republikach radzieckich – następuje era polityki neoliberalnej. 25 lutego 1990 r. FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional) w Nikaragui przegrywa wybory. W stanie Chiapas w Meksyku 1 stycznia 1994 r. wybucha powstanie neozapatystów w proteście przeciwko układowi NAFTA pomiędzy Stanami Zjednoczonymi, Kanadą i Meksykiem, który miałby ograniczać prawa autochtonów. Biskup Samuel García Ruiz pośredniczył w rozmowach pokojowych pomiędzy powstańcami i rządem meksykańskim. Natomiast rząd oskarżył teologię wyzwolenia o inspirowanie Indian do rebelii.

⁶⁷ L. Sartori, «Il Regno actualità», 15.05.1986, s. 243, za: C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, [w:] I. Ellacuría, J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990, s. 83.

⁶⁸ Patrz: F. Betto, *Fidel i religia. Rozmowy z Bratem Betto*, przekł. J. Perlin, M. Dołgowska, Warszawa 1986.

⁶⁹ L. Boff, *Castro, Dios y Marx*, «Koinonia», 30.08.2006, <http://www.servicioskoinonia.org/boff/> [dostęp: 4.09.2018].

Gutiérrez w 1996 r. na wspomnianej konferencji w Niemczech – z udziałem Ratzingera i kierownictwa CELAM-u – stwierdził: „Duża część analiz i założeń formułowanych ostatnimi laty (przez teologów wyzwolenia) utraciło ważność. Liczne dyskusje i uściślenia w tym czasie nie odpowiadają już w pełni na dzisiejsze wyzwania. Ignorowanie tych zmian byłoby zasklepieniem się w przeszłości, przeżywaniem nostalgii i skazaniem się na życie w tyle za ludźmi”⁷⁰.

Uznał w opcji na rzecz ubogich prymat wiary, że jest opcją na rzecz Królestwa Bożego, głoszonego przez Jezusa. „Ostateczna przyczyna zaangażowania na rzecz ubogich i uciskanych leży w związku z tym nie w analizie społeczeństwa, którą się posługujemy, także nie w bezpośrednim doświadczeniu ubóstwa, czy też w naszym ludzkim współczuciu. [...] Jednakże owo zaangażowanie na rzecz chrześcijan opiera się zasadniczo na wierze w Boga Jezusa Chrystusa”. Jest to opcja teocentryczna i prorocka. Ale niemożliwe jest mówienie o Bogu bez praktycznego udziału w „kompleksowym i integralnym, przez Niego zapoczątkowanym wyzwoleniczym działaniu” na rzecz historycznej wolności⁷¹. Działanie zbawcze Boga wobec wszystkich ludzi zachodzi w historii, stąd pochodzi „historyczna siła ubogich” (także tytuł jednej z książek Gutiérreza z 1980). Nie jest to – twierdzi Josef Sayer – żadna ideologia utopijnego projektu opartego na przemocy, jak twierdzili krytycy. To samo zresztą, co Gutiérrez, mówiła Ratzingera *Instrukcja LC*, że Kościół jest powołany do wyzwoleniczego posłannictwa dla integralnego zbawienia świata, wywiedzionego z przesłania Jezusa o wolności i wyzwoleniu, a także z jego działania⁷².

Nastąpiło więc pewne przesunięcie w poglądach „ojca” teologii wyzwolenia. Teraz wiarę w Jezusa przesuwamy na początek względem relacji pomiędzy bliźnimi. Czyż jednak Bóg nie może działać na ludzi bezpośrednio poprzez ich współczucie, naukę, refleksję, praktykę czy doświadczenie?

Franciszek w encyklice *Lumen fidei* (nr 12) dopuszcza możliwość dawanych znaków od Boga poprzez wydarzenia: „Światło Boże świeci dla Izraela przez czyny dokonane przez Pana [...]”. Traktuje zmysł słuchu i wzroku jako narzędzia poznania wiary. Podkreśla, że poznanie słowa, Biblii „jest zawsze poznaniem osobistym”. A nieraz widzenie znaków dokonanych przez Jezusa poprzedza wiarę: „ujrzawszy to, czego Jezus dokonał, uwierzyli w Niego”

⁷⁰ A. Beltramo Álvarez, *¿La conversión de Gustavo Gutiérrez...?*, dz. cyt.

⁷¹ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 69–70.

⁷² Tamże, s. 71.

(J 11,45). Innym razem wiara spleta się z widzeniem: „jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą” (J 11,40)⁷³. Widzieliśmy także, że Międzynarodowa Komisja Teologiczna przy Kongregacji Nauki Wiary ogłosiła w 1977 r., że „Bóg objawia swoje misterium poprzez same wydarzenia [...]”⁷⁴.

Jest jeszcze inna możliwość. Wierny spotyka się z sytuacjami, których nie da się porównać do opisywanych w Biblii, parable Jezusa jej nie dotyczą. Może jednak liczyć na Ducha Świętego, który go zainspiruje, by po zanalizowaniu nowej sytuacji, rozpoznanej dzięki doświadczeniom i nauce jako „nowej” nauce, interpretować ją w duchu ewangelicznym, jak się wobec niej zachować. Na przykład problem użycia przemocy w odpowiedzi na inną przemoc. Biblia nie daje jasnych odpowiedzi, do jakiego stopnia możemy ją zastosować. Pojawia się później w chrześcijaństwie koncepcja słusznej wojny – mimo nakazu nadstawiania wrogowi drugiego policzka.

Gutiérrez w 1996 r. powtarza myśl z roku 1986, że teologia wychodzi od wiary w Chrystusa, ale od niej działanie wyzwolencze jest nierozdzielne. To wygląda na manipulację terminem „wiara”, jakby miała ona oddzielne znaczenie od innych przeżyć i czynów (bo wiara to też naśladowanie Jezusa) i Gutiérrez po zadeklarowaniu jej pierwszeństwa dorzuca do niej praktykę. Zachowuje się politycznie, aby okazać posłuszeństwo magisterium, a jednocześnie chce zachować coś z własnej tradycji teologicznej.

Wcześniej, 27 października 1995 r., watykańska Kongregacja Nauki Wiary poprosiła Gutiérreza, aby napisał artykuł o eklezjologii zawartej w jego pracach, w których powinien ukazać konieczność poprawienia „pewnych nadużyć pastoralnych, których zaistnienie zostało potwierdzone w ramach źle rozumianej teologii wyzwolenia”. Gutiérrez w odpowiedzi wysłał artykuł 3 października 1998 r. pod tytułem *La koinonía eclesial (Wspólnota kościelna)*. 11 listopada 1998 r. Kongregacja watykańska przesłała artykuł do Kongregacji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Peru celem jego oceny. 15 stycznia 1999 r. Kongregacja peruwiańska przesłała tenże artykuł do Kongregacji watykańskiej z jego oceną. Ta ostatnia 17 maja 1999 r. poprosiła Gutiérreza o ponowną redakcję tekstu, ponieważ Kongregacja peruwiańska wskazała, że „choć

⁷³ Tamże, s. 30.

⁷⁴ *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, 1977, nr 2a, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1976_promozione-umana_pl.html [dostęp: 4.09.2018].

artykuł nie zawiera błędów doktrynalnych, to jednak nie zostały wyjaśnione kwestie, o co go proszono”. 29 maja 2004 r. Gutiérrez wysłał do Kongregacji watykańskiej nowy artykuł pod tym samym tytułem co poprzedni, który został przesłany 21 czerwca 2004 do Kongregacji peruwiańskiej. Ta zaś przedstawiła Kongregacji watykańskiej swoje wnioski 18 sierpnia 2004 r. 15 września 2004 r. Kongregacja watykańska przesłała Gutiérrezowi wnioski sformułowane przez Kongregację peruwiańską, według której nie ma już dalszych zastrzeżeń teologiczno-pastoralnych do drugiej redakcji artykułu *La koinonía eclesial*, i rekomendowała jego publikację, w wyniku czego tekst ukazał się w czasopiśmie «*Angelicum*» (pismo dominikanów we Włoszech) w 2004 r., a także w Peru⁷⁵. Kongregacja watykańska ogłosiła, że „sprawa jest zakończona na drodze objaśnienia problematycznych punktów zawartych w niektórych pracach autora”. Konferencja Episkopatu Peru opublikowała cały proces wyjaśniający wraz z artykułem *La koinonía Eclesial* 1 września 2006 r.⁷⁶

Gutiérrez we wspomnianym artykule akceptuje oficjalną teologię Kościoła *communio*, która na synodzie biskupów w Rzymie w 1985 r. zastąpiła teologię ludu Bożego, a którą to teolodzy wyzwolenia uważali za centralną na Soborze Watykańskim II (II część *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*), a pojęcie „*communio*” za zbyt abstrakcyjne, nieuwzględniające realnych podziałów w społeczeństwie, a zatem konkretnego wymiaru opcji na rzecz ubogich.

Arcybiskup Ratyzbony, wspomniany wyżej Müller, wydaje w 2004 r. wraz z Gutiérrezem dwie prace właśnie o teologii wyzwolenia⁷⁷. Mimo tego, jak wiemy, papież Benedykt XVI mianuje 2 lipca 2012 r. Müllera prefektem Kongregacji Nauki Wiary, na stanowisko, które sam piastował przez 23 lata. Kandydatura Müllera wzbudziła krytykę konserwatywnych hierarchów, ale ówczesny

⁷⁵ M. Cabrejos Vidarte OFM, Arcybiskup Trujillo, przewodniczący Konferencji Episkopatu Peru, Informacja wyjaśniająca, [w:] *Congregación de la Doctrina de la Fe da por concluido diálogo de clarificación con el P. Gustavo Gutiérrez*, http://historico.cpals.org/wp-content/uploads/anos_antteriores/GustavoGutierrezNotaExplicativaDeLaCEP2006.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁷⁶ R. C. (pseud.), *La teología de la liberación que gusta a Francisco (y a Benedicto XVI)*, «Religión», 14.05.2015, http://www.religionconfidencial.com/en_voz_baja/Koinonia-Eclesial-Padre-Gustavo-Gutierrez_0_2489751001.html [dostęp: 4.09.2018].

⁷⁷ G. Gutiérrez, G.L. Müller, *Po stronie ubogich. Teologia wyzwolenia*, Augsburg 2004, za: G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 42.

papież brał pod uwagę jego „wyjątkową kompetencję teologiczną”⁷⁸. W pracy pt. *Ubóstwo* Müller – w części napisanej przez siebie – broni teologii swojego peruwiańskiego przyjaciela i mentora, którego odwiedzał corocznie przez 14 lat w Peru, gdzie pracował wśród chłopów i biedoty Limy. „Teologia Gustava Gutiérreza – pisał Müller – jest ortodoksyjna, ponieważ jest ortopraktyczna i jako wypływająca z prawdziwej wiary uczy nas chrześcijańskiego postępowania”⁷⁹.

Gutiérrez w 2012 r. zapewnił, że teologia wyzwolenia nigdy nie została oficjalnie potępiona, chociaż „media często tak to przedstawiają”. Był dialog z Kongregacją Nauki Wiary, bardzo krytyczny w niektórych momentach, ale nigdy potępienie⁸⁰.

Jednak na „ojcu” ruchu, który miał wyzwać, kładzie się cień klerykalnej nietolerancji. Argentynska pisarka i dziennikarka Clelia Luro, wdowa po argentyńskim biskupie Jerónimie Podeście („para kapłańska” – jak się obydwójce przedstawiali) w liście otwartym wyjawiała, że Gutiérrez nie pozwolił mu uczestniczyć w swoim wykładzie na zaproszenie ruchu Księży na rzecz Trzeciego Świata w Argentynie w latach 70. z powodu jego małżeństwa. Luro także oskarżyła peruwiańskiego teologa o dyskryminowanie L. Boffa. „Jeżeli Bóg pragnie dzisiaj z pomocą Franciszka odbudować Kościół Ludu Bożego – napisała Luro – kary się skończą, przejdą do przeszłości, a duch klerykalizmu także zniknie [...]”⁸¹.

Luro z Podestą przewodzili światowemu ruchowi na rzecz celibatu dobrowolnego w Kościele. Wspomniany incydent odróżnia Gutiérreza od reszty teologów wyzwolenia w kwestii bezżeństwa, którzy popierają celibat dobrowolny.

To wydarzenie jest też ważne dlatego, ponieważ Podestá był znanym pastorem misji wśród robotników, organizatorem młodzieży robotniczej w nurcie Akcji Katolickiej, a więc bliski był ideom teologii wyzwolenia. Natomiast problem celibatu nie jest teologiczny, ale praktyczny. Jest rozwiązaniem ludzkim, organizacyjnym, z plusami i minusami, z przewagą tych pierwszych, według Bergoglio⁸². Przypomnijmy, że wśród dwunastu uczniów jedenastu było żona-

⁷⁸ Tamże, s. 88.

⁷⁹ Tamże, s. 30.

⁸⁰ R. Lancho García, *Gustavo Gutiérrez: sobre la teología de la liberación hoy*, «Zenit», 12.05.2015, <https://es.zenit.org/articulos/gustavo-gutierrez-sobre-la-teologia-de-la-liberacion-hoy/> [dostęp: 30.03.2017].

⁸¹ A. Beltramo Álvarez, *¿La conversión de Gustavo Gutiérrez...*, dz. cyt.

⁸² J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 62.

tych i tradycja Kościoła bez celibatu jest nieco dłuższa. Bergoglio utrzymywał kontakty osobiste z Podestą i korespondował z Luro po śmierci biskupa.

Franciszek – o czym wspomniano – z inicjatywy brazylijskiego kardynała Claudia Hummesa – przy poparciu ogółu biskupów z Amazonii – otworzył dyskusję na temat rozszerzenia uprawnień do udzielania sakramentów dla diakonów pracujących w tym regionie, w oddalonych od cywilizacji miejscach, gdzie występuje wyraźny brak kapłanów⁸³.

Znamienne, że jeszcze w 2006 r. zostały potępione przez watykańską Kongregację Nauki Wiary oraz prefekta kardynała Williama Lewadę dwie prace Sobrina za teologiczne refleksje w dwóch książkach: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Nazaret* 1991 i *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* 1999). Natomiast na CGEL-u w Aparecidzie w 2007 r. teologia wyzwolenia nikogo już nie martwiła, ponieważ – jak stwierdził arcybiskup Aparecidy Raymundo Damasco Assis – wszystko to, co było w tej teologii cenne, zostało przyjęte przez naukę Kościoła⁸⁴. Także Frei Betto stwierdził, że teologia wyzwolenia została inkorporowana przez doktrynę Kościoła i „dotarła do Watykanu w drugiej fazie pontyfikatu Jana Pawła II”. Tematy, takie jak neoliberalizm, długi zagraniczne, imperializm, nierówności społeczne, które podnosiła tylko teologia wyzwolenia, później stały się tematami przemówień i dokumentów papieża⁸⁵.

Przewodniczący CELAM-u – Chilijczyk, kardynał Francisco Javier Errázuriz – zaprosił na życzenie części biskupów 30 teologów, księży i laików, przedstawiciele grupy Amerindia, ściśle związanej z ruchem teologii wyzwolenia, którzy w poprzedniej konferencji w Santo Domingo (1992) uczestniczyli potajemnie, pomagając 40 zaprzyjaźnionym biskupom (na 266 uczestników). W czasie konferencji w Aparecidzie, w oddalonym o 20 km mieście Pindamonhangaba, odbyło się seminarium poświęcone teologii, w którym uczestniczył sam Gutierréz.

⁸³ *Papa considera permitir padres casados na Amazônia*, diz fomal, «Globo», 3.11.2017, <https://oglobo.globo.com/sociedade/papa-considera-permitir-padres-casados-na-amazonia-diz-jornal-22026226> [dostęp: 4.09.2018].

⁸⁴ Za: *La Teología de la Liberación sigue firme en Brasil. Benedicto XVI en América Latina/ La desafíos gue enfrenta el Pontífice*, www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=907259 [dostęp: 4.09.2018].

⁸⁵ Tamże.

Teolodzy znaleźli gościnę także u prezydenta Hugo Chaveza. W Caracas w 90. rocznicę urodzin Oscara Arnulfa Romera odbyły się dni teologii wyzwolenia, a jednocześnie Chavez przedstawiał projekt reformy konstytucyjnej. Hiszpański teolog José Tamayo-Acosta⁸⁶ przekonywał, że Chavez nie może być uznawany za wroga religii czy Kościoła katolickiego, tak jak przedstawiają go hierarchowie wenezuelscy. „On określa się jako chrześcijanin – pisze hiszpański teolog Tamayo Acosta – uczeń Jezusa z Nazaretu i często powtarza, że jego projekt polityczny inspirowany jest teologią wyzwolenia i nauką społeczną Kościoła. Jest wiele różnych wspólnot chrześcijańskich w Wenezueli, które popierają, chociaż krytycznie, rewolucję boliwariańską, co było widać w czasie kongresu”⁸⁷. Tamayo zaświadcza, że na kongresie harmonijnie współdziałali ze sobą w klimacie ekumenicznym i w szczerym dialogu (a nie konfrontacji) kobiety i mężczyźni jako laicy, teolodzy, politycy, także księża i pastory z różnych tendencji politycznych i z różnych kościołów chrześcijańskich.

Wśród innych inicjatyw bliskich Chavezowi wyróżnia się powstanie Zreformowanego Kościoła Katolickiego Wenezueli w mieście Ojeda, w stanie Zulia. Jeden z jego założycieli Enrique Albornoz zadeklarował poparcie dla społecznego programu rewolucyjnego rządu. Ten nowy Kościół posiada pięć świątyń w kraju, około 2 tys. wiernych i odwołuje się do takich wartości, jak chrześcijaństwo, teologia wyzwolenia, boliwarianizm i socjalizm.

Atmosferę wokół teologii wyzwolenia podgrzała polemika braci Boffów. Młodszy, teolog i filozof, Clodovis, mniej znany, ale będący wcześniej czołowym teoretykiem – zapewnia brat Leonardo – epistemologii ruchu, eklezjologii i CEBs-ów⁸⁸, zaakceptował całość ustaleń biskupów w Aparecidzie i przystąpił do krytyki teologii wyzwolenia, proponując powrót do źródeł chrześcijaństwa, do fundamentów wiary.

Młodszy z Boffów był bardzo zaangażowany w opcję na rzecz ubogich. Jego sposób działania był przedstawiany za modelowy w ruchu. Pół roku wykładał na papieskim Uniwersytecie Katolickim w Rio de Janeiro, a następnie „przez

⁸⁶ J.J. Tamayo, *Hugo Chavez y la teología de la liberación*, «Redes Cristianas» 15.08.2007, <http://www.redescristianas.net/hugo-chavez-y-la-teologia-de-la-liberacion-juan-jose-tamayo/> [dostęp: 4.09.2018].

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Praca doktorska Clodovisa Boffa, broniąca na Uniwersytecie Katolickim w Lovanium pt. *Teología de lo político. Sus mediaciones* (Salamanca 1980), jest uważana za czołowe dzieło epistemologiczne ruchu.

pół roku przeprowadzał się przez rzeki, by dotrzeć do plemion w dżungli – pisze jego brat Leonardo – prowadząc nauczanie dla ludu”⁸⁹. Teraz w ocenie Leonarda jego brat przystąpił do linii podyktowanej przez biskupów na CGEL-u w Aparecidzie. Clodovis opublikował po konferencji artykuł *Teologia da Libertação e volta ao fundamento (teologia wyzwolenia i powrót do źródła/fundamentu)* w czasopiśmie franciszkańskim «Revista eclesiástica brasileira»⁹⁰.

Po polemice Leonarda z tezami brata w artykule *Pelos pobres, contra a estriteza do método*⁹¹ nastąpiły światowe reperkusje sporu.

C. Boff skrytykował latynoamerykańską teologię, że umieściła ubogiego „jako pierwszą zasadę działania teologii”, zastępując Boga i Jezusa Chrystusa. „Kiedy ubogi otrzymuje ten pierwszorzędny status epistemologiczny, to co staje się wtedy z wiarą i jej nauką na poziomie teologicznym i pastoralnym? [...]. Nieuchronnym efektem jest polityzacja wiary, jej redukcja do narzędzia wyzwolenia społecznego”⁹². Prowadzi to do przekształcenia Kościoła w świecką organizację. „»Duszpasterstwo wyzwolenicze« – pisze C. Boff – staje się jednym z wielu ramion »ludowego ruchu«. Kościół upodabnia się wtedy do organizacji pozarządowej i pustoszeje fizycznie; traci współpracowników, członków i wiernych. Ci »z zewnątrz« mało się interesują »Kościółem wyzwolenia«, ponieważ dla swej aktywności mają organizacje pozarządowe, podczas gdy dla doświadczeń religijnych potrzebują o wiele więcej, aniżeli zwyczajnego wyzwolenia społecznego”⁹³. Teologia wyzwolenia okazuje się już historycznie anachroniczna i kulturowo ślepa na obecny niepokój duchowy. Może jednak uratować swoje pozytywne elementy, powracając do fundamentów wiary, co jest wskazane w dokumencie końcowym konferencji w Aparecidzie. Gdy teologia wyzwolenia „wychodzi od ubogiego i spotyka Chrystusa”, biskupi stwierdzają, że trzeba „wyjść od Chrystusa na spotkanie ubogiego”. „Zasada-Chrystus – twierdzi

⁸⁹ S. Magister, *Clodovis e Leonardo Boff, Hermanos separados*, «Septimo cielo», 14.07.2008, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/205773ffae.html?sp=y> [dostęp: 4.09.2018].

⁹⁰ C. Boff, *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*, «Revista eclesiástica brasileira» 2007, núm. 268, T. 67, s. 1001–1022. Ciekawostką jest, że pismo było prowadzone w okresie 1972–1986 przez Leonarda, ale jednym z elementów watykańskich kar było pozbawienie go tej funkcji. On sam też w nim publikuje.

⁹¹ L. Boff, *Pelos pobres, contra a estriteza do métodos*, «Revista eclesiástica brasileira» 2008, núm. 271, T. 68, s. 701–710.

⁹² Za: S. Magister, *Clodovis e Leonardo Boff...*, dz. cyt.

⁹³ Za: tamże.

C. Boff – zawsze zawiera ubogiego, gdy zasada-ubogi niekoniecznie zawiera Chrystusa. [...] Początkowym źródłem teologii jest tylko wiara w Chrystusa”⁹⁴.

L. Boff odrzuca tezę brata, że teologia wyzwolenia jest teologicznie błędna i pastersko szkodliwa. Konsekwentnie stosuje słynną triadę, metodę *widzieć–oceniać–działać*. „Nieprawdą jest – pisze L. Boff – że teologia wyzwolenia zastępuje Boga i Chrystusa ubogim. [...] To przecież Chrystus chciał się utożsamić z ubogimi. Miejsce ubogiego jest uprzywilejowanym miejscem spotkania się z Panem. Kto spotyka ubogiego, w sposób nieunikniony spotyka Chrystusa, nawet jako ukrzyżowanego, który błaga o ściągnięcie go z krzyża i o zmartwychwstanie”⁹⁵. Chodzi mu o to, że nie trzeba sztucznie oddzielać wiary w Chrystusa od wrażliwości społecznej. Wszak, dodajmy, chrześcijanin wierzy od dziecka i ta wiara może go bardziej uwrażliwić (choć różnie z tym bywało) na sytuację niesprawiedliwości. Wiara, że istnieje coś poza i ponad nami, nie występuje w „czystej” postaci. Jej elementami są postawa, poświęcenie na rzecz bliźnich⁹⁶, uczucia, wyobraźnia, jej rozumienie, czyli teologia, i elementy aktualnej kultury. Należy zauważyć, że konferencja w Medellin i Puebli zaczynają się od „widzieć” – diagnozy sytuacji społecznej w Ameryce Łacińskiej. W Medellin biskupi najpierw analizowali rzeczywistość w rozdziałach: *Sprawiedliwość; Pokój; Rodzina i Demografia; Edukacja; Młodzież*.

Pierwsza część dokumentu końcowego w Puebli jest zatytułowana *Wizja pasterska rzeczywistości latynoamerykańskiej*. Rozdział I: *Wizja historyczna. Wielkie chwile z Ewangelizacji Ameryki Łacińskiej*. Rozdział II: *Wizja pasterska kontekstu społeczno-kulturowego*.

Starszy z Boffów w tej polemice przypomina także o niebezpieczeństwach cyhających na latynoamerykańskich teologów wyzwolenia. „Wszyscy wiedzą, że teologia tego typu była bacznie obserwowana i nawet prześladowana przez władze polityczne i Watykan, który podejrzewał, że jest pewnego rodzaju koniem trojańskim marksizmu w Ameryce Łacińskiej. Jest jedną z niewielu teologii, z powodu której chrześcijanie byli więzieni, porywani, torturowani

⁹⁴ Za: tamże.

⁹⁵ Za: tamże.

⁹⁶ „On mu odpowiedział: »Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy«” (Mt 22,27–40).

i mordowani w różnych krajach Ameryki Łacińskiej [...]”⁹⁷. C. Boff dostarcza władzom kościelnym broni, by ją od nowa potępić i ostatecznie pozbyć się z Kościoła. Teraz potępienie może się oprzeć na krytyce ruchu wychodzącej od wewnątrz, od jednego z czołowych jego przedstawicieli, i to jest bardzo szkodliwe. Sformułowania Clodovisa mogą wpisywać się w tę straszną tendencję. Zarzuca więc bratu zdradę ruchu wyzwolenia i sprawy ubogich.

C. Boff uspokaja, że obecnie teologia wyzwolenia podąża w prawidłowym kierunku. Duża jej część włączyła się do „teologii normalnej” i ogólnego dyskursu w Kościele. Stała się „instrumentem społecznym” powszechnej teologii, powoli włączając się w nurt teologii globalnej jako dopływ głównej rzeki, zachowując swoją pierwotną treść. Tak było z wieloma nurtami biblijnymi czy liturgicznymi sprzed Soboru Watykańskiego II, które stały się wspólnym dobrem Kościoła. Teologia wyzwolenia może dalej służyć słusznemu rozwojowi pluralizmu teologicznego. Będzie przypominać całej teologii konieczność rozwijania społeczno-wyzwoleńczego wymiaru wiary. Ale C. Boff dopuszcza też, że część teologii wyzwolenia nie włączy się do powszechnej teologii, zachowując odrębne zasady. Stanie się oczywistą niespójność jej metody z pozostałymi nurtami, co doprowadzi do ich polaryzacji.

W tym przypadku „ubogi nie zniesie na dłuższą metę ciężaru konstrukcji tej teologii, któremu przecież była poświęcona”⁹⁸.

C. Boff – jak ujrzymy – był wcześniej jedynym ze znanych teologów, który w 1986 r. starał się pogodzić teologię wyzwolenia z oficjalną i jednocześnie europejską teologią Kościoła jako wychodzące z różnych perspektyw, z różnych rzeczywistości społeczno-historycznych, ale wzajemnie się uzupełniające.

5. Klęska z providencjalizmem

Jak mogliśmy się przekonać, teologia wyzwolenia nie poniosła ostatecznej klęski w Kościele, lecz na zewnątrz niego. Gutiérrez mówił o przeciwnikach po-

⁹⁷ L. Boff, *Respuesta a su hermano Clodovis: El fundamento sigue*, blog Xavier Pikaza, «Redes cristianas», 22.06.2008, <http://www.redescristianas.net/leonardo-boff-respuesta-a-su-hermano-clodovis-el-fundamento-siguexavier-pikaza/> [dostęp: 4.09.2018].

⁹⁸ C. Boff, *Teología de la Liberación y vuelta al fundamento*, Curitiba 2008, s. 24, https://padre-rafael.webnode.es/_files/200000461-590ff5a082/boff_clodovius_-_teologia_la_liberacion_y_vuelta_al_fundamento.pdf [dostęp: 4.09.2018].

siadających realną władzę, mając na myśli prawicowe lokalne rządy i zachodnie, szczególnie Stanów Zjednoczonych, wojsko, tajne służby, korporacje, oligarchię itd. Ale one mogą co najwyżej zabić tylko „ciało”, tak jak represje w Rzymie nie złamały ducha wielu pierwszych chrześcijan. Teologia wyzwolenia przegrywa zdecydowanie z ruchami charyzmatycznymi i latynoamerykańskim providencjalizmem, zakładającym, że za każdym wydarzeniem stoi Bóg. Tak jak katolicyzm ustępuje aktywnym Kościołom zielonościątkowym, tak wewnątrz katolicyzmu inspirowane teologią wyzwolenia CEBs-y gromadzą dziesięć razy mniej wiernych od katolickich charyzmatyków⁹⁹.

Zaskakuje fakt, ale tylko postronnych, że wspomniany wyżej przez E. Cardenala przywódca sandinistów (FSLN) Daniel Ortega, także prezydent Nikaragui w latach 1985–1990, nawiązał w 2004 r. ścisłą współpracę z prymasem Obando y Bravo, do 2001 r. nieprzejednanym przeciwnikiem sandinizmu, jak widzieliśmy przy okazji wizyty Jana Pawła II w Managui. Obando udzielił ślubu Ortedze z Rosario Murillo Zambraną, która od 1969 r. brała udział w walce partyzanckiej przeciwko dyktaturze Somozy. Pomógł też Ortedze powrócić do władzy w 2007 r. i doradza jego rządowi, który uchodzi za autorytarny. Ortega wprowadził w życie w 2006 r. przyjęte za jego poprzednika i przegłosowane także przez deputowanych sandinistowskich, bardzo restrykcyjne prawo antyaborcyjne, zakazujące aborcji terapeutycznej, gdy zagrożone jest życie matki i płodu – którą to aborcję popierał jezuita F. Cardenal¹⁰⁰. Natomiast E. Cardenal został osądzony przez sąd w sprawie finansowej, że winien jest państwu 800 tys. dolarów. Poeta protestuje i wspierają go słynni pisarze, tacy jak Mario Vargas Llosa, Joan Manuel Serrat, Fernando Savater, José Saramago¹⁰¹. Od 2007 r. –

⁹⁹ J. Comblin, *La Iglesia latinoamericana...*, dz. cyt., s. 44.

¹⁰⁰ „Poprzez zabieg aborcji terapeutycznej – mówił F. Cardenal – ratuje się życie chorej kobiety w ciąży. Jako efekt uboczny prowadzi to do śmierci płodu. Ale ten płód nie mógłby przeżyć, z czy bez aborcji terapeutycznej. Bez tego zabiegu umiera matka, a po aborcji umiera płód jako uboczna konsekwencja. Najważniejsze jest życie kobiety”; zob. C. Salinas, *Muere Fernando Cardenal, clérigo sandinista y teólogo de la liberación*, «El País», 20.02.2016, https://elpais.com/internacional/2016/02/20/actualidad/1455998024_704982.html [dostęp: 4.09.2018].

¹⁰¹ I. González Espinoza, «*Apostolas de los apóstoles*», *Nicaragua: Ernesto Cardenal: «Nicaragua es una dictadura. Soy perseguido político de Ortega y su mujer»*, 17.02.2017, <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2017/02/17/nicaragua-ernesto-cardenal-nicaragua-es-una-dictadura-soy-perseguido-politico-de-ortega-y-su-mujer/> [dostęp: 4.09.2018].

skarży się Ernesto – Ortega wprowadził z żoną rodzinną dyktaturę¹⁰². Ortega i sandiniści odtąd wygrywają wybory z wielką przewagą nad konkurentami. Skąd takie zmiany? Przecież od początku lat 80. Obando i biskupi ciągle odradzali wiernym głosowanie na sandinistów, aż do 2004 r. Wtedy Ortega rozpoczął intensywny dyskurs providencjalistyczny, by wykorzystać religię i Kościół dla swych celów politycznych.

Można stwierdzić, że w Nikaragui, gdzie teolodzy wyzwolenia współrządzili, klasyczna już teologia wyzwolenia w ostatecznym rachunku zdecydowanie przegrała. Nie z hierarchią kościelną, ale z dogmatycznym, sekciarskim marksizmem sandinistów, z ich brakiem respektu dla kultury ludowej i korupcją, nie tak wielką jak za dyktatury i później rządów neoliberalnych, ale jednak moralnie katastrofalną – wśród liderów rządów mających się za ludowe. Także z ofensywą militarną popieraną przez Stany Zjednoczone, wyniszczającą kraj. Ale najsilniejszym jej przeciwnikiem jest providencjalistyczna tradycja, która Nikaraguańczyków i w większości Latynoamerykanów umacnia w postawach fatalistycznych, oportunistycznych i irracjonalnych.

E. Cardenal w swej wierze w rewolucję nie dostrzegł głębszych uwarunkowań historyczno-psychologicznych Nikaraguańczyków i Latynoamerykanów w ogólności. Dynamiczne postępy ewangelickich charyzmatyków w regionie powinny wnieść nieco światła w zrozumienie latynoamerykańskiego zbiorowego *imaginarium*.

O co więc szła gra? Pomijając interesy Stanów Zjednoczonych, w Nikaragui zderzyły się dwie wizje religijno-polityczne. „Teologia wyzwolenia – według Péreza-Baltodano – przeciwstawiła Bogu providencjalnemu, który decyduje o wszystkim, Boga, który domaga się uczestnictwa ludzkości w walce o swoje wyzwolenie duchowe i materialne”¹⁰³. Teologia Soboru Watykańskiego II i następnie teologia wyzwolenia zhumanizowała chrześcijaństwo, przekształcając Ewangelię w przesłanie o znaczeniu historycznym i społecznym¹⁰⁴. Bóg przez nią wyartykułowany domagał się zmiany społecznej¹⁰⁵.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ A. Pérez-Baltodano, *Providencialismo y discurso político en Nicaragua*, http://nuso.org/media/articles/downloads/3.TC_Baltodano_260.pdf [dostęp: 4.09.2018].

¹⁰⁴ A. Pérez-Baltodano, *El Dios de Estados Unidos, El Dios de Bush, el Dios de Nicaragua: precisando fronteras*, «Revista Envío Digital» 2004, núm 273, <http://www.envio.org.ni/articulo/2663> [dostęp: 4.09.2018].

¹⁰⁵ A. Pérez-Baltodano, *Providencialismo y discurso político...*, dz. cyt.

W Nikaragui E. Cardenal w swej poezji i Carlos Mejía Godoy w swej muzyce wyrazili ten nurt, nadając mu zbiorową aspirację opartą na takich wartościach, jak suwerenność narodowa, sprawiedliwość społeczna, demokracja. Chociaż FSLN starał się wykorzystać to dążenie, nie potrafił go zinstytucjonalizować w sposób polityczny. Od początku kierował się mechanicznym i imitacyjnym marksizmem z radzieckich podręczników, który utrzymywał liderów w przekonaniu, że rewolucja jest procesem nieuniknionym, zdążającym w kierunku zniesienia społeczeństwa klasowego, do upadku amerykańskiego imperializmu i kapitalizmu na mocy historycznej logiki¹⁰⁶. Dlatego sandiniści zachowywali się po sekciarsku i nie budowali sojuszy politycznych. Był to więc świecki providencjalizm, w którym opatrnością są prawa historii.

W Nikaragui providencjalizm umacniał się też dzięki częstym wojskowym interwencjom amerykańskim jeszcze od 1855 r., przed którymi Nikaraguańcy nie potrafili się skutecznie bronić. Albo które jedni z nich wykorzystywali przeciwko drugim: liberałowie przeciwko konserwatystom i na odwrót. Nikaragua często, nawet niedawno, była brana pod uwagę jako kraj, w którym można wykopać drugi kanał, alternatywny wobec panamskiego. Ortega snuł miraż budowy kanału przez Chińczyków, z pomocą Opatrzności. „Nikaragua – twierdzi nikaraguański badacz – jest najbardziej dramatycznym przykładem form, jakie providencjalistyczna wizja historii warunkuje percepcję polityki i władzy”¹⁰⁷.

Nikaraguańcy chętnie oddają się pod opiekę Opatrzności. Ankieta przeprowadzona wśród młodych w 2001 r. wykazała, że 97,1% ankietowanych akceptowała zdanie: „Bóg jest najwyższym sędzią, od niego zależy i nas osądzi”. 96,8% tych samych osób także akceptuje: „Bóg jest bytem najwyższym, od którego wszystko zależy”¹⁰⁸.

Jan Paweł II atakował teologów – podaje Péreza-Baltodano – jako zagrożenie dla jedności Kościoła. Pojęciu grzechu strukturalnego, który chrześcijanie powinni zwalczać, Watykan przeciwstawił koncepcję nawrócenia indywidualnego, masową beatyfikację i kanonizację, co miało wzmocnić tendencję subiektywistyczną i emocjonalną wiary, części składowej wizji providencjalistycznej.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże.

Jego linię kontynuował Benedykt XVI. Jednocześnie dokonywano zaczarowania świata na drodze odnowienia koncepcji piekła¹⁰⁹.

Pérez-Baltodano zapewnia, że teologia wyzwolenia nigdy poważnie nie zagroziła pozycji Kościoła oficjalnego. Chrześcijańskie wartości Nikaraguańczyków na krótko zostały przyćmione przez wyzwoleńczego ducha rewolucji, ale czekały w ukryciu, by niebawem duch providencjalistyczny eksplodował przez całe lata 80. w licznych objawieniach Matki Bożej i cudach w całym kraju. W odpowiedzi sandiniści zaczęli cenzurować media, wypędzając niektórych księży, a Kościół stał się pierwszą instytucjonalną siłą opozycyjną wobec rządu. W 1989 r. Bóg opatrnościowy zwyciężył Boga historii i rewolucji.

Stary providencjalizm powrócił tryumfujący, a Ortega odzyskał władzę, odwołując się do niego i pieczętując sojusze z sektorem tradycjonalistycznego kleru. „Część jego nowej post-rewolucyjnej wiary wyraża się w krucjacie przeciwko aborcji”¹¹⁰.

Możemy uznać, że teologia wyzwolenia osiągnęła dojrzałość i jej główny nurt utopijno-rewolucyjny już się nie rozwija. Teolodzy nie mają wobec zależnego, trzecioświatowego kapitalizmu odniesienia do alternatywnego systemu społecznego już po upadku komunizmu, klęsce sandinistów i bankructwie projektu tzw. rewolucji boliwariańskiej Chaveza. Natomiast pewne wątki ich teologii, jak dążenie do wyzwolenia, krytyczny stosunek do tradycji chrześcijaństwa, dialektyczno-materialistyczno-historyczna interpretacja zbawienia i „Boga życia”, ochrona życia na planecie kontynuują nowe podmioty i nurty teologiczne. Bardziej znane to teologia ekofeministyczna, teologia indiańska, teologia pluralizmu religijnego, o których szerzej w końcowej części pracy.

¹⁰⁹ A. Pérez-Baltodano, *El Dios de Estados Unidos...*, dz. cyt.

¹¹⁰ A. Pérez-Baltodano, *Providencialismo y discurso político...*, dz. cyt.

KRYTYKA TEOLOGII WYZWOLENIA

1. Teologia wyzwolenia w świetle krytyki Watykanu

Próby dyskusji i porozumień w kwestiach społecznych pomiędzy katolikami a marksistami, komunistami czy socjalistami budziły sprzeciw papieży jako wypaczenie i zdrada wiary oraz grzech przeciwko prawu natury. Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (nr 3–12) nie dopuszczał możliwości zniesienia własności prywatnej i wprowadzenia własności wspólnej jako grożące rozpadem społeczeństwa i rodziny. Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* pisze w tytułach rozdziałów, że istnieje „zupełna sprzeczność [socjalizmu – wyjaśn. R. G.] z chrześcijańskim poglądem na społeczeństwo i na społeczną naturę człowieka”, że „katolik i socjalista – dwa sprzeczne pojęcia”. Nawet ci socjaliści, którzy złagodzili wymogi walki klas, są nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską ze względu na głoszony ateizm (*Quadragesimo anno*, nr 111–125). Pius XII nie widział powodów do rozmów także z komunistami, którzy posługują się – nieudowodnioną jeszcze – teorią ewolucji. „Tą właśnie hipotezą (ewolucji) posługują się chętnie zwolennicy komunizmu, aby skuteczniej rozszerzać i naprzód wysuwać swój dialektyczny materializm, który wszelką ideę Boga z umysłów całkowicie wyplenia” (*Humani generis*, nr 3)¹. Papież

¹ Pius XII (papież), *Encyklika „Humani generis”. O błędach przeciwnych wierze katolickiej*, Rzym 1950. W Polsce pierwszy raz w: „Przegląd Powszechny” 1951, t. 231, <https://katolikintegralny.wordpress.com/2015/07/08/pius-xii-humani-generis-oblędach-przeciwnych-wierze-katolickiej> [dostęp: 22.07.2018].

ten poza komunizmem wykluczał z dialogu więcej nurtów myślowych, jak historycyzm, egzystencjalizm, relatywizm dogmatyczny, nową hermeneutykę w odczytywaniu Biblii i poligenizm (jakoby człowiek miał wielu praojców). Bronił jednej prawdy objawionej, bezbłędności całej Biblii, scholastyki, tomistycznego realizmu i prawdy o pochodzeniu człowieka od jednego Adama, od konkretnej jednostki ludzkiej².

Również papież Paweł VI nie dopuszczał możliwości sojuszu katolików z marksizmem „takim, jaki realizowany jest w praktyce” (*Octogesima adveniensi*³, nr 26, 32–34).

Jak wspomniano, teologia wyzwolenia zaczęła być potępiana oficjalnie przez Watykan na III CGEL-u w Puebli, w Meksyku, w 1979 r. Jan Paweł II skrytykował metodologię tego ruchu teologiczno-politycznego, chociaż nie wymienił go z nazwy. Zabronił „nowych odczytań” Biblii: „A przecież istniejące dziś w wielu kręgach – zjawisko to nie jest nowe – »nowe odczytanie« Ewangelii, będące raczej wynikiem spekulacji teologicznych niż autentycznego przemyślenia słowa Bożego i prawdziwego zaangażowania ewangelicznego, powoduje zamieszanie, gdy oddala się od centralnych kryteriów wiary Kościoła [...]” (*Esta hora*, nr 10).

Papież nisko oceniał także poziom intelektualny latynoamerykańskiej produkcji teologicznej. Ograniczył się do pejoratywnych ocen: „W przeciwieństwie do takich »ponownych odczytań« i wynikających z nich z pewnością popisowych, lecz kruchych i niespójnych hipotez [...]”⁴. Dlatego nakazywał biskupom ochronę doktryny przed nowymi interpretacjami, przedstawianiem Chrystusa jako polityka, „buntownika z Nazaretu”, „rewolucjonisty” i „uczestnika walki klas”.

Papież potępił również próby budowania tzw. „»Kościoła ludowego«, który rodzi się z ludu i konkretyzuje w biednych”. (Chodzi zapewne o często autonomiczne od parafii CEBs-y, jako narażone na „wiadome uwarunkowania ideologiczne”⁵). Podkreślał urzędową lokalizację prawdy Boskiej, którą posiadają i wyrażać powinni najpierw biskupi: „Jako Pasterze (Kościoła) jesteście zaś w pełni świadomi, że Waszym podstawowym obowiązkiem jest bycie Nauczycielami

² Tamże, s. 30.

³ Paweł VI (papież), List apostolski *Octogesima adveniensi*, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Octogesima%20adveniensi.htm> [dostęp: 4.09.2018].

⁴ Tamże, nr 11.

⁵ Tamże, nr 19.

Prawdy. Nie prawdy ludzkiej i rozumowej, ale Prawdy pochodzącej od Boga, Prawdy, która niesie zasadę prawdziwego wyzwolenia człowieka: »poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli« (J 8,32) – tej Prawdy, która jako jedyna może dać trwałą podstawę słusznej »praktyce«⁶. Prawda w postaci doktryny kościelnej – obok miłości – jest istotą chrześcijaństwa⁷.

Jan Paweł II nakazywał biskupom przekazywanie prawdy z Ewangelii i powtórzył za Pawłem VI „prawdy o Bogu”, „prawdy o człowieku i jego tajemniczym przeznaczeniu”, „prawdy o świecie” (*Evangelii nuntiandi*, nr 78). Głosić Ewangelii „nigdy nie fałszuje” prawdy⁸. Dlatego biskupi mają obowiązek czuwania „nad czystością doktryny” jako podstawy „budowy wspólnoty chrześcijańskiej”⁹. A zatem mamy tu do czynienia z aprioryczną i bardzo elitarną koncepcją prawdy, a także wiary, że treść Ewangelii pochodzi bezpośrednio od Boga i że jej treść jest jednoznaczna.

Papież kategorycznie zabronił dyskusji teologicznej, powołując się na św. Pawła i jego stanowczą postawę w tej kwestii: „Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!” (Ga 1,8)¹⁰. A więc pierwsza wersja jest obowiązująca. Prawda przestaje być stanem świadomości osiąganym w wyniku intelektualnego procesu i doświadczeń wiary całej wspólnoty.

W wystąpieniu papieża została zawarta zdecydowana krytyka teologów wyzwolenia, którzy najwyraźniej szkodzą Kościołowi poprzez doktrynalne innowacje i dyskusje. Wcześniej sporów doktrynalnych, kontrowersji, które u wiernych mogą wywoływać wrażenie braku jedności i pewności wiary w prawdę u hierarchii kościelnej, zabraniał także Paweł VI: „Wierni potrzebują takich pewnych przekonań do życia po chrześcijańsku; mają do nich prawo jako dzieci Boga, które w Jego ramionach całkowicie zawierają wymogom miłości” (*Evangelii nuntiandi*, nr 77–79).

⁶ Tamże, nr 6.

⁷ „Czuwanie nad czystością doktryny, podstawą budowy wspólnoty chrześcijańskiej, jest bowiem wraz z głoszeniem Ewangelii pierwszym i niezbywalnym obowiązkiem Pasterza, Nauczyciela wiary. Jakże często podkreślał to święty Paweł, przekonany o powadze wypełniania tego obowiązku. Poza jednością w miłości obowiązuje nas zawsze jedność w prawdzie”; tamże, nr 6.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, nr 9.

2. Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” *Libertatis Nuntius*

Prawie wszyscy krytycy teologii wyzwolenia powołują się na *Instrukcję LN* autorstwa prefekta Kongregacji Nauki Wiary Ratzingera – Bergoglio i Franciszek, Buttiglione, także Cipriani – tylko powtarzają za Ratzingerem zarzuty ideologizacji wiary za pomocą marksizmu w ramach teologii wyzwolenia. A Ratzinger dubluje główne przestrogi po Pawle VI przeciwko czynnej obronie uciskanych, przeciwko rewolucji (*Populorum progressio*, nr 31; *Evangelii nuntiandi*, nr 37).

Cały tekst *LN* w języku polskim znajduje się w różnych miejscach w Internecie, a nawet został wydrukowany w wersji papierowej¹¹. Wspomniany Messori zaświadcza, opierając się na osobistej znajomości prefekta, że *LN* ma charakter bardzo osobisty, wyraża dokładne jego poglądy jako teologa¹². Jest to ważne, ponieważ wiadomo, że dokumenty papieskie, tj. encykliki i inne stanowiska Watykanu, najczęściej są tworzone przez zespoły anonimowych ekspertów. Trzeba się zgodzić z Messori, ponieważ – jak zauważymy dalej – w osobistych artykułach i wywiadach Ratzinger wyraża zawarte w tej instrukcji własne poglądy.

W tym rozdziale będą przedstawione tylko najważniejsze zarzuty w *LN*, które będą komentowane ogólnie w odniesieniu do poglądów i postaw teologów latynoamerykańskich, gdyż niektórzy z nich (L. Boff, Dussel) napisali po około 60 książek, bardzo często powtarzają myśli i wątki, ponieważ ich prace mają charakter polityczny, agitatorsko-perswazyjny. W dalszej części pracy zostaną przedstawione odpowiedzi na krytykę Ratzingera niektórych teologów w sposób bardziej szczegółowy (Segundo, Dussel, Ellacuría, C. Boff, Berryman).

LN – twierdzi północnoamerykański jezuita Peter Henriot – w słowach najbardziej ostrych, niespotykanych w dokumentach watykańskich w ostatnich latach potępia niesprawiedliwość społeczną i strukturalną, jak też kładzie silny nacisk na problem wyzwolenia jako temat autentycznie chrześcijański¹³. A więc

¹¹ Także w: *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*, przekł. J. Perlin, J. Guranowski, Warszawa 1987, s. 275–305.

¹² J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 188.

¹³ P. Henriot, *La Teología de la Liberación y su acogida en los EE.UU.*, «Mensaje» 1985, núm. 340, s. 243–244, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 14.

Kongregacja ta przyjmuje, przynajmniej teoretycznie, główne cele teologii wyzwolenia, czyli krytykę systemu kapitalistycznego i moralne wspieranie wyzwolenia z ucisku.

Ratzinger – w dużej syntonii z teologami wyzwolenia – docenia dążenie ludzkości do wolności, powołując się na soborową konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes* (nr 4). „Potężne i niemal niepohamowane dążenie ludów do wyzwolenia – pisze autor LNI, 1 – jest jednym z podstawowych znaków czasu, jakie Kościół powinien dostrzegać i wyjaśniać w świetle Ewangelii”. Dążenie to jest szczególnie widoczne „u ludów znających ciężar nędzy oraz w łonie warstw wydziedziczonych”, którzy zostali stworzeni „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1,26–27), ale którzy są „wyszydzani” i wystawiani „na wzgardę przez różne formy ucisku typu kulturowego, politycznego, rasowego, społecznego i ekonomicznego, często występujące łącznie”. Nie gdzie indziej jak w Ewangelii zostało objawione ludziom „powołanie dzieci Bożych”, które wzbudza w sercach „wołę życia w braterstwie, sprawiedliwości i pokoju”, by znaleźć „warunki dla rozwoju duchowego i materialnego”. *Instrukcja LN* uznaje, że człowiek już nie chce znosić nędzy i poddawać się wynikającej z niej „śmierci”, „chorobom” i „poniżeniu”, które naruszają jego godność (LNI, 4). Poprzez m.in. „zaczyn ewangeliczny” „obudziła się świadomość uciśnionych” (LNI, 4).

Teolodzy latynoamerykańscy w swojej krytyce kapitalizmu zależnego, peryferyjnego nie mówią nic innego. Ale proponują rozwiązania w duchu „demokratycznego socjalizmu”, reformy rolnej, nawołują do międzynarodowej rewolucji w stosunkach Północ–Południe, anulowanie niesprawiedliwego zadłużenia itd. Niektórzy biskupi – jak widzieliśmy wyżej – domagali się nawet zniesienia prywatnej własności środków produkcji.

Dlatego teologia wyzwolenia jest traktowana przez watykańską Kongregację jako ruch czysto polityczny i niebezpieczny nie tylko dla Kościoła, ale także dla całego społeczeństwa, również dla ubogich¹⁴, ponieważ ideologicznie uzasadnia rewolucyjną kontrprzemoc, a nawet przemoc „ślepą”, „radykałnie upolitycznia twierdzenia wiary” czy wręcz „sakralizuje politykę”, zbawienie myląc z doczesnym wyzwoleniem.

Autor dokumentu nakazuje chrześcijanom zaangażowanie się na rzecz sprawiedliwości, wolności, godności „z miłości do swych wydziedziczonych, gęmbionych lub prześladowanych braci”, ale za samo stosowanie „w sposób

¹⁴ J. Ratzinger, *Instrukcja o niektórych aspektach...*, dz. cyt., *Wprowadzenie*.

mało krytyczny” niektórych pojęć Marksa potępia zaangażowanie praktyczne teologów, gdyż ich błędy teoretyczne „prowadzą w sposób nieunikniony do zdrady sprawy ubogich” (*Wprowadzenie*). Ratzingerowi chodzi o to, że wychodząc tylko z prawidłowego myślenia, może wypływać prawidłowa praktyka¹⁵.

W dokumencie mówi się o różnych teologiach wyzwolenia, ale kierunek zarzutów jasno wskazuje na najbardziej znaną grupę teologów, którzy wyróżniają się krytyką instytucjonalnego Kościoła, jego prokapitalistycznej polityki i którzy sięgają po instrumentarium analityczne marksizmu oraz racjonalistycznej hermeneutyki biblijnej. Późniejsze żądania wyjaśnień ze strony Kongregacji Nauki Wiary, kary kościelne, doktrynalny charakter niektórych prac teologów i ich deklaracje pozwalają wyszczególnić głównych adresatów watykańskiej krytyki. Na pewno chodzi o postawę i prace Gutiérreza, Brazylijczyków – braci Leonarda i Clodovisa Boffów, Urugwajczyka Juna Luisa Segundo, Hiszpana-Baska Jona Sobrina, Meksykanina José Porfiria Mirandę de la Parrę i Włocha Giulia Girardiego.

We *Wprowadzeniu* jest określony dyscyplinujący cel LN, która „zamierza zwrócić uwagę [...] na szkodliwe dla wiary i życia chrześcijańskiego błędy i niebezpieczeństwo błędów, jakie niosą ze sobą niektóre formy teologii wyzwolenia, opierające się w sposób mało krytyczny na pojęciach zapożyczonych z różnych zasad myśli marksistowskiej” w analizie społecznej rzeczywistości Ameryki Łacińskiej.

Obiecuje się wydanie dokumentu pozytywnego o prawdziwej teologii wyzwolenia¹⁶, który ukazał się dopiero w 1986 r., co jest – stwierdza Segundo – symptomatyczne¹⁷. To znaczy, że nie śpieszono się z wydaniem dokumentu o nastawieniu bardziej pozytywnym do kwestii wyzwolenia, czekając, aż ostre potępienie ruchu zapadnie głęboko w pamięć.

W dokumencie stawia się zarzut teologom wyzwolenia, że walkę o oswobodzenie utożsamiają ze zbawieniem. „[...] Konieczna walka o sprawiedliwość i wolność ludzką, rozumiana w znaczeniu ekonomicznym i politycznym, stanowi istotę i całość zbawienia. [...] Ewangelia sprowadza się tylko do tego, co

¹⁵ J. Ratzinger, V. Messori., *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 28.

¹⁶ J. Ratzinger, *Instrukcja o niektórych aspektach...*, dz. cyt., *Wprowadzenie*.

¹⁷ J.L. Segundo, *Criticas y autocríticas de la Teología de la Liberación*, [w:] J.I. González Faus, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, s. 215–216.

czysto ziemskie”. Ale nie ma żadnej wzmianki o tym, który z księży teologów miałby dokonywać takiego redukcjonizmu.

Według Ratzingera teolodzy wyzwolenia utożsamiają historię z samym Bogiem, wiarę definiując jako wierność historii, wierność zaangażowania politycznego „w znaczeniu czysto doczesnego mesjanizmu” (LN IX, 4), który znowuż jawi się jako jeden z „radykałnych przejawów sekularyzacji Królestwa Bożego i jego wchłonięcia przez immanentny charakter ludzkiej historii” (LN X, 6). U nich nawet „Bóg stał się historią”, a historia zbawienia stała się tożsama z historią świecką (LN IX, 3). Wygląda na to, że teolodzy ci ubóstwili swój obraz historii, posuwając się do idolatrii.

Śmierć Chrystusa – według Ratzingera – jawi się w krytykowanej wersji teologii wyzwolenia jako postać „wyłącznie polityczna” (LN X, 12). Aby uniknąć tego immanentyzmu, człowiek powinien być bierny, ponieważ „[...] Bóg, a nie człowiek, może odmienić stan nędzy [...]”. Dlatego „ubodzy Pana” powinni żyć w „poczuciu całkowitej uległości i ufności w miłującą opatrzność Boga” (LN IV, 5), tak jak napisano w księdze Sofoniasza: „I zostawię pośród ciebie lud pokorny i biedny, a szukać będą schronienia w imieniu Pana” (So 3,12).

Ratzinger w duchu providencjalizmu zabrania, aby walkę o sprawiedliwość zaczynać od przebudowy społeczeństwa w aspekcie politycznym, ekonomicznym, strukturalno-instytucjonalnym: „niektórzy, znajdując się w obliczu pilnej potrzeby podziału chleba, stają przed pokusą, by wziąć w nawias i odłożyć na jutro ewangelizację; najpierw chleb, później słowo” (LN VI, 3). Zarzuca się teologom wyzwolenia – w większości będącym kapłanami lub pastorami – że pomijają Ewangelię w drodze do rewolucji, że nawet przeciwstawiają „chleb” Słowu, czyli głoszą ateizm i materializm. Ale nikt nigdy nie skarżył się, że podczas pogadanek o Biblii w CEBs-ach czy w kazaniach w czasie mszy zapominali mówić o Chrystusie, Matce Bożej lub Trójcy Świętej. Słowem, prefekt formułuje tu zwykłe pomówienia.

Stawia się w dokumencie także zarzut, że teolodzy pomijają grzech w stosunkach człowieka z Bogiem, „na drugi plan odsuwają wyzwolenie z grzechu” (*Wprowadzenie*), przystępując od razu do piętnowania »grzechu społecznego« (LN IV, 14), zła dopatrując się „tylko i wyłącznie” w złych »strukturach« ekonomicznych, społecznych i politycznych [...]” (LN IV, 15). A przecież prawdziwe wyzwolenie „jest przede wszystkim wyzwoleniem z grzechu, będącego źródłem wszelkiego zła” (LN X, 7). Ratzinger potępia „tendencję”, by sprowadzić Kościół do wymiaru rzeczywistości wewnątrzhistorycznej (LN IX, 8).

W całej *Instrukcji LN* mówi się o grzechu abstrakcyjnie, o „zniewoleniu przez grzech”, który jest źródłem wszystkich pozostałych zniewoleń. Podaje się wskazówkę, że chodzi o uleganie popędom ciała – ale też bardzo ogólnikowo. Nie wiadomo, czy chodzi o chęć zaspokojenia głodu, czy o rozwiązłość seksualną.

Na przykład u Gutiérreza grzech leży u źródła chciwości, egoizmu, żądzy panowania, aby budować niesprawiedliwe struktury społeczne, formy własności, instytucje panowania itd. „Tak więc grzech – pisze Gutiérrez – jest nie tylko przeszkodą na drodze do zbawienia w życiu przyszłym. O tyle, o ile grzech stanowi zerwanie wzajemnej wspólnoty między ludźmi”. Chociaż grzech „jest osobistą i społeczną, historyczną rzeczywistością”, jest „przede wszystkim, przeszkodą w osiągnięciu pełni życia, którą nazywamy zbawieniem”¹⁸. Gutiérrez nawołuje do przemiany wewnętrznej człowieka, czyli do nawrócenia, do „permanentnej rewolucji kulturalnej”¹⁹, do wychowania „nowego człowieka”²⁰.

Tak więc „wrażenie”, że teolodzy dążą najpierw do zmiany struktur, nie czekając na nawrócenie, odkładając na później ewangelizację (*LN VI*, 3), jest fałszywe.

Ratzinger zarzuca teologom forsowanie klasowej i w konsekwencji partyjnej koncepcji prawdy, weryfikowanej poprzez udział w walce klas. Klasa rewolucyjna poprzez tę walkę, czyli rewolucyjną *praxis*, zdobywa monopol na prawdę. „Prawda jest prawdą klasy – nie ma prawdy poza walką klasy rewolucyjnej” (*VIII*, 5). Teologia wyzwolenia przyjmuje „*a priori* spojrzenie klasowe, które funkcjonuje w niej jako decydująca zasada hermeneutyczna” (*LN X*, 2). Ratzinger stawia zarzut, że teologów nie interesuje rzeczywista nędza ani sama rzeczywistość, tylko że ulegli oni sugestii teorii walki klas, która stanowi „strukturalne i podstawowe prawo historii” (*LN IX*, 2). Stali się więc – można wyciągnąć wniosek – idolatrami pojęcia czy ideologii „walki klas”.

Dokument potępia stosowanie pojęcia „prawo walki klas”, które prowadzi do zastosowania przemocy, „kontrprzemocy rewolucyjnej” przeciwko panowaniu bogatych” (*LN VIII*, 6). Przyjęcie zasady walki klas jako obiektywnego prawa ludzkich społeczeństw jest „afirmacją amoralizmu politycznego” (*LN VIII*, 7). Zarzuca się teologom determinizm walki klas, przenikający wszystkie sfery

¹⁸ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 158–159.

¹⁹ Tamże, s. 41.

²⁰ Tamże, s. 153.

życia (LN VIII, 8), jak i „systematyczne i świadome uciekanie się do ślepej przemocy”, a przecież przemoc stosowana przez którąkolwiek ze stron, musi być potępiona. „Przemoc zrodzi przemoc i zdegraduje człowieka” (LN XI, 7). Dokument – za Pawłem VI (*Populorum progressio*, nr 31) – przestrzega przed przemocą. Przyjmowanie zaś założeń marksistowskich kwestionuje samą naturę etyki i „transcendentalny [błędne tłumaczenie, powinno być „transcendentny” – wyjaśn. R. G.] charakter rozróżnienia między dobrem i złem, będący podstawą moralności” (LN VIII, 9).

Ratzinger zarzuca teologom nieświadome szerzenie nienawiści do obiektywnego przeciwnika klasowego ubogich, którego trzeba zwalczać (LN IX, 7). Krytykuje również rzekomo głoszoną w teologii wyzwolenia niechęć do wspólnego uczestniczenia we wspólnej Eucharystii z przeciwnikami klasowymi (LN IX, 8).

Nie można też pojęcia walki klas, które jest „nacechowane taką interpretacją, jaką nadał mu Marks”, rozumieć jako empirycznie rozumiane wyrażenie „ostry konflikt społeczny” (LN VII, 8).

Ratzinger wypowiada się arbitralnie na temat totalizującego marksizmu, który swoją logiką odciąga teologów od chrześcijaństwa (LN VIII, 1). „Przypomnijmy, że ateizm i negacja osoby ludzkiej, jej wolności i jej praw, znajduje się w centrum koncepcji marksistowskiej” (LN VII, 9). Dlatego system założeń marksistowskich stanowi „wypaczenie orędzia chrześcijańskiego w postaci, w jakiej Bóg zlecił je swojemu Kościołowi”. To orędzie zostało zakwestionowane w całości w teologii wyzwolenia (LN IX, 1).

Ratzinger zarzuca także teologom, że bezkrytycznie sięgają po pomoc do nauk społecznych, które z natury muszą być jednostronne i ograniczone w opisie rzeczywistości (LN VII 5). Dlatego powinny być poddane teologicznemu *a priori* jako „zasady odczytywania rzeczywistości społecznej” (LN VIII, 6). „[...] Inaczej mówiąc, ostatecznym i rozstrzygającym kryterium prawdy może być tylko kryterium teologiczne” (LN VII, 9). A zatem mamy powrót do średniowiecznej zasady podporządkowania filozofii jako „służebnicy teologii” (*ancilla theologiae*). Jednocześnie wymaga się od teologów analizy niezależnej od teologii. „Z tego powodu zapożyczenie metody podchodzenia do rzeczywistości powinno być poprzedzone krytyczną analizą o charakterze epistemologicznym” (LN VII, 4).

Trzy naczelnne wartości chrześcijańskie – według Ratzingera – „wiera, nadzieja i miłość” stały się w teologii wyzwolenia „wiernością historii”, „ufnością w przyszłość” i „opcją na rzecz ubogich” (LN IX, 5). Ale przecież

Księga Wyjścia – można odpowiedzieć na ten zarzut – podaje przykład wiary, która umożliwiła „konkretne”, „fizyczne” wyzwolenie historyczne i zapowiadała „ufność w przyszłość”, w osiągnięcie „materialnej”, „opływającej w mleko i miód” ziemi obiecanej (Wj 33,3). Również za „materialne” dary, fizyczne czyny i konkretne postawy Chrystus będzie sądził na Sądzie Ostatecznym (Mt 31–46).

Teolodzy wyzwolenia – według Ratzingera – mówią o Kościele ludowym, ale rozumieją go jako „Kościół klasowy, Kościół ludu uciskanego”, który trzeba przygotować mentalnie do walki wyzwoleniczej (LN IX, 2). Teolodzy uzbrojeni we własną koncepcję Kościoła kwestionują „sakramentalną i hierarchiczną strukturę Kościoła”, „którą ustanowił sam Zbawiciel” (LN IX, 13). Dlatego Ratzinger z powodu marksizowania teologów, jak i ich krytyki hierarchiczności Kościoła odrzuca możliwość dialogu z „niektórymi” teologami wyzwolenia, którzy nie są w stanie wysłuchiwać i dyskutować innych argumentów „obiektywnie i uważnie” (LN X, 3).

Ratzinger odrzuca też „polityczne w swojej istocie” odczytanie Pisma Świętego. Także redukowanie do aspektu politycznego wydarzenia *wyjścia* z niewoli i „polityczne odczytanie *Magnificat*” (LN X, 5).

Przeciwstawiając Jezusa historii Chrystusowi wiary (LN X, 8), teolodzy przypisują sobie „doświadczenie analogiczne do tego, jakie było udziałem Jezusa” (LN X, 10), nadając „śmierci Chrystusa interpretację wyłącznie polityczną”, odrzucając „zbawczą wartość i wszelką ekonomię odkupienia” (LN X, 12). A przecież *wyjście* powinno być widziane – idąc za św. Pawłem – jako figura chrztu, a nie „symbol politycznego wyzwolenia ludu” (LN X, 14).

Tak więc wyzwolenie się od niewoli egipskiej – wynika z argumentu Ratzingera – było tylko pretekstem do powstania wspólnoty opartej na sakramencie chrztu. A przecież „Pan mówił: »Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemności, znam więc jego uciemnienie. Zstąpiłem, aby go wyrwać z rąk Egiptu i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód, na miejsce Kananejczyka [...]«” (Wj 3,7–8). Czyżby więc ludzkie cierpienie, wyzysk, przepędzanie innych plemion w konkretnych warunkach geograficznych nie miały dla Boga żadnego znaczenia? Także obietnica ziemi, „która opływa w mleko i miód, na miejsce Kananejczyka” (Wj 3,8), także nie miała znaczenia?

Pomija się też – oskarża prefekt – duchowość i sakramentalność Kościoła, którego charakter jest analizowany „wyłącznie socjologicznie” (LN X, 15). Podobnie w tonie bardzo protekcyjnym przestrzega przed popularyzacją

teologii wyzwolenia, która grozi laikom pobłądzeniem ze względu na ich słabe przygotowanie teologiczne. „Tezy »teologii wyzwolenia« są szeroko upowszechniane [...]. Stąd są przyjmowane przez wielkodusznych mężczyzn i wielkoduszne kobiety, nie będących w stanie krytycznie ich ocenić” (LN XI, 15). W ten sposób prefekt Kongregacji Nauki Wiary zakłada, że katolicy są niedokształceni w Biblii, także w nauce Kościoła i niezdolni do samodzielnego myślenia.

Ratzinger w *Instrukcji LN* (V, 8) powołuje się na zdanie Jana Pawła II (*Esta hora*, nr 78), który powtórzył za Pawłem VI o trzech filarach „prawdziwej teologii wyzwolenia”, ale dokonuje zamiany, bowiem zamiast mówić „prawdy o świecie”, głosi „prawdy o Kościele”. Jest to ważne w sporze, ponieważ teolodzy wyzwolenia twierdzą, że Jezus głosił Królestwo Boże, a nie Kościół w dzisiejszym sensie jako religię kapłańską. A „Królestwo” to świat sprawiedliwy.

Oprócz zarzutów o materializm, ateizm i nihilizm były stawiane zarzuty o politycznej interpretacji Ewangelii, prowadzącej do „ewangelizacji wyłącznie ziemskiej” (LN VI, 5), negując wiarę Kościoła (LN VI, 10), co jest polityzacją wiary i teologii (LN IX, 6).

Ratzinger z naganą wyrzuca też teologom wyzwolenia, że w ich poglądach „cierpiący i prześladowani są utożsamiani z Chrystusem” (LN IV, 10). Ci rzeczywiście twierdzą, że w Trzecim Świecie całe narody są „ukrzyżowane”, a w twarzy krzywdzonego i cierpiącego ubogiego przegląda się twarz Chrystusa. (Papież Franciszek tak właśnie określa mordowanych chrześcijan przez tzw. Państwo Islamskie, że są krzyżowani tak jak Jezus²¹).

Autor *LN* posługuje się słowem „klasa” w znaczeniu negatywnym, potępiającym. Ale sam wprowadza terminy opisowe dotyczące walki klas (podobnie jak teolodzy latynoamerykańscy): „warstw wydziedziczonych” (LN I, 1), „formy ucisku typu kulturowego, politycznego, rasowego, społecznego i ekonomicznego, często występujące łącznie” (LN I, 2) czy „świadomości uciśnionych” (LN I, 4). Sam nawet daje opis walki klasowej, do której udziału wręcz zachęca (tj. do „nietolerowania” nierówności klasowych): „Skandal rażących nierówności między bogatymi i ubogimi – czy to w przypadku nierówności między krajami bogatymi i krajami ubogimi, czy też nierówności między grupami społecznymi na obszarze tego samego kraju – nie będzie dłużej tolerowany.

²¹ Franciszek (papież), *Chrześcijanie na Bliskim Wschodzie ukrzyżowani jak Jezus*, „Wiara.pl”, 13.02.2018, <http://papiez.wiara.pl/doc/4506706.Papiez-Chrzescijanie-na-Bliskim-Wschodzie-ukrzyzowani-jak-Jezus> [dostęp: 4.09.2018].

Z jednej strony uzyskano niespotykaną do tej pory obfitość dóbr, sprzyjającą marnotrawstwu, a z drugiej wielu ludzi żyje jeszcze w stanie tak wielkiego ubóstwa, cechującego się brakiem dóbr pierwszej potrzeby, że trudno nawet zliczyć ofiary niedożywienia” (LNI, 6). „Nierówność i brak poczucia wspólnoty w wymianie międzynarodowej działa na korzyść krajów uprzemysłowionych, do tego stopnia, że przepaść między bogatymi i ubogimi nie przestaje się powiększać” (LNI, 7), „nadużyciach kolonializmu” (LNI, 8), „skandalu, jakim jest gigantyczny wyścig zbrojeń” (LNI, 9). To są terminy odnoszące się do wyzysku i walki klasowej, niekoniecznie w sensie fizycznym, ale często także w postaci wojny o zasoby, ropę, tereny strategicznie ważne itd.

W rozdziale VII (LN 12) Ratzinger daje podsumowanie walki klasowej w Ameryce Łacińskiej. Stosuje przy tym takie terminy, jak „oligarchia”, „wyzysk”, „obcy kapitał”, „kolonializm”, „nierówność”, „grupy społeczne”, przecież także odnoszące się do klas, bo kto jest właścicielem zagranicznego kapitału i kto eksploatował kolonie na całym świecie? Albo czy oligarchia w Trzecim Świecie nie jest klasą czy zbiorem klas lub ich fragmentów, która stosuje ciągle przemoc, co rusz wprowadzając dyktatury z pomocą głównie rządu Stanów Zjednoczonych? Przeważnie jej bazą są wielcy właściciele ziemscy, biurokracja, wojsko. Czy te klasy oraz stany nie prowadziły walki klasowej, wyniszczając całe ludy, jak na Karaibach czy w Argentynie w XIX w., w Gwatemali w XX w.? Autorowi dokumentu wydaje się, że stosowanie pewnych pojęć w opisie świata zależy tylko od dobrej woli i wiary badaczy czy teologów korzystających z wyników badań. Przecież jeśli dochodzi się – na co już wskazano – do tych samych wniosków, a nawet stosuje się te same sformułowania co Marks – na przykład „ucisk klasowy” i „walka społeczna”, która „zawrzała” w encyklice *Rerum novarum* (nr 1–2) Leona XIII; „niezasłużona nędza proletariatu” w *Quadragesimo anno* (1931) Piusa XI; „walka między pracą i kapitałem” w encyklice *Laborem exercens* (1981) Jana Pawła II; „religia jako opium” u kardynała Bergoglio – jak to jest w przypadku papieży w encyklikach społecznych i innych dokumentach, to sama przyzwoitość i uczciwość nakazuje powołanie się na Marksa. W przeciwnym razie popełnia się plagiat, kradnie idee i ich znaczenia – tylko w nieco innym przebraniu.

Autor *Instrukcji LN* (VII, 4) deprecjonuje naukowość języka marksistowskiego, któremu teolodzy ulegają „mitycznej fascynacji” bez „analizy krytycznej”, ale sam nie podaje argumentacji „naukowej”. Dlatego należy to uznać za postawę polityczną, mającą na celu zdezwauować ruch teologii wyzwolenia.

Ja wskazano, Ratzinger, Buttiglione i inni zarzucają teologom ogólnie prymat czynnika politycznego, ziemskiego nad religijnym. Nie precyzują, czy chodzi o wiarę samych teologów, czy o porządek katechezy względem innych rodzajów życia po chrześcijańsku. Postawa teologów-duszpasterzy, by mogła być wiarygodna, musi jednak zajmować się życiem codziennym parafian poza mszą i nabożeństwami – przecież prawie wszyscy znani teolodzy wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej (nie licząc Dussela i Hinkelammerta) są właśnie księżmi lub pastorami. F. Cardenal podaje, że Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* pisze o pracy przed ewangelizowaniem i o promocji ludzkiej. „Na tym etapie – mówi F. Cardenal – nie mówi się wyraźnie o Chrystusie ani o wierze. Przemawia się własnym przykładem, obecnością i poświęceniem, stosowaniem w życiu wiary Chrystusowej, aby nadać kierunek ludziom tam, gdzie się zostało wybranym”²². Misjonarz pomaga budować dom, pracuje jako pielęgniarz, lekarz, nauczyciel. F. Cardenal zauważa, że niektórzy księża jezuici całe życie uczą algebry i nikt im nie zarzuca, że nie jest to działalność kapłańska. Filozofia także nie jest przeszkodą w budowie Królestwa Bożego w danym kraju. Jezuici są uczeni do prac czysto świeckich lub naukowych dla przyśpieszenia owej budowy²³. Przecież sam Jezus był cieślą i apostołowie mieli różne zawody, także święci. Można to odnieść do działalności politycznej – dlaczego ma być dyskryminowana? F. Cardenal prowadził wielką udaną kampanię alfabetyzacji w Nikaragui i jako minister oświaty walczył o jakość wykształcenia młodzieży, która teraz, za panowania providencjalizmu w Nikaragui nawróconego sandinisty Daniela Ortegi, drastycznie spada.

Jeżeli chodzi o zarzut wobec teologów, że w pierwszym rzędzie myślą o oswojeniu od zniewoleń typu ziemskiego, jeszcze przed Słowem (*Wprowadzenie*; LN IV 15; LN VI 3), to biskupi na CGEL-u w Medellin również byli wierni słynnej triadzie *widzieć–oceniać–działać*. Stawiali pod względem ważności i w porządku chronologicznym na pierwszym miejscu ubóstwo jako brak podstawowych środków koniecznych do przeżycia. Wszak głód, choroby, strach, przedwczesna śmierć degradują duchowo człowieka, uniemożliwiają rozwój wartości duchowych.

²² T. Cabestrero, *Miguel D’Escoto, Fernando Cardenal, Ernesto Cardenal. U źródeł teologii wyzwolenia*, wywiady, Warszawa 1985, s. 70.

²³ Tamże, s. 71.

Jeżeli chodzi o podporządkowanie analiz społecznych kryteriom teologicznym, co nakazuje LN, to Bergoglio dopominał się autonomii dla nauki, która „przemienia pierwotną dzikość w kulturę” i jest ludzkim narzędziem do panowania nad światem, zadaniem zleconym przez Boga. Ale Bergoglio zaleca ostrożność w stawianiu nauce zadań wykraczających poza jej kompetencje, na przykład w kwestiach transcendentnych²⁴.

W analizie społecznej Franciszek pozostawia autonomię niższym jednostkom Kościoła, ponieważ „ani papież, ani Kościół nie posiadają *monopolu* na interpretowanie rzeczywistości społecznej albo propozycji dla rozwiązania współczesnych problemów” (*Evangelii gaudium*, nr 184). Powołuje się na list apostołski *Octogesima adveniens* (nr 4) Pawła VI: „Do wspólnot chrześcijańskich należy obiektywna analiza sytuacji w każdym kraju [...]”. Tylko że Paweł VI – w tym samym akapicie – nakazuje tym wspólnotom ściśle przestrzeganie „jedności z biskupami”, z nauką Kościoła i nakazami ewangelicznymi, które nie są „przestarzałe”. Pozostaje pytanie, kto ma oceniać stopień owej jedności?

W *Amoris laetitia* Franciszek dopuszcza wielość interpretacji wiary, ponieważ odkrywanie prawdy jest procesem i dlatego że prawda zakwita w różnych kulturach²⁵.

Wcześniej na Soborze Watykańskim II biskupi również domagali się autonomii nauki²⁶.

Wspomniana wyżej Międzynarodowa Komisja Teologiczna uznała, że „sama teologia nie jest zdolna do wyprowadzenia ze swoich specyficznych

²⁴ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 138–139.

²⁵ „[...] w Kościele konieczna jest jedność doktryny i działania, ale to nie przeszkadza, by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji. Będzie się tak działo, aż Duch nie doprowadzi nas do całej prawdy (por. J 16,13) [...]”. „[...] w każdym kraju lub regionie można szukać rozwiązań bardziej związanych z inkulturacją, wrażliwych na tradycje i na wyzwania lokalne. Ponieważ „kultury bardzo różnią się między sobą i każda ogólna zasada [...] potrzebuje inkulturacji, jeśli ma być przestrzegana i stosowana w życiu” (*Amoris laetitia*, nr 3).

²⁶ „Dlatego też badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga” (*Gaudium et spes*, nr 36).

zasad konkretnych norm działania politycznego; w podobny sposób teolog nie jest przygotowany do rozwiązania swoimi środkami podstawowych debat w kwestii społecznej²⁷. Teolodzy wyzwolenia domagają się natomiast prawa do wyboru środków i metod analizy społecznej w Ameryce Łacińskiej, do autonomii badań, czego zakazywano im w *Instrukcji LN*, twierdząc, że ich metody i zapożyczenia niszczą wiarę chrześcijańską. Vigil protestuje przeciwko watykańskiej krytyce źródeł inspiracji do analizy rzeczywistości w teologii wyzwolenia: „Magisterium kościelne nie ma żadnego prawa narzucić analizy konkretnej rzeczywistości (tak jak nie może narzucić jakiegos modelu biologicznego czy astronomicznego). Także teologia wyzwolenia nie ma żadnego autorytetu, aby to robić. Chodzi bardziej o to, żeby każdy chrześcijanin chciał i mógł dokonywać swojego własnego rozpoznania na podstawie swojego własnego chrześcijańskiego doświadczenia rzeczywistości²⁸”.

Oprócz wyboru metodologii liczy się jeszcze praktyka i bezpośredni kontakt z ubogimi. Tylko żyjąc z ubogimi, stykając się z nimi twarzą w twarz – a „każdy z nich ma twarz” – można do pewnego stopnia zrozumieć ich sytuację i trudność, jak przekazywać im wiarę, że Bóg ich kocha. Tak twierdzi prefekt Müller, czego sam doświadczył²⁹. Jak zauważył północnoamerykański teolog, prezbiterianin Richard Shaull³⁰, ubodzy posiadają kulturę oralną, podczas gdy teolodzy kulturę słowa pisanego – tamci należą do innych warstw społecznych, dlatego aby ich zrozumieć, a nawet być przez nich „ewangelizowanym”, co podkreślają teolodzy, bezpośredni kontakt z nimi jest niezbędnym.

Zarzuty w *LN* o ideologicznym charakterze teologii wyzwolenia, marksizmu czy nauk społecznych oczywiście były słuszne – zgadzają się z nimi także teolodzy, ponieważ ideologii nie da się oddzielić od ludzkich działań czy wyrwać ze świadomości ani odseparować od żadnej religii. Człowiek zawsze będzie przyjmował pewne idealne założenia bezkrytycznie, zawsze w coś wierzy (istnienie świata i siebie samego, system społeczny, własność prywatna, boska

²⁷ *Postęp ludzki i zbawienie...*, dz. cyt., nr 2c.

²⁸ J.M. Vigil, *Opción por los pobres: ¿preferencial y no excluyente?*, [w:] tegoż (ed.), *La opción por los pobres y Dios de los pobres*, Santander 1991, s. 66.

²⁹ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 29.

³⁰ R. Shaull, *El desafío del pentecostalismo a las Iglesias históricas*, za: R. Gaj, *Charyzmatycy ponad podziałami. Ruchy religijne w Ameryce Łacińskiej; kilka uwag i idei*, [w:] J. Sieradzan, *Charyzma. Jej funkcja w życiu religijnym, politycznym i społecznym*, Białystok 2008, s. 234.

opatrność, demokracja, racjonalność natury człowieka, wiara w naukę czy rozum). Ortega nazywał to wierzeniami (*creencias*), „w których się jest”, mają one charakter i rodowód zbiorowy, kiedyś mogły być ideami, które człowiek wytwarza. Gdy chcemy wyjść z domu na ulicę, bezwiednie „wierzymy”, że ulica istnieje³¹.

To jest pojęcie ideologii w szerokim znaczeniu – jako systemie ogólnych idei wyjaśniających świat. Francuski socjolog Émile Durkheim mówił, że wszystkie nauki przechodzą przez fazę ideologiczną, w której tworzą pojęcia potoczne i praktyczne. „Zanim pojawiła się fizyka i chemia – pisze Durkheim – ludzie mieli już o zjawiskach fizyczno-chemicznych wyobrażenia wykraczające poza czyste postrzeganie; znajdujemy je np. we wszystkich religiach”³². Człowiek, żyjąc pośród rzeczy, musi sobie wyrobić jakieś o nich idee. „Zamiast nauki o rzeczywistości uprawiamy tylko analizę ideologiczną”³³.

Krytykom teologii wyzwolenia pewnie chodzi o ideologię w jakimś bardzo jednoznacznym sensie – widzianą jako grzech, idolatrię, wiarę w polityczne iluzje, które są sprzeczne z rzeczywistością i prawdziwą wiarą. Sugerują, że właśnie oni są od ideologii wolni. Teolodzy wyzwolenia mogą z kolei powiedzieć, że mówienie o ucisku i sytuacji ekonomicznej ubogich, o przemocy jest mówieniem o faktach, o bezpośrednich doświadczeniach, o cierpieniu, bólu, strachu, odczuciu głodu, tęsknocie za porwanymi czy zamordowanymi dziećmi, poczuciu bezsilności wobec sprawców masowych zbrodni – czyli o wszystkim tym, co słyszał Jahwe od żydowskich niewolników w Egipcie. Na tym etapie jeszcze nie pojawia się ideologia, dopiero na poziomie interpretacji faktów. Natomiast strona władzy od razu rozwija ideologiczny dyskurs, bo musi jakoś uzasadnić istniejące radykalne nierówności. Ideologia pojawia się na poziomie języka. Natomiast struktury władzy oddziałują także bezpośrednio, poza świadomością, na struktury mentalne – jak dowodzi hiszpański socjolog Manuel Castells³⁴. Reakcje na przemoc są preideologiczne, spontaniczne i bezpośrednie, wyraża je okrzyk bólu: „Aj”.

³¹ J. Ortega y Gasset, *Idee i przeświadczenia*, [w:] tegoż, *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992, s. 213–223. W polskim przekładzie *creencias* są tłumaczone jako „przeświadczenia”.

³² É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przekł. J. Szacki, Warszawa 2000, s. 42.

³³ Tamże, s. 43.

³⁴ M. Castells, *Władza komunikacji*, dz. cyt.

Ratzinger krytykuje teologów, że są skorzy zmieniać ziemskie struktury, odkładając na później ewangelizację. Ale złe struktury nieraz uniemożliwiają ewangelizację, na przykład ograniczając wolność religijną, o którą dopominał się papież Paweł VI (*Evangelii nuntiandi*, nr 39). Chrześcijanie i katolicy cierpią z powodu swojej religii (*Evangelii nuntiandi*, nr 39), tak jak dzisiaj alarmuje Franciszek, dlatego należy zacząć od „struktur”, czyli gwarancji praw człowieka przez dobrze umocowane instytucje, intensywną politykę sojuszy, grę interesów. Może wymagać to nawet interwencji zbrojnych. Na przykład kraje należące do bloków wojskowych (NATO), ekonomicznych, wspólnot politycznych (Unia Europejska) nie prowadzą ze sobą wojen, ale współpracują, obniżając koszty transakcyjne, umożliwiając intensyfikację relacji międzyludzkich dzięki właśnie trwałym strukturom do tego przeznaczonym. Jeżeli struktury są wtórne wobec człowieka (żyjącego, zmarłego), to po co budowano misje na ziemiach pogan, zakładano parafie, z których jako już gotowych mieli korzystać ich następcy?

Papież Franciszek, tak jak teolodzy wyzwolenia, wzywa do zmian struktur społecznych na bardziej sprawiedliwe, aby znieść ubóstwo i założyć bardziej zdrowe społeczeństwo, nie czekając na powszechne nawrócenie. „Nie można zwlekać z niezbędnym rozwiązaniem kwestii strukturalnych przyczyn ubóstwa [...]”. „Plany pomocy, stawiające czoło niektórym pilnym potrzebom, trzeba traktować jedynie jako odpowiedzi prowizoryczne”. Papież żąda „rozwiązania radykalnego” problemów ludzi ubogich poprzez zniesienie „absolutnej autonomii rynków oraz spekulacji finansowych”, które są „strukturalnymi przyczynami nierównowagi” (*Evangelii gaudium*, nr 202).

Powołuje się także na Benedykta XVI, który nawoływał do usuwania „strukturalnych przyczyn złego funkcjonowania gospodarki światowej”³⁵. Jak widzimy, Ratzinger – jako Benedykt XVI – również nie każe czekać na wewnętrzne „nawrócenie” się wszystkich, zanim zdecydują się działać na rzecz zmian. Jednak to kraje najbogatsze, które wzywa, bogacące się kosztem ubogich mają postanowić, aby „kraje ubogie, często posiadające bogate zasoby naturalne, mogły mieć udział w korzyściach z dóbr, które są ich własnością”³⁶.

³⁵ Benedykt XVI (papież), *Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*, przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 8.01.2007, <https://opoka.org.pl/nauczanie/nauczanie-benedykta-xvi-przemowienia-i-oredzia> [dostęp: 4.09.2018].

³⁶ Tamże.

Ratzinger-Benedykt XVI rzadko nawoływał do zmian społecznych strukturalnych – nawet bronił niewolnictwa, jak ujrzymy – a jeśli już, to te zmiany, według niego, mogą tylko przeprowadzać ci, którzy dzierżą światową władzę, która rośnie dzięki dominacji nad zasobami krajów ubogich, co sam zauważa. Franciszek powołuje się na Benedykta, aby przekonać o nieustającym zainteresowaniu papieżstwa sytuacją ubogich i zubożanych przez innych.

W Boliwii, w Santa Cruz, Franciszek zażądał zmian systemu kapitalistycznego. „Pragniemy realnych zmian struktur – grzmiał papież – globalnego ustroju gospodarczego, zmian odkupieńczych. Ten system jest nie do wytrzymania. Gdy kapitał staje się idolem i kieruje wyborami człowieka, kiedy chciwość rządzi całym systemem społecznym i gospodarczym, to niszczą one społeczeństwo [...]”³⁷. To samo wypowiadają przeciwko kapitalizmowi teologdy wyzwolenia.

Jednostronność krytyki, bardzo poważne zarzuty bez dowodów, chociażby jednego cytatu, niekonsekwencje u Ratzingera wobec świata polityki (raz broni oportunistu, a później aktywizmu) – świadczą o politycznym i taktycznym charakterze krytyki, pozbawionej jakichś zasad, która nie dotyczy innych „aktorów” życia w Kościele. Krytyka ta wpisuje się w zachwalaną przez niego politykę taktycznych sojuszy z reżimami represyjnymi³⁸, których przedstawiciele mogli poczuć się zagrożeni, skoro najwyższe władze watykańskie przestrzegają przed zamiarami „zniszczenia” wrogów ludu przez teologów i ich zwolenników. W 1984 r. były już powszechne znane masowe zbrodnie dyktatur na ludności cywilnej w Ameryce Południowej i Gwatemali (ludobójstwo na plemionach Majów, szczególnie Kische), a zaczynały się w Salwadorze.

Również Jan Paweł II, jak wspomniano, nawoływał w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) do angażowania się „w sprawę rozwoju ludów”. To nie tylko powinność jednostek, ale „jest to imperatyw dla całych społeczeństw i narodów”, „w szczególności dla Kościoła katolickiego”. Papież ten pragnął, by Kościół przewodził w tej walce i zapraszał do współpracy inne „Kościoły i Wspólnoty kościelne”, wszystkich „braci chrześcijan”, zgłaszał także gotowość udziału w innych inicjatywach. „W tym poszukiwaniu integralnego rozwoju człowieka możemy także wiele dokonać wraz z wyznawcami innych religii,

³⁷ M. Stasiński, *Papież potępia kapitalizm...*, dz. cyt.

³⁸ J. Ratzinger. V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 185.

jak to się już zresztą dzieje w wielu miejscach” (*Sollicitudo rei socialis*, nr 32). A dla tej współpracy niezbędne są struktury chociażby do komunikacji.

Ratzinger jednak, jak widać, wsłuchiwał się w słowa swojego przełożonego dosyć selektywnie i reprezentuje jakieś bardzo wąskie pojęcie polityki, zapewne jako działalności partyjnej. Jan Paweł II był nawet bardziej konkretny w obronie ubogich od Franciszka, który uchodzi za kościelnego radykała lewicy. Poddał krytyce wyzysk pracowników w odwiedzanych meksykańskich zakładach pracy przy granicy z USA, podczas gdy Franciszek w Meksyku w 2016 r. unikał konkretnych celów krytyki i odmówił spotkania się z rodzinami mordowanych masowo studentów. Rodziny te protestują przeciwko opieszałości rządu w wyjaśnieniu zbrodni. Jan Paweł II w Brazylii i Ekwadorze nie tylko ogólnikowo domagał się „ziemi, pracy i dachu”³⁹, ale także reformy rolnej, czyli konkretnych rozwiązań systemowych przewidzianych w prawie tych krajów, ale nierealizowanych.

3. Teologia wyzwolenia po upadku komunizmu

Kardynał Ratzinger był konsekwentny w krytyce teologii wyzwolenia. W wykładzie w Guadalajarze w Meksyku nt. *Situación actual de la fe y la teología*⁴⁰, wygłoszonym dla komisji episkopalnych Kongregacji Nauki Wiary Ameryki Łacińskiej w 1998 r., odnosi się jeszcze raz do „wielkiego wyzwania dla Kościoła, jakim była w latach 80. XX w. teologia wyzwolenia”. Termin „wyzwolenie” – wyjaśniał prefekt Kongregacji – miało zastąpić tradycyjne kościelne słowo „odkupienie”.

Teolodzy wyzwolenia wyrzucają Ratzingerowi, że nie zna pochodzenia historycznego terminu „odkupienie”, który w czasach Jezusa oznaczał właśnie wyzwolenie z niewolnictwa poprzez wykupienie niewolnika, zapłacenie za niego pewnej sumy pieniędzy i nadanie mu prawnej wolności. Tak czynili chrześcijanie w pierwszych wiekach.

Ratzinger w Meksyku krytykował teologów wyzwolenia, tak jak w *Instrukcji LN*, za priorytet kładziony na radykalną zmianę niesprawiedliwych struktur tego świata, bowiem ci zakładają, że zubożenie mas jest z góry programowane

³⁹ Franciszek (papież), *Ziemia, dom i praca...*, dz. cyt.

⁴⁰ Tamże.

przez te struktury. Zmiana ta – przedstawia argumenty teologów Ratzinger – nie może odbyć się poprzez same indywidualne nawrócenia, ale na drodze walki politycznej, ponieważ struktury się umacniają i zachowują poprzez politykę. „W ten sposób odkupienie przekształca się w proces polityczny – mówił Ratzinger – któremu filozofia marksistowska nadawała podstawowe kierunki. Odkupienie przekształcano w zadanie, które sami ludzie mogli, a nawet powinni realizować, i jednocześnie w nadzieję czysto praktyczną: wiara i teoria przekształcała się w *praxis*, w konkretne działanie odkupieńcze w procesie wyzwolenia”⁴¹. Wynika z tego, że teolodzy miast działać na rzecz wyzwolenia, powinni dążyć do „odkupienia” mas w jakiś religijny sposób.

Załamanie się rządów o inspiracji marksistowskiej we wschodniej Europie – twierdzi Ratzinger – było dla teologów wyzwolenia upadkiem bogów. Właśnie tam, gdzie wyzwolenicza ideologia marksistowska była konsekwentnie aplikowana, pojawiał się radykalny brak wolności, co stało się jasne dla światowej opinii publicznej. „I gdy polityka chce być odkupieniem – oceniał Ratzinger – obiecuje za dużo. Kiedy pragnie zastępować Boga, nie staje się boska, ale szatańska. Dlatego wydarzenia polityczne z 1989 r. zmieniły scenę teologiczną”. „Jak dotąd marksizm – mówił Ratzinger – był ostatnim zamiarem stworzenia uniwersalnej formuły dla prawidłowego działania w historii”⁴². Marksizm rościł sobie pretensje do naukowości swojej metody opartej na *praxis*, która chciała totalnie zastąpić wiarę nauką. „Wszystkie nie zrealizowane obietnice religii – przypominał prefekt – wydawały się do osiągnięcia poprzez polityczną *praxis*, ugruntowaną naukowo”⁴³. Upadek tej wiary pociąga za sobą na razie albo nihilizm, albo totalny relatywizm, który stał się teraz centralnym problemem dla wiary. Nie kieruje się on tylko przeciwko istnieniu nieskończonej prawdy, ale także określa się pozytywnie poprzez wartości tolerancji, poznania, dialogu i wolności. Relatywizm jest filozoficznym fundamentem demokracji.

A zatem dla prefekta watykańskiej najważniejszej kongregacji czynnik polityczny i strukturalny, wbrew jego deklaracjom, jest nie mniej ważny od religijnego, a może nawet ważniejszy. Przecież wydarzenia zapoczątkowane w 1989 r. zmieniły struktury społeczno-polityczne oraz „scenę teologiczną”.

⁴¹ J. Ratzinger, *Situación actual de la...*, dz. cyt.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

Zmiana tych struktur otworzyła przestrzeń dla religii w byłych republikach radzieckich, na co zwraca uwagę historyk i filozof francuski Marcel Gauchet⁴⁴. Ratzinger powiedział także, że pozycja teologów wyzwolenia była uzależniona od istnienia struktur partyjno-państwowych we wschodniej Europie.

W wykładzie tym Ratzinger (chyba nieświadomie) wysoko ocenił także ważność i popularność wiary marksistowskiej w rewolucyjną, polityczną *praxis*, gdyż według niego po rozwianiu się tej wiary nieuchronnie musi nastąpić brak wszelkiej wiary, a następnie relatywizm i nihilizm. Świadczyłyby to jednak o słabości wiary, w tym katolickiej. Natomiast teolodzy wyzwolenia protestują przeciwko monopolowi marksizmu na rewolucję, twierdzą, że bycie chrześcijaninem nie klóci się z rewolucyjnym zaangażowaniem, czego przykładem był udział chrześcijan w rewolucji sandinowskiej w Nikaragui. Rewolucje burżuazyjne, te wielkie (angielska, amerykańska, francuska), powiodły się i – poza francuską – były oparte na wartościach religijnych.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomniła o wyrażonej przez proroków potrzebie zmiany struktur w Starym Testamencie. „W wielu ważnych tekstach Starego Testamentu spotyka się intuicje nowego społeczeństwa, które nie jest już zorganizowane w oparciu o struktury powszechnie funkcjonujące w tamtym czasie (por. na przykład: Iz 55,3–5; Ez 34; 40–48; Jr 31, 31n). Wiele psalmów mówi wprost o Bogu jako wyzwoliciele uciskanych i obrońcy ubogich (por.: Ps 9; Ps 10; Ps 40; Ps 72; Ps 76; Ps 146; Jdt 9,11). Gdy Bóg wyzwala z ucisku naród izraelski, wymaga od niego, by ten usunął wszelką formę ucisku (por. Ez 22,10; Kpł 19,13.18.33; Pwt 10,18; 24,14; Ps 82,2–4). Królestwo Boże, które przyjdzie na końcu, wyeliminuje wszelakie panowanie człowieka nad człowiekiem”⁴⁵.

Komisja zwraca też uwagę, że przy tych zmianach konieczne jest nawrócenie się osobiste aktorów zmian, ale jest to oczywiste, bowiem ludzie na ogół, w „normalnych” czasach, są konserwatywni – szkoda utracić to, co się już posiada – nie pragną głębokich przeobrażeń, gdy mogą się okazać dla nich niekorzystne. Gotowość do rewolucji musi być poprzedzona zmianami osobowości, psychologicznym napięciem, moralnym oburzeniem na to, co jest.

Szczególnie Amos walczy o polepszenie społecznych warunków życia w oparciu o natchnienie Boże. Krytykuje wyzyskiwaczy, którzy gromadzą

⁴⁴ M. Crepu, *Marcel Gauchet. La religion...*, dz. cyt.

⁴⁵ *Postęp ludzki i zbawienie...*, dz. cyt., nr 3a.

bogactwo kosztem ubogich (Am 2,6; 3,10; 5,11; 6,4n; 8,4n). Za Amosem wygrają właścicielom ziemskim inni prorocy (Iz 5,8; Mi 2, 3–5; 6, 12).

Kolejni prorocy podejmują i rozwijają temat zapoczątkowany przez Amosa, na przykład gdy złorzeczą wielkim właścicielom ziemskim (por. Iz 5,8n; Mi 2). Ozeasz energicznie zarzuca swoim współczesnym brak solidarności (4,1n; 6,4 i 6; 10,12). Izajasz wśród osób, które wymagają opieki, wylicza w sposób szczególnie wdowy i sieroty (1,17 i 23; 10,1n) oraz wypowiada taką przestrożę: Bóg sprawi, że znikną z Jerozolimy „silny i możny”, to znaczy rządzący społecznością (por.: 3,1n; 1,21n; 10,1n). Gani nagromadzenie dóbr w rękach niewielu (por. 5,8) oraz w sposób ogólniejszy ucisk ze strony bogatych, którego ofiarą są ubodzy (por.: 1,21n; 3,14n). Równocześnie nie podziela jednak prowokacji do buntu przeciw uciskającym, chociaż podobny temat spotyka się w niektórych pismach starotestamentalnych (por.: Jdt 9 i 1 Krl 12).

Czyli Bóg może pomóc ludowi w buncie przeciwko możnym, jeżeli nie zakładamy jakiegos cudownego rozwiązania. Ale teolodzy dostrzegają u Izajasza odwołanie od buntu przeciw uciskającym.

Również Jezus potępił wyzysk wynikający z niesprawiedliwych struktur panowania: „Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was [...]” (Mt 20,25–26). Musiał więc zakładać inną strukturę „przełożństwa”.

W kwestii „chleba”, jak wspomniano, cały rozdział o Sądzie Ostatecznym dotyczy relacji z bliźnimi, ich nakarmienia itd. (za co Chrystus będzie sądził). Nic natomiast tam nie ma o samym kulcie czy adoracji Boga (Mt, 25,31–46). „Słowo Boże” jest tutaj w całości poświęcone „chlebowi”.

Pius XIII i Leon XIII wyznaczyli rolę Kościoła w rozwiązywaniu kwestii społecznych, ekonomicznych i politycznych. Ich encykliki *Rerum novarum* (1891) i *Quadragesimo anno* (1931) prawie bez wyjątku traktują o sprawach przyziemnych, prawach i organizacjach pracowniczych, wyzysku, własności prywatnej, kolektywnej itd. O Bogu i Jezusie mówi się bardzo mało – i to aluzyjnie, dla podparcia stanowiska. Także Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* (1981) pisze o walce kapitału ze światem pracy i poświęca dokument głównie pracy oraz jej społecznym, „ziemskim” uwarunkowaniom. Papieżom nikt jednak nie zarzuca, że dla „chleba” odstawiają na później ewangelizację, czyli – w pojmowaniu Ratzingera – katechizację. Bo czymże jest ewangelizacja bez mówienia o sprawiedliwości, oddalona od życia.

4. Gnostycki kościół Ratzingera. Prawda jako władza

Papież Pius XI, powołując się na Ewangelię („Uczył [Jezus – wyjaśn. R. G.] ich bowiem jak ten, który ma władzę”, Mt 7,29), potwierdził posiadanie przez papieża Leona XIII „prawdy”, a przez to prawa i władzy nad całym społeczeństwem. Zrównał w ten sposób poprzednika z Jezusem, a „prawdę” z władzą. „Opierając się wyłącznie na niezmiennych zasadach rozumu i objawienia Boskiego, określił »prawa i obowiązki – cytuje Leona XIII – którymi powinni być związani bogaci i proletariusze, ci, którzy mienie, i ci, którzy pracę przynoszą«”. „[Leon XIII – wyjaśn. R. G.] korzystając z przysługującego sobie prawa i słusznie sądząc, że jemu w pierwszym rzędzie powierzona została piecza nad religią oraz możliwość dysponowania wszystkim, co się z nią bezpośrednio łączy, wystąpił Papież w sprawie, której »skutecznie się nie rozwiąże, o ile się nie przyzwie religii i Kościoła na pomoc«” (*Quadragesimo anno*, nr 11).

Jest to podejście tradycyjne, z czasów, gdy papieże uważali jeszcze, że *a priori* mają prawo wyznaczać wszystkim w społeczeństwie zadania i wskazywać drogi. Tu nawet nie wspomina się o obowiązującym katolików posłuszeństwie papieżowi i hierarchii. Ratzinger widział relacje wewnątrzkościelne podobnie, ale musiał już nakazywać posłuszeństwo w wyrażaniu wiary pod groźbą wykluczenia ze wspólnoty. Nie pojawia się w jego dyskursach kwestia sumienia i podmiotowości laików czy kleru poniżej biskupa.

Bergoglio natomiast reprezentuje w sferze religijnej nową cywilizację. Ceni sobie nabyte doświadczenie życiowe i akademickie (tytuł, lub 2–3 lata zaliczonych studiów) wstępujących dzisiaj do seminariów katolickich. Są to ludzie bardziej dojrzały niż kiedyś. „[...] młodzi ludzie poznają prawdziwe życie, różne spojrzenia na rzeczywistość, różne ujęcia naukowe, stykają się z przedstawicielami rozmaitych narodowości [...] [i religii, dodajmy – wyjaśn. R. G.]. Wtedy jakby bardziej stąpają po ziemi”.

Bergoglio nie ceni sobie aspirujących na proroków, uważających, że „otrzymali list z nieba”⁴⁶, darzy natomiast szacunkiem nauczycieli, którzy pozwalają „swemu uczniowi kroczyć samodzielnie” i towarzyszą mu w życiu duchowym. Przywódcy religijni nie powinni narzucać swojego zdania młodym. Nie pozwalają wtedy dojrzewać uczniom, nieprzygotowanym później do radzenia sobie z kryzysami. Tacy młodzi nie wiedzą nawet, na czym polega miłosierdzie

⁴⁶ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 57.

Boże. „Tego typu surowa religijność posługuje się doktrynami, które rzekomo wszystko tłumaczą, naprawdę jednak odbierają wolność i nie pozwalają człowiekowi wzrastać. Bardzo często na koniec zmuszają do prowadzenia podwójnego życia”⁴⁷.

Ratzinger z pewnością – jak ujrzymy – nie cenil sobie doświadczenia i samodzielności umysłowej ani laików, ani księży, za które natychmiast chciałby karać. Ludzkie życie nie ma dla niego żadnego znaczenia, jeżeli nie odpowiada doktrynie, czyli prywatnym poglądom hierarchów, a Kościół służy jedynie do wyrażania adoracji Boga.

W wywiadzie-rzecz z Messorim w 1985 r. Ratzinger rozwija nieco koncepcję urzędowej prawdy Bożej jako wyłącznej w Kościele, wiecznej i niezmiennej, o której lakonicznie mówił Jan Paweł II w Puebli. Teolodzy nie mogą sobie pozwolić na swobodne dywagacje. Nawet treść wiary jest ustalana arbitralnie, ponieważ Kościół nie jest tylko ludzkim dziełem. Wiara nie jest – sądzi Ratzinger – aktem indywidualnym, samotnym, odpowiedzią każdego z osobna. „Wiara oznacza wierzyć razem z całym Kościołem”⁴⁸.

Krytykuje sceptycyzm u wielu wiernych, którzy nie dopuszczają istnienia jednej jedynej Prawdy (pisanej dużą literą) i kwestionują, że Prawda ta jest rozpoznawalna i zdolna do wyrażenia, w ramach pewnych ograniczeń, w sposób ścisły. Kościół – według prefekta – powinien zachowywać depozyt, przekazywany i gwarantowany przez magisterium w sposób adekwatny ludziom wszystkich epok⁴⁹. W przypadku odstępstw od tej wiecznej prawdy absolutnej Ratzinger odsyła do *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 r., gdzie w artykule 751 mówi się o herezji jako o uporczywym negowaniu po otrzymaniu chrztu prawdy, w którą powinno się wierzyć jako w prawdę Boską i katolicką. Herezją jest też uporczywe wątplenie w nią. Kanon 1364 ustala, że heretyk, tak samo jak schizmatyk czy apostata, zasługuje na ekskomunikę *latae sententiae*. Tym bardziej musi to obowiązywać księży. Herezja jest przestępstwem przeciwko wierze i jedności Kościoła.

Ratzinger dodaje, że Słowo Ewangelii jest zawsze aktualne dla Kościoła, we wszystkich epokach, i powołuje się na drugi list Piotra o fałszywych prorokach i herezjach (2 P 2,1). Ale z tego, że istnieją jacyś fałszywi prorocy, nie

⁴⁷ Tamże, s. 85.

⁴⁸ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁹ Tamże, s. 28.

wynika, kogo trzeba do nich zaliczyć. Sugeruje więc, powołując się na autorytet apostoła, że ktoś z innym zdaniem nie tylko może zwyczajnie się mylić, ale po prostu kłamie. Z jednej strony prefekt operuje koncepcją prawdy jako powszechnej zgody (wspólna dla całej wspólnoty wiara, więc i prawda o niej), z drugiej gwarantuje urzędowi nauczycielskiemu monopol na prawdę, który chroni ortodoksję dla reszty Kościoła.

Błąd – twierdzi prefekt – nie polega na zwyczajnym zastąpieniu prawdy błędem. Dla Kościoła wiara jest „wspólnym dobrem”, bogactwem należącym do wszystkich. Dlatego obrona ortodoksji jest dla Kościoła obowiązkiem społecznym. W tej perspektywie należy nie tylko bronić indywidualnych praw teologów, ale także praw wspólnoty do ochrony przed błędem. Naturalnie musi się to odbywać w świetle ewangelicznej wskazówki o „prawdzie w miłości”. „Z tego powodu – uspokaja Ratzinger – nałożona ekskomunika na heretyka jest traktowana jako »sankcja medyczna«, w sensie nie kary, lecz wskazówki do naprawy i uzdrowienia”⁵⁰.

W przemówieniu inauguracyjnym na CGEL-u w Aparecidzie w Brazylii Benedykt XVI stwierdził, że osoby niewierzące w Boga, nie mogą poznać prawdy ani rzeczywistości. „[...] tylko ten, kto uznaje Boga, poznaje rzeczywistość i może odnieść się do niej adekwatnie i w sposób prawdziwie ludzki. Prawda tej tezy jest oczywista, gdy wszystkie systemy, które biorą Boga w nawias, upadły”. Ale zauważmy, że przecież wiele krajów świeckich trwa, nawet z wyższą jakością życia od państw teokratycznych. Następne zdanie papieża deprecjonuje wszystkich niechrześcijan: „Jeżeli nie znamy Boga w Chrystusie, cała rzeczywistość staje się tajemnicą nie do odczytania; nie ma drogi, a bez drogi nie ma życia ani prawdy”⁵¹. Ludzie bez wiary w Boga zafałszowują rzeczywistość, gdyż pomijają rzeczywistość podstawową, założycielską (*fundante*), decydującą, która jest Bogiem.

Niewierzący – ateści, agnostycy czy buddyści – którzy wykluczają lub ignorują Boga, fałszują pojęcie „rzeczywistości”. Dlatego błędzą i mogą proponować tylko „szkodliwe rozwiązania”. Teolodzy wyzwolenia traktują takie tezy jako fundamentalistyczne i dyskryminujące niewierzących czy członków innych religii lub wyznań.

⁵⁰ Tamże, s. 30.

⁵¹ Benedykt XVI (papież), *Discurso Inaugural de su Santidad...*, dz. cyt., núm. 3.

Z jednej strony Ratzinger i Benedykt XVI wierzy w jedną jedyną prawdę, wskazywaną ogólnikowo, i ocenia innych, którzy w jakiś sposób jej nie wyznają (ale jak to sprawdzić?), to znaczy nie deklarują wierności „prawdzie” o Bogu, wyrażanej przez instytucję kościelną, i wtedy muszą błędzić we wszystkim. Ale sam Ratzinger stwierdza, że owa „prawda” jest niejasna, względna: „Istnieją ustępy (i wszyscy badacze z tym się zgadzają), w których tłumacz więcej mówi od siebie, aniżeli sama Biblia. Niektóre teksty Pisma wymagają bardzo ścisłego wyboru (interpretacji), zajęcia jasnego stanowiska”. Nie wierzy też w „neutralne”, „naukowe” sposoby interpretacji Pisma przez egzegetów za pomocą metod historyczno-krytycznych. A to dlatego, że każda „nauka” zależy „w sposób nieunikniony od pewnej filozofii, jakiejś ideologii. Nie istnieje neutralność, przynajmniej w tej tematyce”⁵².

Ratzinger zdaje sobie sprawę, że Pismo Święte i jego interpretacje mają charakter względny i społecznie uwarunkowany. „Pismo żyje w pewnej wspólnocie i potrzebuje określonego języka. Każde tłumaczenie jest jednocześnie pewną interpretacją”⁵³. On sam osobiście opowiada się za katolicką Biblią, wierną lekturze Ojców Kościoła – w przeciwieństwie do tłumaczenia dokonanego na przykład przez Lutra – ale dopuszcza w pewnym zakresie „ekumeniczne” tłumaczenie w Niemczech, wykorzystywane prawie wyłącznie przez katolików.

5. Kościół chory na demokrację

Ratzinger diagnozuje, że pozycja księdza jest dosyć dziwna w dzisiejszym społeczeństwie, w którym władza wynika z przyzwolenia większości. Ksiądz reprezentuje nadprzyrodzony „autorytet przedstawicielski” otrzymany od *Innego* (czyli Chrystusa), a nie wynikający z konsensusu. Na księdzu jest wywierana presja ze strony aktualnej mu kultury, aby przeszedł od misji „sakralnej” do „społecznej”, adekwatnej dla społeczeństwa „demokratycznego, laickiego i pluralistycznego”. Jest to ucieczka od założonej przez Chrystusa tajemniczej struktury hierarchicznej do wiarygodnej organizacji ludzkiej. „Istnieją kapłani – skarży się kardynał – którzy skłaniają się do przekształcenia sakramentów

⁵² J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 181.

⁵³ Tamże, s. 181.

(pojednania, spowiedzi) prawie wyłącznie w »konwersacje«, w pewien rodzaj terapeutycznej autoanalizy pomiędzy dwiema osobami, będącymi na tym samym poziomie. To wygląda na dużo bardziej ludzkie, bardziej osobiste, bardziej dostosowane do dzisiejszego człowieka. Ale ten sposób spowiedzi ma mało wspólnego z katolicką koncepcją sakramentu, według której nie są ważne, tak usługa osobista jak i biegłość, jaką się nadaje temu zawodowi. Nawet zdarza się, że kapłan świadomie sytuuje się na drugim planie, pozostawiając miejsce Chrystusowi, który jako jedyny ma moc wybaczenia grzechu”⁵⁴.

W każdym rodzaju celebracji ksiądz otrzymuje swój autorytet nie na mocy ludzkiego konsensusu, ale bezpośrednio od Chrystusa. Gdy mówi: „Ja cię rozgrzeszam”, wówczas to „Ja” nie należy do jakiegoś stworzenia, ale jest tym „Ja” samego Chrystusa. Ratzinger nie zgadza się na zmianę formy spowiedzi, a krytyka jej obecnej formuły jest „frywolna”. Coraz bardziej czuje się zirytowany zbyt analitycznymi, „pokutniczymi kolokwiami”, bardziej „osobistymi”, z nadmiarem wyjaśnień. Mało w nich świadomości grzechu i misterium spotkania się z Chrystusem. Ale czy „świadomość grzechu” nie może zawierać rozumienia grzechu, jego ludzkich przyczyn? Co to znaczy „misterium spotkania się z Chrystusem”?

6. Kolegialność biskupów

Dla teologów wyzwolenia prawdziwą jaskółką zmian na lepsze w Kościele byłaby przywrócona kolegialność i wybieralność biskupów na poziomie narodowym, tak jak było do XIX w. Natomiast Ratzinger, jak wspomniano, odrzuca znaczenie ciał kolegialnych w Kościele. Przypomina, że Sobór Watykański II chciał umocnić misję i osobistą odpowiedzialność biskupów.

Rola biskupów w praktyce posoborowej – ocenia Ratzinger – została ograniczona właśnie przez zbyt zbiurokratyzowane episkopaty. Konferencje episkopalne nie mają podstaw teologicznych, nie stanowią części struktur nieodzownych dla Kościoła, takiego jakiego pragnął Chrystus. Mają tylko funkcję konkretno-praktyczną. Dlatego nowy *Kodeks prawa kanonicznego* podkreśla ten brak władzy episkopatów: „Konferencja Episkopatu może wydawać dekryty ogólne jedynie w tych sprawach, w których przewiduje to prawo powszechne, albo określa szczególne polecenie Stolicy Apostolskiej [...]” (kanon 455, § 1).

⁵⁴ Tamże.

Podobnie „pozostaje nienaruszona kompetencja poszczególnego biskupa diecezjalnego i ani Konferencja, ani jej przewodniczący nie mogą działać w imieniu wszystkich biskupów, chyba że wszyscy i poszczególni biskupi wyrażają na to zgodę” (kanon 455, § 4). Kolektyw nie zastępuje osób biskupów, którzy są „w odniesieniu do wiernych powierzonych ich trosce autentycznymi nauczycielami i mistrzami wiary” (kanon 753). „Żadna konferencja episkopalna – mówi Ratzinger – nie ma, jako taka, żadnej misji nauczającej; jej dokumenty nie posiadają szczególnej wartości, ale jedynie wartość konsensusu, która jest jej nadawana przez każdego biskupa z osobna”⁵⁵. Poziom narodowy nie jest wymiarem kościelnym, a Kościół nie jest federacją Kościołów narodowych. W każdej parafii istnieje tylko jeden duszpasterz i nauczyciel wiary w jedności z innymi pasterzami, nauczycielami i wikariuszem Chrystusa.

7. Sojusz Kościoła z rządami autorytarnymi

„W czasie, gdy trzeba dokonać wyboru mniejszego zła – przekonuje Ratzinger – Kościół może, z powodów taktycznych, nawiązywać sojusze nawet z państwowymi systemami represyjnymi, które następnie okazują się bastionami przeciwko młynom totalitaryzmu. Albowiem Kościół katolicki nie może ani wiązać się, ani mieszać z państwem, które narzuca wiernym jedyną słuszną wizję”, czyli chodzi mu o państwo totalitarne⁵⁶. Dlatego prefekt widzi w luteranizmie tradycję autorytarną, która pomogła Hitlerowi w utrzymaniu władzy. Zwykłym katolikom było łatwiej odrzucić doktrynę nazistowską aniżeli protestantom. Niektórzy protestanci też walczyli z Hitlerem, ale było to dla nich trudniejsze, ponieważ byli „chrześcijanami niemieckimi”, germańskimi, antyłacińskimi.

Comblin krytykuje jednak papieżstwo za podpisanie konkordatu z Hitlerem w 1934 r., w którym zagwarantowano zapisane w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 r. mianowanie biskupów przez Rzym. W ten sposób sparaliżowano episkopat niemiecki, zabierając mu środki do walki z reżimem nazistowskim. „Aby bronić *Kodeksu* niemieccy katolicy zostali zmuszeni do podporządkowania się reżimowi. Z drugiej strony dziesiątki tysięcy zaangażowanych katolików zostało zabitych z powodu swojego zaangażowania i nie otrzymali oni wsparcia ze

⁵⁵ Tamże, s. 68.

⁵⁶ Tamże, s. 185.

strony hierarchii skazanej na milczenie, aby nie popadać w niezgodność z konkordatem. To był dramat sprowokowany przez żądę władzy kurii rzymskiej, reprezentowanej w tym czasie przez sekretarza stanu Pacelliego (późniejszego papieża Piusa XII)⁵⁷.

Wybór biskupów – twierdzi Comblin – jest fundamentem centralizacji (decyzji i władzy w Kościele) i kuria wybiera kandydatów na biskupów osoby, które bezwarunkowo się jej podporządkowują i zgadzają na pełnienie w ten sposób funkcji episkopalnej. „Gdyby biskupi byli wybierani przez lokalne episkopaty, wszystko by uległo zmianie. Biskupi ci czuli by się odpowiedzialni przed swoimi Kościołami, które ich wybrały, byłiby przedstawicielami swojego narodu, ze swoimi wadami i wartościami. Oni by wnieśli do Kościoła takie problemy świata, jakie są odczuwane lokalnie, w sposób konkretny i nie abstrakcyjny, poprzez periodyki i komunikaty prasowe. Kluczem do przybliżenia się Kościoła do świata jest mianowanie biskupów”⁵⁸.

To jest dopiero pierwszy krok na drodze do emancypacji ludu Bożego, czego tak obawia się kuria. Czy biskupi „lokalni” byłiby lepsi od „rzymskich”? Dla Comblina naczelnym kryterium wyboru biskupa jest jego zaangażowanie się na rzecz ubogich. Przykład Niemiec za Hitlera jest wymowny, kiedy to Kościół był gotowy walczyć z nazizmem, ale został sparaliżowany polityką Watykanu. „Pierwsi biskupi mianowani na podstawie konkordatu byli właściwie najbardziej ulegli wobec nazizmu”⁵⁹.

8. Koncepcja polityki Benedykta XVI i św. Pawła

8.1. Apolityczność chrześcijaństwa

Benedykt XVI nie widział potrzeby wiązania się chrześcijaństwa z polityką. W encyklice *Spe salvi* (*Nadzieja zbawia*) przekonuje nas, abyśmy dokładnie oddzielali religię od polityki. Jezus nie był politykiem. „Chrześcijaństwo nie niosło przesłania socjalno-rewolucyjnego – pisze papież – jak to, w imię którego Spartakus prowadził krwawe boje i przegrał. Jezus nie był Spartakusem, nie był

⁵⁷ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 237.

⁵⁸ Tamże, s. 237–238.

⁵⁹ Tamże, s. 238.

bojownikiem o wolność polityczną, jak Barabasz albo Bar-Kochba” (*Spe salvi*, nr 4). Zatem odpowiedzialność za „krwawe boje” spada na Spartakusa, a jego przegrana i męczeńska śmierć była jakby zasłużoną karą za brak skuteczności. W każdym razie stały się kryterium sensowności i słuszności walki niewolników o wyzwolenie. Autor encykliki nie dodaje jednak, że Jezus, mimo że nie prowadził „krwawych bojów”, też „przegrał” z establishmentem religijno-politycznym. Sam to tak odczuł i dał temu wyraz w ogrodzie Getsemani, jak i na krzyżu. W wyniku porażki mistrza uczniowie popadli w rozpacz. Również oni na ogół „przegrywali”, wypierali się go albo siedzieli po więzieniach, byli wieszani i ścinani (św. Piotr i św. Paweł), co im zresztą Jezus przepowiedział (J 16,2).

Benedykt XVI przypomina nam, że Paweł nie wymagał od chrześcijańskich właścicieli niewolników, aby ich wyzwalał, ale żeby traktowali ich jak „braci” (List do Filemona). Bo „nawet jeżeli zewnętrzne struktury nie zmieniły się – przekonuje papież – wewnątrz zmieniło się społeczeństwo”. Chodzi o coś więcej. „Jeśli List do Hebrajczyków mówi, że chrześcijanie tu, na ziemi, nie mają stałej ojczyzny, ale szukają przyszelej (por. 11,13–16; Flp 3,20), oznacza to coś zupełnie innego niż zwyczajne odniesienie się do perspektywy przyszłości: obecne społeczeństwo jest uznawane przez chrześcijan za niezadowolające; należą oni do nowego społeczeństwa, ku któremu zmierzają i które ich pielgrzymowanie antycypuje” (*Spe salvi*, nr 4). Papieżowi nie chodzi więc o przyszłość „zwyczajnie” percypowaną, ale o przyszłość mistyczną, o społeczeństwo istniejące po śmierci ludzi żyjących na ziemi.

Benedykt XVI ma rację – w Nowym Testamencie mamy pochwałę bierności i rezygnacji politycznej.

Sięgnijmy po jeszcze jedną wskazówkę Pawła na temat niewolnictwa. W 1 Liście do Tymoteusza mówi: „Wszyscy, którzy są pod jarzmem jako niewolnicy, niech własnych panów uznają za godnych wszelkiej czci, ażeby nie bluźniono imieniu Boga i [naszej – R.G.] nauce. Ci zaś, którzy mają wierzących panów, niechaj ich nie lekceważą z tego powodu, że są ich braćmi, ale niech im lepiej służą, dlatego że są oni wierzącymi i umiłowanymi jako uczestnicy dobrodziejstwa” (1 Tm 6,1–2). Tak więc wiara nie powinna prowadzić do zaangażowania się na rzecz zmian społecznych i politycznych w świecie doczesnym. Na dodatek Paweł proponuje jeszcze dodatkową premię dla chrześcijańskich właścicieli niewolników. Bycie chrześcijaninem wymaga od niewolnika więcej niewolniczej pracy dla swojego pana chrześcijanina. Można to potraktować jako łapówkę dla właścicieli niewolników, żeby nawracali swoich niewolników

i aby nawracali się sami. Służba niektórych niewolnic polegała na pracy w charakterze nałożnic, praca niewolników-gladiatorów – na zabijaniu swoich towarzyszy, być może także chrześcijan. Ale Paweł nie zagłębia się szczegółowo w niewolniczy podział pracy w Rzymie. Raczej interesuje go jej aspekt ilościowy („praca abstrakcyjna” – powiedzieliby marksiści), sama wydajność w przypadku chrześcijańskich „braci w wierze”. Nie interesuje go godność niewolnika jako człowieka tutaj na ziemi. W Liście do Efezjan Paweł zrównuje doczesnych panów niewolników z Chrystusem, ponieważ mają im służyć tak jak Chrystusowi (Ef 6,5–7). Tak samo w liście do Tytusa (Tt 2,9–10). Mamy więc sakralizację niewolnictwa. Poglądy św. Pawła i innych hierarchów Kościoła podobnych do tych, jakie Ratzinger miał w kwestii niewolnictwa, mogły usprawiedliwiać wykorzystywanie pracy niewolniczej w majątkach kościelnych w Ameryce Łacińskiej prawie do końca XIX w., tym bardziej poza nimi.

Także apostoł Piotr nakazuje bezwarunkowe posłuszeństwo nawet „surowym panom”, nawet, gdy niezasłużenie ponoszą kary chłosty⁶⁰. Chrześcijanie mają cierpieć niesprawiedliwie, ponieważ Chrystus cierpiał chociaż „grzechu nie popełnił”.

W wielu miejscach Paweł nakazuje również całkowite i bezwarunkowe posłuszeństwo pogańskim władzom, bo każda pochodzi od Boga, jest „narzędziem Boga” (Rz 13,1–6; Tt 3,1), co *de facto* jest sprzeczne z chrześcijańskim i judaistycznym monoteizmem (Wj 20, 3,5) ponieważ władza na przykład w Rzymie zakładała kult cesarza.

W tym także wtóruje mu Piotr, który władzę królów i namiestników legitymizuje rzekomą akceptacją „Pana” (1P 2, 13–17).

Te wskazówki stoją w sprzeczności ze stanowiskiem kardynała Bergoglio, który wzywał do walki o wolność, by nie traktować wiary jako opium i pretekstu do ucieczki (*fuga mundi*) od obowiązków politycznych w świecie doczesnym. Także opowiadał się za demokracją, przeciwko teokracji i współczesnemu niewolnictwu⁶¹.

⁶⁰ „Niewolnicy! Z całą bojaźnią bądźcie poddani panom nie tylko dobrym i łagodnym, ale również surowym. To bowiem podoba się [Bogu], jeżeli ktoś ze względu na sumienie [uległ] Bogu znosi smutki i cierpi niesprawiedliwie. [...] Ale to się Bogu podoba, jeżeli dobrze czynicie, a znosicie cierpienia. Do tego bowiem jesteście powołani [jako chrześcijanie – wyjaśn. red. Biblii 2,21]” (1 P 2,18–21).

⁶¹ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 147, 149, 150, 153, 155, 162, 166–168, 197, 201, 212, 222, 243–245.

8.2. Aktywizm Benedykta

Jednocześnie u Benedykta XVI mamy akceptację stanowiska aktywistycznego, jak choćby w encyklice *Caritas in veritate*⁶², w której papież często powołuje się na *Populorum progressio* (1967) Pawła VI i *Sollicitudo rei socialis* (1987) Jana Pawła II. Widzi on miłość nie tylko jako siłę wewnętrzną, od której powinna zaczynać się wszelka działalność na świecie. Twierdzi, że „miłość – »caritas« – to nadzwyczajna siła, która każe osobom odważnie i ofiarnie angażować się w dziedzinie sprawiedliwości i pokoju” (*Wprowadzenie*, nr 1). Miłość stanowi „prawdziwą treść osobistej relacji z Bogiem i bliźnim; jest nie tylko zasadą relacji w skali mikro: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także w skali makro: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych” (*Wprowadzenie*, nr 2). Jak widzieliśmy w *Instrukcji LN*, Ratzinger przeciwstawiał strukturoom „serce”, w którym człowiek najpierw powinien się nawrócić – w oparciu o transcendentną podstawę moralności, „dzięki łasce Jezusa” (*LNIV*, 15) – by zmieniać złe struktury. Osoby ludzkie, „wolne i odpowiedzialne”, są twórcami złych, niesprawiedliwych struktur, natomiast w tej encyklice mamy równoległość, jednoczesność działań w świecie społecznym i przemiany wewnętrznej.

Prawda broni miłości – głosi *Caritas in veritate* – przed ograniczeniami sentymentalizmu, wzbogaca ją o „treści relacyjne i społeczne”. Chroni przed fideizmem, który „odbiera jej horyzont ludzki i uniwersalny”. Miłość głoszona przez Kościół jest społeczna (nr 5). Papież mówi o „podziałach w społeczeństwie”, dyktowanych przez „prywatne interesy i logikę władzy” (nr 5). A więc jest to wynik „walki klas”, idea zakazana w *Instrukcji LN*.

Papież nawołuje do zaangażowania się w działania na rzecz sprawiedliwości i dobra wspólnego. Nie ma miłości bez sprawiedliwości, która polega na dawaniu tego, co się komu sprawiedliwie należy, co jest jego. Podkreśla, że „każde społeczeństwo wypracowuje własny system sprawiedliwości” (*Caritas in veritate*, nr 6). A zatem – można powiedzieć – encyklika dopuszcza relatywizm moralny. Ważne jest też dobro wspólne, należy „działać skutecznie” na rzecz czyjegoś dobra (*Caritas in veritate*, nr 7). Papież zaznacza, że ludzie „należą do

⁶² Benedykt XVI (papież), Encyklika *Caritas in veritate*, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [dostęp: 4.09.2018].

wspólnoty społecznej i [...] tylko w niej mogą rzeczywiście i bardziej skutecznie osiągnąć swoje dobro”, czyli w strukturach, które w *Instrukcji LN* były czymś pochodnym od wnętrza człowieka.

Dla realizacji dobra wspólnego służy m.in. „wykorzystanie zespołu instytucji tworzących w wymiarze prawnym, cywilnym, politycznym i kulturalnym strukturę życia społecznego, które w ten sposób przyjmuje kształt *pólis* – miasta. Tym bardziej skutecznie kochamy bliźniego, im bardziej angażujemy się na rzecz dobra wspólnego, odpowiadającego również jego rzeczywistym potrzebom”. „Taka jest droga instytucjonalna – możemy także powiedzieć polityczna – miłości, nie mniej ważna i wyrazista” (*Caritas in veritate*, nr 7) niż miłość bezpośrednia wobec bliźniego. Widać tu także zupełnie inne stanowisko niż to wyrażone w *Instrukcji LN*, że najpierw „serce”, a później zmiany społeczne, i że *Spe salvi*, w której nie oczekiwano od chrześcijan działań na rzecz zmian politycznych, faktycznych, realnych, ale tylko otwarcia się ich na doświadczenie mistyczne. Stwierdzono tam za Pawłem, że sama wiara w Chrystusa odmieniła całe społeczeństwo. Tam też mieliśmy, że wystarczy – za Pawłem – niewolnika nazwać „bratem” i już mamy zmianę, ale bez potrzeby jego wyzwolenia prawnego, społecznego, politycznego itd.

Podobnie jak teolodzy wyzwolenia nawołujący do globalizacji solidarności również Benedykt XVI agituje w tym samym kierunku. „W społeczeństwie globalizującym się, dobro wspólne i zaangażowanie na jego rzecz nie mogą nie odnosić się do całej rodziny ludzkiej, to znaczy wspólnoty ludów i narodów” (*Caritas in veritate*, nr 7).

Encyklika *Caritas in veritate* mówi o wolności, którą gwarantuje wierność prawdzie, a zatem chodzi o skuteczną, opartą na obiektywnych przesłankach ochronę tej wolności (wyzwalająca moc prawdy u J 8,32). Docenia się w niej, że „autentyczny rozwój człowieka obejmuje całą osobę we wszystkich jej wymiarach”, nawiązując do encykliki Pawła VI *Populorum progressio* (nr 14), gdzie mówi się o integralnym rozwoju „każdego i całego człowieka” i o tym, aby nie oddzielać czynnika ekonomicznego od tego, co ludzkie, rozwoju od cywilizacji – niezależnie od każdego człowieka i od całej ludzkości (*Populorum progressio*, nr 14). Chodzi tu o stronę duchową życia człowieka, ale nie przeciwstawia się jej na sposób dualistyczny strony materialnej, „chleba”. Za Pawłem VI (*Octogesima adveniens*) encyklika *Caritas in veritate* przestrzega przed „utopijnymi i ideologicznymi wizjami”, przed utopią technokratyczną, w ramach której nie widzi się ambiwalentnego znaczenia techniki, gdy

ideologicznie absolutyzuje się rozwój techniczny, i której przeciwstawiana jest utopia powrotu do stanu natury (u hipisów, współczesnych Pawłowi VI). W *Caritas in veritate* mówi się o „różnych sytuacjach zacoferania”, które nie są przypadkowe ani historycznie konieczne, lecz „uzależnione od ludzkiej odpowiedzialności”. Brakuje tu wskazania na konkretnych ludzi (lub grupy ludzi, klasy, stany, warstwy, narody, jednostki), którzy ponoszą tę „odpowiedzialność”. Jedni są przecież bardziej odpowiedzialni (to ci, którzy mają środki i władzę), inni mniej lub w ogóle – jak ofiary nierówności.

Papież Paweł VI dopuszcza natomiast potrzebę pewnego rodzaju utopii i wizji, by wykroczyć poza „biurokratyczny socjalizm”, „technokratyczny kapitalizm” czy „autorytatywną demokrację”. Utopie są formą krytyki zastanej rzeczywistości, pobudzając wyobraźnię perspektywiczną. Z pomocą Ducha Świętego naruszają bezpieczne dla gnuśnego umysłu horyzonty. Utopie te dynamizują wiarę chrześcijańską, by zatriumfowała nad egoizmem. Papież także pochwała zapobiegliwość na rzecz „nowego świata” (*Octogesima adveniens*, nr 37). Brzmi to jak wezwanie do rewolucji, chociaż Paweł VI przestrzega przed stosowaniem „rozwiązań radykalnych i gwałtownych” (*Octogesima adveniens*, nr 3), przed „aktywną praktyką walki klas” (*Octogesima adveniens*, nr 32).

Paweł VI akceptuje „dążenie do równości społecznej i dążenie do udziału w zarządzaniu” jako wyraz „godności i wolności człowieka” (*Octogesima adveniens*, nr 22). „Aby to podwójne dążenie stało się faktem i znalazło wyraz w strukturach” (*Octogesima adveniens*, nr 23).

Paweł VI zwracał uwagę na wielkie znaczenie struktur ekonomicznych i instytucji jako narzędzi „integralnie ludzkiego” wolnego rozwoju. Człowiek jest powołany do rozwoju, mającego też wymiar transcendentny, przyrodzony i nadprzyrodzony. Paweł VI w *Populorum progressio* (nr 32) (Benedykt XVI błędnie powołuje się na *Populorum progressio*, nr 54) mówił o pilnych, koniecznych reformach, a w *Populorum progressio* (nr 54) także o zmianie relacji międzynarodowych w kontekście zadłużenia krajów ubogich i ich suwerenności gospodarczej, z pozostawieniem narodom swobody wyboru ustroju. Także Benedykt nawołuje do walki z niesprawiedliwością w rozwoju narodów, by „działać odważnie i niezwłocznie”, jeżeli kierujemy się miłością, a miłość Chrystusa przynagła nas („*Caritas Christi urzet nos*”, 2 Kor 5,14). Powołuje się na Pawła VI, jak i Jana Pawła II, za którymi stwierdza, że „powiększa się bogactwo światowe w skali globalnej, ale wzrastają nierówności” (*Caritas in veritate*, nr 22).

Benedykt XVI wskazuje na ubożenie nowych warstw społecznych w krajach bogatych. Mówi o warstwach, ale ma na myśli także klasy społeczne. Jan Paweł II w 1991 r. dopominał się, aby po upadku „bloków” nastąpiło „zaplanowanie na nowo rozwoju w skali globalnej świata” (*Centesimus annus*, nr 22–29) w Trzecim Świecie, a nawet na Zachodzie. Domagał się regulacji, jednak od 1989 r. została wprowadzona neoliberalna strategia, zwana waszyngtońskim konsensusem. *Caritas in veritate* (nr 41) domaga się, aby po osłabieniu władz publicznych, państwowych w dobie globalizacji dokonać nowej oceny ich roli. Benedykt XVI przestrzega przed zbyt wczesnym ogłaszaniem końca roli państwa.

Encyklika zwraca uwagę, że przy niepewności warunków zatrudnienia, niestabilności rynków pracy, wymuszonej mobilności siły roboczej „dochodzi do różnego rodzaju niestabilności psychologicznej, trudności w budowaniu własnej, spójnej egzystencji, łącznie z małżeństwem. Konsekwencją tego są sytuacje degradacji człowieka, a ponadto marnotrawstwo energii społecznych” (*Caritas in veritate*, nr 25). Powstaje kategoria ludzi zbędnych – „bezrobocie rodzi nowe aspekty poczucia braku znaczenia dla ekonomii”.

Benedykt XVI wskazuje, co dzieje się z człowiekiem wykluczonym ze struktury społecznego podziału pracy: „Wyłączenie z pracy na długi czas, albo przedłużająca się zależność od opieki publicznej bądź prywatnej, zagrażają wolności i kreatywności osoby oraz jej relacjom rodzinnym i społecznym, powodując wielkie cierpienia w wymiarze psychologicznym i duchowym”. To powoduje „[...] sytuacje degradacji człowieka, a ponadto marnotrawstwo energii społecznych” (*Caritas in veritate*, nr 25).

Mamy tu więc prymat struktur i oczywiście interesów grup ludzkich czy klas, które człowieka alienują, pozbawiają pracy i wpędzają w rozpacz.

Warto dodać, że długotrwały stres powoduje degradację organów mózgu – na przykład hipokampa, który odpowiada za pamięć i uczenie się. A więc sytuacje wykluczenia utrwalają się na poziomie biologicznym, „strukturalnym” i społecznym, gdy młodzież z warstw ubogich, bardziej narażona na stres, konflikty, niedożywienie itd., ma ograniczone możliwości uczenia się. Strukturalna, społeczna nędza przekłada się bezpośrednio na biologiczną nędzę i odwrotnie. Nie można sobie wyobrazić głębszego „wnętrza” człowieka, „serca” w przenośni, które są determinowane przez struktury relacji społecznych.

Papież Benedykt XVI stawia na pracę i na człowieka jako na podstawowe źródła bogactwa: „pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić, jest człowiek, osoba, w swojej integralności: »Człowiek bowiem jest twórcą całego

życia gospodarczo-społecznego, jego ośrodkiem i celem» (*Caritas in veritate*, nr 25)⁶³. Jest to jednak twierdzenie abstrakcyjne – człowiek w ogóle – liczy się jeszcze przyroda, stosunki własnościowe, co wcześniej za Marksem stwierdził Jan Paweł II w *Laborem exercens*.

Benedykt XVI przestrzega jeszcze w *Caritas in veritate* (nr 26) przed merkantylizacją wszystkiego, także kultury. Natomiast głód nie wynika z ograniczonych zasobów materialnych, ale „niedostatecznych zasobów społecznych, wśród których najważniejszy jest natury instytucjonalnej. To znaczy, brakuje struktury instytucji ekonomicznych”. By można było zwalczać głód, „należy się zająć w perspektywie długiego okresu, eliminując wywołujące go przyczyny strukturalne [...]” (*Caritas in veritate*, nr 27). W krajach ubogich należy budować infrastrukturę i inwestować w „organizację rynków”.

Tak więc trzeba zacząć od zmian struktur, bez czego odwoływanie się do „serca”, „nawrócenia” przed zmianami obiektywnymi grzeszy idealizmem i wolutaryzmem. Należy zachować albo stworzyć sprawne struktury państwowe.

Najważniejsze jest jednak to, że od mamy zupełnie inne podejście Benedykta XVI do polityki w *Spe salvi* niż w *Caritas in veritate* – w tej ostatniej otwarcie krytykuje się społeczny pasywizm lub oportunizm chrześcijan. „W odniesieniu do *globalizacji* zauważa się niekiedy podejście fatalistyczne, tak jakby aktualne procesy były wynikiem anonimowych i bezosobowych sił oraz struktur niezależnych od ludzkiej woli”. „Trzeba więc nieustannie się angażować, aby kierunek kulturowy procesu integracji planetarnej miał charakter personalistyczny i wspólnotowy, otwarty na transcendencję (*Spe salvi*, nr 42).

W *Spe salvi*, jak i w *Instrukcji LN* przeważa koncepcja spirytualistyczna wiary, że najważniejszy jest stosunek człowieka do Boga, osobisty grzech i nawrócenie się wewnętrzne – reszta jest od tego pochodna. Natomiast w *Caritas in veritate* przeważa podejście aktywistyczne, nakaz „odważnego” i „ofiarnego” angażowania się na rzecz sprawiedliwości, że należy zmieniać struktury, że człowiek jest przez nie w decydującym stopniu warunkowany. Dzięki nim człowiek rozwija się lub degraduje (wymiar społeczny miłości, skutki bezrobocia, komercjalizacja kultury, relacje międzynarodowe i dominacja krajów bogatych), stąd krytyka gospodarki opartej tylko na zysku, postulat regulacji na skalę globalną, interwencjonizmu państwowego w sferze inwestycji infrastrukturalnych,

⁶³ Biskupi na Soborze stwierdzili, że: „Człowiek bowiem jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-społecznego” (*Gaudium et spes*, nr 63).

dialogu itd. Mamy tutaj prymat polityki i docenienie naukowej strony prawdy, aby miłość była skuteczna (by nie była tylko „sentymentalizmem”), jak też „strukturalny”, społeczny wymiar miłości i znaczenie dobra wspólnego.

Panuje powszechna opinia, że autorem tej encykliki jest Reinhard Marx – ze względu na zbieżności między dokumentem a jego krytyką kapitalizmu. Jest to bardzo prawdopodobne, ponieważ istnieje przepaść pomiędzy ideami z *Caritas in veritate* a pozostałymi wypowiedziami Ratzingera. Niemniej jednak widzimy polityczną elastyczność u papieża Benedykta XVI, który autoryzuje krytykę kapitalizmu (choć w innych miejscach go broni).

OBRONA TEOLOGII WYZWOLENIA

1. Obrona teologii wyzwolenia ze strony dawnej inkwizycji

Po upadku komunizmu teologia wyzwolenia przestała być traktowana jako zagrożenie dla Kościoła, chociaż nie jeszcze dla Stanów Zjednoczonych. Ale różnica w stanowiskach komentatorów wobec niej wynika także z ich osobistych zapatrywań na politykę, wiarę, kapitalizm i rolę Kościoła w społeczeństwie. Kardynał prefekt Müller, tak jak obecny papież, teolodzy wyzwolenia, duża część biskupów i przedstawiciele władz zakonnych w Ameryce Łacińskiej, w swoich wypowiedziach i dokumentach kładą silny nacisk na sytuację niesprawiedliwości w świecie doczesnym i podkreślają potrzebę zajmowania przez Kościół wyrazistego stanowiska wobec problemów społecznych i politycznych.

To samo jest powiedziane w różnych miejscach w pierwszej części *Instrukcji LN*, ale w drugiej, jak widzieliśmy, Ratzinger oskarżał teologów latynoamerykańskich o nieodpowiedzialność i brak krytycyzmu wobec marksizmu, który jest przede wszystkim antychrześcijańskim systemem ideologicznym. Także zbyt częste odnoszenie się do rzeczywistości nędzy i ucisku prowadzi do „odkładania ewangelizacji na później” (*LN VI 3*).

Müller, niepomny niebezpieczeństwa zapomnienia o Bogu, sam krytykuje neoliberalny kapitalizm jako „hańbę naszych czasów”, niebezpieczny dla ubogich i najuboższych, którzy ponoszą konsekwencje obecnego kryzysu finansowego z powodu ludzkiej chciwości. Neoliberalowie nie dopuszczali –

skarżył się prefekt – etyki głoszonej przez Kościół, twierdzili, że nic nie rozumie z gospodarki i kapitalizmu¹.

Müller broni teologii wyzwolenia, ponieważ w kwestiach społecznych ma takie same poglądy, a także nie traktuje wiary-religii formalnie, by narzucić dogmatycznie porządek czasowy w kultywowaniu wiary, formalną procedurę jak prefekt Ratzinger: najpierw Kościół, następnie prawidłowa wiara, „Słowo”, wyrażające się w adoracji Boga i „słusznej” „jedynej” doktrynie, później świat albo „chleb”, czyli działanie. Działanie w świecie ma być wydedukowane z Ewangelii, z tradycji Kościoła – pod dyktando *Kodeksu prawa kanonicznego*.

Prefekt z Niemiec krytykuje międzynarodowych spekulantów (sępie fundusze – *vulture funds*), którzy rujną zadłużone narody, jak i zasadę czystego zysku jako jedynego celu w gospodarce. Przytacza przykład „strategii investment”, której ofiarą padło Peru pod koniec lat 90. XX w., która dawała zagranicznym inwestorom możliwość osiągnięcia zysku w wysokości 58 mln dolarów przy inwestycji 11 mln dolarów².

„Nie do pogodzenia z naszą duchowością i naszym chrześcijańskim wyznaniem – pisze Müller – pozostają rasizm i paternalizm; społeczeństwo, które rozpada się na niższe i wyższe klasy, funkcjonuje tym samym według zasady prawa silniejszego i traci rację bytu”³. A więc mamy u Müllera rozpad społeczeństwa na klasy, z pewnością nie bez „walki”. W ocenie Müllera polityka neoliberalna Zachodu wobec krajów Trzeciego Świata cechuje się „wstrząsającymi” „rozmiarami barbarzyństwa”. „Przykładem pogardy człowieka jest zamiar niektórych instytucji z Ameryki Północnej, by artykuły spożywcze i możliwość pomocy dla Peru uzależnić od drastycznego spadku odsetka urodzin. Ten warunek został spełniony poprzez wstrzykiwanie środków antykoncepcyjnych i co więcej sterylizację mężczyzn i kobiet wbrew ich wiedzy i woli pod pretekstem badań zdrowotnych”⁴.

Możemy zadać, chyba retoryczne, pytanie, czy ta polityka gospodarcza względem ubogich w Peru nie jest przejawem walki klasowej na poziomie

¹ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 35.

² Wydają się te relacje między wielkością inwestycji a sumą zysków wręcz nieprawdopodobne, ale tak jest w tekście: „[...] przy zainwestowaniu jedenastu milionów dolarów umożliwiła zysk w wysokości pięćdziesięciu ośmiu milionów”; zob. tamże, s. 36.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 53.

międzynarodowym, której fakt negowano w *Instrukcji LN*? Zwalczano ubóstwo – twierdzi Müller – poprzez dziesiątkowanie ubogich, a przecież Peru jest pięciokrotnie większe od Niemiec i posiada pięć razy mniej mieszkańców. „Kto z własnego doświadczenia – pisze Müller – zna pozbawienie wielu milionów ludzi ich godności, ich zniewolenie i wyzysk, nie da się w żadnym razie przekonać o jakże sławnej wydajności i wyższości kapitalizmu”⁵. Prefekt domaga się rozwoju sprawiedliwego społeczeństwa „z daną przez państwo gwarancją praw człowieka”⁶.

Krytykuje także tryumfalistyczne zadufanie Zachodu z powodu upadku komunizmu⁷. „W poczuciu tryumfu rzekomo zwycięskiego kapitalizmu wmieszała się złośliwa radość z faktu, że teologia wyzwolenia zostaje pozbawiona podstawy”⁸. Upadek komunizmu w konfrontacji z kapitalizmem, jak widzieliśmy, był dla Ratzingera w wykładzie w Meksyku kryterium przydatności marksizmu, dowodem na niemożliwość alternatywnego społeczeństwa (bo polityka chce zaatakować „odkupienie”) i praktycznym sprawdzianem założeń teologii wyzwolenia.

Müller piętnuje eksploatację Ameryki Łacińskiej przez władze kolonialne, po których nastąpił później wyzysk przez północnoamerykańsko-europejskie centra gospodarcze, z wykorzystaniem jej mieszkańców jako taniej siły roboczej, wraz z wywozem z ich krajów surowców za śmieszne ceny. Zatem jest daleki od tendencji apologetycznej konkwisty-ewangelizacji Ameryki.

Müller podważa wiarę, że można się z teologią wyzwolenia łatwo rozprawić, kojarząc ją z rewolucyjną przemocą i marksistowskim terroryzmem. Powołuje się na wspomniany tajny dokument dla przyszłego prezydenta Reagana, wystosowany przez Komitet z Santa Fé z 1980 r. „W dokumencie tym – pisze Müller – przeraża bezczelność, z jaką odpowiedzialni za niego przedstawiciele brutalnych

⁵ Tamże, s. 53.

⁶ Tamże, s. 37.

⁷ „Po upadku komunistycznej państwowości – pisze Müller – niektórzy uważali, że dzięki nieokielznanemu kapitalizmowi będzie teraz możliwy do osiągnięcia raj na ziemi. Samoregulujące siły rynku w globalnym wymiarze pozostawione same sobie doprowadziłyby do dobrobytu wszystkich lub przynajmniej większości. Rzeczywistość okazała się jednak inna. Nie pozornie wszechmocne siły rynku, ale ludzie kierujący się czystą chciwością doprowadzili do obecnego kryzysu finansowego, którego konsekwencje kolejny raz muszą ponieść ubodzy i najubożsi z ubogich swoim życiem i zdrowiem, przedwczesną śmiercią i wszystkimi utraconymi a darowanymi przez Boga szansami”; zob. tamże, s. 35.

⁸ Tamże, s. 52.

dyktatur militarnych i oligarchii władzy czynią swoje zainteresowanie własnością prywatną i kapitalistycznym sposobem produkcji kryterium tego, co winno uchodzić za chrześcijańskie⁹. Wyjaśnia Europejczykom różnicę pomiędzy europejską własnością prywatną, owocem ciężkiej pracy a latynoamerykańską, oligarchiczną, ogromną własnością w zderzeniu z nędzą mas biedaków¹⁰.

Müller słusznie może myśleć o Niemczech czy o niektórych krajach skandynawskich, takich jak Islandia, Norwegia czy Finlandia, ale „zapomniał” o kolonialnym dziedzictwie Hiszpanii, Portugalii, Wielkiej Brytanii (33 mln km² kolonii, obszar 134 razy większy od jej obecnego terytorium), Francji (13 mln km²), Holandii, Belgii, Danii czy Włoch, nie mówiąc o Rosji.

W Ameryce Łacińskiej kapitalizm oznacza – twierdzi Müller – dążenie do osobistego bogactwa jako jedynej zasady ludzkiego postępowania. Nie ma nic wspólnego z wolną przedsiębiorczością, opartą na pracy i zdolności ludzi w ramach gospodarki rynkowej i demokratycznego państwa prawa¹¹.

Müller jest wymagający wobec zwykłych obywateli, żyjących wygodnie w systemie, i krytykuje oportunistyczne usprawiedliwienia: „Nikt nie może się usprawiedliwiać, że system zmusił go do wyzyskiwania i rujnowania innych ludzi dla zapewnienia sobie własnego utrzymania”¹². A zatem blisko jest mu do Marksa koncepcji wartości dodatkowej, zawłaszczanej przez kapitalistę części nieopłaconej pracy. A także do teologii wyzwolenia, że wiara wymaga zaangażowania w ramach politycznej *ortopraxis* (praktyka zgodna z chrześcijańską ortodoksją) na rzecz sprawiedliwości.

1.1. Struktury grzechu

Müller kładzie nacisk na ważność przede wszystkim „chleba”, jego brakuje najbardziej ubogim, a nie wiary. Zauważa ważność „struktur”, które od początku istnienia człowieka kształtują go i które ponoszą większą odpowiedzialność za życie na ziemi aniżeli „serce” każdej jednostki z osobna czy człowieka „w ogóle” – jak mówi Ratzinger. „Industrializacja i postępująca technicyzacja przekształciły samego człowieka w pewnego rodzaju maszynę stojącą

⁹ Tamże, s. 52.

¹⁰ Tamże, s. 53–54.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 46.

bezwzględnie w służbie produkcji, wydajności i zysku. Człowiek zszedł na dalszy plan”¹³. To koresponduje z tezą Marksa o alienacji pracy i pracownika w kapitalizmie, sformułowanej w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* 1844 r.¹⁴ i w *Manifeście Partii Komunistycznej* (napisanym wraz z Engelsem) z 1848 r., że robotnik jest dodatkiem do maszyny¹⁵.

Müller powołuje się jednak na Jana Pawła II, a nie na Marksa, który w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (nr 27) skrytykował ideę postępu, której odpowiada „optymizm mechanicznego rozwoju”, a który jednak nie zmienił sytuacji na lepsze w wielu miejscach na ziemi. „Dobrobyt i bogactwo – pisze Müller – ale także stabilność polityczna i sprawiedliwość społeczna są niezmiennie zastrzeżone jedynie dla części ludzkości. Tymczasem dobra materialne i duchowe ziemi są dla wszystkich ludzi”¹⁶. Zachwalany postęp jest często dla ubogich drogą do jeszcze większej nędzy i ucisku. Jan Paweł II nawoływał, jak wspomniano, do angażowania się na rzecz rozwoju narodów. Nie jest to odpowiedzialność tylko indywidualna, ale imperatyw dla całych społeczeństw i narodów, „w szczególności dla Kościoła katolickiego” (*Sollicitudo rei socialis*, nr 32). „Jan Paweł II – pisze Müller – przenosi odpowiedzialność jednostki na różne formy wspólnoty człowieka. Państwo, naród, Europa, Narody Zjednoczone – cały świat i wszyscy ludzie pełnią służbę na rzecz ludzi, ich rozwoju, kształcenia, ich utrzymania i własności”¹⁷. A to wymaga struktur relacji międzyludzkich, które bagatelizuje na ogół Ratzinger.

Państwa bogate – według Müllera – nie mogą narzucać krajom ubogim, znajdującym się w nędzy i potrzebie, stylu życia opartego na kompletnym konsumpcjonizmie. Sprzeciwia się ich „urynkowieniu” i żąda uznania ich własnych kulturowych i historycznych struktur¹⁸.

Jak widzimy, następcą (niebezpośredni) Ratzingera, zdawał sobie sprawę, jak trudno jest jednostce wyrwać się ze społecznego determinizmu, ze strukturalnych uwarunkowań.

¹³ Tamże, s. 13.

¹⁴ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 53–122.

¹⁵ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, dz. cyt., s. 362.

¹⁶ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 16.

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 18.

Mamy więc wyraźnie u Müllera krytykę struktur, które „kształtują i formują człowieka”, jak też stawianie – za Janem Pawłem II – całym społeczeństwom i narodom, a „w szczególności Kościołowi katolickiemu”, zadań walki z nędzą i uciskiem.

Jednak zawsze najpierw musi istnieć kura przed jajkiem, bo „Istnieje pierwszeństwo osoby przed strukturą” – przekonuje Müller lojalnie za swoim poprzednikiem i później bezpośrednim zwierzchnikiem – dla „wyzwalającej praktyki chrześcijan”¹⁹.

To mogło być słuszne wobec tworzonych struktur od zera, co jest niemożliwe, bowiem uwarunkowane jest położeniem geopolitycznym, bogactwami naturalnymi, dziedzictwem kulturowym, wiedzą teoretyczną, doświadczeniem. Przeważnie jednak człowiek działa w strukturach już zastanych, a ich twórcy nie żyją, by mogli się nawrócić. Marks pisał, że człowiek nie wybiera sobie warunków, w których przyszło mu żyć, ale także Martin Heidegger pisał, że człowiek jest „wrzucony w egzystencję”, podobnie Ortega y Gasset mówił o *circunstancias*, czyli historycznych, geograficznych, biologicznych, kulturowych, klasowych itd. okolicznościach, uwarunkowaniach, będących „drugą częścią naszej osoby”, których sobie nie wybieramy przy narodzinach. Thomas Piketty dowodzi, że kapitalizm od 300 lat ma charakter patrymonialny, że dochody z kapitału rosną szybciej od wzrostu gospodarczego i jeszcze szybciej od dochodów z pracy²⁰. Kapitał prywatny czy publiczny oraz wiedza są „prywatną własnością produktów cudzej pracy”, „nagromadzoną pracą”²¹ całych ludzkich pokoleń, uprzedmiotowioną i zobiektywizowaną, w terminologii Marksa. Dlatego jego właściciele mogą narzucić innym dominację i zazwyczaj kierują się interesem, by zachować i pomnożyć efekty owej społecznej pracy.

Ortega i Heidegger mają rację, przyrównując człowieka do pisarza, który jednak nie zaczyna swojej książki od początku. A odwoływanie się do etyki kapitalisty nie ma sensu, ponieważ warunki konkurencji i nieprzewidywalność gospodarczych koniunktur, także kryzysów, zmuszają go do maksymalnego obniżania kosztów pracy. Natomiast można polityką redystrybutywną, jak w krajach skandynawskich, chociażby w Finlandii, zdynamizować rozwój

¹⁹ Tamże, s. 47.

²⁰ T. Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, przekł. A. Bilik, Warszawa 2015.

²¹ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne...*, dz. cyt., s. 74–75.

poprzez m.in. państwowe inwestycje w badania, publiczną oświatę i służbę zdrowia, stypendia, i budować społeczeństwo bardziej egalitarne i realnie demokratyczne²².

Także u Müllera pokutuje nawyk – w opozycji osoba wobec struktur – posługiwania się pojęciem człowieka w sposób abstrakcyjny, gatunkowy. Mówi o idei człowieka w ogóle, dlatego w duchu idealizmu obiektywnego i realizmu pojęciowego.

1.2. Osobiste doświadczenia Müllera i nowy sposób uprawiania teologii

Müller jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary różnił się od dotychczasowych z kilku powodów. Wywodzi się z rodziny robotniczej i była mu bliska postać biskupa Wilhelma Emmanuela von Kettelera z Moguncji, znanego z zaangażowania na rzecz ubogich. Miał łączność przez 14 lat podczas ferii semestralnych (był wtedy wykładowcą teologii dogmatycznej w Monachium) z wieloma wspólnotami chłopskimi w Andach czy dzielnicami slumsów Limy, Sao Paulo i La Paz. Uczył się od nich kultury i wiary w Boga, co pozwoliło mu lepiej zrozumieć ubogich. Robotnicze pochodzenie ułatwiło mu nowe doświadczenia, gdy mieszkał i żył z chłopami w Peru bardzo skromnie, w górach, jadał także ubogo – bardzo rzadko mięso, głównie ziemniaki i kukurydzę. Poznał *faenas* – społeczną pracę na rzecz wspólnoty. Także wyzysk chłopów przez *hacendados* i skutki polityki proeksportowej.

Müller dlatego – wyjaśnia współautor książki Müllera *Ubóstwo* Josef Sayer – tak bardzo różni się od poprzednich prefektów, gdyż dzielił z chłopami w Andach ciężkie warunki, a pośrednikiem z nimi był Gutiérrez²³.

Müller powołuje się na Toribio de Mongrovejo (1538–1606), drugiego w kolejności biskupa Limy, który bardzo zbliżył się do ludu Quechua i dzięki niemu nastąpiła inkulturacja Ewangelii. Bronił chłopów i cenil ich inkaską kulturę.

W 1988 r. Müller wziął udział w Peru w 5-tygodniowym seminarium o teologii wyzwolenia dla wykładowców z krajów niemieckojęzycznych. Na zasadzie *widzieć–oceniać–działać* przez 14 dni po dwóch-trzech odwiedzali różne parafie

²² M. Castells, P. Himanen, *Spółeczeństwo informacyjne i państwo dobrobytu*, przekł. M. Penkala, M. Sutowski, Warszawa 2009.

²³ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 75.

chłopskie lub ze slumsów, mając w tle walki partyzantów ze Świetlistego Szlaku z peruwiańskimi siłami bezpieczeństwa. Następnie przez tydzień trwał w Limie kurs teologii Gutiérreza dla 17 teologów. Müller zaprzyjaźnił się wtedy z Peruwiańczykiem²⁴.

Spotykał się też z nowymi doświadczeniami pasterskimi. Wybitni biskupi stworzyli w Surandino nad jeziorem Tititaca wspólnotę Kościołów lokalnych, dokładnie według wskazań Soboru Watykańskiego II, wspierani wykładami Gutiérreza. Rozwinęli także inkulturację Ewangelii, bronili chłopów przed polityczną i strukturalną władzą, narażając się jej.

Müller także bierze udział w międzynarodowych inicjatywach, takich jak w kwestii zmiany klimatu. Również w dyskusjach politycznych z innymi biskupami w Kolumbii. Uczestniczył w uroczystościach upamiętniających zamordowanie arcybiskupa Oscara Romera, odwiedził instytucję *Tutela legal* (Ochrona Prawna) arcybiskupstwa Salwadoru, która nieustraszenie broniła praw człowieka w latach 80. i 90. Wstawał się jako prefekt za beatyfikacją Romera, czytając prace i kazania zamordowanego arcybiskupa, poznając kontekst społeczny i polityczny, w którym bohaterski arcybiskup działał.

Sayer przedstawia nam pewne problemy prefekta w kontaktach z bracią kościelną w związku z jego sympatiami dla teologii wyzwolenia: „Z drugiej strony jego opowiedzenie się za teologią wyzwolenia doprowadziło do różnego rodzaju wrogiego traktowania go – otwarcie czy też skrycie. Gdy niektórzy do pewnego czasu unikali słowa »teologia wyzwolenia«, jak diabeł święconej wody, i woleliby raczej odgryźć sobie język, uważając je za nieodpowiednie i obawiając się różnych nieprzyjemnych konsekwencji, Müller publikował artykuły na ten temat i całe numery »Müncher Theologischen Zeitschrift« wypełniał tą tematyką²⁵. Zaprosił – o czym wspomniano wyżej – na swoje święcenia biskupie Gutiérreza.

Kardynał Müller zajmuje inną od swych poprzedników postawę wobec teologii wyzwolenia i świata ubogich. Poznaliśmy na razie kilka tego przyczyn: jego robotnicze pochodzenie i społecznikowskie dziedzictwo biskupa Moguncji; bezpośrednia znajomość sytuacji ubogich i „zubożonych” w Trzecim Świecie; przyjazne relacje z latynoamerykańskimi duszpasterzami i Gutiérrezem;

²⁴ Tamże, s. 77.

²⁵ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 87–88.

znajomość pism teologów wyzwolenia. Na żaden z tych warunków nie może powołać się Ratzinger.

1.3. Obrona teologii Gutiérreza

Müller przekonuje, że w teologii Gutiérreza chodzi przede wszystkim o zagrożone życie ubogich i przyczyny ubóstwa, mniej o teoretyczną polemikę.

Sayer podkreśla, że Gutiérrez wychodził od swojej praktyki duszpasterskiej w ubogiej dzielnicy Limy (Rimac), gdzie był proboszczem. Tam rodziny walczyły o „codzienne przetrwanie i przeciwko przedwczesnej śmierci, w pierwszej kolejności dzieci. Tam widać było skutki strukturalnej niesprawiedliwości i przemocy, którą Jan Paweł II nazwał później »grzechem strukturalnym«²⁶.

Müller zapewnia, że u Gutiérreza chodzi o „naśladowanie i bycie uczniem Jezusa – zgodnie z duchowością teologii wyzwolenia – oznacza uduchowanie świata ubogich i pozyskanie ich przyjaźni. Zawiera to w sobie nową jakość uprawiania teologii”²⁷.

Müller rozumie teologię wyzwolenia w wydaniu Gutiérreza jako „praktyczny i teologiczny program, który pozwoli zrozumieć i zmienić świat, historię i społeczeństwo w świetle ponadnaturalnego samoobjawienia się Boga jako Odkupiciela i Wyzwolicieła ludzi”²⁸. Müller nie widzi u peruwiańskiego teologa zarzucanej mu wcześniej herezji: „Jakkolwiek ją się rozpatruje – teologia Gustava Gutiérreza – jest ortodoksyjna, ponieważ jest ona ortopraktyczna i jako wypływająca z prawdziwej wiary uczy nas nakazanego chrześcijańskiego postępowania”²⁹. Prefekt także nie boi się rewolucyjnych, materialistycznych i ateistycznych impulsów płynących rzekomo od niej pod wpływem marksizmu. Jest ona wiernym naśladownictwem Jezusa³⁰.

²⁶ Za: tamże, s. 80.

²⁷ Tamże, s. 78.

²⁸ Tamże, s. 28–29.

²⁹ Tamże, s. 30.

³⁰ „Jej podłożem jest – pisze Müller – naśladowanie Jezusa, spotkanie z Bogiem na modlitwie, udział w życiu ubogich i uciskanych oraz gotowość uczestniczenia w ich dążeniu do wolności i chwały dzieci Bożych, prowadzenia z nimi walki o położenie kresu wyzyskowi, uciskowi, o respektowanie praw człowieka i równouprawniony udział w życiu kulturowym i politycznym w demokracji oraz doświadczeniu, że we własnym kraju nie jest się kimś obcym, ale że Kościół i państwo chcą dać nam

Polskim krytykom teologii wyzwolenia, utrzymującym, że nikt już dzisiaj nie czyta prac teologów z tego nurtu, zadedykować należy tę wypowiedź Müllera: „Jako profesor teologii byłem oczywiście obeznany z dziełami sławnych przedstawicieli tego nurtu teologicznego powstałego w Ameryce Łacińskiej, nad którymi dyskutowano jednak na całym świecie, szczególnie ze względu na częściowe krytyczne uwagi ze strony Międzynarodowej Komisji Teologicznej działającej w ramach Kongregacji Nauki Wiary pod przewodnictwem samego prefekta kardynała Josepha Ratzingera, papieża Benedykta XVI”³¹.

Müller nawet przypomina, że Jan Paweł II zainspirował się teologią wyzwolenia w Limie, gdy mówił w slumsach: „Głód chleba musi zniknąć, głód Boga pozostanie”³². Prefekt także przypomina, że Jan Paweł II w liście do biskupów brazylijskich podkreślił konieczność teologii wyzwolenia.

Müller odrzuca niektóre zarzuty jako wręcz absurdalne. „Teologia wyzwolenia Gutiérreza – jak to często powierzchownie zakładano – była czymś pełnym przemocy i czymś rewolucyjnym, co miałyby znamiona np. ideologii fowistów z lat 60., rewolucji kubańskiej czy sandinizmu etc.”³³.

Zastrzega się, że akceptuje teologię wyzwolenia w wersji przyjętej ostatecznie przez Gutiérreza. Mówi o nim jako o „ważnej postaci”, powołuje się na przyjaźń z nim, bardzo ważną dla niego. „Teologia wyzwolenia – pisze prefekt – posiada bowiem dla mnie bardzo wyjątkowe oblicze: oblicze Gustavo Gutiérreza”³⁴. „Teologia wyzwolenia w takiej postaci, w jakiej opracował ją Gustavo Gutiérrez, nie jest jakąś religijnie udekorowaną socjologią. Jest ona teologią w ścisłym znaczeniu. Nie głosi walki klas, lecz przewyżczenie realnie istniejącego antagonizmu klas i grup posiadających władzę, a także rasizmu, z którego wypływa ubóstwo i poniżenie większej części ludzkości”³⁵.

Odkupienie jest wyzwalamym działaniem Boga – jak w *Exodusie*. A więc odkupienie, inaczej niż u Ratzingera, może być wyzwoleniem, czyli polityką, co uprzedni prefekt odrzucał w cytowanym wykładzie w Meksyku. Nie mógł

ojczyznę i gwarancję duchowej i cywilnej wolności. Celem jej jest rozpoczęcie i towarzyszenie dynamicznemu procesowi, który usiłuje wyzwolić ludzi z kulturowej i politycznej zależności”; zob. tamże, s. 30–31.

³¹ Tamże, s. 27.

³² Za: tamże, s. 61.

³³ Tamże, s. 81.

³⁴ Tamże, s. 67.

³⁵ Tamże, s. 61.

zrozumieć, że wyzwolenie może mieć charakter religijny, związane z Bogiem wyzwalamym, to znaczy wspierającym „polityczne” wysiłki wyzwalamia się ludzi.

Müller odrzuca zarzuty stawiane teologom wyzwolenia, a przynajmniej Gutiérrezowi, – który jest „teologiem” i „oddanym chrześcijaninem” – że sprowadza wiarę do polityki, a zbawienie do ziemskiego wyzwolenia, ale nie wskazuje na źródło zarzutów: „Pierwszą rzeczą, której nauczył nas Gustavo Gutiérrez, było jakże ważne zrozumienie, że rzecz toczy się o teologię, a nie o politykę”³⁶.

Müller mówi o wyzwaniu politycznym („zmienić świat, historię i społeczeństwo”), co prawda „w świetle”, ale nie ma tu sprzeczności. Każda polityka bez „światła” (religijnego czy ideologicznego, a na pewno w jednym znaczeniu i drugim jednocześnie) albo bez utopijnego, także świeckiego projektu humanistycznego byłaby tylko zarządzaniem jakimiś „zasobami”, rzeczami, a nie formą organizowania się ludzi. Nawet materialista Marks zauważał, że w odróżnieniu od pszczoły człowiek, zanim zbuduje swoją komórkę, musi mieć najpierw jej ideę w głowie.

Jak już wspomniano, Müller odrzuca zarzut o skażeniu teologii wyzwolenia marksizmem i zapewnia: „W rzeczywistości w swoim założeniu właściwie pojmowana teologia wyzwolenia jest w praktyce i w teorii najlepszą odpowiedzią na marksistowską krytykę religii”³⁷. A zatem skoro teologia wyzwolenia jest religijno-politycznym programem wyzwoleniczym, to upada koncepcja religii jako tylko „opium ludu” według Marksa czy nawet „dla ludu” w rozumieniu Lenina, religii jako wyłącznie oszustwo.

W ocenie Müllera teologia wyzwolenia powinna kroczyć poprzez trzy etapy, co częściowo czyni. Powinna brać „aktywny udział w Bożej praktyce wyzwalamia człowieka”, także prowadzić krytyczną i racjonalną refleksję nad analizą społeczeństwa³⁸, „masowego ubóstwa w świetle Ewangelii i na miarę Objawienia”³⁹. Powinna krytycznie przeanalizować drogę „aktywnej zmiany empirycznej rzeczywistości”⁴⁰.

Nakaz działania politycznego wywodzi z Biblii. „Bóg zwraca uwagę – pisze Müller – zniewolonych Izraelitów nie na lepsze przyszłe życie, ale wprowadza

³⁶ Tamże, s. 28.

³⁷ Tamże, s. 34.

³⁸ Tamże, s. 62.

³⁹ Tamże, s. 63.

⁴⁰ Tamże.

ich do ziemi Obiecanej, będącej krainą wolności⁴¹. Wyzwalające działanie Boga kulminuje w Chrystusie. Ewangelia jest skierowana przez Jezusa do ubogich, usuniętych ze społeczeństwa i chorych. Jest opcją Boga na rzecz cierpiących, pozbawionych praw, torturowanych i mordowanych⁴².

Teologii wyzwolenia Müller wyznacza misję awangardy. Musi ona doprowadzić do tego, aby Kościół w Ameryce Łacińskiej bezwarunkowo i jednoznacznie opowiedział się po stronie wyzyskiwanych klas i uciskanych narodów. Tym postulatem kończy swoje główne dzieło Gutiérrez w 1971 r.⁴³, co prefekt popiera⁴⁴.

Priorytetowa opcja na rzecz ubogich – istota teologii wyzwolenia – nie wyklucza według prefekta bogatych: „[...] Wyzwoleńcze działanie Boga względem ubogich i bogatych ma na celu upodmiotowienie człowieka, a tym samym jego wolności od wszelkich form ucisku i zależności”⁴⁵. Natomiast w *Instrukcji LN* stawiano zarzut, że teolodzy wyzwolenia, inspirowani pojęciem walki klas, rozniecają nienawiść do wroga klasowego, by go zniszczyć, a także unicestwić wszelką moralność (*LN VIII 7, LN IX 7, 8*).

Ratzinger w wywiadzie z Messori bierze kategorię *ortopraxis* – centralną w teologii wyzwolenia, jako kryterium prawdy i wiary – za zwyczajną świecką postawę moralną typu „zachowuj się dobrze”, „kochaj bliźniego”⁴⁶. Natomiast według Müllera książka Gutiérreza *Pić z własnego źródła* pokazuje, że teologia wyzwolenia opiera się na „głębokiej duchowości”. Nie doktrynalne różnice pomiędzy różnymi teologiami wyzwolenia są najważniejsze, ale skuteczność działania praktycznego. „Teologia wyzwolenia obejmuje w swoich opracowaniach różnorodność po części sprzecznych ze sobą konceptów i autorów. W gruncie rzeczy chodzi jednak o pytanie, jak w obliczu niegodnych człowieka warunków egzystencji w życiu jednostki i wspólnot skutecznie przesłać o Bożej Miłości oraz przemieniającej mocy Ewangelii”⁴⁷. Katolickość jest w niej zachowana, gdyż „jej ogólną hermeneutyką jest zbawcze i realne samoobjawienie się Boga

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 63.

⁴³ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 314.

⁴⁴ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 64.

⁴⁵ Tamże, s. 63.

⁴⁶ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁷ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 42–43.

w Jego Synu Jezusie Chrystusie [...]”⁴⁸. Stając przeciwko zarzutom o herezję wobec teologii wyzwolenia, Müller twierdzi, że „stanowi [ona – wyjaśn. R. G.] kontynuację ogólnego rozwoju teologii katolickiej w dwudziestym stuleciu”⁴⁹. Znacząco odróżnia ją od marksizmu i kapitalizmu to, że w tych systemach Bóg, Jezus Chrystus i Ewangelia nie odgrywają żadnej roli.

Müller daje nam obraz rasistowskiego i klasowego Kościoła kolonialnego, zgodny z ocenami teologów wyzwolenia. W czasach kolonizacji, i później, Kościół był podzielony na wąski krąg odpowiedzialnych biskupów, księży i zakonników z białej warstwy ludności oraz misjonarzy z zagranicy. Z drugiej strony występowała pasywna, ubezwłasnowolniona ludność, wspomagana jedynie religijnie, złożona z Indian, potomków czarnych niewolników i metysów. Tego nie można pogodzić z rozumieniem Kościoła w duchu Soboru Watykańskiego II. Müller więc wpisuje się w tendencję przeciwną do prezentowanej przez Jana Pawła II apologetyki konkwisty-ewangelizacji. Kolonialna *christianitas* przez wieki zaprzeczała idei Kościoła Chrystusa. Samo wbicie krzyża przez Kolumba nie jest wystarczającym dowodem zasadzenia chrześcijaństwa, bez pytania się o zdanie gospodarzy obcego kontynentu.

Müller podaje, że lud utożsamia się z Kościołem, o czym przekonuje ponad 100 tys. kościelnych wspólnot bazowych (chodzi o CEBs-y). Powstaje nowa teologia, bo teolog bierze udział w cierpieniach i nadziejach narodu. „Tak więc teologia wyzwolenia jest w najlepszym znaczeniu tego słowa wyrastającą ze wspólnoty teologią kontekstualną”⁵⁰. Ocenia pracę Gutiérreza jako „nieocenione naukowe i duszpasterskie dzieło”. Widzi u niego konsekwencję. Z jednej strony głosi, że posługa duszpasterska powinna poprzedzać refleksję teologiczną (słynny „drugi krok” – „*acto secundo*”) i sam jest w pełni zaangażowany w dzielnicę biedoty Rimac w Limie, organizując, sam kruchego zdrowia, kuchnię z darmową zupą.

Müller uświadamia nam, że Gutiérrez ma tubylcze korzenie i dlatego jest bardzo wrażliwy na rasizm wobec ludności w Andach i Amazonii.

Ubodzy nadal są odpadkami, „insignifikantami”, śmieciami w ramach neoliberalnej gospodarki, jak powiedział kardynał Bergoglio na CGEL-u w Aparecidzie i jak możemy usłyszeć, nadal powtarza.

⁴⁸ Tamże, s. 42.

⁴⁹ Tamże, s. 55.

⁵⁰ Tamże, s. 56.

2. Werner Post – krytyka krytyki teologii wyzwolenia

Niemiecki teolog Werner Post⁵¹ uważa, że Ratzinger, zarzucając teologom wyzwolenia w *Instrukcji LN* „powierzchowne zapożyczenia” z marksizmu, czyni to bardzo niekonkretnie. Nie wymienia się, czy chodzi o Marksa, Lenina, materializm dialektyczny, czy o zwykłą praktykę i politykę w Związku Radzieckim. Post odrzuca zarzuty o słabości metodologicznej marksizmu: „hybrydowa mieszanka”, którą kieruje „ideologiczne *a priori*”, jak go nazywa Ratzinger, które nie pozwalają na dokładną analizę przyczyn ubóstwa w Ameryce Łacińskiej. Ale *Instrukcja LN* sama nie daje – twierdzi Post – odpowiedzi na temat przyczyn ubóstwa.

Nie można się w tym względzie z Postem zgodzić, bo *LN* wymienia bezpośrednie przyczyny nędzy: „zagarnięcie większości bogactw przez pozbawioną sumienia społecznego oligarchię właścicieli, niemal całkowita nieobecność lub niedowład państwa opartego na prawie, dyktatury wojskowe urągające elementarnym prawom człowieka, korupcja niektórych osób sprawujących władzę, pewne bezwzględne posunięcia zagranicznego kapitału [...]” (*LN VII*, 12). Nie daje, to prawda, głębszych wyjaśnień historycznego zacofania tego kontynentu względem na przykład Ameryki anglosaskiej i jaki udział ma w tym katolicyzm w iberyjskich metropoliach i ich koloniach, a także, jaki wpływ miał Kościół na procesy modernizacyjne w porównaniu z protestantyzmem na północy Ameryki.

Według *LN* „partyjność”, czyli klasowy punkt widzenia, obejmuje analizę, krytykę i praktykę polityczno-rewolucyjną. Elementy te składają się na zbiór przyczyn, które uniemożliwiają dotarcie do prawdy obiektywnej. Marks jednak – zaświadcza Post – w zakończeniu *Kapitału* nakazuje wychodzić od analizy konkretnej sytuacji i poprzez analizę jej rozwoju można odkryć jej wewnętrzną strukturę i opisać jej prawdziwy ruch. Gdy dokona się tego i ujmie w idealizacji, może powstać wrażenie, że mamy do czynienia z konstrukcją *a priori*.

Post krytykuje *LN*, że ta narzuca ideał nauki społecznej, wolnej od wszelkich sądów wartościujących i czysto opisowej, a przecież cały świat naukowy wie, że jest to czysta mrzonka. Istnieje szersza zgoda, że pewne społeczeństwa

⁵¹ W. Post, *Traición a los pobres? Marxismo en la Instrucción de la Congregación de la Fe*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 7.

mogą być zdeterminowane przez walkę klas, inne natomiast (europejskie, USA) są bardziej złożone i zróżnicowane. Rewolucja bolszewicka i stalinizm – sądzi Post – poszły drogą terroru, ale od kiedy to teologia wyzwolenia popularyzuje te ruchy? Nawet marksizm radziecki i podobne mu ruchy latynoamerykańskie nie bronią przemocy samej w sobie.

W tym miejscu nie można zgodzić się z Postem. W marksizmie stalinowskim czy też socjalizmie biurokratycznym zaczęto głosić doktrynę pokojowego współistnienia od połowy lat 30. XX w. Wcześniej jednak Lenin, jak i Trocki, postulowali ciągłą walkę i przymus wobec inteligencji i przeciwników rewolucji, także już po przejściu władzy w czasie trwania tzw. dyktatury proletariatu. Lenin zapowiadał gotowość uzbrojonych mas robotniczo-rolniczych do kontroli nad „panami inteligentami”, socjalistycznymi i socjaldemokratycznymi „mazgajami”. Żądał nieskończonych ofiar, bólów porodowych nowego społeczeństwa, odwoływał się do koniecznej nienawiści, surowych represji w stosunku do członków wrogich klas, popów itd. Już po przejściu władzy ciągle pohukiwał na „zahukanie” mas i robotników, którym brakuje kultury⁵². Uprawiał radykalną „filozofię wojny” i apologetykę rewolucyjnego terroru.

Również Marks, jak i Engels popierali przemoc czy wojny prowadzone przez Wielką Brytanię i Stany Zjednoczone, aby zasady nowoczesnego kapitalizmu zostały upowszechnione na całym świecie, aby pozostałości feudalizmu i wiejskiego życia odeszły w przeszłość. Co prawda, nie głosili oni ideologii czy filozofii wojny, jak Lenin czy Karl Clausewitz⁵³, ale popierali rewolucyjną i kapitalistyczną przemoc w praktyce.

Może powstać wrażenie – domyśla się Post – że *LN* potępia każdy proces emancypacyjny ruchu robotniczego, który był i jeszcze jest częścią walki klas.

Post ma rację w swoim proteście przeciwko generalizacjom w *LN*, ponieważ po kilku latach od jej publikacji okazało się, że wielkie i głębokie zmiany rewolucyjne nie muszą odbywać się drogą przemocy. Tak stało się w całym bloku radzieckim po 1989 r., z wyjątkiem niewielkich starć w Rumunii. W Jugosławii, jeszcze przed jej rozpadem, po śmierci Tito, pojawiły się czynniki nacjonalistyczne i religijne – na początku w Kosowie, niemające wiele wspólnego z rewolucją społeczną.

⁵² A. Ochocki, *Lenin – filozofia wojny domowej*, Szczecin 1991.

⁵³ C. von Clausewitz, *O wojnie*, przekł. A. Cichowicz, L. Kloc, 2010, s. 29.

Post przypomina, że żaden, nawet najbardziej wulgarny marksizm, nie zakłada wiecznej walki klas, na przykład w czasach prehistorycznych. Postępy w poziomie życia w epoce burżuazyjnej polegają także na ogłoszeniu powszechnych praw człowieka. Marksizm domaga się, aby były spełnione nie tylko formalnie, ale faktycznie. Gdy SPD (niemiecka socjaldemokracja) rosła w siłę pod koniec XIX w., nie stawiała na walkę fizyczną. Także Engels domagał się wtedy kontynuowania walki drogą parlamentarną. Postowi chodzi o rewolucyjną walkę fizyczną, bo przecież SPD poparła udział Niemiec w pierwszej wojnie światowej.

Marks z Engelsem raz wypowiedzieli się o przeciwieństwach klasowych w całej historii ludzkości, w „każdej epoce”: „Ideami panującymi każdej epoki były zawsze tylko idee klasy panującej”. „Cała dotychczasowa historia społeczeństwa przebiegała w przeciwieństwach klasowych [...]”⁵⁴. „Każdą epokę” należy więc ograniczyć do czasów historycznych. Zakładali też, że nastąpi nowa historia i wrogość między narodami zaniknie po zniesieniu klas.

Inne zarzuty dotyczą ateizmu jako negacji osoby ludzkiej, jej wolności i praw. Pisze Post, że „instrukcja rzymska, ze swoją nieścisłą koncepcją marksizmu, sugeruje, że teoria marksistowska, praktyka radziecka i teologia wyzwolenia znajdują się mniej więcej we wzajemnym koniecznym związku”⁵⁵. Gdy Kościół w połowie XIX w. zwalczał konsekwencje rewolucji francuskiej, Marks krytykował redukcję osoby ludzkiej do zwykłego towaru, że kapitalizm doprowadził do „negacji osoby ludzkiej, jej praw, jej wolności”.

Możemy dodać do uwag Posta, że Kościół, jako instytucja – nie licząc poszczególnych pasterzy, jak wspomniany Ketteler, czy działalności charytatywnej i opiekuńczej, nawet bardzo szerokiej – zainteresował się kwestią społeczną w sensie ustroju społecznego i jego mechanizmów dopiero od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII w 1891 r. Tak wyznacza początek tej nauki papież Pius XI: „W ten sposób na podstawie wskazań i światła encykliki Leona XIII powstała odrębna społeczna nauka katolicka [...]” (*Quadragesimo anno*, nr 20). Jest taką „wielką kartą” – według Jana XXIII – „odbudowy ustroju gospodarczego i społecznego” (*Mater et magistra*, nr 2)⁵⁶.

⁵⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, dz. cyt., s. 379–380.

⁵⁵ W. Post, *Traición a los pobres?...*, dz. cyt., [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988, s. 10.

⁵⁶ Jan XXIII (papież), Encyklika *Mater et magistra*, [w:] Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 9.

Gdy Kongregacja tak bardzo odcina się od marksizmu – argumentuje Post – czytelnik może się zapytać, czy można traktować poważnie następczynię Inkwizycji, kiedy przedstawia siebie jako świętą obrończynię ludzkiej wolności?

Ratzinger ocenia metodę i język marksistowski jako nienaukowy. Nie wyjaśnia, dlaczego ubodzy (a bardziej ich literaccy przedstawiciele) sięgają po język marksizmu. Teologów wyzwolenia interesuje – argumentuje Post – los chłopów boliwijskich lub mieszkańców *faveli*, czy opis sytuacji jest właściwy, a nie, czy spełnia naukowe – w sensie akademickim – wymogi. Ratzinger zarzuca teologom, że kierują się teorią, a nie znajomością faktów, że mówią o klasach, a nie o warstwach społecznych (o tym, jaka terminologia socjologiczna jest prawidłowa, także decyduje Watykan). Stosowanie pojęcia walki klas jest atakowane z powodu implikowanego przez nią „imanentyzmu historycznego”, że „królestwo Boże i jego realizacja” nie mogą być pomyłone z autozbawieniem i walką polityczną o wyzwolenie. Nie daje się żadnego dowodu na to, a przecież ani L. Boff, ani Gutierrez, ani Sobrino nie mówią w ten sposób. Ale – zapewniają – to tak, że w relacjach natura–łaska pojęcie „królestwa Bożego” nie jest czysto duchowe. Drugi powód watykańskiej krytyki to ten, że rzekomo za pomocą „upolitycznienia prawd wiary” wyklucza się z miłości chrześcijańskiej „klasę bogaczy” w celebracji Eucharystii, zaś „preferencja na rzecz ubogich” prowadzi do „straszego pomieszania ubogich z Pisma Świętego z proletariatem Marksa” i „w ten sposób wypacza się chrześcijański sens ubóstwa”.

Marks nigdy – twierdzi Post – nie dopominał się fizycznej likwidacji przeciwnika klasowego, jako jednostka ludzka mało go interesował. Tak samo podchodzą teolodzy wyzwolenia, dla nich istnieje różnica między grzechem i grzesznikiem. Teolodzy wyzwolenia są traktowani przez Ratzingera jako idioci Lenina, aby skomunizować Amerykę Łacińską, przekształcając członków CEBs-ów w nieświadome niczego kadry.

Czy pojęcie walki klas – jak zakłada *Instrukcja LN* – może dzielić ludzi w obliczu Eucharystii? Post zżyma się, że kobiecie, która w slumsie dokonuje aborcji, odmawia się sakramentów, a Pinochetowi, Duvalierom, Somozie itd. przygotowywano uroczyste celebracje, mimo że cały świat wiedział, że mieli ręce skąpane w krwi. Czy powinna wdowa dla chrześcijańskiej miłości obejmować siepacza, który zamordował jej męża w sali tortur?

Bo gdy msza – pytają się teolodzy wyzwolenia – jest celebrowana razem dla pułkowników lub generałów, którzy uśmiercili tysiące, i jednocześnie dla biednych chłopów czy ofiar, to czy sama ta msza nie jest zakłamywaniem

symboliki? Teolodzy jedynie twierdzą, że szacunek dla Eucharystii wymaga, aby jej symbolika nie była sprzeczna. Teolodzy nie negują – jak zarzuca im Ratzinger – sakramentalności Kościoła. Im chodzi o to, żeby sam Kościół był sakramentem, znakiem obecności Chrystusa w świecie.

Dodajmy w kwestii grzechu aborcji, że papież Franciszek ogłosił Rok Miłosierdzia / Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia (8.12.2015–20.11.2016) – m.in. dla kobiet dokonujących aborcji, jeżeli wyrażą skruchę.

3. Teologia wyzwolenia w USA

Dyrektor Center of Concern w Waszyngtonie, wspomniany P. Henriot⁵⁷, pisał w połowie lat 80. XX w., że tematyka teologii wyzwolenia wzbudzała wielkie zainteresowanie w USA i podał cztery tego przyczyny: 1) Ponieważ teologia ta jest popularna w Kościele latynoamerykańskim, wzbudza zainteresowanie także Kościoła północnoamerykańskiego właśnie z powodu rosnącej liczby katolików pochodzących z Ameryki Łacińskiej. 2) Większość misjonarzy, którzy wyjeżdżają z USA, kieruje się właśnie do Ameryki Łacińskiej. Księża, zakonnice i laicy, zarażeni duchem tej teologii, z entuzjazmem głoszą jej idee w Stanach Zjednoczonych. 3) Dzięki “Orbis Books” (Nowy Jork), wydawnictwu zakonu Maryknoll, można dotrzeć do większości przetłumaczonych prac teologów wyzwolenia oraz do wielkiej liczby rekompilacji i komentarzy wykorzystywanych na uniwersytetach i w szkołach średnich. 4) Teologia wyzwolenia kładzie wielki nacisk na zaangażowanie w walkę polityczną, by realizować opcję na rzecz ubogich, co staje się przykładem dla wielu amerykańskich teologów.

Istnieją także – zapewnia Henriot – liczne kontakty latynoamerykańskich teologów z przedstawicielami czarnej teologii wyzwolenia w USA⁵⁸.

Henriot omawia oddziaływanie *Instrukcji LN* w Stanach Zjednoczonych, która wspiera moralnie najbardziej konserwatywnych katolików, a którzy odrzucają wszelkie zaangażowanie społeczne. Reakcje na dokument ogólnie były bardzo wyważone, niektóre punkty w niej akceptowane, na temat innych domagano się wyjaśnień⁵⁹.

⁵⁷ P. Henriot, *La Teología de la Liberación...*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁸ Za: tamże, s. 13.

⁵⁹ Tamże, s. 14.

Przyjmuje się zastrzeżenia zawarte w *LN* o niebezpieczeństwach, wynikających z redukcjonizmu analizy marksistowskiej, ale w *LN* nie wskazuje się, gdzie teolodzy dokładnie to czynią, i jest jasne, że żaden ze znanych teologów nie robi tego w sposób mu zarzucany. Henriot uważa, że taka krytyka marksizmu połączona z ukazaniem własnych pozycji teologicznych i filozoficznych byłaby pożyteczna, ale nic nie daje w wyjaśnieniu konkretnej sytuacji teologii wyzwolenia w świecie, w tym, jak się ją rozumie i praktykuje. Argumenty generała zakonu jezuitów ojca Arrupe sprzed kilku lat zawierały wyjaśnienia bardziej przekonujące i bardziej użyteczne w dyskusji od tych Ratzingera. Z drugiej strony jest smutne, że dokument ukazuje niezdolność zrozumienia „opcji na rzecz ubogich”, co jest rzeczą centralną dla tej teologii, a jest ona wyrazem krzyku ubogich, głosu uprzywilejowanego dla Boga. Bardziej charakterystyczne dla niej jest wysłuchiwanie ubogiego aniżeli jakaś analiza pochodząca z zewnątrz. To wsłuchiwanie się w głos ubogich jest pryzmatem i punktem wyjścia dla wszelkiej refleksji o Biblii, ponieważ działanie Boga w historii na rzecz ubogich jest celem zbawienia. „Wydaje się – pisze Henriot – że cały temat opcji na rzecz ubogich i jej niezmiernie bogactwo nie zostały adekwatnie zrozumiane, ani nie spotkały się z należyłą odpowiedzią w wypowiedzi kardynała Ratzingera, co jest naprawdę przerażające”⁶⁰.

Dużo osób w Stanach Zjednoczonych denerwowało się z powodu politycznego charakteru dokumentu, gdy jednocześnie wezwano do Watykanu L. Boffa. Jest dla nich oczywiste, że dokumenty watykańskie w tak ważnych sprawach, dotyczące nie tylko Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej, ale także na całym świecie, nie zostały przygotowane w trybie konsultacyjnym. Dokument nie ma charakteru dialogowego, co niepokoi, ponieważ stosuje się procedurę teologiczną, co z pewnością nie jest odpowiednie dla dzisiejszego świata. Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych coraz bardziej przygotowuje procedury teologiczne nastawione na *praxis*, a deklaracje Kościoła są wynikiem konsultacji i dyskusji. Przyniosło to wyniki w deklaracjach episkopatu w takich sprawach jak pokój czy gospodarka, które były wynikiem długich konsultacji.

Henriot zapewnia, że teologia wyzwolenia przyniosła nieskończenie dużo dobra katolikom w USA, staje się coraz bardziej ważna, a dokument Ratzingera bardzo przyczynił się do skierowania na nią uwagi⁶¹.

⁶⁰ Tamże, s. 15.

⁶¹ Tamże.

4. Obrona bezpośrednio zainteresowanych krytyką Ratzingera: Ellacuría, Segundo, Berryman

W kwestii krytyki teologów wyzwolenia pod adresem hierarchiczności Kościoła Ratzinger podejrzewa wpływ teologów europejskich, m.in. szwajcarskiego teologa Hansa Künga i amerykańskich teologów (USA), ale teolodzy wyzwolenia – zaświadcza P. Berryman, referując poglądy szwajcarskiego teologa – dystansują się od teologów zachodnich, nawet od tych „postępowych”. Według Künga Jezus nie założył Kościoła, lecz jego życie i śmierć (wiara i zmartwychwstanie) zainicjowały ruch, który z czasem ulegał coraz większej instytucjonalizacji. Funkcje biskupów i księży nie wywodzą się od samego Jezusa, istnieją inne możliwości. Nie ma żadnej podstawy biblijnej, aby zabraniać kobietom jakiejkolwiek funkcji w Kościele. Küng również odrzuca zasadę nieomyłności papieża, która nie ma podstaw w Piśmie i opiera się na błędnej koncepcji prawdy. Berryman nie dziwi się zaniepokojeniu Kościoła tymi naukami, izolując Künga, ale wielu innych teologów katolickich zajmuje podobne pozycje. Natomiast liczni teologowie wyzwolenia zgadzają się z Küngiem tylko na polu erudycyjnym, ich eklezjologia może być według Berrymana interpretowana jako doktrynalnie konserwatywna⁶².

Na zarzut stosowania marksizmu przez teologów wyzwolenia Berryman odpowiada, że teolodzy ci sięgają także po inne i bardzo zróżnicowane stanowiska naukowe. Wielu z nich cytuje głównie innych teologów. Gdy C. Boff powołuje się na Gramsciego i Louisa Althussera, którzy są wręcz przeciwni w kwestii humanizmu czy antyhumanizmu Marksa, świadczy to o tym, że teolodzy nie korzystają w sposób systematyczny i koherentny z marksizmu, ale eklektycznie z jego elementów, nie dbając o całość i spójność systemu. Nie można uznać – za krytyką Watykanu – że *praxis* jest jedynie partyjnym kryterium prawdy o wszystkim, zawsze i wszędzie, także u latynoamerykańskich teologów. Zaangażowanie się na rzecz ubogich nie uniemożliwia uprawiania teologii jako takiej. C. Boff w pracy *Teologia e praxis* jasno mówi o potrzebie „teologii”. Berryman pyta się, kto lepiej, kto bardziej jest przygotowany, aby rozumieć sytuację chłopca (w kategoriach ludzkich, w analizie socjologicznej, teologicznej, pasterskiej itd.)? Ekspert od doktryny w Watykanie czy C. Boff, który pół roku pracuje na uniwersytecie, a przez

⁶² P. Berryman, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., rozdz. 12, s. 8.

drugie pół podróżuje bezdrożami po kraju, rozwijając praktykę na miejscu, ma doświadczenia i większe możliwości potwierdzenia swoich tez naukowych i teologicznych. Czy praktyka duszpasterska nie może mieć pozytywnego wpływu na teologię C. Boffa? Tak właśnie stawiał sprawę Jan XXIII, a mianowicie – praktyka może rozwijać teoretyczne stanowisko teologa-duszpasterza (*Pacem in terris*, nr 159)⁶³.

Na zarzuty odpowiedział także Ellacuría, zamordowany w 1989 r. wraz z pięcioma kolegami i dwiema pracownicami, o czym już wspomniano. Uważa, że watykańska *Instrukcja LN* nie czyni sprawiedliwości ani teologii wyzwolenia, ani marksizmowi⁶⁴. Ellacuría twierdzi, że jeżeli nawet marksizm oferuje totalizującą koncepcję świata, co mu się zarzuca, to taki fakt nie musi prowadzić koniecznie do wniosku, że jest koncepcją zamkniętą i że nie może być kwestionowany oraz przekształcany pod naciskiem rzeczywistości historycznej. Twierdzi, że w teologii wyzwolenia są bezpośrednio lub pośrednio obecne elementy marksistowskie, ale ostateczną, determinującą zasadą jest wiara, ta wyrażająca się w przesłaniu biblijnym, w tradycji Kościoła i wyznaczana przez magisterium⁶⁵.

Segundo także odpowiada na zarzuty Watykanu w pracy *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger* (1985), która uchodzi wśród teologów wyzwolenia za najpełniejszą odpowiedź w tej kwestii.

Ratzinger twierdził, że teolodzy latynoamerykańscy byli pod silnym wpływem Rudolfa Bultmanna. Oczywiście – argumentuje Segundo – jako w większości studiujący w Europie teolodzy ci powinni w jakimś stopniu znać prace Bultmanna, ale działając w kontekście realiów Ameryki Łacińskiej, zmagali się z innymi problemami, zbyt odległymi od tematyki i metodologii bultmannowskiej⁶⁶.

⁶³ Jan XXIII (papież), Encyklika *Pacem in terris*, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Encyklika%20Pacem%20in%20terris.htm> [dostęp: 4.09.2018].

⁶⁴ I. Ellacuría, *Teología de la liberación y marxismo*, nieopublikowany wykład na konferencji na (UCA) (Uniwersytet Środkowoamerykański) w listopadzie 1985 r., którego podstawą były poniższe zapiski, opublikowane po śmierci, <https://core.ac.uk/download/pdf/47263463.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

⁶⁵ Tamże, s. 115.

⁶⁶ J.L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid 1985, s. 13–14.

4.1. Potoczne uprzedzenia wobec marksizmu

Gdyby nie było marksizmu – zauważa Segundo – z którym wielu teologów ma związek jedynie okazjonalny, teologia wyzwolenia i tak by została potępiona za na przykład redukcjonizm humanistyczny, ziemski czy laicki Ewangelii zbawienia. Jeżeli w pierwszej części *LN* teologia wyzwolenia została dosyć jasno opisana, to w drugiej części marksizm, główny temat, został określony bardzo mgliście i chaotycznie. Mimo że krótko działające, istnieją – według watykańskiego dokumentu – już „różne teologie wyzwolenia”, to jednak nie dostrzega się wielości nurtów marksizmu, których jest dziesięć razy więcej. Dokument dopuszcza możliwość prawidłowej teologii wyzwolenia. „Powiedzieliśmy wyżej, że istnieje prawdziwa »teologia wyzwolenia«, która jest zakorzeniona we właściwie interpretowanym Słowie Bożym” (*LN* VI, 7). Ale brak „dopuszczalnego” marksizmu, wszelkie „bezkrytyczne zapożyczenia” z niego są niedopuszczalne, gdyż prowadzą do przyjęcia określonej postawy ideologicznej, dlatego metoda marksistowska „prowadzi do społeczeństwa opartego na przemocy i do ustroju totalitarnego”. Ale jaki autorytet ma Kościół i jego nauczanie, aby decydować, czym marksizm jest naprawdę?

Z argumentów Segundo wynika, że Ratzinger miesza kategorie i porządku, z twierdzeń naukowych w opisie świata doczesnego wyciąga wnioski teologiczne, że jakaś nauka czy metodologia jest niezgodna z wiarą chrześcijańską. Segundo podaje przykład sprawy Galileusza, gdy nauczanie zwyczajne i omylne Kościoła popełniło błąd, wierząc, że bezbłądność Biblii polega na jej ścisłej wiedzy materialnej, gdy na przykład Jozue wstrzymał słońce, aby pomóc Żydom w walce. Jeszcze bardziej pobłądziło, potępiając teorię heliocentryczną, ponieważ jego konsekwencją logiczną musiało być uznanie, że Jozue nie mógł powstrzymać słońca. Powiedzenie „jestem materialistą” może być głupotą, ale nie jest błędem teologicznym.

Dokument stwierdza też nadrzędność teologii: „ostatecznym i rozstrzygającym kryterium prawdy może być tylko kryterium teologiczne”. A zapożyczenie jakiejś metody „powinno być poprzedzone krytyczną analizą o charakterze epistemologicznym”, czyli jednak nie teologicznym.

Gdy stwierdza się, że coś nie jest zgodne z wiarą chrześcijańską, to logicznie oznacza negację tego czegoś. Jednak funkcja nauczania Kościoła (magisterium) musi być dokładnie określona we wskazywaniu niebezpieczeństw dla wiary, wynikających z błędnego stosowania jakiegoś języka. Stwierdza się wprost,

że sięganie po nieodpowiednie środki z języka marksistowskiego czy racjonalistycznej hermeneutyki biblijnej niszczą nie tylko wiarę, ale nawet efekty „wielkodusznego” zaangażowania się na rzecz ubogich, które prowadzą w sposób nieunikniony do „zdrady” ich sprawy. Czyli że operowanie sformułowaniami z języka marksizmu niweczy według *LN* duszpasterską i polityczną *praxis* – bez względu na to, co się robi. Nie czyni, ale słowa są ważniejsze, nie „owoce” w praktyce, lecz deklaracje działań, ich sformułowania, pojęcia.

W marksizmie aktualnym jest tyle opinii co głów – zapewnia Segundo – ale każdy element wzięty z takiego marksizmu musi – według Ratzingera – prowadzić do akceptacji całego systemu.

4.2. Etyczny wkład marksizmu

Ellacuría broni etycznych wartości marksizmu i ocenia jego wkład w dziedzinę etyki. Według *LN* marksizm oznacza immoralizm polityczny z powodu stosowania pojęcia walki klas. Jest to zarzut całkowicie tendencyjny⁶⁷. Duszpasterze – według baskijskiego teologa i filozofa – zawdzięczają marksizmowi świadomość źródeł zła. „Marksizm upewnił nas, że należy zawdzięczać to przyczynom historycznym i że może być to przewyciężone, gdy stanie się po stronie uciemżonych”⁶⁸. Dla marksizmu istnienie społecznej niesprawiedliwości nie jest czymś peryferyjnym i uzależnionym tylko od zła tkwiącego w niektórych ludziach, ale czymś, co określa naszą fazę historyczną w swej istocie⁶⁹. Ellacuría przypomina nam, że problem niesprawiedliwości jest fundamentalny także dla prawdy objawionej, szczególnie w Starym Testamencie⁷⁰. Ta głęboka etyczność marksizmu wzbudziła u chrześcijan pewne zakłopotanie, nawet zawstydzenie, że jakby zapomnieli o tym esencjonalnym dla wiary elemencie. Również wpadli w kompleks niższości wobec zaangażowania etycznego marksistów rewolucjonistów na rzecz najuboższych, przy zaangażowaniu „w najlepszym przypadku czysto werbalnym i ostrożnym – nic nie ryzykującym – ludzi Kościoła”⁷¹.

Według Segunda nie powinno się w *LN* arbitralnie stwierdzać, że w centrum marksizmu znajduje się „negacja osoby ludzkiej, jej wolności i jej praw”.

⁶⁷ I. Ellacuría, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 114.

⁶⁸ Tamże, s. 118.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 118–119.

⁷¹ Tamże, s. 119.

Przecież marksizm narodził się właśnie po to, aby bronić godności i praw jednostek zagrożonych na początku ery przemysłowej. Wszyscy marksiści podnosili problem afirmacji osoby ludzkiej w społeczeństwie, wydostania jej z alienacji, zwracając jej prawa i wolność, czego tak często brakuje pracownikom. Marksizm nie osiągnął tego, choć nie wiadomo, czy w ogóle w czymś nie pomógł. Ale to nie to samo, co dążenie do czegoś przeciwnego. Nie można łatwo zdefiniować marksizmu, wiążąc go z jego ułomnymi realizacjami w krajach socjalistycznych. „To byłoby tak nieuczciwe – pisze Segundo – jak uznać, że głównym celem i intencją chrześcijaństwa były metody Inkwizycji lub typ życia, którym żyje się dzisiaj i żyło przez wieki w krajach już chrześcijańskich takich jak te w Ameryce Łacińskiej”⁷².

Ellacuría widzi duże podobieństwa pomiędzy przesłaniem biblijnym a etyką sprawiedliwości Marksa, której wszystkie składniki mają swoje odpowiedniki w elementach typowo chrześcijańskich. Znaczenie sprawiedliwości w marksizmie w przypadku ucisku ubogiego „jest czymś esencjonalnym dla przesłania biblijnego i być może tradycji profetycznej”. „Odzyskanie »ubogiego« – co zawdzięczać należy marksizmowi – dla chrześcijańskiej eklezjologii i moralności, jest doniosłe”⁷³. Tak samo wymiar społeczny etyki osobistej i wymiar etyczny działalności politycznej – chociaż nie wyrażają w całości moralności chrześcijańskiej – są „jej esencjonalną częścią”. Ellacuría dostrzega niebezpieczeństwo sekularyzacji nadziei chrześcijańskiej, ale „jej historyzacja pozwala odzyskać ważny wymiar przyszłego Boga”⁷⁴.

Z jednej strony – zauważa Segundo – wymagany jest w dokumencie pluralizm poznawczy, z drugiej oczekuje się, że można działanie poddać ocenie jednoznacznych uniwersalnych kryteriów, transcendentnych. W dokumencie w sposób przesadny upraszcza się, mówiąc, że kategoria „*praxis*” na rzecz ubogich w teologii wyzwolenia jest opcją „partyjno/stronniczą”. Czy gdy biskupi na CGEL-u w Medellin (1968) mówią o „opcji na rzecz ubogich” w społeczeństwie strukturalnie niesprawiedliwym, to wtedy chodzi o „*praxis* partyjną”?⁷⁵ Ale taka *praxis* musi koniecznie prowadzić – według dokumentu – do „kontrprzemocy rewolucyjnej”. Dokument jednak „wie”, że ta wieczna *praxis* nie jest efektem

⁷² J.L. Segundo, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 130.

⁷³ I. Ellacuría, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 124.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ J.L. Segundo, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 156.

walki klas, ani żadnej analizy warunków tej walki. „Walka klasowa jako droga prowadząca do społeczeństwa bezklasowego jest mitem [...]”⁷⁶.

Segundo zapewnia, że nie istnieje żadna szczególna konieczność, która musi popychać analizę klasową do politycznego amoralizmu. Dlaczego zgodnie z dokumentem sama analiza klasowa musi niszczyć sens wymogów etycznych i „transcendentny charakter rozróżnienia między dobrem i złem”?⁷⁷. Także chrześcijanie muszą zderzać się z bolesnymi dylematami moralnymi, gdy muszą brać udział w konfliktach.

4.3. Moralność przemocy rewolucyjnej i przemocy kontrrewolucyjnej

Obawy Ratzingera – ocenia Berryman – że teologia wyzwolenia daje podwaliny pod gwałtowną rewolucję, są nieuzasadnione, ponieważ żaden z teologów nie dał teologicznego uzasadnienia do zabijania. Owszem, śmierć była teologizowana, ale jako poświęcenie dla ochrony życia innych. Nikt też nie jest w stanie wnieść rewolucji z zewnątrz, o czym przekonał się Ernesto Che Guevara. Przemoc dla teologów to tylko ostateczny środek samoobrony. Niektórzy zapatrzyli się na Mahatmę Gandhiego czy Martina Luthera Kinga, ale nie można importować wzorów. Argentyńczyk Adolfo Pérez Esquivel, laureat nagrody Nobla (w 1980 r.), był sekretarzem kontynentalnej sieci przeciwko przemocy (*no violens*), szeroko bazującej na Kościele, zwanej „Służba, Sprawiedliwość, Pokój”. W 1984 r. Evaristo Arns w liście do ruchu pokojowego w USA napisał, że teologia wyzwolenia jest „ideologiczną podstawą” dla ruchu bez przemocy w Ameryce Łacińskiej i pytał się, czy w USA znajduje się jej odpowiednik⁷⁸.

Ellacuría broni marksizmu przed zarzutami o dążenie do „ślepej przemocy”. „Że społeczeństwo jest założone na przemocy – przekonuje Ellacuría – nie jest tezą wyłącznie marksizmu, ani tezą najbardziej esencjonalną dla marksizmu. [...] Nie można ignorować zastosowanej przemocy w praktycznych postaciach marksizmu rewolucyjnego, ale także nie można pominąć faktu, że przemoc ta nie jest zawsze zbrojna i że u klasyków (Engels) zakłada się odrzucenie terro-

⁷⁶ Tamże, s. 156.

⁷⁷ Tamże, s. 163.

⁷⁸ P. Berryman, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., rozdz. 12, s. 7.

ryzmu⁷⁹. Baskijski teolog przypomina nam, że przemoc nie była i nadal nie jest wykluczona z Kościoła w jego praktykach historycznych⁸⁰. Ellacuría stara się wskazać na możliwość humanizacji walki klas i przemoc, osiąganą dzięki teologii wyzwolenia. „Teoretycznie nic nie jest najbardziej przeciwne walce klas tak jak sam marksizm, którego utopijnym ideałem jest nie tylko zanik walki, ale samych klas poprzez osiągnięcie stanu prawdziwej ludzkości, wolnej i solidarnej⁸¹. Marksizm jest bliski wizjom prorockim⁸². „Teologia wyzwolenia – pisze Ellacuría – razem z marksizmem obstaje przy konieczności żywej walki klas, aby skończyć z dominacją jednej klasy nad drugą, ze wszystkimi konsekwencjami, które niesie ta dominacja⁸³. Ellacuría wierzy w walkę pełną miłości⁸⁴.

Biskupi na CGEL-u w Medellin kładą główny nacisk na przemoc, która przebiera się w piórka pokoju i porządku i tak jest przedstawiana przez wszystkie światowe media.

Przemoc wynika z samej niesprawiedliwości: „Ucisk ze strony grup władzy może dać *wrażenie utrzymywania pokoju* i porządku, ale tak naprawdę nie jest niczym innym, jak wiecznymi i nie do uniknięcia nasionami buntu i wojny⁸⁵. Medellin jasno wskazuje, kto jest odpowiedzialny za spiralę przemoc, i to „zinstytucjonalizowanej”. „Dlatego nie może nas dziwić, że »dążenie do przemocy« wypływa w Ameryce Łacińskiej. Nie można nadużywać cierpliwości ludu, który cierpiał przez lata sytuację *nie do zaakceptowania*, który by posiadał minimalną świadomość praw człowieka⁸⁶. A jednak nie stawia się zarzutu biskupom, że popychają do „amoralizmu politycznego” – zauważa Segundo.

„Chociaż Medellin nie mówi – zauważa Segundo – co robić w takich przypadkach⁸⁷. Nie mówi, co ma robić Kościół wobec przemoc zinstytucjonalizowanej, która wynika z samej organizacji życia społecznego.

⁷⁹ I. Ellacuría, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 112.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, s. 132.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ *Conferencia General del Episcopado...*, dz. cyt., La paz II, 14.

⁸⁶ Tamże, La paz II, 16.

⁸⁷ J.L. Segundo, *Teología de la liberación...*, dz. cyt. s. 159.

Biskupi w Medellin w analizie rzeczywistości latynoamerykańskiej, jak już zauważono, stosują hermeneutyczną zasadę opcji na rzecz ubogich w sposób oczywiście stronnicy. Sam dokument *LN* uznaje konieczność budzenia świadomości człowieka na temat istniejącego konfliktu. Nie chodzi zatem o fałszywy pokój⁸⁸, w którym ludzie mogą kochać się niezależnie od istniejącej niesprawiedliwości. Pokój jest owocem sprawiedliwości, a nie odwrotnie, mówi *Gaudium et spes* (nr 78): „zowie się »dziełem sprawiedliwości« (Iz 32,17)”⁸⁹. Budzenie więc świadomości ucisnionych wchodzi w zakres „zaczynu ewangelicznego”.

Jezus obok nakazu „miłowania nieprzyjaciół” oznajmia, że przyszedł nie po to, aby siać pokój na ziemi, ale po to, aby przynieść miecz, zainicjować konflikt i rozłam⁹⁰. Czy Jezus chciał uniemożliwić uniwersalną miłość, którą wszystkim zalecał? Zakładał, że konflikt będzie zawsze istnieć pomiędzy ludźmi i jego wiernymi naśladowcami⁹¹. Podziały pomiędzy ludźmi, konflikty były racjami, powodami misji ewangelicznej. Miłość bliźniego jest trudna i nie ma neutralności w konflikcie. Jezus (w Mt cały 23) nie prezentuje „neutralnej” słodkiej miłości. Wróg klasowy nie przestaje być osobą ludzką, którą można kochać i to prawdziwie. Ale nie przestaje z powodu miłości być przeciwnikiem klasowym, tak jak nie przestali być wrogami Jezusa ci, którzy odrzucili jego przesłanie o Królestwie Bożym.

Teologia wyzwolenia nie stosuje – zapewnia Segundo – żadnych innych kryteriów przemocy poza tutaj wymienionymi i nie ma tu nic specyficznie latynoamerykańskiego. Dlaczego jednak w przypadku Ameryki Łacińskiej nagle porzucono doktrynę „słusznej wojny”, do niedawna tak długo zalecanej? Segundo przypomina – tak jak wspomniani wyżej biskupi brazylijscy – że tak Europa, jak i Ameryka Północna uczestniczyły w wojnach XX w., w których zginęło dziesiątki milionów ludzi, i nikt chrześcijanom nie nakazywał w imieniu Kościoła porzucenia broni, ponieważ przemoc nie jest „ani chrześcijańska, ani ewangeliczna”. Dlaczego więc teraz przestrzega się teologię wyzwolenia przed stosowaniem przemocy? A przecież Ameryka Łacińska jest

⁸⁸ Mówi prorok Jeremiasz: „Usiłują zaradzić katastrofie mojego narodu, mówiąc bez-trosko: Pokój, pokój, a tymczasem nie ma pokoju” (Jr 6,14).

⁸⁹ Mówi prorok Izajasz: „Dziełem sprawiedliwości będzie pokój, a owocem prawa – wieczne bezpieczeństwo” (Iz 32,17).

⁹⁰ Mt 10,34–36; Łk 12,51.

⁹¹ Łk 6,22; Mt 6,12.

kontynentem niesłychanie pokojowym. Natomiast tylko w jednym regionie Brazylii zmarło w ostatnich pięciu latach 10 mln osób z powodu niedożywienia, bez wojny.

Segundo zauważa, że Nowy Testament ocenił w imię tego samego Boga za grzeszne to, co wcześniej było obowiązkowe. Czy na pewno wszystkie społeczeństwa zmieniają swój kontekst z tą samą szybkością? Czy sytuacja w Ameryce Łacińskiej nie jest bliższa czasom ze Starego Testamentu niż z Nowego? Czy to, co uchodzi w Europie za grzech, nie powinno być w Ameryce Łacińskiej obligatoryjne? „Stąd Biblia – pisze Segundo – ze swoim odkrytym na nowo relatywizmem, nie wydaje się już być adekwatną zasadą, aby dać nam normy bardziej jasne i jednoznaczne. Nauczanie Kościoła w kwestiach moralnych preferuje coraz bardziej apelowanie do *natury* [...] Na nią ciągle się wyraźnie wskazuje, kiedy potępia się przemoc [...]”⁹².

Ewolucja ludzkości, nawet sięgając do czasów paleolitu, ukazuje, że przemoc była w przeszłości powszechna i jej poziom powoli się obniżał. „Każda obecna cywilizacja – pisze Segundo – bazuje na przeszłej przemocy. I to przemawia w sposób nieodparty przeciwko zasadzie spirali, gdzie każde zastosowanie przemocy ma prowokować jeszcze większą”⁹³. Wystarczy przykład Rewolucji Francuskiej, której prawie nikt, gdyby to było możliwe, by nie odwołał. Trudno o normę stosowania lub niestosowania przemocy, ponieważ rzeczywistość jest bardziej skomplikowana i dlatego normy są względne wobec tej złożoności. Segundo zapewnia, że biskupi (na CGEL-u w Medellin) stali się bardziej klasyczni w kwestii norm moralnych względem przemocy, które nie zależą od jakiejś normy abstrakcyjnej, jednoznacznej i niezmiennej. „Zależą od *zagmatwanej sieci uwarunkowań*, tak jak widziała je teologia klasyczna, by móc osądzać, czy wojna była słuszna czy też nie”⁹⁴. Jedną z zasad, która relatywizowała zasadę słusznej wojny, była praktyczna możliwość jej wygrania. Wojujące strony muszą liczyć się na przykład z obcą interwencją. Czy to może uzasadniać zarzut zbliżania się do „amoralizmu politycznego”? W *Gaudium et spes* (nr 16) zauważono, że stanowi trudność poszukiwanie prawdy moralnej. „Często jednak zdarza się, że sumienie błędzi na skutek niepokonalnej niewiedzy” .

⁹² J.L. Segundo, *Teología de la liberación...*, dz. cyt. s. 162.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 163.

4.4. Walka klas jako sięganie po sprawiedliwość

Dokument watykański *Instrukcja LN* przypisuje marksizmowi ideę, że „podstawowa struktura historii jest naznaczona walką klas”, „teoria walki klas jako strukturalne i podstawowe prawo historii” lub „walka klas jest motorem historii”, które uzasadnia powszechne stosowanie przemocy, dlatego neguje wszelką moralność. Segundo zaś traktuje pojęcie „walki klas” i dyrektywę „poszukiwanie sprawiedliwości” jako synonimy. Wszak w dokumencie przyznaje się, że niesprawiedliwość wynika z samej nierówności społecznej. Jeżeli ludzie zmarginalizowani przez społeczeństwo, wspierani przez członków innych klas starają się zintegrować w społeczeństwie, to powoduje to narastanie konfliktów, które rozpoczynają ci, którzy nie chcą pozwolić na uszczuplenie swoich przywilejów. Wtedy poszukiwanie sprawiedliwości w społeczeństwie można by uznać za „motor historii”.

Ale watykański dokument nie może uznać takiej perspektywy z dwóch powodów – domniemywa Segundo. Przyjmuje się bezdyskusyjnie, że konflikt jest synonimem przemocy. A kto odwołuje się do przemocy, neguje sprawiedliwość. Jest jeszcze druga interpretacja, która mówi, że jeśli w praktyce „walka klas” ma być „podstawowym prawem” lub „motorem historii”, to każe utożsamiać „wroga klasowego” z wrogiem jako takim i wrogim działaniem wobec niego. Dlatego „walka klas” nie może obiektywnie być motorem historii, ponieważ społeczeństwa bazowałyby na przemocy, a w sensie subiektywnym „walka klas” dzieliłaby ludzi – godnych przeciw miłości lub nienawiści – według przynależności klasowej. Według watykańskiego dokumentu konflikt jest czymś więcej dla analizy marksistowskiej aniżeli powtarzalnym i powszechnym faktem, a akceptacja prawa walki klas prowadzi do „przyjęcia, że społeczeństwo oparte jest na przemocy”. Ale czy można powiedzieć – pyta się Segundo – że Francja czy Stany Zjednoczone bazują na przemocy, dlatego że ich struktury społeczne wywodzą się bezpośrednio z rewolucji posługujących się przemocą, dzięki którym rozwiązały swoje podstawowe problemy społeczne? We Francji i Anglii walczone o prawa człowieka dla tych, którzy nie należeli do szlachty, i ustanowiono społeczeństwa demokratyczne różnymi drogami: w jednym przypadku na drodze przemocy, w drugim – pokojowo. W dokumencie w znaczeniu opisowym stosuje się termin „ostry konflikt społeczny”, natomiast walkę rozumie się jako walkę zbrojną. Żaden znany Segundzie teolog wyzwolenia nie uważa, że społeczeństwo musi bazować na konflikcie, postuluje jednak jego integrację. Nie ma żadnej logiki, nawet w marksizmie, prowadzącej od walki klas do przemocy.

Marksizm nie jest spójną, monolityczną, posiadającą wewnętrzną logikę całością epistemologiczną, ale stanowi raczej „mieszanię niespójną epistemologicznie”, jak się stwierdza w dokumencie. Nie tylko można oddzielić różne elementy w marksizmie, ale nawet trzeba, i nie jest to trudne.

W dokumencie utrzymuje się, że nie można utożsamiać walki klas z poszukiwaniem sprawiedliwości: walka klas ma wyrażać postawę subiektywną, która nie jest chrześcijańska, bo jest wieczną intencją zniszczenia wroga klasowego. Segundo przyznaje, że jest to jeden z najbardziej zawitych problemów, z którym zmagają się sama Ewangelia. Ona też nie daje jasnych rozwiązań, a jedynie przybliżenia, aby umniejszyć krzywdy i nakłonić ludzi do współpracy w budowie Królestwa Bożego, do czego też wzywa soborowa *Gaudium et spes* (nr 37). Ale ten trudny problem (sprzeczności interesów) nie ma nic wspólnego z metodą analizy rzeczywistości, do której jest stosowana. „Wypływa z samej rzeczywistości. Nie wywodzi się z tego – pisze Segundo – czy analizuje się, czy nie walkę klas, ale z tego, że ona istnieje”⁹⁵. A nie można leczyć bez diagnozy.

Dlatego dziwne jest sformułowanie w dokumencie: „wejście w walkę klas”. Segundo pyta się: A gdzie znajdowała się „osoba” przed wejściem w walkę klas? W sytuacji pokoju społecznego? Dokument sam stwierdza istnienie „ostrego konfliktu społecznego”, chociaż nie został zapoczątkowany przez analizę marksistowską.

W świetle tych wyjaśnień również staje się oczywiste, że dyskusja wokół teologii wyzwolenia miała charakter polityczny, a nie teologiczny. Biskupi latynoamerykańscy mówią w oficjalnych dokumentach to samo co teolodzy, którzy brali aktywny udział w tworzeniu tych dokumentów, jednak nie są krytykowani, że niszczą wiarę chrześcijańską.

4.5. Walka klas u Ojców Kościoła i powstanie klas

W *Instrukcji LN* zakłada się, że stosowanie pojęcia walki klas jest samo w sobie postulowaniem przemocy, aby aktualny system ucisku jednej klasy zastąpić innym. Wszystko to prowadzi do podporządkowaniu wiary i transcendencji polityce. Jeżeli nie prowadzi do ateizmu, to przynajmniej do zanegowania transcendentnego charakteru teorii i praktyki o Bogu, o jego zbawieniu, jego Kościele i sakramentach.

⁹⁵ Tamże, s. 147.

Segundo zauważa, że pojęcie walki klas stosuje się w marksizmie w stosunku do społeczeństw nowoczesnych, a nie do jakiegokolwiek epoki jako powszechny „motor historii”, jak chce dokument. Marksizm nie wynalazł tego typu konfliktu – on pojawia się tam, gdzie następuje podział pracy w miejscu pierwotnej hordy, gdzie pojawiają się komplementarne formy pracy zróżnicowanej, ulegając nierównemu podziałowi pomiędzy członków danego społeczeństwa.

To myślenie – zauważa Segundo – nie jest szczególnie oryginalne, ponieważ znajduje się już w patrystyce chrześcijańskiej. Ojcowie Kościoła potępiali sytuację istnienia ubogich i bogatych, czego nie przypisywano naturze ani Bogu, ale postępującemu zawłaszczaniu dóbr, które Stwórca przeznaczył do służby wspólnemu dobru, czyli wszystkim. Na przykład Jan Chryzostom pisał: „Bóg na samym początku nie stworzył jednych ubogimi a innych bogatymi, ani w momencie stworzenia nie przedstawił jednym bogactwo a innym nic, ale wszystkim pozostawił tę samą ziemię, aby ją uprawiali, dlatego nikt nie może, nie wyrządzając niesprawiedliwości, stać się bogatym”. Albo u Pseudo Klemensa Rzymskiego (*Recognitiones*) czytamy: „Wszystkie rzeczy, które znajdują się na tym świecie, powinny służyć wspólnemu pożytkowi ludzi; pomimo to powstał podział pomiędzy śmiertelnikami”. Według Ambrozego „to chciwość leży u podstaw prawa własności”⁹⁶. Pisze Segundo o narzędziach analizy zakładających, że „różnice społeczne bardziej rozwinięte (*estructurales*) powstały w rezultacie niesprawiedliwego zawłaszczenia wspólnych dóbr, jest bardziej chrześcijańskie aniżeli marksistowskie”⁹⁷. A zapomniano dlatego o tych zastrzeżeniach teologicznych, ponieważ w czasie trwania tego szczególnego rodzaju porządku chrześcijańskiego w średniowieczu starano się w pewnym stopniu w praktyce niwelować nierówności, które bardziej rzucały się w oczy, i teoretycznie usprawiedliwiać nierówności, których zniesienie nie było możliwe, albo nie było pożądane – za pomocą tej samej doktryny chrześcijańskiej. „I to usprawiedliwienie – pisze Segundo – które przypisuje nawet woli Bożej istnienie nierównych *klas* społecznych, zaczęło [...] tworzyć część doktryny społecznej Kościoła. W ten sposób staje się zrozumiałe,

⁹⁶ Za: tamże, s. 139, przypis 11.

⁹⁷ Tamże, s. 139–140.

dlaczego elementy najczystszej tradycji chrześcijańskiej stają się podejrzane, że są zapożyczeniami z marksizmu”⁹⁸.

Dodajmy – o czym wspomniano – że usprawiedliwienie istnienia klas zawiera encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (nr 17 i 19), jak i nierówny podział własności (nr 7).

4.6. Inne nierówności społeczne i walka w kapitalizmie

Wiele innych nierówności (rasowe, płciowe, religijne itd.) – sędzi Segundo – nałożyły się na nierówności ekonomiczne, przyczyniając się do rozwoju marginalizacji grup ludzkich. Te właśnie różnice współczesny marksizm lekceważy lub zbyttno je upraszcza. Wielu marksistów dostrzegło te nierówności – głównie antropology czy socjology kultury.

Niesprawiedliwość nie jest tylko sprawą indywidualną – to zawsze twierdziła nauka społeczna Kościoła, szczególnie w ostatnich czasach, co dostrzega sam dokument *LN. Biskupi na CGEL-u w Medellin* idą dalej i mówią, że chrześcijanin grzeszy, gdy nawet nic nie robi w społeczeństwie, będącym strukturalnie niesprawiedliwym i pełnym przemocy. Same struktury generują przemoc, niesprawiedliwość i dehumanizację bez niczyjego bezpośredniego działania, ale na zasadzie współnictwa.

Segundo stwierdza, że analiza społeczna dopiero w tym miejscu się powinna rozpocząć. Większość marksistów uważa, że celem analizy jest nie tylko opis społeczeństwa konfliktowego, ale poszukiwanie środków jego zmiany. I nie jest to specyficznie marksistowskie, nie pojawiło się dopiero wraz z marksizmem, dlatego nie może służyć jako zarzut korzystania z marksizmu. Przynależy do potocznego rozsądku zauważenie, że największą kreatywność i aktywność ludzie przejawiają, zarówno w historii indywidualnej, jak i zbiorowej, w momentach kryzysowych, a nie w czasach spokojnych.

Sam kapitalizm stosuje pojęcie konkurencji jako walki przeciwstawnych interesów, w wyniku której zachodzą konieczne zmiany społeczne pod wpływem nie zewnętrznego autorytetu, ale wynikające ze społecznych powiązań. „Znieść konkurencję – pisze Segundo – oznaczałoby dla kapitalizmu zniesienie walk, narażając społeczeństwo na paraliż. Zakłada się, że konfliktowość uwalnia i oczyszcza ludzką agresywność, przekształcając ją w pracę, inwencję

⁹⁸ Tamże, s. 140.

i tworzenie”⁹⁹. To w końcu Hegel, a nie Marks twierdził, że postęp ludzkiej samoświadomości powstaje w wyniku jej konfliktów. To nie Marks opisał dialektykę „pana i niewolnika” jako zasadę cywilizacji. Oczywiście pojęcie walki klas teolodzy wyzwolenia wzięli od Marksa, a nie od Hegla.

4.7. Wkład teologii wyzwolenia do marksizmu

Ze swojej strony teologia wyzwolenia wzbogaca podejście marksistowskie – sądzi Ellacuría – chroniąc niepowtarzalność i wyjątkowość jednostki ludzkiej. W marksizmie istnieje bowiem problem prywatności. Wymiar osobowy człowieka musi być akcentowany – bez oczywiście lekceważenia wymiaru społecznego i historycznego – co może uchronić od absolutnej polityzacji ludzkiej egzystencji. „Marksizm kładzie nacisk – przestrzega Ellacuría – na podział pomiędzy sferą publiczną i prywatną człowieka, ale pomija sferę prywatną i ją uciska sferą publiczną”¹⁰⁰. Szczególnie na pierwszych etapach komunizmu, podczas których ciężar czynnika strukturalnego w miejsce maleć rozrastał się¹⁰¹. Dlatego teolodzy wyzwolenia nie ulegają bezkrytycznie marksizmowi, co im się zarzuca w *Instrukcji LN*, i opowiadają się za autonomią jednostki.

⁹⁹ Tamże, s. 142.

¹⁰⁰ I. Ellacuría, *Teologia de la liberación...*, dz. cyt. s. 130.

¹⁰¹ Tamże.

MARKSIZM, WALKA KLAS, REWOLUCJA W TEOLOGII WYZWOLENIA I NAUKACH PAPIEŻY

Paweł VI wiąże marksizm z ateistycznym materializmem i dialektyką, która uznaje stosowanie przemocy (*Octogesima adveniens*, nr 26). Napomknął o „ewolucji historycznej marksizmu”, że inni chrześcijanie, zauważając w jego łonie rozpad, poszukają zbliżenia z nim, inspirując się rzekomo naukowym opisem rzeczywistości, dlatego w praktyce politycznej starają się rozwijać walkę klas. Ze względu na światopogląd (ateistyczny materializm, dialektyka przemocy) papież oczywiście nie akceptuje marksizmu, ale nie przekreśla jego możliwości analitycznych. Odrzuca jednak marksizm taki, „jaki wprowadzany jest w życie” (*Octogesima adveniens*, nr 34). Rodzi się pytanie, czy to rzeczywiście jest marksizm? Krytycy praktycznego marksizmu zbyt łatwo wiążą go z praktyką, jakby powoływanie się przez socjalistów czy komunistów na marksizm było wystarczającym powodem uznania ich polityki za realizację tego światopoglądu. W żadnym państwie mieniącym się socjalistycznym jak na razie nie wprowadzono ideologii marksistowskiej, która zakłada znoszenie alienacji robotnika, pracy, produktu pracy itd. Można stwierdzić, że nie da się sensownie mówić o marksizmie w sposób całościowy, jako o logicznej, niepodzielnej formacji mentalnej, ponieważ jest on eklektyczny, niespójny. Marksizm miał wspierać pewną praktykę polityczną. Realizował cele pozateoretyczne jak na razie tylko poprzez krytykę pewnego społeczeństwa. Jego niektóre kategorie stały się elementami języka potocznego.

Benedykt XVI przypomina w encyklice *Spe salvi* (nr 5) Pierwszy List do Koryntian (1,18–31), gdzie dowiadujemy się, że „duża część pierwszych chrześcijan należała do niskich klas społecznych i właśnie dlatego była otwarta na doświadczenia nowej nadziei [...]”. Papież więc posługuje się wprost pojęciem „klasy społecznej”. Zauważa też powstawanie nowych klas, które były przecież efektem rewolucji burżuazyjnej, czyli aktywności pewnych grup ludzi w historii, którzy odsuwali od panowania (nieraz w sposób zbrojny) inne grupy, arystokrację i szlachtę. Powołuje się na klasyka: „W wieku XIX [...] powstała klasa robotników przemysłowych i tak zwany »proletariat przemysłowy«, którego dramatyczne warunki życiowe w sposób wstrząsający opisał Fryderyk Engels w 1845 roku” (*Spe salvi*, nr 20). Papież mówi także o „walce” robotników o należne im prawa, stosuje w omawianej wyżej *Instrukcji LN* pojęcie „ostrego konfliktu społecznego” i nie obawia się, że tym samym popiera ateizm, totalitaryzm i zniszczenie wszelkiej etyki. Skoro mogą istnieć klasy i klasa robotnicza może walczyć o swoje prawa, które inna klasa im je ogranicza, to przecież mamy sformułowaną zasadę walki klas. Engels opisał to „w sposób wstrząsający”, ale nie nieprawdziwy.

Benedykt XVI pisze w encyklice *Spe salvi* o głębokich zmianach, wręcz ustrojowych, o nowych strukturach produkcji na skalę przemysłową, stworzonych przez człowieka. W *Instrukcji LN*, powołując się na Psalm, zabrania zmieniać i poprawiać sytuację społeczną przez samego człowieka: „Bóg, a nie człowiek, może odmienić stan nędzy” (*LNIV*, 5). Jednocześnie we wspomnianej encyklice nie akceptuje bierności: „Dla czytelnika musiało być jasne – pisze autor encykliki – nie może być tak dalej, potrzeba zmian. Zmiana jednak miała wstrząsnąć i zburzyć całą strukturę społeczeństwa burżuazyjnego. Po rewolucji burżuazyjnej z 1789 r., nadeszła godzina nowej rewolucji – rewolucji proletariackiej: postęp nie mógł się dokonywać zwyczajnie w sposób linearny, małymi krokami. Potrzebny był rewolucyjny przeskok. [...] Z wielką precyzją, chociaż w sposób jednostronny i wybiórczy, Marks opisał sytuację swojego czasu i z wielkim talentem analitycznym przedstawił drogę do rewolucji – nie tylko teoretycznie: z partią komunistyczną, która zrodziła się z manifestu komunistycznego z 1848 r. [K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, 1848 – wyjaśn. R. G.], konkretnie ją zainicjował. Jego obietnica, dzięki precyzji analizy i jasnemu wskazaniu środków do osiągnięcia radykalnej przemiany, fascynowała i dziś na nowo fascynuje” (*Spe salvi*, nr 20). „Jednostronnie” i „wybiórczo”, ale „z wielką precyzją” i „talentem analitycznym”, Marks – według

samego autora encykliki – jednak opisał istniejącą walkę klas w sposób „fascynujący” do dzisiaj. Benedykt XVI pisze także o „strukturze społeczeństwa burżuazyjnego” i „rewolucji burżuazyjnej”, czyli opisuje efekt walki klas.

Mamy tu przykład, że Ratzinger nie ucieka od kategorii, które kojarzą się z Marksem i go nie rażą. Nie lęka się, że zostanie uwiedziony ukrytą w nich ideologią, co – za Pawłem VI – zarzucał teologom.

1. Ideologizacja problemu Marksa i marksizmu

Krytyka teologii wyzwolenia, jakiej dokonał Ratzinger, polega na skojarzeniu narzędzi analitycznych i opisowych świata społecznego marksizmu ze stalinizmem. Jest to nieuprawnione, ponieważ myśl Marksa, jak zauważyliśmy, tak samo jak i marksizm były bardzo eklektyczne i pełne sprzeczności. A w ich epoce, czy nieco później, pojęcia klas i walki klas stosowano nagminnie, korzystali z nich także papieże. I nie stawali się przez to marksistami. Myśl marksowska czy marksistowska panowała w Ameryce Łacińskiej w latach 60. i 70. XX w. wśród grup postępowych, tak jak wcześniej w Europie. Teolodzy argumentują nawet, że odczuwali przymus posługiwania się językiem lewicy, by być rozumianym przez latynoamerykańską inteligencję. Podobnie przecież chrześcijaństwo przyjęło w Rzymie greckie kategorie – szczególnie platoński i neoplatoński dualizm – by trafić do warstw wykształconych w sytuacji dominacji kultury greckiej.

Sam Marks przyznaje się, że nie wynalazł pojęcia klas ani walki klas, o czym pisze w *Liście do Józefa Weydemeyera w Nowym Jorku* (1852). Podkreśla, że walka klas nie jest wiecznym motorem historii, jak utrzymywał Ratzinger w *Instrukcji LN* – jest jedynie związana z „określonymi fazami historycznymi rozwoju produkcji”¹. Aczkolwiek Jeszcze z Engelsem w *Manifeście...* twierdzi, że „historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych”². „Cała dotychczasowa historia społeczeństwa przebiegała w przeciwieństwach klasowych, przybierających w różnych okresach różne formy”³,

¹ K. Marks, *List do Józefa Weydemeyera w Nowy Jorku, 5.03.1852 r.*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979, s. 785.

² K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej...*, dz. cyt., s. 353.

³ Tamże, s. 379–380.

a „[...] wyzysk jednej części społeczeństwa przez drugą był faktem wspólnym dla wszystkich ubiegłych stuleci”⁴.

Marks i Engels wydają się popadać w sprzeczność z pierwszą tezą z powyższego listu, ale można uznać, że walka klas dotyczy społeczeństw klasowych (co logiczne) i „historycznych”. Do niedawna jeszcze posługiwano się pojęciem ludów „prehistorycznych”. Obaj piszą o krajach „barbarzyńskich” lub „półbarbarzyńskich”, o ludności żyjącej w „idiotyzmie życia wiejskiego”⁵, gdzie pewnie walka klasowa przebiega inaczej albo tam jej jeszcze nie było. Także Leon XIII mówił o ludach „dzikich”⁶. Fakt powszechności wyzysku w ludzkiej historii czy „prehistorii” nie jest trudno potwierdzić. Istniał wyzysk uczniów przez mistrzów w ramach jednego warsztatu⁷, ludzi w ramach klanów, pomiędzy klanami, płciami, wyzysk dzieci, cudzoziemców, o czym pełno w Biblii. A badania antropologiczne i archeologiczne dostarczają danych ze śladami przemocy na ludzkich szczątkach, na przykład robotników egipskich wznoszących monumentalne, nowe świątynie dla Echnatona w Amarnie. Niedożywienie, niski wzrost, degeneracja narządów, skrzywienia postawy, kręgosłupa, skład kości – wszystko to można stwierdzić.

Zarzut z *Instrukcji LN* wobec stosowania walki klas jako wiecznego motoru w ludzkiej historii mówi, że antropologia marksistowska jest błędna, ponieważ metafizycznie i dogmatycznie akcentuje egoizm ludzkiej natury oraz skłonność do przemocy, a przecież osoby ludzkie są „wolne i odpowiedzialne” (*LNIV*, 15) i tylko one ponoszą winę za grzech, a nie jakieś „struktury”. Wszystko zależy od wolnej decyzji otwierania się na Ewangelię i od gotowości na nawrócenie-odkupienie.

Jest to bardzo idealistyczne założenie, bardzo abstrakcyjnie wyrywa człowieka ze społecznego kontekstu, jego uwarunkowań genetycznych i biograficznych, społecznych i indywidualnych itd.

Pojęcie walki klas pojawia się już u historyków i ekonomistów z początku XIX w., którzy opisywali konflikt burżuazji ze szlachtą, by pozbawić ją przywilejów i zdobyć nowe prawa własnościowe, także wolności polityczne,

⁴ Tamże, s. 380.

⁵ Tamże, s. 358.

⁶ „W jakże różnych formach występuje własność, począwszy od onej pierwotnej formy u ludów dzikich, które się dziś jeszcze gdzieniegdzie spotyka...”; zob. Leon XIII (papież), *Przemówienie do uczestników Kongresu...*, dz. cyt.

⁷ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, dz. cyt., s. 354.

niezbędne dla funkcjonowania rynku. Dzięki temu mógł powstać proletariats przemysłowy, dostrzeżony w encyklice *Spe salvi*.

Marks wymienia historyków, takich jak Thierry (historyk francuski Jacques Augustin Thierry), Guizot (François Guizot, historyk i polityk francuski), John Wade (brytyjski historyk i pisarz), którzy wprowadzili pojęcie klas i opisałi ich historię. Angielski ekonomista David Ricardo („najbardziej klasyczny przedstawiciel burżuazji i najbardziej konsekwentny przeciwnik proletariatu” – według Marksa i innych krytyków) charakteryzuje społeczeństwo klasowe (kapitałiści, właściciele ziemscy i robotnicy), a amerykański ekonomista Charles Henry Carey – jako według Marksa „jeden, poważny ekonomista północnoamerykański” – opisał walkę klas i na jego dziełach atakujących ekonomię „burżuazyjną” uczą się socjaliści, anarchiści itd. Również inni ekonomiści z czasów Marksa, jak Thomas Malthus, John Stuart Mill, Jean Baptiste Say, Robert Torrens, Edward Gibbon Wakefield, John Ramsay Mac Culloch, William Nassau Senior, Richard Whateley, dowodzili, jakoby „ekonomiczne podstawy różnych klas musiały wśród nich wywoływać nieunikniony i wciąż rosnący antagonizm, rozbijają oni społeczeństwa i przygotowują wojnę domową”⁸.

W *Liście do Józefa Weydemeyera* Marks dodaje od siebie, że 2) „walka klas prowadzi nieuchronnie do dyktatury proletariatu” i że 3) „sama owa dyktatura jest tylko przejściem do zniesienia wszelkich klas i do społeczeństwa bezklasowego”⁹. Tezy te są ewidentnie ideologiczne i – jak pokazuje historia – nie-realne. Robotnicy zawsze dawali się zdominować przez różne „awangardy” – jak w przypadku bolszewickiej rewolucji albo „doradców”, jak w gdańskiej stoczni w 1980 r. Jeżeli chodzi o komunizm, to Marks i Engels rzeczywiście stawiali na rewolucyjną przemoc¹⁰, ale w Ameryce Łacińskiej komunizm nie był już możliwy w krajach bardziej rozwiniętych (Meksyk, Brazylia, Argentyna), a dziś właściwie nie jest możliwy już nigdzie, ponieważ ewentualny podmiot rewolucji dążącej do komunizmu (gdzie ma nie być już klas, a tylko stowarzyszenia wolnych wytwórców), czyli wielkoprzemysłowy, świadomy klasowo proletariats jako „klasa dla siebie”, zanika. Zastępowany przez roboty ulega rozproszeniu

⁸ K. Marks, *List do J. Weydemeyera...*, dz. cyt., s. 784.

⁹ Tamże, s. 785.

¹⁰ „Oświadczają oni (komuniści) otwarcie, że cele ich mogą być osiągnięte jedynie przez obalenie przemocą całego dotychczasowego ustroju społecznego”; zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, dz. cyt., s. 397

i jest wypierany przez potężną klasę prekariatu, jak już wspomniano¹¹. W Ameryce Łacińskiej jego ekonomiczna i polityczna rola została zredukowana przez dyktatury narzucające gospodarkę związaną z globalnymi rynkami, co też spowodowało uwiąd lokalnego przemysłu. Natomiast rewolucja kubańska nie powieliała od początku schematu marksowskiego, została nakierowana na sojusz z ZSRR przez krótkowzroczną postawę Stanów Zjednoczonych, a dzisiaj kubańska nomenklatura i sektory siłowe się uwłaszczają. Także w Nikaragui, jak widzieliśmy, po zwycięstwie rewolucji komunizm nie powstał.

Trzeba jeszcze wziąć pod uwagę stopień produktywności dzisiejszego kapitalizmu, który wielu biedakom (nie nędzaczom) może zapewnić telewizor i telefon komórkowy, by za pomocą tych urządzeń podporządkować ich systemowi dzięki nowoczesnej komunikacji, działającej o wiele głębiej od racjonalnego języka obiektywnych interesów klasowych, etnicznych czy grupowych. Chociaż Marks w krytyce kapitalizmu miał i ma wiele racji – sądzi koreański ekonomista Ha-Joon Chang – to nie przewidział, że kapitalizm potrafi się nadal rozwijać, broniąc się przed globalnym komunizmem: na przykład wprowadza innowacje, wykorzystując państwo¹². Kiedyś panowała gospodarka niedoboru, dzisiaj produkuje nadmiar, głód na świecie jest problemem politycznym i ekonomicznym, a nie technicznym i koniecznym.

Benedykt XVI dostrzega braki w wizji Marksa, nieobecność teorii politycznej przyszłego społeczeństwa. Marks „zapomniał” o pozaekonomicznym wymiarze człowieka, o jego wolności, traktując go deterministycznie. „Zapomniał, że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniał o człowieku i o jego wolności. [...] Wierzył, że gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych” (*Spe salvi*, nr 21).

Papież niesłychanie upraszcza i fałszuje poglądy Marksa. Utożsamia materializm filozoficzny z systemem ekonomicznym, czyli redukuje pojęcie materii, która ma przecież wymiar duchowy. Teolodzy wyzwolenia podkreślają,

¹¹ K. Wężyk, *Wyklęty lud, o jakim Marksowi...*, dz. cyt.

¹² R. Woś, *Ha-Joon Chang: Nie ma jednej ekonomii*, „Gazeta Prawna.pl”, 5.12.2014, <http://biznes.gazetaprawna.pl/artykuly/839843,ha-joon-chang-nie-ma-jednej-ekonomii.html> [dostęp: 10.12.2014].

że u Marksa jest pełno zdań o duchowych potrzebach ludzi, że produkcja ma charakter duchowy i społeczny. Marks jest nieraz „deterministyczny”, jak na przykład w pracy *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*¹³, gdy mówi o koniecznej rewolucji jako wyniku działania sprzeczności pomiędzy materialnymi i duchowymi siłami wytwórczymi a stosunkami własności, czy w pracy *Wprowadzenie (Do krytyki ekonomii politycznej)*, gdy podkreśla liniowy, jednorodny, dlatego „konieczny” rozwój społeczeństwa („Anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy”¹⁴). Tak samo, gdy w pierwszej edycji *Kapitału* z 1867 r. (niemieckiej) we wstępie mówi, że państwa uprzemysłowione ukazują pozostałym ich przyszłość, że istnieje jedna ścieżka rozwoju (co krytykował Gutiérrez¹⁵). Innym razem dostrzega możliwość wolności człowieka, że dzięki właśnie krytyce fetyszyzmu można podejmować inne decyzje od tych niby koniecznych, wydawałoby się, zdeterminowanych strukturą ekonomiczną czy produkcyjną. Albo gdy z pewnością siebie twierdził o niemożliwości rewolucji w Hiszpanii, aby po dwóch latach zmienić w tej kwestii zdanie¹⁶. Teolodzy wyzwolenia ze swojej strony podkreślają, że wydarzenia w Ameryce Łacińskiej podważyły sens klasowego determinizmu ekonomiczno-politycznego, ponieważ do walk ludowych przyłączyli się przedstawiciele innych klas, jak choćby studenci czy biskupi albo zakonnicy z wyższych klas, jak bracia Cardenal i Miguel D’Escoto w rewolucji nikaraguańskiej. Dlatego nie można zarzucać teologom naiwności, że „bezkrytycznie” przyjmują założenia marksizmu czy w ogóle z nauk społecznych.

Marks i Engels mówili o masach ludzkich, o klasach, których członkowie przeważnie zachowują się zgodnie ze swoim interesami klasowymi albo zgodnie z interesami klas posiadających. Ale twierdzenie, że dla Marksa i Engelsa interes klasowy (własny bądź cudzy) i inne czynniki zupełnie, w całości i w każdym przypadku, determinują zachowania ludzi, jest uprawianiem

¹³ „Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość”; zob. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej...*, dz. cyt., s. 500–501.

¹⁴ K. Marks, *Wprowadzenie (Do krytyki ekonomii politycznej)*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979, s. 540.

¹⁵ G. Gutiérrez, *La relación con las ciencias sociales*, [w:] J.J. Tamayo Acosta (ed.), *La Teología de la Liberación*, Madrid 1990, s. 115.

¹⁶ C. Marx, F. Engels, *La España revolucionaria*, zbiór artykułów w latach 1854–1873, <http://www.eroj.org/biblio/espanya/espanya.htm> [dostęp: 4.09.2018].

karykatury ich poglądów, które nieraz zmieniali pod wpływem nowych danych czy okoliczności. Przecież po to pisali i organizowali robotników, aby modyfikować skutki działania praw ekonomicznych i społecznych albo by ujawniać nowe prawa.

Jak wyżej wspomniano, organizacje robotnicze pod przewodnictwem Marksa i Engelsa protestowały przeciwko zdradzie niemieckiej burżuazji wobec aspiracji niepodległościowych Polaków w powstaniu styczniowym i wobec represji carskich. Marks i kierownictwo związanych z nim organizacji domagały się wolności, stawiały na działania polityczne – wbrew postawie burżuazji, która u Marksa przeważnie pełniła rolę akuszerki kapitalizmu, formacji postępowej wobec feudalizmu, nosicielki nowoczesności, tak jak burżuazja amerykańska w Meksyku czy brytyjska w Indiach¹⁷.

Przypomnijmy, że o walce pomiędzy właścicielami kapitału i klasami pracującymi, o wyzysku robotników przez właścicieli kapitału pisał Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*¹⁸. Papież nawet otwarcie stosuje pojęcie „walki klas”, oczywiście nie opowiada się za „kolektywistycznymi” rozwiązaniami tego konfliktu. Niemniej jednak walka klas rzeczywiście zachodzi pomiędzy „kapitałem i światem pracy” – według Jana Pawła II – niezależnie od „osobistego grzechu”, bynajmniej go nie wykluczając.

¹⁷ K. Marks, *Rządy brytyjskie w Indiach*, dz. cyt., s. 471.

¹⁸ „Wiadomo, że w całym tym okresie (od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII z 1889 r.) [...] problem pracy został postawiony na gruncie wielkiego konfliktu, jaki wraz z rozwojem przemysłu ujawnił się pomiędzy »światem kapitału« a »światem pracy« – to znaczy pomiędzy wąską, ale bardzo wpływową grupą właścicieli i posiadaczy środków produkcji a szeroką rzeszą ludzi tych środków pozbawionych, natomiast uczestniczących w procesie produkcji wyłącznie przez pracę [...]. W ten sposób rzeczywisty konflikt istniejący między światem pracy a światem kapitału przekształcił się w systematyczną walkę klas, prowadzoną nie tylko metodami ideologicznymi, lecz także i przede wszystkim – politycznymi”; zob. (*Laborem exercens*, nr 11). Papież jeszcze pisał w tym samym akapicie: „Ów konflikt, rozumiany przez niektórych jako konflikt społeczno-ekonomiczny o charakterze klasowym znalazł swój wyraz w walce ideologicznej między liberalizmem rozumianym jako ideologia kapitalizmu, a marksizmem, pojętym jako ideologia socjalizmu naukowego i komunizmu, który pretenduje do występowania w charakterze rzecznika klasy robotniczej całego światowego proletariatu. W ten sposób rzeczywisty konflikt istniejący między światem pracy a światem kapitału przekształcił się w systematyczną walkę klas, prowadzoną nie tylko metodami ideologicznymi, lecz także i przede wszystkim – politycznymi” (*Laborem exercens*, nr 11).

Klasy – jak wspomniano – pojawiają się w oficjalnych dokumentach od początku nauki społecznej Kościoła, czyli w *Rerum novarum* (1891), w której Leon XIII wiązał nędzę „proletariuszy”, robotników i „ludzi z warstw najniższych” z bezwzględnością ówczesnego kapitalizmu i postawami przedsiębiorców oraz spekulantów, jako rezultat ich działań (*Rerum novarum*, nr 1). Leon XIII akceptował istnienie klas, to, że nierówności są naturalne, a przynajmniej nie-sprzeczne z wolą Bożą, że nie wszyscy w takim samym stopniu powinni być właścicielami ziemi¹⁹. Aczkolwiek wierzył, że można za pomocą polityki, organizacji pracowniczych i dialogu zmniejszać przepaści pomiędzy nimi. „W ten sposób skraca się odległość między klasami, utrzymywaną przez pychę ludzką, i nie byłoby rzeczą trudną doprowadzić obydwie strony do podania sobie rąk i do zgody”²⁰. Nawoływał jedynie do pomocy ubogim i traktowania dóbr materialnych jako służących całemu ludzkiemu gatunkowi. Papież ten także widzi – jak wspomniano – konieczność istnienia klas: mówi nawet o pomocy ubogim z nadwyżek, gdy zostaje utrzymany w przypadku bogatych poziom „stosownego” życia: „ani też pozbawiać się na rzecz innych tego, czego wymaga utrzymanie się na poziomie godności i stosowności, nikt bowiem nie jest obowiązany żyć niestosownie”²¹. A zatem pomoc tak, byle nie kosztowała bogatych zbyt wiele.

Papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* trzeci rozdział zatytułował *Wyzwolenie proletariatu*, podał też przykład efektów walki klas w postaci niesprawiedliwych ustaw, które narzucają właściciele kapitału²². By przeciwdziałać ewentualnym i nieuchronnym przewrotom, wybuchowi fizycznej walki

¹⁹ „Nie można także prywatnemu posiadaniu przeciwstawić prawdy, że Bóg całemu rodzajowi ludzkiemu dał ziemię do używania i do wykorzystywania. Jeśli się bowiem mówi, że Bóg dał ziemię całemu rodzajowi ludzkiemu, to nie należy tego rozumieć w ten sposób, jakoby Bóg chciał, by wszyscy ludzie razem i bez różnicy byli jej właścicielami, ale znaczy to, że nikomu nie wyznaczył części do posiadania, określenie zaś własności poszczególnych jednostek zostawił przemyślności ludzi i urządzeniom narodów” (*Rerum novarum*, nr 7).

²⁰ Tamże, nr 20.

²¹ Tamże, nr 19.

²² „Nowa technika gospodarcza i rozwój przemysłu w całym szeregu państw doprowadziły pod koniec wieku XIX do coraz jaskrawszego podziału społeczeństwa na dwie klasy społeczne. Z tych jedna, nieliczna, korzystała z wszystkich prawie udogodnień życia, których tak obficie dostarczały nowoczesne wynalazki. Druga zaś, obejmująca olbrzymią masę robotników, cierpiała przygnieciona straszłą nędzą, bezskutecznie próbując się z niej wyzwolić” (*Quadragesimo anno*, nr 3).

klasowej, proponuje uwłaszczenie robotników udziałami w kapitalistycznych przedsiębiorstwach²³.

Mamy więc do czynienia z ambiwalentną postawą Ratzingera wobec teorii walki klas i potrzeby reform strukturalnych, szczególnie w gospodarce. Posługiwanie się kategorią klas i walki klas u innych papieży i u siebie samego, jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary i także papieża, nie stanowi politycznego narzędzia „nienawiści” do wroga klasowego i „nowego zniewolenia”, jak to zapowiadał w *Instrukcji LN*. Także papież Franciszek – o czym już była mowa – potępił kapitalistyczny imperializm, wszczynający wojny i neoliberalną globalizację, która przynosi śmierć głodową, za co został skrytykowany przez „The Economist” jako epigon Lenina²⁴. Natomiast zaangażowani w praktykę duszpasterską pośród najuboższych teolodzy zajmujący niższe szczeble hierarchii często w sytuacjach dla siebie osobiście niebezpiecznych, którzy za pomocą tych samych narzędzi teoretycznych (klasy, konflikt, wyzysk) starają się opisać sytuację życiową swoich wiernych (a nie ich wiarę przecież), muszą koniecznie dokonywać ideologizacji wiary chrześcijańskiej i niszczyć ją.

Ratzinger nie wnosi wiele nowego do przestróg papieża Pawła VI wobec zmian strukturalnych – dopóki nie towarzyszy im „*metanoia*” jako „nawrócenie całego człowieka, które w pełni przemienia jego ducha i serce” (*Evangelii nuntiandi*, nr 10) – nieopartych dążeniem do sprawiedliwości, nieopartych na miłości, bez równoległych przemian „serca i umysłu” (*Evangelii nuntiandi*, nr 10). Nie wnosi także nowego do przestróg Pawła VI wobec marksizmu jako ideologii (*Octogesima adveniens*, nr 26, 32–34), na które sam się powołuje.

2. Jan Paweł II marksistą?

Dussel przepowiadał, że inne teologie będą podążały drogą teologii wyzwolenia. Porównuje tezy Marksa, z którego korzystali teolodzy, do myśli w encyklice Jana Pawła II. „W encyklice z 1981 r. *Laborem exercens* – pisze Dussel – stosuje się liczne kategorie i – paradoksalnie, bazując na inteligentnym poznaniu Marksa – wykorzystuje się je przeciwko ekonomizmowi, *marksizmowi*

²³ Tamże, nr 61–62.

²⁴ J. Mikołajewski, *Papież marksistą?*, „Gazeta Wyborcza”, 7–8.02.2015.

naiwnemu, stalinowskiemu”²⁵. Struktura fundamentalna encykliki – uważa argentyński filozof – opisuje wzajemne relacje praca–chleb–życie. „Początkiem jest życie – pisze Dussel – osoba ludzka jest żywym bytem, ponieważ konsumuje życie: ma potrzeby, potrzeby wymagają działalności, twórczej pracy, która tworzy chleb (to właśnie »produkt« jako taki w myśli biblijnej), który spożywanym *zaspokaja* potrzebę, odtwarza i rozwija życie. To jest cykl życiowy”²⁶. Nawet pierwsze zdanie encykliki brzmi: „Z pracy swojej człowiek ma spożywać chleb codzienny [...]”. Marks – według Dussela – wszystko to zapowiadał w sposób „prototypowy”: „Ja mogę zobiektywizować moją *indywidualność* i szczególność w mojej produkcji [czytaj: w moim chlebie – wyjaśn. E. D.], mógłbym o tyle podwójnie cieszyć się: podczas działalności, w doświadczaniu *witalnej indywidualnej* ekspresji, i w kontemplowaniu przedmiotu [chleba – wyjaśn. E. D.], w doznawaniu indywidualnej radości wiedzieć, że moja *osobowość* jest obiektywną siłą. Moja praca byłaby ekspresją życia wolnego, o tyle rozkoszą *życia*”²⁷.

Dussel w pracy *Filozofia de la producción* (1984) pisze o „kole pragmatycznym” i „kole poietycznym” lub produkcyjnym. Najpierw występuje potrzeba dobra konsumpcyjnego, następnie realizuje się *potrzeba–produkcja–produkt–konsumpcja*. Mówiąc o relacji pomiędzy pracą i produkcją z jednej strony a konsumpcją czy satysfakcją z drugiej, Marks wskazuje jasno na „personalizm”: „W pierwszej [produkcja – wyjaśn. E. D.] producent obiektywizuje się jako rzecz; w drugiej [konsumpcja – wyjaśn. E. D.] rzecz stworzona przez niego staje się osobą (*personifiziert*)”²⁸. W *Kapitale* Marks powtarza: „Towar [czytaj: chleb – wyjaśn. E. D.] jest przedmiotem zewnętrznym, rzeczą, która dzięki swoim jakościom zaspokaja potrzeby ludzkie”²⁹. Dla Marksa potrzeby są ludzkie.

²⁵ E. Dussel, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 151.

²⁶ Tamże, s. 151–152.

²⁷ Dussel przedstawia tutaj poglądy Marksa, nie cytując go dokładnie, chociaż powołuje się na jego pisma, dlatego ograniczymy się na ogół do cytowania jego wypowiedzi syntetyzujących myśl niemieckiego myśliciela; tamże, s. 152.

²⁸ Tamże. U Marksa: „W produkcji obiektywizuje się osoba; w konsumpcji subiektywizuje się rzecz; [...]”; zob. K. Marks, *Wprowadzenie (Do Krytyki ekonomii...*, dz. cyt., s. 515.

²⁹ E. Dussel, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 152. „Towar jest przede wszystkim przedmiotem zewnętrznym, rzeczą, która dzięki swoim własnościom zaspokaja jakies potrzeby ludzkie”; zob. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, rozdz. *Towar i pieniądz*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 589.

W *Laborem exercens* (wstęp) stwierdza się o człowieku: „Praca wyróżnia go wśród reszty stworzeń, których działalności związanej z utrzymaniem życia nie można nazywać pracą – tylko człowiek jest do niej zdolny i tylko człowiek ją wykonuje, wypełniając równocześnie pracą swoje bytowanie na ziemi”. W *Rękopisach filozoficzno-ekonomicznych z 1844 r.* Marks w sposób jasny wyjaśnia różnicę pomiędzy pracą ludzką, którą cechuje świadomość i wolność, a zwykłą działalnością zwierzęcą. W encyklice stwierdza się, że godność osoby ludzkiej jest fundamentem godności pracy.

Dussel kładzie nacisk na wręcz literalną zgodność tekstu tej encykliki z tekstami Marksa. Encyklika stwierdza, że „różne prace spełniane przez ludzi mogą mieć większą lub mniejszą wartość przedmiotową, trzeba jednak podkreślić, że każda z nich mierzy się nade wszystko *miarą godności* samego podmiotu pracy, czyli osoby: *człowieka, który ją spełnia*” (*Laborem exercens*, nr 6). Marks pisze *explicite* w *Kapitale*, że praca istnieje bez zapośredniczenia i może istnieć przedmiotowość nieoddzielona od osoby (*Person*). Istnieje tylko przedmiotowość, która jest zgodna ze swoją bezpośrednią cielesnością (*Leiblichkeit*)³⁰. Praca jest egzystencją nieuprzedmiotowioną, to znaczy nieobiektywną, czyli subiektywną samej pracy. W encyklice, tak jak u Marksa, przez umiejętność pracy rozumie się całość zdolności fizycznych i mentalnych jako twórcze źródło wartości, które istnieją w *cielesności*, w *żywej osobie* bytu ludzkiego³¹.

Dussel sądzi, że autor tych strof encykliki dobrze zna dzieła Marksa. Mówi o pojęciu umiejętności pracy (*Arbeitsvermöge*), które Marks stosuje w *Grundrisse* (1857–1858) i w *Rękopisach* z lat 1861–1863 i 1863–1865, ale której pojęcie zastępuje kategorią siły roboczej w *Kapitale* w 1867 r., dlatego późniejszy marksizm porzucił to pojęcie pracy jako ludzkiej podmiotowej umiejętności. O „umiejętności” pracy mówi się również w encyklice *Laborem exercens* (nr 5 i 12). Praca nie istnieje jako przedmiot, nie ma wartości ekonomicznej, jest *aktywnością/działalnością*, posiada godność (cel)³².

Dussel uważa, że dla Marksa, tak jak dla autora encykliki, osoba, subiektywność, godność pracy („praca żywa”) jest źródłem wartości wszystkich rzeczy, nawet kapitału. Marks kieruje krytykę rzeczowej obiektywności kapitału z punktu widzenia osobistej subiektywności pracownika. „Zatem istnieje

³⁰ E. Dussel, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 153.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

totalna koincydencja w tym – pisze Dussel – że „praca przedmiotowa” (albo obiektywny sens pracy), czyli kategoria właściwie marksowska, opiera swoją wartość na „pracy subiektywnej”. To także kategoria marksowska: praca jako podmiot i podmiotowość w *Grundrisse* i wielu innych³³. Marks wskazuje, że „praca żywa” jest pracą, czyli działaniem, aktem, subiektywnością lub podmiotem. Całe dzieło człowieka ma charakter etyczny. Gdybyśmy byli zwierzętami – jak twierdzi Marks w *Kapitale* – powinniśmy odwrócić się od cierpień ludzkości i zadbać tylko o własną skórę³⁴.

Podobnie w encyklice mówi się: „zasada pierwszeństwa »pracy« przed »kapitałem«, „pierwszeństwo człowieka w procesie produkcji – prymat człowieka wobec rzeczy”, ponieważ kapitał jest tylko pracą uprzedmiotowioną, zakumulowaną. „Zasada ta dotyczy bezpośrednio samego procesu produkcji, w stosunku do której praca jest zawsze przyczyną sprawczą, naczelną, podczas gdy »kapitał« jako zespół środków produkcji pozostaje tylko instrumentem [...]” (*Laborem exercens*, nr 12). Praca jest „rzeczywistością ściśle przy tym powiązaną z człowiekiem jako właściwym podmiotem oraz z jego celowym działaniem. Rzeczywistość ta, w zwyczajnym biegu rzeczy, wypełnia życie ludzkie i stanowi o jego wartości i sensie. Chociaż związana z trudem i wysiłkiem, praca nie przestaje być dobrem – i stąd człowiek rozwija się poprzez umiłowanie pracy” (*Laborem exercens*, nr 11).

W encyklice mówi się też o konflikcie pomiędzy klasą kapitalistów a klasą robotników: „rzeczywisty konflikt istniejący między światem pracy a światem kapitału” (*Laborem exercens*, nr 11)³⁵. U Marksa w *Rękopisach...* z 1844 r. rozdział jest zatytułowany *Przeciwieństwo między kapitałem a pracą*.

³³ Tamże, s. 154.

³⁴ Za: tamże.

³⁵ „wielkiego konfliktu, jaki wraz z rozwojem przemysłu ujawnił się pomiędzy »światem kapitału« a »światem pracy« – to znaczy pomiędzy wąską, ale bardzo wpływową grupą właścicieli i posiadaczy środków produkcji a szeroką rzeszą ludzi tych środków pozbawionych, natomiast uczestniczących w procesie produkcji wyłącznie przez pracę. Konflikt, o jakim mowa, wyrósł z takich sytuacji, w których robotnicy, »świat pracy«, oddawali swoje siły do dyspozycji grupy przedsiębiorców, podczas gdy oni, kierując się zasadą najwyższego zysku, usiłowali ustanowić możliwie najniższe wynagrodzenie za pracę wykonywaną przez robotników. Wypada do tego dołączyć inne jeszcze elementy wyzysku, które wynikały z braku bezpieczeństwa pracy oraz zapewnienia warunków zdrowia i życia robotników i ich rodzin” (*Laborem exercens*, nr 11).

Encyklika krytykuje izolację człowieka w społeczeństwie kapitalistycznym, oderwanie od „społeczeństwa, w którym żyje jako członek braterskiej wspólnoty” (*Laborem exercens*, wstęp). Podobnie Marks głosi ideę wolnego i równego społeczeństwa w *Grundrisse*: „Wolna indywidualność, bazująca na powszechnym rozwoju *indywidualności* w podporządkowaniu swojej *wspólnotowej* produktywności [...] jako społecznemu dziedzictwu, składa się na trzecie stadium. Produkcja wspólnotowa (*gemeinschaftliche*) jest podporządkowana jednostkom i kontrolowana *wspólnie* przez nie jako ich własne dziedzictwo [...]. To jest wolna wymiana *pomiędzy jednostkami* stowarzyszonymi na podstawie zawłaszczenia i *wspólnej kontroli* środków produkcji”³⁶.

Zarówno dla Marksa, jak i w encyklice „żywa praca”, „subiektywność pracy” – jako indywidualność we wspólnocie, jako ludzka osoba pracownika – jest punktem wyjścia do krytyki etycznej. Takie kategorie, jak „środki produkcji” (*Laborem exercens*, nr 12–14), praca zobiektywizowana jako technika („zrodzony z myśli ludzkiej sprzymierzeniec pracy człowieka: technika” (*Laborem exercens*, nr 5), przekonanie, że nie wolno oddzielać kapitału od pracy i w żaden sposób nie powinno się przeciwstawiać kapitału pracy (*Laborem exercens*, nr 11), są ścisłymi kategoriami i rozróżnieniami samego Marksa. Marks w *Rękopisach* z 1844 r. pisze, że „nie można oddzielać” pracy od kapitału, jakby były dwiema niezależnymi „rzeczami”, ponieważ cały kapitał jest tylko pracą zobiektywizowaną. A praca jest subiektywnością, podczas gdy kapitał tą samą subiektywnością zobiektywizowaną (uprzedmiotowioną). Zrywa się z trójcą *praca–kapitał–ziemia* z *Kapitału* (t. 3, rozdz. 7 rękopisu z 1865 r.). Kategorii tych słusznie używa się w encyklice, aby krytykować marksizm stalinowski, dogmatyczny i ekonomistyczny.

Tym porównawczym wywodem Dussel dowodzi, że aprioryczne potępienie korzystania z narzędzia analizy marksofskiej czy marksistowskiej w watykańskiej *Instrukcji LN*, którą podpisał Jan Paweł II, jest niezgodne z intencjami tegoż papieża, autora encykliki *Laborem exercens*, która ściśle wykorzystuje kategorie i interpretacje Marksa pracy, kapitału i walki klasowej. Świadczy to o wybitnie politycznym charakterze *Instrukcji LN*.

³⁶ Za: E. Dussel, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 154–155.

3. Metaforyczna teologia implicite Marksa

Dussel sam stara się rozwijać marksizm w jego aspekcie etyczno-teologicznym. Polemizując z opinią Józefa Tischnera, twierdzi, że marksizm nie tylko nie umarł, ale że daje nowe impulsy dla myśli krytyczno-filozoficznej, ekonomicznej i nawet teologicznej³⁷. Argentyński filozof dopuszcza możliwość, że wielki krytyk religii Marks mógłby otworzyć nowy horyzont dla teologii. Marks wszak liczył się z objęciem posady profesora teologii na uniwersytecie w Bonn.

Dussel wykazuje w swojej analizie, że myśl Marksa, jak i jego postawa polityczna doskonale zgadzają się z pewnymi postawami i doktrynalnymi założeniami pietyzmu. Pietyzm w południowych Niemczech, w rodzinnym regionie nadreńskim Marksa, ma takie same zasady jak teologia wyzwolenia. W tej tradycji sytuuje się niemiecki idealizm i oświecenie. Według Dussela Marks swoją tezę o pierwszeństwie *praxis* wobec teorii wywodzi z pietyzmu.

W Niemczech od 1733 r., za panowania katolickiego, autorytarnego księcia Wirtembergii, zaczęła rozwijać się teologia pietystyczna, przeciwna władzy i panującemu luteranizmowi, oparta na pojęciu ludu bożego ubogich, oczekująca nadejścia Królestwa Bożego, budowanego za pomocą pietystycznej praktyki. Pietyści chcieli się odseparować od luteranizmu z jego abstrakcyjnym i odległym Bogiem, od religii z pasywnymi wiernymi, prowadzącej do fatalizmu, życia nieplodnego i spirytualistycznego, religii usprawiedliwiającej dominację książąt nad ubogim ludem. „Na odwrót – pisze Dussel – religia pietystyczna wymagała od swoich członków działania, praktyki dobrych uczynków, służenia, odpowiedzialności politycznej i nawet ekonomicznej, co w pewien sposób było realizowane w Genewie przez kalwinistów”³⁸. Marks ostro krytykował purytanizm w Anglii i protestantyzm w Holandii, ale nie pietyzm w Wirtembergii. Również niemieckie oświecenie posiadało optymistyczną wizję historii (u Hegla rozwój samego Absolutu, *Heilsgeschichte*, historia zbawienia), afirmację dobrej ludzkiej natury (przeciwko ekstremalnemu augustynizmowi czy ortodoksyjnemu luteranizmowi), „wolnej woli” w filozofii prawa, w ruchu racjonalistycznym w części pod wpływem wersji pelagiańskiej (że działanie ludzkie zasługuje na Bożą łaskę) tego pietyzmu. Tak jak pietyści,

³⁷ E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Barañain (Navarra) 1993, s. 5, https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/195.1988_espa.pdf [dostęp: 4.09.2018].

³⁸ Tamże, s. 7.

którzy przeciwstawili się katolickiemu królowi, Marks najpierw krytykował luterzańskie państwo pruskie, następnie kapitał.

Pelagianizm, krytykowany mocno przez Augustyna za pomocą idei grzechu pierworodnego, zakładał możliwość współpracy osoby ludzkiej w dziele własnego ubóstwienia, gdy łaska w augustynizmie i luteranizmie plus wiara zupełnie znosiły ludzką wolność. Dussel uważa, że w pietyzmie jako wersji pelagianizmu, tak jak u Marksa, można znaleźć pewne wartości katolickie. Pietyzm miał też wpływ na Joachima de Fiore z jego utopią trzech królestw. Trzecie królestwo Ducha Świętego buduje się za pomocą dobrych uczynków. Filip Jakub Spener (1635–1705), założyciel niemieckiego pietyzmu, powiedział: „Rzeczywistość religijna składa się nie ze słów, ale z czynów”. Johann Bengel z Tubingi mówił, że „doktryna pozbawiona życia nie jest chrześcijańska”³⁹. Dusselowi motto Spenera przypomina *Tezy o Feuerbachu* Marksa. Wymóg praktyki wyraża nawet tytuł *Dziejów Apostolskich (Praxis apóstolon)*, czyli *Dzieła Apostolskie*. Dodajmy, że po hiszpańsku tytuł brzmi: *Hechos (dzieła) de los apóstoles*.

Pietyzm nie jest wiarą tragicznie pasywną wobec wszechmocy Bożej łaski. „Cierpienie było widziane w relacji ze złem – które rodziło cierpienie – i chrześcijanin powinien walczyć z cierpieniem ludu, aby go przezwyciężyć”⁴⁰. Immanuel Kant pokazywał, że państwo prawa nie wystarczy, że powinno się dążyć do zbudowania „obywatelskiego państwa etycznego”. A pojęcie wspólnoty etycznej jest pojęciem ludu Bożego w ramach praw etycznych⁴¹. Marks pisał *Kapitał* wraz z uważną lekturą *Logiki* Hegla, w której hasło „jedyną nauką jest Teodycea” (tak Hegel napisał do przyjaciela) jest jej motywem przewodnim. W *Logice* Hegla rozwija się sam Bóg, ontologia jest jednocześnie teologią. Marks zastosował heglowską logikę z *Logiki* Hegla do *Kapitału* jako efekt rozwoju antyboga, Antychrysta, Molocha, fetyszu. Kapitał jest purytański, luterński, jest „molochem”, „fetyszem”, tak jak w doktrynie Antychrysta według pietyzmu Joachima de Fiore. Marks ciągle przypomina o sprzeczności między kapitałem a chrześcijaństwem i nie pozwala ukrywać nieetyczności kapitału, który jest zakumulowaną wartością dodatkową, efektem nieopłaconej pracy. Kapitałiści sugerują, że zysk powstaje z niczego, kapitał wytwarza zysk sam z siebie. „Charakter fetyszystyczny kapitału – pisze Dussel – jest odwrotną twarzą

³⁹ Za: tamże, s. 8.

⁴⁰ Tamże, s. 9.

⁴¹ Tamże.

burżuazyjnej interpretacji ekonomii politycznej, która zaślania nie-etyczną esencję kapitału: jest afirmacją kapitału jako »Absolutu«⁴².

Marks rozwija dyskurs metaforyczny, paralelny do swojego głównego dyskursu ekonomiczno-filozoficznego. Dussel nazywa to teologią „metaforyczną” Marksa. Metafora, symbol nie powodują wytworzenia nowego poznania filozoficzno-ekonomicznego, ale za to otwierają nowy świat – według Paula Ricoeura – nowy horyzont teologiczny. Te metafory u Marksa nie są chaotyczne, niepowiązane, ale systematycznie stosowane podług pewnej logiki, dlatego składają się na prototeologię lub teologię zawartą *implicite*. Na przykład w *Grundrisse* Marks mówi o pieniądzu, że z pozycji sługi, jako zwyczajnego środka wymiany, przekształca się w pana i boga świata towarów. Marks z pewnością ma na myśli list Pawła (Flp 2,6–7), gdzie mówi się, że Jezus, będąc Bogiem, stał się sługą. Odwrotnie niż pieniądz. Marks podejmuje krytykę fetyszystycznej religii, która usprawiedliwia nieetyczny z istoty kapitał, że zysk powstaje z niczego, że na przykład pieniądz (sam) rodzi pieniądz. Według Dussela jest to całkowicie zgodne z prorokami ze Starego Testamentu i profetycznym chrześcijaństwem, które krytykuje idolatrię pieniądza itd.

Trzeba uważnie czytać Marksa, posiadając wiedzę teologiczną. Nie robili tego – stwierdza Dussel – ani marksści, ani antymarksści, pełni uprzedzeń. Jak widzieliśmy, Ratzinger reagował na marksizm jednoznacznie, mechanicznie wręcz też na filozofię Marksa w kwestii religii, nie wchodząc w szczególności.

4. Mariátegui, marksizm, romantyzm i mistyka

Michael Löwy – czołowy, obok Dussela, znawca marksizmu latynoamerykańskiego – wykazuje, że nie tylko istnieją różne nurty w marksizmie, ale że sam Marks korzystał z wielu źródeł i był wyjątkowo eklektyczny. Löwy wiąże marksizm z romantyzmem i mistyką⁴³. Uważa, że romantyczna krytyka kapitalizmu, jaką rozwijał György Lukács, jest bardzo bogata, a w marksizmie istnieje także nurt romantyczny. Na przykład Ernest Mandel (związany z trocызmem) przypuszcza, że nie tylko w przeszłości, przed nowożytnością – jak

⁴² Tamże, s. 17.

⁴³ M. Löwy, *El romanticismo, componente esencial del marxismo*, www.rebellion.org/hemeroteca/izquierda/lowy230102.htm [dostęp: 4.09.2018].

opisuje to John Huizinga – ważne były gry i zabawy, ale także w przyszłości praca będzie miała ludyczny charakter. Löwy zauważa też, że Marks, tworząc własną teorię, inkorporował krytycznie elementy z wielu innych systemów, choćby Thomasa Malthusa, Hegla, Ricarda, Fryderyka Schellinga. Löwy idzie za przykładem Marksa (eklektyka) i stosuje różne kategorie: Webera, Wilhelma Diltheya i Karla Mannheima. Natomiast cała szkoła frankfurcka (Theodore Adorno, Max Horkheimer czy Walter Benjamin), a także Gramsci, Lukács i inni marksiści odwołują się do Webera niemarksisty.

Możemy więc powiedzieć, że gdyby chcieć odrzucić wszelkie elementy marksizmu, czego domagał się Ratzinger w *Instrukcji LN*, należałoby odrzucić bardzo wiele ze współczesnej nauki, ponieważ, co trzeba powtórzyć, sam Marks, jak i jego uczniowie byli bardzo – chociaż krytycznie – eklektyczni.

Mariategui, najważniejszy marksista latynoamerykański według Löwy’ego, był także romantykiem, zainteresowany mitem i surrealizmem. Jak wspomniano, szczególnie interesował się wspólnotowymi, ludowymi tradycjami indiańskimi – na których oparł koncepcję socjalizmu andyjskiego i komunizmu inkaskiego – jako tworamii heroicznymi, niemającymi nic wspólnego z socjalizmem stalinowskim. Peruwiański marksista sięgał także po Nietzschego, który dla Löwy’ego jest romantykiem reakcyjnym, ale istnieje też recepcja lewicowa Nietzschego – głównie u anarchistów i myślicieli żydowskich – ponieważ niemiecki filozof protestuje przeciwko filisterskiemu duchowi kapitalizmu burżuazyjnego. Nietzsche jest genialnym i inteligentnym arystokratą, który jest antysocjalistyczny, antydemokratyczny, ale wiele jego krytyk jest głębokich, chociaż ogólnie przejawia orientację reakcyjną.

Löwy również teologów wyzwolenia uważa za rewolucyjnych romantyków i marksistowskich chrześcijan. Teologia wyzwolenia wychodzi z inspiracji romantycznej i w dużym stopniu w swojej krytyce współczesnej cywilizacji jest zintegrowana z marksizmem. Nieprzypadkowo Gutiérrez powołuje się na Blocha (i jego „zasadę aktywnej nadziei”, że rzeczywistość jest „otwarta”⁴⁴) oraz na Mariateguiego. Teologia wyzwolenia również ceni tradycje ludowe, indiańskie, chłopskie i własną tradycję religijną z przeszłości prekapitalistycznej, która

⁴⁴ Peruwiański teolog cytuje Blocha: „Tam, gdzie jest nadzieja, tam jest również religia”. A to przecież mówi marksista, na dodatek mieszkający i pracujący przez 12 lat na państwowej uczelni także w NRD; zob. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 223–224

pomaga w krytyce cywilizacji burżuazyjnej. Pisma Herberta Marcusego, który mocno oddziaływał na liderów rewolty studenckiej w 1968 r., na młodzież niemiecką i północnoamerykańską, miały charakter silnie romantyczny, szczególnie w jego estetyczno-romantycznej krytyce burżuazji w książce *Eros i cywilizacja*.

Najważniejszą składową romantycznej krytyki kapitalizmu jest – sędzi brazylijski socjolog – krytyka moralna, co jest przeciwstawne opinii Ratzingera i Pawła VI, że marksizm, albo cały marksizm, „nie tylko ten wprowadzany w życie”, znosi moralność, godność osoby, etykę itd.

5. Selektywny ateizm Marksa, proroków i chrześcijan

Dussel traktuje ateizm Marksa jako postawę konieczną i głęboko chrześcijańską. Widzi ściśle podobieństwo marksowskiej krytyki fetyszyzmu i idolatrii do krytyki proroków. Jak wiemy, prorocy walczyli z idolatrią. „Ich bożki – to srebro i złoto, robota rąk ludzkich. Mają usta, ale nie mówią” (Ps 115 (113 B), 4–5). Nawiązując do nich metaforycznie, Marks pisze: „Ta akumulacja pierwotna odgrywa w ekonomii politycznej taką samą rolę, co grzech pierworodny w teologii”⁴⁵. Tak więc nagromadzone bogactwo jednych ludzi kosztem innych rządzi jako bożek ludzkim społeczeństwem.

Ta walka z idolami u proroków – twierdzi Dussel – zakłada pewien stopień ateizmu ku pewnym bogom. Sami chrześcijanie byli oskarżani przez Rzymian o ateizm, gdyż nie adorowali bogów rzymskich, i przekazywani do cyrków jako ateści. Największą obrazą dla rzymskiego imperium było negowanie boskości cesarza, ponieważ imperium było święte i imperator znajdował się ponad wszystkimi bogami. Problem ateizmu polega na tym, w jakiego boga się nie wierzy. Może ktoś odrzucać wszystkich bogów, ale faktycznie – twierdzi Dussel – neguje się tylko pewien typ boskości. Stąd owa negacja jest warunkiem afirmacji Boga, którego się nie neguje, nie negując jego fundamentu, ponieważ nawet się go nie zna.

Marks za Feuerbachem przekształca teologię w antropologię, a to jest ateizm. „Bóg”, negowany przez tych dwóch filozofów, był niczym innym jak „bogiem” przyjętym przez Hegla i europejski kolonialny kapitalizm. „Być ateistą

⁴⁵ K. Marks, *Kapitał I*, rozdz. 24, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 669.

takiego Boga – pisze Dussel – jest warunkiem koniecznym, aby móc adorować Boga proroków Izraela⁴⁶. Pierwsze cztery mity z Księgi Rodzaju są symbolicznymi narracjami o procesach totalizacji „ego”. Na przykład zabicie Abła jest „totalizacją” Kaina, traktowanie siebie jako jedyne i nie do przekroczenia. Jedynym grzechem jest zabicie *Innego*, spowodowanie zniknięcia „alteracji” (Abła, brata). Ten, który zabija, poddaje adoracji siebie (a także fetyszu, wyniku „roboty własnych rąk”) jako bóstwa. Ten idolatra jest uważany za ateistę Boga stwórcy, Boga inności, który domaga się sprawiedliwości. „Grzech niesprawiedliwości wobec człowieka – komentuje Dussel – jest grzechem idolatrii względem Boga⁴⁷. Dlatego prorocy są oskarżycielami grzechu jako totalizacji panującego i niesprawiedliwego systemu, czyli ubóstwienia władzy porządku politycznego. „Prorok – w interpretacji Dussela – jako inność zderza się z totalnością idolatryzowaną, aby wytykać niesprawiedliwość panowania i represji. Prorok jest więc przeciwnikiem ateizmu Boga stwórcy, lub fetyszystycznej afirmacji systemu⁴⁸”.

Oczywiście społeczno-polityczna totalność nie akceptuje krytyki profetycznej. „Gdy »system« ulegnie fetyszyzacji, wtedy można w imię prawa Bożego uciskać słabszego, kobietę, dziecko, starca. Dlatego metoda »szkół profetycznych« zostaje dobrze wyrażona w dyskursie: »nie będziesz miał innych bogów przede mną [...]. Nie zabijaj [...]. Nie kradnij [...]«⁴⁹. W interpretacji Dussela to przykazanie „nie będziesz miał innego Boga” odnosi się także do człowieka, który czyni samego siebie Bogiem. „Kto nienawidzi brata – pisze Dussel – nienawidzi Boga, albo lepiej, ubóstwia samego siebie: jest idolatrą. Być ateistą wobec takiej idolatrii jest pierwszym momentem negatywnym prorocstwa⁵⁰”.

Idolatria przechodzi w niesprawiedliwość, ubóstwiony ciemiężyciel panuje nad słabszym, który – jeśli zgadza się na ucisk silniejszego, gdy akceptuje jego ubóstwienie – jest jak kobieta nierządna, tak samo jak kraj odwracający się od Pana, jakł mówi Ozeasz (Oz 1,2). Ateizm idolatrii – twierdzi Dussel – jest pierwszym negatywnym momentem dialektycznego ruchu profetów. Drugi moment, pozytywny, jest afirmacją Boga, który objawia się na rzecz ubogiego,

⁴⁶ E. Dussel, *Las metáforas teológicas...*, dz. cyt., s. 237.

⁴⁷ Tamże, s. 240.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 242.

⁵⁰ Tamże, s. 244.

sieroty, wdowy, na rzecz tych, którzy są na marginesie systemu czy totalności. Marks podejmuje moment negatywny w tym ruchu dialektycznym, krytykuje fetyszyzm i idolatrię, ale w opinii Dussela nie osiąga momentu pozytywnego, dochodzi tylko do poziomu antropologii. „Nie potrafił zgodzić się na istnienie Boga inności (*alterativo*), momentu koniecznego i założycielskiego dla nieodwracalności afirmacji fetyszyzmu. Było to dla niego niemożliwe, ponieważ był chyba zbyt naznaczony ograniczeniami swego pokolenia, szczególnie Feuerbacha. Z powodu pomieszania Boga Hegła (który jest niczym innym, jak tylko europejską sakralizowaną totalnością) z wszelkim możliwym »bogiem«, włącznie z Bogiem inności Izraela czyli Bogiem ubogich, Bogiem wyzwoleniczym. Brak afirmacji Boga inności pozwolił później biurokracji radzieckiej na sakralizację samej siebie i porządku stalinowskiego, który posłużył się materializmem dialektycznym, przy braku jakiegokolwiek punktu oparcia w zewnętrznosci, aby móc podjąć krytykę samej siebie”⁵¹.

6. Dwie przeciwstawne formy ateizmu

Dussel podaje, że ten brak momentu pozytywnego u Marksa, afirmacji Boga ubogich, Boga spoza systemu, spoza społecznej totalności, spowodował, że w Ameryce Łacińskiej marksizm stał się „ruchem intelektualnych elit, który nie mógł dotrzeć do twórczej kultury ludu, by jej służyć w sferze religijnego symbolizmu. To znaczy, kreatywność symboliczna danego ludu była deprecjonowana przez abstrakcyjną racjonalność marksistów »ortodoksyjnych«”⁵². Dussel mówi o dwóch ateizmach przeciwstawnych sobie. Jeden neguje fetysze, drugi odrzuca Boga wyzwoleniczego; jedna religia jest opium ludu, alienująca, sakralizująca panujący system, druga go desakralizuje, aby go znieść w przyszłości. Religia judeochrześcijańska desakralizuje kosmos i każdy porządek polityczny i ekonomiczny, ponieważ nie może adorować ani stworzenia, ani faraona, ani kapitału.

Metafizyka tożsamości racjonalnej Hegła jest pewnego rodzaju panteizmem, ubóstwieniem rozumu. Feuerbach (*Istota chrześcijaństwa*, 1843) zakłada ateizm wobec „boga” Hegła i otwiera się na antropologię, która pozwala odkryć osobę zmysłową, inną osobę. Natomiast „Marks – pisze Dussel – nie

⁵¹ Tamże, s. 245.

⁵² Tamże.

tylko przeciwstawia się racjonalizowanemu ubóstwieniu heglowskiego podmiotu, ale także ubóstwieniu systemu polityczno-ekonomicznego, który jego *Filozofia prawa* [praca Hegla: *Zasady filozofii prawa*, 1821 – wyjaśn. R. G.] zakładała. Chodzi o krytykę ubóstwiania struktury niesprawiedliwości⁵³.

Ale Marks i Feuerbach nie zauważyli pierwszego momentu negatywnego europejskiej nowożytności, która narzuciła ateizm Boga ubogich. Feuerbach, Marks i Kierkegaard w swojej krytyce *christianitas* w imię chrześcijaństwa utożsamiali „boga” heglowskiego z sakralizacją europejskiego „ja”, świeżo imperialistycznego, kapitalistycznego. Ale nie mieli jasności co do początków nowożytności, która negując inność ubogiego, Boga-*Innego*, ubóstwiła siebie samą. Konkwista Ameryki to „otwarcie gardzieli piekieł” dla Indian – nowy Moloch, który zjadał ludzi. Złoto i srebro były tym bogiem, którego adorował konkwistador, nowym bogiem europejskiej nowoczesności. „Chodzi o idolatrię nowoczesnego europejskiego człowieka: fetyszyzował złoto i srebro, ubóstwił siebie, pieniądz, kapitał, zanegował Boga stwórcę inności, który objawia się jako sprawiedliwość, ubóstwił siebie samego jako system eksploatacji innego człowieka dla zwiększenia bogactwa”⁵⁴.

Dussel zatem zarzuca twórcy materializmu historycznego ahistoryczne podejście do nowożytnej *christianitas* i religii burżuazji. „Marks zderza się faktycznie – pisze Dussel – z systemem już ubóstwionym, już idolatrycznym, o religii eurocentrycznej i totalizującej, która już zanegowała Boga *Innego*, eschatologicznego. Myśli o religii wyłącznie jako o religii europejskiej *christianitas*, czy to katolickiej, luterańskiej, kalwińskiej czy purytańskiej. »Religia«, o której myślał Marks, jest w rzeczywistości już zorganizowana wychodząc od europejskiego Cogito (Kartezjusz), burżuazyjnego państwa (Hegel)”⁵⁵.

Z wywodu Dussela wynika, że ateizm Marksa bazował na przekonaniu, że Bóg europejskiej totalności stanowi symbol ahistorycznej boskości w ogóle. Marks nie zauważył, że ten europejski Bóg powstał w określonym momencie i miejscu geograficznym, dlatego jest historycznie względny. Gdyby to zauważył, mógłby pozostawić miejsce dla Boga wyzwolenczego, Boga *Innego* wobec europejskiej zidolotryzowanej totalności, która tego *Innego* (tubylców spoza Europy itd.) niszczy w procesie kolonizacji. „Dla Marksa – pisze Dus-

⁵³ Tamże, s. 247.

⁵⁴ Tamże, s. 248.

⁵⁵ Tamże.

sel – rzeczywistość ekonomiczno-polityczna Europy, taka jaką interpretował Hegel i jego pokolenie, była chrześcijańska, jedynej możliwej religii. To znaczy, negacja »ubóstwienia systemu kapitalistycznego« była, jednocześnie, negacją wszelkiej religii, każdego »boga«, także boga inności. Pojawiła się afirmacja, ale tylko antropologiczna (przyszły system socjalistyczny, ostateczne pojednanie procesu)⁵⁶.

Młody Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych 1844 r.* pisze o alienacji produktu pracy i robotnika, w ramach której własność prywatna się instytucjonalizuje, a ludzie ofiarowują siebie pieniądzu, posiadającemu moc kupna wszystkiego. Jest to bóstwo widzialne, uniwersalna prostytutka, ta boska moc pieniądza. Tak jak prorocy – twierdzi Dussel – negują boga idolatrycznego, czyli idola. Ateizm ma sens – jako afirmację pozostaje mu przyjąć człowieka socjalizmu. Jednak może też pojawić się sakralizacja tego pierwszego socjalizmu, co przecież nastąpiło.

Kolonialny system kapitalizmu merkantylnego działał w imię „boga”, który tak naprawdę był tworem systemu, co już w XVI w. zauważył Bartolomé de Las Casas. Marks sam się przyznaje do ateizmu fetyszyzacji pieniądza, sam też mówi, że inny ateizm nie jest potrzebny, ponieważ po negacji nadchodzi afirmacja człowieka, która jest propedeutyką afirmacji ubogiego, europejskiego robotnika, amerykańskiego Indianina, afrykańskiego niewolnika i Azjaty w wojnach opiumowych. Eliminacja własności prywatnej musi się zacząć od ateizmu pieniądza, aby później dobra mogły zostać uspołecznione. „Aż dotąd Marks może się utożsamiać z prorokami. Różnica polega na tym, że Marks nie dotarł do jasnej afirmacji absolutnej inności, przez co zredukował swoją rewolucyjną propozycję do zracjonalizowanego projektu ekonomiczno-politycznego i zabrakło pewnej symbolicznej transcendencji. W ten sposób poprowadził swoich następców, zwyczajnych imitatorów do afirmacji ateizmu Boga ubogich, negując w ten sposób religię buntowniczo-eschatologiczną, i także negując znaczenie wyzwolenie mitów i symboli, czym ułatwił burżuazji, oligarchii, reakcji zawłaszczenie mitów i symboli ludowej twórczości (epifanii i głosu sprawiedliwości jako zewnętrzności systemu) przekształcając je w środki represyjne na poziomie ideologicznym⁵⁷. Jak widzieliśmy, Assmann badał stosunek systemu, burżuazji do kultury ludowej, gdy lewica pozostawiła kulturę ludową

⁵⁶ Tamże, s. 252.

⁵⁷ Tamże, s. 254.

jako niewartą uwagi. Badacze latynoamerykańscy zauważają, że marksizm latynoamerykański nie doceniał znaczenia zjawisk religijnych, poza funkcją epifenomenów, jako tylko odbicie realnych procesów. Tak samo zresztą, jak wspomniano, nie doceniał jej młody Marks („opium” ludu, czyli rekompensatą nieludzkich stosunków, „ureczywistnieniem istoty ludzkiej w *fantazji*” świata, „nimbem *świętości* tego padole płaczu”, „duszą bezdusznych stosunków” itd.)⁵⁸.

W Ameryce Łacińskiej etos ludowy jest głęboko zakorzeniony w religijności. Hidalgo mógł zorganizować powstanie wśród Indian i metysów właśnie dzięki obrazowi Matki Bożej Guadalupe. Latynoamerykański socjalizm demokratyczny ma za zadanie przewyciężenie ateistycznej dialektyki Marksa – twierdzi Dussel – by dotrzeć do afirmacji inności, gdzie religia odtworzy swój potencjał wyzwolńczy, krytyczny, profetyczny, buntowniczy, nawet z poświęceniem życia za sprawiedliwy system i antycypację królestwa eschatologicznego. Miał rację Bloch, twierdząc, że „tylko ateista może być dobrym chrześcijaninem, wiedząc także, że tylko chrześcijanin może być dobrym ateistą”⁵⁹. „To znaczy – pisze Dussel – tylko ateista idola lub systemu (tj. u proroków) może być dobrym chrześcijaninem (ponieważ afirmuje Boga inności, prowokatora i wyzwoliciela aż do ostatecznych granic sprawiedliwości); i jednocześnie, chrześcijanin (który afirmuje świat i cały system jako stworzony: jako nie boski) może być dobrym ateistą (systemu)”⁶⁰. Trzeba afirmować boską inność w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej, gdzie świat religijny, mityczny oraz symboliczny oznacza moment prawdziwie wyzwolńczy.

7. Materializm marksistowski zgodny z materializmem Starego Testamentu

Ellacuría zdecydowanie neguje ontologiczny dualizm, który jest filozoficzną podstawą katolicyzmu, przeciwstawiający materię – duchowi, świat – transcendencji. Broni sensowności marksistowskiego materializmu jako koncepcji niesprzecznej w wiarą w Boga. Analiza marksistowska zakłada, że pytanie

⁵⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej...*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁹ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Hamburg 1970, za: E. Dussel, *Las metáforas teológicas...*, dz. cyt., s. 255.

⁶⁰ E. Dussel, *Las metáforas teológicas...*, dz. cyt.

o czynnik ekonomiczny zapewnia obiektywność prawidłowej analizy historii i jej wytworów. „Chociaż można nie zgadzać się z absolutyzmem ekonomicznym, niepopieranym przez bardziej inteligentnych marksistów, nie ma wątpliwości – zapewnia nas Ellacuría – że chodzi o wymiar fundamentalny, któremu właściwe znaczenie nadał tylko marksizm”⁶¹. Materializm marksistowski może być materializmem otwartym wobec człowieka i historii – takim materializmem, który jest w stanie zaakceptować teologia wyzwolenia. „Marksizm skłaniający się do ubóstwienia materii (wieczna, nieskończona itd.), także człowieka i historii jako autorów i twórców samych siebie, otwiera materię i człowieka ponad ich granice w nieustannym ruchu w kierunku coraz większej złożoności”⁶². Dla Ellacurii teologia wyzwolenia może być w całości materialistyczna, uznająca, że wszystko istniejące w ludzkiej historii jest ściśle materialne, nawet gdy nie jest cielesne. W ten sposób nabywa szerokie pojęcie wszechogarniającej materii⁶³. Materia ludzka i materia historyczna, jako jakościowo i strukturalnie różne od innych rodzajów materii, są otwarte na transcendentne rzeczywistości⁶⁴. Odrzucenie materializmu jest pozbawione solidnego fundamentu, ale także zamyka i ogranicza człowieka⁶⁵.

Od materializmu nie jest też wolna Biblia – zauważa baskijski teolog. „Materialność człowieka jest podkreślana aż do przesady w Starym Testamencie, tak jak materialność historii i nawet zbawienia. I chociaż Nowy Testament zakłada poważny wysiłek spirytualizacji, nie jest to powód do porzucenia tego materialistycznego wymiaru”⁶⁶. Prawidłowa teoria marksistowska nie wpada w mechaniczne uproszczenia, gdy traktuje o bazie ekonomicznej jako ostatecznej instancji, która determinuje wszystko. Jeżeli nawet marksiści nie zawsze uznają względną autonomię różnych sfer w teorii, to w praktyce nadają często walce ideologicznej i politycznej rolę pierwszoplanową⁶⁷. Na potwierdzenie tej tezy baskijskiego teologa przykładem może być rewolucja bolszewicka, która „pośpieszyła się” – jak twierdzą marksiści II Międzynarodówki (Karl Kautsky,

⁶¹ I. Ellacuría, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 121.

⁶² Tamże, s. 128.

⁶³ Tamże, s. 129.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 125.

⁶⁷ Tamże, s. 112.

Jerzy Plechanow, Róża Luksemburg), optujący za demokratyczną drogą do socjalizmu i widzący możliwości pokojowej formy walki klas.

Segundo też chce rozprawić się z potocznym pojęciem „materializmu” z *Instrukcji LN*. Zauważa, że Marks napisał mnóstwo tekstów o duchowych potrzebach człowieka. Pisał o potrzebnym dla pracownika czasie wolnym, aby mógł się realizować duchowo, o stosunkach międzyludzkich, o wolności i powołaniu. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* przedstawił personalistyczną i chrześcijańską wizję człowieka bardzo bliską marksowskiej, nie bojąc się niebezpieczeństwa materializmu czy ateizmu. Czy można – na podstawie używania terminu „materialistyczny” itd. – posądzać jakąś doktrynę o systematyczne wykluczanie w pojęciu osoby części duchowej? Wielu marksistów wskazywało, że materializm pełni taką samą funkcję w ich systemie jak pojęcie „realizmu” w filozofii zachodniej, czyli jest w opozycji do „idealizmu” Hegła, jego poprzedników i kontynuatorów. Marks w wyjaśnianiu rzeczywistości krytykował materialistów mechanistycznych i nawet Feuerbacha. Wystarczy u Marksa zastąpić termin „materialistyczny” terminem „realistyczny” i będzie widać, że „materialistyczny” nie może oznaczać „nie duchowy”. Z przyczyn zapewne historycznych – mniema Segundo – Marks wolał termin „materialistyczny”, obawiając się w przypadku terminu „realizm” konserwatywnego regresu do epistemologicznie naiwnej postawy sprzed rozwoju idealizmu. Może też chodziło o epatowanie burżuazji.

Trzeba też pamiętać, że uznanie warunkowania idei przez sposoby produkcji nie prowadzi do materializmu. Marks przecież ciągle mówi o „elementach duchowych” sposobów produkcji, to znaczy o ludzkim i społecznym charakterze pracy. Aby dokonać zmian na rzecz niematerialistycznego nowego człowieka, trzeba według niego środków materialnych, naukowych, solidnych, ugruntowanych, niedwuznacznych, „nieidealistycznych”, czyli na przykład zniesienia prywatnej własności środków produkcji. W kwestii „personalizmu” Marksa Segundo jest zgodny z Dusselem i Janem Pawłem II (*Laborem exercens*), którzy za Marksem traktowali proces wytwarzania kapitału jako duchowy i podmiotowy proces „pracy żywej”.

8. Marksizm w teologii wyzwolenia

Dussel kreśli nam różne wymiary teologii wyzwolenia (m.in. wymiar epistemologiczny), by odpowiedzieć na pytanie, dlaczego teolodzy wyzwolenia sięgają

po marksizm i jaki ten marksizm jest⁶⁸. Inaczej niż ich krytycy umiejscawiają moment teoretyczny teologii jako występujący później, po praktyce wiary. Wiara – twierdzi Dussel – jest fundamentalnym momentem dyskursu teologicznego, aspektem *praxis*, *praxis* chrześcijańskiej zawierającej „światło”, pod którego jasnością działać można jako chrześcijanin. „To znaczy, w codziennej *praxis* wiara egzystencjalna, codzienna lub profetyczna oświetla to działanie jako naśladowanie Jezusa z Nazaretu”⁶⁹. Właśnie *praxis*, która zawiera wiarę, jest konstytutywnym poprzednikiem teologii. Dla Tomasza z Akwinu – sądzi Dussel – teologia nie była tylko dyskursem teoretycznym, ale zawsze „praktycznym”, bo „wychodząc od chrześcijańskiej *praxis*, w świetle wiary, rozwija refleksję, myśli, racjonalnie zakorzenioną rzeczywistość, problemy, z którymi ta *praxis* zderza się”⁷⁰.

Wynika z tego, że w przypadku teologów wyzwolenia marksizm nie powinien być uważany za ich punkt wyjścia i uzasadnienie ich postaw. Według Dussela teologia, niezależnie od praktyki, jest dyskursem metodycznym, według reguł racjonalności obowiązujących w danej epoce. „W kontekście babilońskim wieku VI p.n.e. »mit adamowy« – pisze argentyński filozof, historyk i teolog – jest konstrukcją teologiczną w korespondencji z najlepszą racjonalnością symboliczną swego czasu (np. w związku z mitem o Gilgameszu)”⁷¹. Jezus używał narzędzi teologicznych typowych dla jego czasów (szkół rabinicznych, faryzejskich itd.)⁷². Natomiast reguła ewangelizowania ubogich, bazująca na ewangelii Łukasza (Łk 4,18; 14,21), gdzie Jezus opowiada o wzywaniu ubogich do przyjścia na ucztę, wychodzi od księgi Izajasza (61,1)⁷³. Od II w. pojawiły się grecko-chrześcijańskie szkoły teologiczne (ojców apostoelskich, apologetów, Aleksandryjczyków). Wiara chrześcijańska zbudowała dyskurs teologiczny na bazie „nauki” (*episteme*) swojej epoki, czyli filozofii i teologii platońskiej. Te greckie narzędzia uchodziły jeszcze w I w. za perwersyjne, „pogańskie”. W XII w. Albert Wielki i Tomasz sięgnęli po filozofię Arystotelesa, wtedy jeszcze

⁶⁸ E. Dussel, *Teología de la liberación...*, dz. cyt.

⁶⁹ Tamże, s. 138–139.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę” (Iz 61,1).

otwarcie potępianą. Kategorie Stagiryty posłużyły do zbudowania dyskursu dominującego do dzisiaj (w katolicyzmie). W XIX wieku niemiecki teolog Joann Adam Möehler użył do odnowienia teologii katolickiej, zacofanej w stosunku do protestanckiej, współczesnej mu filozofii. W tym czasie stosowanie nauki historii spowodowało kryzys modernizmu. A dzisiaj teologia jest historyczna i kryzys minął. Dussel sądzi, że to samo stanie się z marksizmem w XXI w. Dopiero Rahner, w oparciu o egzystencjalizm heideggerowski, i Metz, na bazie szkoły frankfurckiej, wyniosą teologię katolicką na poziom współczesny. Teologia zawsze tradycyjnie sięgała po metodę filozoficzną, aby z punktu widzenia *praxis* wiary budować metodyczny dyskurs, racjonalny i naukowy.

Zauważyli to ojcowie soborowi, że Ewangelia żyje w ludach, w ludzkich kulturach, z nich czerpie środki wyrazu, wzbogaca się⁷⁴. Nawet Ratzinger widzi, że „Pismo żyje w pewnej wspólnoty i potrzebuje jakiegoś języka”⁷⁵.

Ponieważ w Ameryce Łacińskiej istnieją inne warunki niż w Europie – twierdzi Dussel – racje teologiczne określiły sens „zaangażowania politycznego” chrześcijan. By służyć klasom uciemżonym, „ubogim” czy ludowi, nowa teologia potrzebuje nowych narzędzi analitycznych, interpretacyjnych, innych aniżeli znane poprzedniej tradycji teologicznej. „Wobec nieobecności nowej adekwatnej filozofii było konieczne sięgnąć po nauki społeczne *krytyczne latynoamerykańskie*. Nie tylko nauki społeczne (takie jak socjologia, ekonomia itd.), ale potrzebne były nauki społeczne *krytyczne* (ponieważ chodziło o odkrycie i umiejscowienie niesprawiedliwości) i *latynoamerykańskie*, ponieważ nasz

⁷⁴ „Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędzenia społeczności ludzkiej” (*Gaudium et spes*, nr 39). „Tak to Kościół, stanowiąc zarazem zrzeszenie dostrzegalne i wspólnotę duchową, kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej...” (*Gaudium et spes*, nr 40). „(Wielorakie powiązanie dobrej nowiny Chrystusowej z kulturą ludzką). Pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania. Bóg bowiem, objawiając się ludowi swemu aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom. Podobnie i Kościół, żyjący w ciągu wieków w różnych warunkach, posłużył się dorobkiem różnych kultur, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechniać swym przepowiadaniem wśród wszystkich narodów oraz wyjaśniać je, badać, głębiej zrozumieć oraz lepiej wyrazić w odprawianiu liturgii i w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych” (*Gaudium et spes*, nr 58).

⁷⁵ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 181.

kontynent miał *swoje własne* problemy do rozwiązania. Nie była to więc decyzja podjęta *a priori*, dogmatyczna czy epistemologiczna. *Wychodząc od praxis* i *wiary chrześcijańskiej*, według kryteriów duchowych i pastoralnych (»fakt«, że chrześcijanie angażowali się w politykę, aby walczyć przeciwko niesprawiedliwości i jak tego wymagała nauka społeczna Kościoła), konieczne są kategorie adekwatnej analizy⁷⁶.

Nastąpiła w jej ramach „rewolucja epistemologiczna” w światowej historii teologii chrześcijańskiej. Assmann był pierwszym, który prawidłowo oddzielił teologię wyzwolenia od różnych innych teologii posoborowych (teologia rozwoju, teologia rewolucji, teologia nadziei Moltmanna, teologia polityczna Metzta itd.). Później po raz pierwszy zastosowano krytyczne nauki społeczne, których krytycznym jądrem jest marksizm. Sięgnięto po marksizm francuski, gdyż Segundo, Comblin, Gutiérrez i Dussel składali się na pokolenie, które studiowało we Francji albo w Belgii. Tak jak powstał kryzys z powodu wprowadzenia historii do teologii przez „modernizm” (od Ernesta Renana po Mauricea Blondela) – o czym wspomniał Dussel – tak teologia wyzwolenia spowodowała kryzys, sięgając po ekonomię polityczną i socjologię.

Teologia wyzwolenia pełni funkcję misyjną w świecie współczesnym, wobec ubogich w Trzecim Świecie i w tak zwanym socjalizmie „realnym”, gdzie jest jedyną teologią zrozumiałą, racjonalną i profetyczną. Wpływ filozofii francuskiej jest decydujący na pierwsze pokolenie teologów wyzwolenia, włącznie z Dusselem. Przyswoili sobie oni myśl Jacques’a Maritaina, Emanuela Mouniera, humanistyczną ekonomię dominikanina Louisa Josepha Lebreta (głównego inspiratora encykliki Pawła VI *Populorum progressio*), jak i Teilharda de Chardina.

Argentyński badacz Nestor Kohan przypomina, że dwaj jezuici francuscy Pierre Bigo i Jean-Yves Calvez zainteresowali się *Rękopisami ekonomiczno-filozoficznymi 1844 r. Marksa*. Bigo w 1953 r. wydał książkę *Humanizm i ekonomia polityczna u Karola Marksa*, a Calvez w 1956 r. opublikował pracę *Myśl Karola Marksa (La pensée de Karl Marx)*. Obaj stwierdzili, że *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne 1844 r.*, szczególnie rozdział *Praca wyalienowana*, w pewien sposób potwierdzają chrześcijańską wizję świata i życia. Dla tych jezuitów wyobcowanie człowieka od siebie samego oznacza grzech⁷⁷.

⁷⁶ E. Dussel, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 141.

⁷⁷ N. Kohan, *Ernesto Che Guevara...*, dz. cyt. Wydanie papierowe nosiło tytuł: *Ernesto Che Guevara: Otro mundo es posible*; także N. Kohan, *Marx y la discusión sobre la*

Dussel pyta się, jaki jest marksizm, który wykorzystuje teologia wyzwolenia? Przyjmuje jeden typ, odrzucając *implicite* lub otwarcie inne. Przede wszystkim odrzuca materializm dialektyczny. „Żaden teolog wyzwolenia – pisze Dussel – nie akceptuje materializmu Engelsa w *Dialektyce przyrody* lub materializmu Lenina, Bucharina czy Stalina, jako filozofię – na sposób Konstantinowa. Marksa się akceptuje i przyjmuje jako społecznego krytyka. Zbliżenie się do samego Marksa [...] przede wszystkim na początku, następuje przez »młodego« Marksa (aż do *Manifestu Partii Komunistycznej* z 1848 r.)”⁷⁸. Marks dociera do nich także z powodu wybuchu rewolucji kubańskiej. Młody Marks traktowany jest jako „humanista”, nie dogmatyczny, nie ekonomiczny, nie jako naiwny materialista. Przyjmuje się także Ernesta Che Guevarę, Gramsciego i Lukácsa. Karl Korsch, Lucien Goldmann i nawet Lew Trocki nie oddziaływali na tę teologię. Od 1968 r. pojawia się wpływ pierwszej szkoły frankfurckiej, szczególnie Marcusego, już jako „Północnoamerykanina”, bardzo obecnego w dziele Alvesa z 1968 r. Bloch szeroko oddziałuje swoją zasadą nadziei i utopii poprzez Moltmanna. Bardzo znaczny wpływ na teologię wyzwolenia ma Louis Althusser w „dydaktycznym” tłumaczeniu Marthy Harnecker, szczególnie na drugie pokolenie teologów, jak i na całość latynoamerykańskiego myślenia marksistowskiego. W pracach teologów wyzwolenia pojawiały się odniesienia do Mariategui’ego, jak i do Adolfa Sáncheza Vázqueza. Lektura Fidela Castro od 1959 r. była powszechną, szczególnie w części jego poglądów dotyczących religii, w nurcie Róży Luksemburg. Oddziałował na nią także włoski teolog wyzwolenia Giulio Girardi, który był zdeklarowanym marksistą, na początku „klasowym”, by następnie stosować szerszą kategorię „ludu”.

Jednak teolodzy wyzwolenia bardziej inspirowali się marksizmem socjologicznym i nurtem ekonomicznym latynoamerykańskiej teorii zależności – od Orlanda Falsa Bordy’ego po Theotonia dos Santosa, Enza Faletta, Fernanda Enrique Cardosa itd. (wielu z nich nie jest marksistami⁷⁹). Jest to krytyka funkcjonalizmu i *desarrollismo* (jednoliniowego rozwoju), co pozwoliło na zerwanie epistemologiczne z poprzednimi teoriami i teologią tradycyjną. Teoria

enajenación en la búsqueda filosófica del Che, «Rebelión», 12.07.2012, <https://www.rebelion.org/hemeroteca/argentina/kohan310702.htm> [dostęp:: 29.12.2017].

⁷⁸ E. Dussel, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 142.

⁷⁹ Cardoso był socjaldemokratą i prezydentem Brazylii (1955–2002), który kontynuował neoliberalną, czyli „antymarksistowską” politykę ekonomiczną.

zależności „zlatynoamerykanizowała” też marksizm, nadając mu nowy wymiar historyczno-społeczny. Postawa Gundera Franka miała wpływ decydujący na teologię wyzwolenia sprzed 1972 r. Hinkelammert jako jedyny sięgał po Marksa „dojrzałego” (twórczość Marksa po 1857), ponieważ w końcu lat 60. w Santiago studiował w grupie jego *Kapitał* (Centrum Studiów Rzeczywistości Narodowej), co pozwoliło na twórczy rozwój marksizmu w jednym z nurtów teologii wyzwolenia w latach 80.

Myślenie konserwatywne – twierdzi Dussel – jest bardzo uproszczone w swojej ideologicznej krytyce teologii wyzwolenia jako marksistowskiej. Bazuje tylko na pomówieniach. Teolodzy, kierując się „chrześcijańską odpowiedzialnością”, dokonali wcześniej, jeszcze przed krytyką pod swoim adresem, wyboru niektórych elementów marksizmu, które były kompatybilne z naukami proroków, Jezusa i z ekumeniczną tradycją kościelną.

Jak teolodzy wyzwolenia włączają marksizm? Najważniejsza była w tym czasie książka jezuita José Porfiria Mirandy *Marx y la Biblia*, gdzie otwarcie postawiono problem podobieństw między marksizmem i Ewangelią. Miranda patrzy na Marksa po chrześcijańsku, nie jest to interpretacja marksistowska. Alves we wspomnianym referacie *Toward a Theology...* (Princeton, 1968) ukazuje pod wpływem Marcusego, problematykę amerykańskiego roku '68 w tradycji protestanckiej teologii rewolucji, ale ją przewyższając. Powołuje się na Blocha, Freirego, młodego Marksa, Marcusego, Álvaro Vierę Pintę. Assmann stwierdza: „Język »wyzwolenia« jest językiem artykulacji rewolucyjnych konsekwencji, jakie powinno się wyciągnąć na poziomie społeczno-politycznym, językiem analitycznym »niezależności«. Wiąże się bezpośrednio z nowym podejściem analitycznym w analizie fenomenu niedorozwoju”⁸⁰. Jest to krytyka języka wspomnianej teorii rozwoju albo teorii modernizacji (*desarollista*), w którym niektórzy badacze wyjaśniają ubóstwo, ucisk itd. Assmann stosuje kategorie marksistowskie, ale Gramsciego i Lukacsa (krytyka antyekonomicznej ideologii), chociaż akceptuje podział u Marksa na bazę i nadbudowę. Analizuje kategorie prawdy w ramach dyskursu wychodzącego od *praxis*. Krytykuje marksizm tradycyjny i dostrzega rewolucyjną ważność walki ideologicznej, której częścią jest także teologia. „Dokonał jasnej analizy – pisze Dussel – struktury symbolicznej jako nadbudowy. W swoim dyskursie krytykuje dogmatyzm

⁸⁰ Tamże, s. 145.

stalinowski, a nawet myśl Althussera za nieadekwatne umiejscowienie kwestii fetyszyzmu i relacji pomiędzy teorią i praktyką⁸¹.

Natomiast Segundo, który wykształcił się na socjologii funkcjonalistycznej w latach 50., przyjmuje marksistowskie kategorie do społecznej analizy, szczególnie pojęcie ideologii. Wykorzystywał on wyniki nauk społecznych w swoich pierwszych pracach (*Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, 1962) i „jest mistrzem w praktyce krytyki. Odsłania momenty zakrywające i falsyfikujące w teologiach europejskich i północnoamerykańskich, nawet w dokumentach watykańskich – tak jak w przypadku dzieła szerzej przedstawianego wyżej – *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*”⁸².

Pierwsze części *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Lima 1971) Gutiérreza ukazują się już w 1968 r. jako krytyka teorii rozwoju⁸³. Gutiérrez w swoim dziele w pierwszym przypisie cytuje Gramsciego na temat filozofii każdego człowieka, że każdy ma swoją filozofię⁸⁴. To samo dotyczy – według niego – teologii, która pełni funkcję jako „krytyczna refleksja nad chrześcijańską *praxis* w świetle Słowa Bożego [...]”⁸⁵. Cytuje też Althussera, Kosika, Lukácsa, Mariáteguiego, Sáncheza Vázqueza i samego Marksa. Dussel widzi ten marksizm jako marksizm krytyczny, latynoamerykański i antyeconomistyczny, który pomaga w analizie politycznej. Marksizm u Gutiérreza znajduje się także pośrednio poprzez nauki społeczne w opisie ubóstwa i projektów wyzwolenia. Gutiérrez napisał pracę *Marxismo y Cristianismo*, nigdy nieopublikowaną, w której w sposób „głęboko teologiczny” ukazuje stosowanie kategorii marksistowskich, takich jak walka klas, utopia i rewolucja. Powołuje się też pozytywnie na Fidela Castro.

Praca José Mígueza Bonina *Cristianos y marxistas. El mutuo desafío para la revolución* to chyba jedyna praca, według Dussela, obok książki Mirandy, w której stawia się otwarcie kwestię związków marksizmu z chrześcijaństwem u teologów wyzwolenia. Bonino pisze w przedmowie do książki

⁸¹ Tamże, s. 146.

⁸² Tamże.

⁸³ Po polsku: G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt.

⁸⁴ W przypisie nr 1 Gutiérrez powołuje się na przekonanie Gramsciego, że każdy człowiek nosi w sobie spontaniczną filozofię, i odnosi je także do teologii, że każdy człowiek posiada jakąś teologię; tamże, s. 25. Gutiérrez przejmuje także ideę Gramsciego „organicznego intelektualisty”, zaangażowanego w swoje realia historyczne, by wyjaśnić swoją ideę profetycznego zaangażowanego teologa w chrześcijańską *praxis*; tamże, s. 23.

⁸⁵ Tamże.

Alvesa w 1969 r.: „Czyż nie następuje odrodzenie humanistycznego marksizmu w sytuacji krajów rozwiniętych [...]? Czyż nasza sytuacja nie jest bardzo różna, w której humanizacja życia wymaga podejścia bardziej elementarnego i »materialistycznego«, które musi zawierać skuteczną racjonalność polityczną, naukową i technologiczną, bez której wyzwolenie może przekształcić się w zwykłą dialektyczną grę?».

Także chilijski teolog Pablo Richard, członek ruchu „Chrześcijananie na rzecz socjalizmu”, otwarcie stosuje kategorie marksistowskie (głównie Gramsciego) w swojej pracy *Muerte de la cristiandades y nacimiento de la Iglesia* (1978). Zaś L. Boff odrzuca kapitalizm na rzecz innego społeczeństwa⁸⁶. Teologia powstaje – według niego – w sferze wiary i rzeczywistości społecznej. Aby odkryć tę rzeczywistość „należy odwołać się do humanistycznych nauk społecznych takich, jak antropologia, socjologia, psychologia, politologia, ekonomia i filozofia społeczna”⁸⁷. L. Boff zapewnia, że teologia latynoamerykańska z marksizmu „czyni użytek, nie służalczy, analityczne instrumentarium wypracowane przez tradycję marksistowską (Marks i różne zastosowania socjalizmu, Gramsciego, marksizmu akademickiego francuskiego i inne), nie wiążąc się z jego propozycjami filozoficznymi (materializm dialektyczny). W tym przypadku uważa się marksizm za naukę a nie za filozofię”⁸⁸.

Praca C. Boffa *Teologia do Politico e suas mediações* według Dussela jest najbardziej systematyczną pracą teologiczną, w której dokonuje się rygorystycznego przyjęcia systemu Althussera i marksizmu francuskiego z lat 70. Sobrino zauważa, że pierwsze oświecenie kantowskie poddało osądowi relację „wiara – rozum / racjonalność wiary”, natomiast „drugie oświecenie” Marksa czyni to samo z relacją „wiara – zmiana historyczna”. Z pewnością dla teologii wyzwolenia, inaczej niż w teologii europejskiej, ważniejsze są pytania z „drugiego momentu” oświecenia: czemu służy religia w zmianach historycznych? Wiara jako usprawiedliwienie zniewolenia czy wyzwolenia?

Otto Maduro rozpoczął innowacyjne studia nad religią u młodego Marksa i młodego katolika Engelsa. Scannone, tak jak Lucio Gerra, tworzyli część skrzydła teologii wyzwolenia, która przeciwstawiała się marksizmowi. Marksizm

⁸⁶ L. Boff, *La Fe en la peryferia*, Santander 1981, za: E. Dussel, *Teología de la liberación y marxismo*, dz. cyt., s. 148.

⁸⁷ Za: tamże.

⁸⁸ Za: tamże.

był stosowany w nurtach głębokiej duchowości i mistyki w przypadku Artura Paoliego, doradcy Włoskiej Akcji Katolickiej, który głęboko studiował heglizm i marksizm we Włoszech razem z przyszłym papieżem Pawłem VI. Marksizm znajduje się także u E. Cardenała, w jego książce *Santidad en la revolución*, gdzie pisał o historycznym odblokowaniu procesów rewolucyjnych. Połączenie marksizmu z chrześcijańską duchowością uprawiali Raúl Vidales, Luis del Valle, Jorge Pixley, Elsa Tamez, Beatriz Melano Caouch, Julio Santano, Luis Alberto Gomes de Sousa, Gilberto Giménez, Alex Morelli i inni.

Jak pisze Dussel, „[...] Teologia wyzwolenia stosuje *pevien typ* marksizmu w *pevien* określony sposób, który zawsze można uzgodnić z fundamentami wiary. Niektórzy zajmują postawę bardziej »klasową«, inni bliższą »populistycznej«; niektórzy stosują tylko narzędzia do krytyki ideologicznej, inni w krytyce społecznej i właściwie ekonomicznej [...]. Niektórzy także przeciwstawiają się marksizmowi całościowo. Niektórzy inspirowali się nurtem bardziej francuskim marksizmu, inni niemieckim lub włoskim, w większości przypadków jednocześnie różnymi naraz, jednakże przyjmowali teżę latynoamerykańskiego nurtu teorii zależności – określanej z wielką ostrożnością, zdając sobie sprawę z jej licznych krytyk”⁸⁹.

Według Dussela teologia wyzwolenia stosuje swoje instrumentarium naukowe w sensie „nauki” Tomasza z Akwinu, który stosował metodę – w jego przypadku – arystotelesowską. Interesujące jest natomiast, że to teologia z peryferii była pierwszą, która wykazała konieczność opcji praktycznej i wyzwoleniczej. „Z tego powodu była narażona na krytykę, niezrozumienie i nawet na powierzchowne potępienia. Ale wytyczona droga pozostała otwarta i przyszłe pokolenia będą mogły kroczyć jej szlakiem z pewnością, wierne ortodoksji i wymogom sprawiedliwości”⁹⁰.

A zatem, teolodzy nie opowiadali się za marksizmem takim, „jaki był wprowadzany w życie”, który bulwersował Pawła VI i na pewno trockistów. Ten akcentowany przez Ratzingera brak zaufania do ich roztropności i wiedzy jest także argumentem za tezą, że krytyczne dokumenty watykańskie miały charakter polityczny. Ratzinger dobrze znał się z L. Boffem, jednak nie wykorzystał możliwości, by się u źródła wypytać o jego marksizowanie, by wyjaśnić wątpliwości.

⁸⁹ Tamże, s. 150.

⁹⁰ Tamże, s. 151.

Jedne nurty w marksizmie, te dogmatyczne i nakierowane na taktykę zdobywania władzy politycznej, narzucały uproszczoną wizję świata, traktując swoją pseudoteorię jako ideologiczny oręż w walce (jak w przypadku Lenina). W innych bardziej wybijał się interes poznawczy, szczególnie w marksizmie akademickim. Inne jeszcze zwalczały kulturową hegemonię panującego systemu (Gramsci), koncentrując się na krytyce założeń ideologicznych i klasowych interesów ukrytych w praktyce przedstawicieli klas posiadających i ich instytucjach (prawo, nauka, moralność, religia). Angażując się na rzecz uciskanych mas ludowych, bardzo religijnych, niewykształconych, zastraszonych i o światopoglądzie przeważnie magicznym – co skrzętnie wykorzystują różne kościoły ewangelickich charyzmatyków i sekt, proponując właśnie religię w funkcji „opium”, na rzecz bierności społecznej i indywidualizmu, ucieczki od świata – teolodzy wyzwolenia sięgali po różne narzędzia teoretyczne, głosząc własną ideologię bardzo mgliście rozumianego demokratycznego socjalizmu, który ma realizować interesy tych mas podług moralnych wartości wspólnotowych wyprowadzanych z Biblii. Socjalizm ten, jak ukazują nam historyczne trendy, nie tylko jest trudny do zrealizowania, ale także do konkretnego wyobrażenia, i nie jest oparty na teorii politycznej, na jakiejś rozbudowanej koncepcji rewolucji, mówiącej, jak należy go realizować. Bardziej jest etyczną ideą regulatywną empatycznego zbiorowego umysłu i dyrektywą pedagogiczną, by uświadamiać fakt niezasłużonego ucisku (bardzo rozpowszechnione pojęcie uświadamiana – *conscientización* Freirego).

Dlatego można stwierdzić w sprawie charakteru zarzutów Ratzingera, że krytykuje się nieistniejącą pseudoteologię, wymyśloną i łatwą do potępienia konstrukcję, pod pretekstem „grzesznego ukąszenia” marksizmem.

INDOEUROPEJSKI DUALIZM ANTROPOLOGICZNY PRZECIWKO SEMICKIEMU MONIZMOWI ANTROPOLOGICZNEMU I ETYCZNEMU

1. Ideologiczne konsekwencje dualistycznej i monistycznej antropologii

Cała krytykowana przez teologów wyzwolenia konstrukcja Kościoła jako patologiczna bazuje na ideologiczno-filozoficznym uzasadnieniu w nurcie greckiej ontologii.

Kultura, zwana zachodnią, według Dussela jest owocem procesu historycznego, którego podstawowym nurtem, jądrem intencjonalno-etycznym, był nurt judeochrześcijański. W pierwszym rzędzie sięgała ona jednak po narzędzia interpretacyjne świata czy zwyczaje cywilizacyjne z cywilizacji grecko-rzymskiej, chociaż nie tylko¹.

Semita pojmuje człowieka unitarnie, jako niepodzielną całość. Jest to monizm antropologiczny w opozycji do greckiego dualizmu duszy i ciała. W dzisiejszych czasach – twierdzi Dussel – odkrywa się na nowo, że egzystencja ludzka nie polega na posiadaniu ciała, ale na byciu ciałem. Błędną myśl o „utracie ciała” zawdzięczamy dualizmowi Kartezjusza i Kanta. „Nowoczesny idealizm redukował człowieka do czystej subiektywności, do odcieleśnionego *cogito*.

¹ E. Dussel, *El Humanismo Semita. Estructuras Intencionales radicales del Pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires 1969, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120130104720/Semita.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

Odkrycie świata jednocześnie wymagało rewaloryzacji ciała, »cielesności« egzystencji, która nie jest zwykłą rzeczą rozciąglą”².

Pogląd Dussela na pewno poparłaby większość dzisiejszych neurologów, językoznawców czy psychologów, którzy opowiadają się za podejściem holistycznym do człowieka, doceniając ciało, gdzie żyje „ucieleśniony” umysł, który nie mógłby się rozwinąć bez receptorów, zmysłów, skóry, wewnętrznego i zewnętrznego wrażenia poruszania się, obrazu wewnętrznego ciała itd. Ciało zaś jest częścią środowiska witalnego, przyrodniczego i społecznego, „uczłowieczonego świata”³.

Teolodzy latynoamerykańscy bardzo często sięgają do tradycji Starego Testamentu i do jego „materializmu”, jak widzieliśmy, a także przypominają, że Jezus kazał nakarmić chlebem i rybami głodny tłum równocześnie z nauczaniem. Podobnie na Sądzie Ostatecznym będą oceniane m.in. te „materialne” gesty wobec ubogich (Mt 25,31–46), będzie też wymierzona kara za egoizm bogaczy w znaczeniu ekonomicznym (Łk 16,19–25).

Dussel, aby wyjaśnić różnice wewnątrz chrześcijaństwa, rozwija problematykę dwóch antropologii. Krytykuje stosowanie greckiego pojęcia ciała (*sôma*) jako czegoś biernego, jako przedmiotu. Pojęcie to funkcjonuje w większości tłumaczeń Pisma Świętego. Grek myśli o duszy bosko-substancjalnej, a u ludów Izraela hebrajska antropologia rozwija oryginalną dialektykę pomiędzy *basár* (hiszp. *carne*) i *ruah* (hiszp. *espíritu*), czyli pomiędzy mięsem i duchem, które ulegają ewolucji przy zachowaniu jedności egzystencji ludzkiej wyrażającej się jako *néfesh*⁴. Słowo *néfesh* oznacza „gardło”, a także „tchnienie” lub „oddech”. Jest „pragnieniem” lub „apetytem”, a nawet samym życiem, „bytem żyjącym” i dlatego ma związek z krwią (zasada życia). Oznacza „ja żyjące”; „Błogosław, duszo (*néfesh*) moja, Pana i całe moje wnętrze – święte imię Jego!” (Ps 103,1). „Dusza (*néfesh*) moja pragnie i tęskni do przedsieni Pańskich” (Ps 84,3). Jahwe „ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7). Po śmierci *néfesh* trwa związana z trupem, nawet nie znika całkowicie. Jest jakby centrum świadomości, jako podstawowa jedność witalnej mocy.

² Tamże, s. 22.

³ We *Wprowadzeniu* (s. 26, przyp. 50) powołaliśmy się na słynnego neurologa Antónia Damásia, który dostrzega balast dualizmu nawet w dzisiejszej medycynie.

⁴ Cytowane terminy greckie w tekście *El Humanismo Semita. Estructuras...* pochodzą od Dussela, za pomocą których formułuje on własną interpretację Biblii.

Dussel podkreśla integralność ludzkiego ciała w judaizmie. „Krew, słuch, kości, każdy organ i zmysł jest zdolnością jedności żywej, która jest człowiekiem. Nie ma zatem, ściśle mówiąc, »cielesności«, ale raczej »mięśność« (*carnalidad*) duchowej egzystencji człowieka w jego radykalnej żywej jedności. Ale istnieje element specyficznie hebrajski, który z czasem będzie nabierać coraz większego blasku w niepodzielnej jedności człowieka: *ruah* (co po grecku tłumaczy się przez *pnéuma*, a nie *noús*), »duch«⁵. *Ruah* jest czymś więcej niż częścią, on wiąże pozostałe człony, konstytuuje radykalnie człowieka w innym porządku od tej z relacji *basar–nefesz*. „*Rúaj* różni się od *néfesh* tym – pisze Dussel – że wskazuje na bezpośrednie działanie Stwórcy, często jawiącego się jako sam Bóg”. „Wtedy rzekł Bóg: »Nie może pozostawać duch [według Dussela *ruah*– wyjaśń. R. G.] mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną [według Dussela *basár*, czyli »mięsną« – wyjaśń. R. G.]; niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat« (Rdz 6,3)”. Gdy *néfesh* pozostaje połączona z trupem, to *ruah*, czyli duch zostaje przez Boga „wycofywany” z człowieka wraz z jego śmiercią⁶.

Zmartwychwstanie jest więc bezpośrednio związane z *ruah*, a nie z *néfesh*. Boski duch ożywia zbiorowy podmiot, lud. Tak jest u Ezechiela⁷. Z czasem będzie mowa o zmartwychwstaniu indywidualnym⁸.

Przed wpływami greckimi myśl hebrajska – twierdzi Dussel – nie mówi o zmartwychwstaniu „ciała”, ale „zmarłego”, jego kości, mięśni. Prorok zapowiadał i widział, jak kości i inne części ciała się jednoczą (Ez 37,1–6). Dussel zauważa, że w tej opowieści „ciała” nie ma, w polskich tłumaczeniach natomiast jest⁹. W Księdze Daniela – w środowisku babilońskim, w tradycji apokaliptycznej Ezechiela i Izajasza – Daniel nawołuje do przebudzenia¹⁰.

⁵ Tamże, s. 28.

⁶ Tamże, s. 29.

⁷ „Dlatego prorokuj i mów do nich: Tak mówi Pan Bóg: oto otwieram wasze groby i wydobywam was z grobów, ludu mój, i wiodę was do kraju Izraela, i poznacie, że Ja jestem Pan, gdy wasze groby otworzę i z grobów was wydobędę, ludu mój” (Ez 37,12–14).

⁸ „Ożyją twoi umarli, zmartwychwstaną (staną na nogi, u Dussela) ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych” (Iz 26,19).

⁹ „Chcę was otoczyć ścięgnami i sprawić, byście obrosły ciałem, i przybrać was w skórę, i dać wam ducha, byście ożyły i poznały, że ja jestem Pan” (Ez, 37,6).

¹⁰ „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie” (Dn 12,2).

„Pomimo to, z punktu widzenia antropologicznego – pisze Dussel – nie istnieje jeszcze zmartwychwstanie »ciała«, ale »śpiącego«, to znaczy, ludzkiej całości. *Néfesh* pozwala na ciągłość osobistej tożsamości, podczas gdy *rúaj* wnosi nowe życie”¹¹.

Natomiast w księgach o widocznym wpływie myśli greckiej *basar* nieraz jest tłumaczone przez *sôma*, a *néfesh* przez *psykhé*. Mniej więcej w latach 100 p.n.e. – 50 n.e. w Aleksandrii napisano Księgę Mądrości, gdzie mamy: „bo śmiertelne ciało przygniata duszę (*psykhén*) i ziemski namiot (ciało) obciąża rozum pełen myśli (*noûn*)” (Mdr 9,15). Józef Flawiusz zapewniał, że czyste dusze trwają po śmierci i zajmują najświętsze miejsce w niebie. Jednak palestyńska szkoła faryzeuszy do samego końca była wierna doktrynie zmartwychwstania, nie przyjmując wpływów antropologii greckiej. „Król świata jednak nas, którzy umieramy za Jego prawa, wskrzesi i ożywi do życia wiecznego” (II Mch 7,9). To jest absolutnie dosłowny tekst o zmartwychwstaniu, inne mówią w sposób pośredni.

Dussel dowodzi, że w większości tłumaczeń Biblii przeważa dualistyczna interpretacja za pomocą przeciwstawnych kategorii ducha i ciała. Tam, gdzie w hebrajskiej wersji jest „mięso”, „żywe części organizmu żywego”, w polskich tłumaczeniach mamy bierne „ciało”, które może być równoważne trupowi. W interpretacji Dussela w antropologii św. Jana istnieje „żądza mięsa” (J 1,13) (po polsku: „którzy ani z krwi, ani z żądz ciała [...]”). Jest też „pożądliwość mięsa” (II J 2,16) (po polsku: „pożądliwość ciała”).

Dla tradycji hebrajskiej, także u Jana i Pawła – twierdzi Dussel – człowiek posiada strukturę niepodzielną, jednak może znajdować się w dwóch różnych porządkach, wymiarach. W wymiarze widzialnym, ziemskim, pierwszy człowiek – ze swoją ziemską mądrością, konstytucją „mięsną” lub psychiczną – składa się z mięsa (*basar*) i tego, co witalne (psychiczne *néfesh*). Natomiast w porządku życia boskiego istnieje duch (*pneûma*) uczestniczący w sposób wolny dzięki Panu absolutnie transcendentnemu. Bóg tworzy człowieka mięsnego, psychicznego (po polsku zmysłowego) – w porządku Przymierza, Królestwa Bożego. Także tworzy człowieka duchowego – nowego człowieka, „aby z dwóch [rodzajów ludzi – wyjaśń. R. G.] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka” (Ef 2,15), drugiego Adama, z mądrością duchową, z ciałem duchowym. Według

¹¹ E. Dussel, *El Humanismo Semita. Estructuras...*, dz. cyt., s. 30.

Dussela jest to dojrzały stan świadomości semickiej i będzie przezwyciężony dopiero przez chrześcijańską refleksję na temat osoby.

Tradycja aleksandryjska nie oddziaływała bezpośrednio na Nowy Testament, ale miała ogromne znaczenie w powstaniu Septuaginty, czyli tłumaczenia na grekę.

2. Monistyczna antropologia = wolność

Dussel twierdzi, że zostały przygotowane zrozumiałe fundamenty wolności, strukturalnie i esencjonalnie stworzone w Izraelu. Lud Izraela wyróżnia się tym, że znalazł drogę i moralność antyfatalistyczną i antytragiczną. Natomiast inne ludy na początku nie mogły sobie poradzić z odróżnieniem różnych sił nadprzyrodzonych czy katastrof przyrodniczych od właściwego zła moralnego, którego sprawcą jest wolny człowiek.

Dualizm jest istotą światopoglądu ludów indoeuropejskich: Hindusów, Medów, Persów, Greków itd. Etyka dualistyczna bazuje na antropologii indoeuropejskiej, a gdy jest tożsama z myślą grecką – na ontologii dualistycznej. Ontologia manichejska jest koherentna z gnostyczną wizją egzystencji. Człowiek pierwotny został zwyciężony przez ciemność i rozerwany przez demony. Dlatego upadł w „mieszanię” ciała materialnego. Dzięki oczyszczeniu i pokucie na drodze kontemplacji i gnozy osiąga Królestwo Światła. Jest to struktura tragiczna, bo człowiek jest mieszaniną z konieczności – zostało mu narzucone złe ciało. Człowiek też nie jest osobiście odpowiedzialny za to całe dobro lub zło. Katarzy („czyści” tak jak manichejczycy) wierzyli, że Bóg stworzył wszystko to, co dobre, natomiast zło stworzył niższy stwórca (*minor creator*). Ten dualizm irański wywarł wpływ na myśl indoeuropejską, a poprzez szkołę w Aleksandrii na neopitagorejczyków, na różne nurty gnostycyzmu, neoplatonizmu, mitraizmu w epoce rzymskiej, aż po albigensów w średniowieczu i tradycję mistyczno-teozoficzną świata germańskiego.

Jeśli antropologia semicka – w odróżnieniu od greckiej – przedstawia człowieka jako niepodzielną całość, to oryginalność etyki hebrajskiej polega na zachowaniu monizmu także na płaszczyźnie moralnej. Dobro i zło znajduje źródło w sercu człowieka, a nie u jakiegoś boga. Człowiek grzeszy przeciwko Bogu, przeciwko Przymierz, ale nie są to rzeczy, a tylko sposoby bycia, czyjeś „stany”. „Kiedy Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że

usposobienie ich wciąż jest złe [...]” (Rdz 6,5). „Nieprawość mówi do bezbożnika w głębi serca” (Ps 36,2). „Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnow w mojej piersi ducha niezwykniętego!” (Ps 51,12). Widzimy więc – argumentuje Dussel – że grzech jest zawsze ludzki, ale Jahwe wybacza.

Dussel zauważa, że nie mówi się o *upadku* (termin grecki) duszy z powodu ciała, ale o „wygnaniu” z raju (Rdz 3,24). Myśl hebrajska odróżnia się od greckiej pod względem struktury, także radykalnie inną świadomością i myśleniem. W Księdze Rodzaju człowiek jest panem stworzenia, człowiekiem wolnym, rozwijającym się z godnością w oczach swojego Boga. Zło nie jest boskie, tak jak w dualizmie myśli irańskiej, ani nie powstaje poprzez przebywanie w ciele dla myśli, ja u Greków, ale rodzi się w sercu człowieka. Nie ma tu tragedii, ale dramatyzm pomiędzy niebezpieczeństwami, jednak nic tu nie jest konieczne, z góry przesądzone¹². Paweł z Tarsu zauważa, że „przez jednego człowieka grzech wszedł do świata, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12).

„Serce” judaistyczne – podkreśla Dussel – prowadzi, osądza i kieruje działaniami, a nie pełni funkcji tylko afektywnej. Ogólnie rzecz biorąc, w podejściu semickim nigdy zło nie jest dziełem Boga negatywnego, a pochodzi z woli człowieka. Wolność i serce leżą u podstaw doktryny wiary i grzechu.

Z rozważań teologów wyzwolenia wynika, że gdy oni ciągle odwołują się do proroków i Księgi Wyjścia, gdy wyżej stawiają tradycję hebrajską – z charakteru wolnościową i podmiotową, z monizmem antropologiczno-etycznym – i w konsekwencji głoszą zbawienie rozpoczynające się w ludzkiej historii, to Kościół rzymski sięga po tradycję grecką i rzymską, antropologicznie dualistyczną (dusza-ciało), i dlatego dualistyczno-etyczną, która trwa w najlepsze, gdy Ratzinger podkreśla, że ciało, „chleb” są mniej ważne, a człowiek powinien żyć głównie „słowem Bożym”, czyli doktryną. Co prawda, mówi niby o symetrii chleba i „każdego słowa Bożego” (LN VI, 3), ale w zasadzie unieważnia „chleb”, kiedy mówią o nim teolodzy, zarzucając im, że go absolutyzują, lekceważąc słowo, co jest nieprawdziwe – wystarczy sięgnąć do ich pism. To znaczy, gdy tylko mówi się o niezawinionym ubóstwie, ucisku, wyzysku, przemocy, to automatycznie, w interpretacji Ratzingera, eliminuje się „Słowo”. Pamiętanie o ciele (albo „mięsie”, czyli żywym organizmie, według Dussela), szczególnie ubogich, jest według opiekuna kościelnej ortodoksji

¹² Tamże, s. 42.

redukowaniem grzechu i zbawienia do rzeczywistości ziemskich, absolutnie odrębnych od transcendencji („duszy” w kategoriach dualizmu greckiego i następie chrześcijańskiego pod wpływem Greków).

Dussel zwraca uwagę na skomplikowaną wielokulturową mediację, za pomocą której docierają do nas „prawdy” religijne z odległych epok i światów. A także na fundamentalną różnicę pomiędzy monistyczną metafizyką judaistyczną i ewangeliczną a dualistyczną grecką, czy szerzej indoeuropejską, która została wchłonięta przez chrześcijaństwo. Ontologiczny podział świata na materialny i duchowy, podział człowieka na czysto duchową duszę i świadomość jako siedlisko prawdy i na ciało zmysłowe, bierne, a nawet „złe”, zniewalające „człowieka grzesznego”, pełne zniewalających „popędów” (LN IV, 2), mają wpływ na religijny dualizm *sacrum* i *profanum*, w konsekwencji sprzyjają społecznemu podziałowi pracy na fizyczną – „wielkodusznych mężczyzn i „wielkoduszne kobiety” (LNXI, 15) – i duchową – bardziej szlachetną, zarezerwowaną dla „uczonych w piśmie”, „osób kompetentnych zarówno pod względem naukowym i technicznym, jak również w sferze nauk humanistycznych lub w dziedzinie polityki” (LN XI, 14) – i w konsekwencji na budowę społeczeństwa i Kościoła elitarnego.

Dlatego teolodzy wyzwolenia podkreślają, że Bóg wcielił się w Jezusa Chrystusa i uznał się za sługę człowieka, wywracając wszystkie dotychczasowe hierarchie religijne. Nie wierzą w inną rzeczywistość równoległą do ziemskiej w duchu ontologicznego dualizmu. Historia wyzwolenia i historia zbawienia zawiera się w jednej historii Boga¹³. Królestwo nie znajduje się poza ludzkim światem, dlatego teolodzy koncentrują swoją uwagę na Jezusie historycznym.

Z twierdzeniem Ratzingera, bazującym na sztywnym podziale Boskie-ludzkie, że Kościół jest „Jego”, dlatego nie można w nim nic zmieniać¹⁴, teolodzy wyzwolenia się nie zgadzają. Jak wspomniano, L. Boff uważa, że wiele składników doktryny Kościoła (liturgia, organizacja itd.) są wynikiem historii

¹³ „Z punktu widzenia Jezusa – pisze Sobrino – ostateczność jawi się jako jedność transcendencji i historii. Ta jedność, która potrzebuje dualnego wyjaśnienia, wynika z koncepcji Boga, jaką ma Jezus jako Boga królestwa”. Jezusa relacja z absolutem jest wertykalna i jednocześnie horyzontalna. Istnieje jedna historia, która podąża w kierunku królestwa Bożego (historia łaski) i historia o przeciwnym kierunku, historia grzechu; zob. J. Sobrino, *Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su Vida y misión*, Barcelona 1978, s. 136.

¹⁴ J. Ratzinger, V. Messori., *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 56–57.

europiejskiej, walk Kościoła z królami o władzę, wytworem europejskich uwarunkowań¹⁵. Ale – jak widzieliśmy – Ratzinger też jest świadom, że Ewangelie nie przekazują tylko prawdy o tym, co Jezus mówił czy robił, że duża część narracji pochodzi od tłumaczy-interpretatorów¹⁶.

Koncepcja Kościoła w oparciu bądź o dualizm ontologiczny i antropologiczny, bądź monizm antropologiczny ma więc wymiar polityczny, zakłada albo bierność wobec zmian na świecie, albo aktywne wpływanie na ich kierunek. A zatem metafizyka życia ludzkiego, ontologia świata (*sacrum–profanum*, transcendencja–immanencja) także mają wymiar polityczny.

3. Religijno-polityczne przewyżczenie dualizmu „serca” i „struktury”

Tak jak teolodzy i filozofowie wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej (szczególnie Gutiérrez, Comblin i Dussel) prefekt Müller przeciwstawia się hellenistycznemu, platońskiemu i neoplatońskiemu wypaczeniu chrześcijaństwa. Dualizm ten – w ocenie teologów wyzwolenia – prowadzi do monofizytyzmu, niejako kompromitując ideę wcielenia i ustalenia Soboru Chalcedońskiego o równych sobie naturach Jezusa, ludzkiej i Boskiej, o czym sporo pisał Comblin¹⁷, a także Castillo¹⁸. Müller przestrzega przed popadaniem w „dualistyczną pułapkę”, docenia „nierozzerwalną relacyjną jedność” człowieka. Przypomina, że człowiek jako obraz Boga posiada naturę cielesną i duchową. Jedności gatunkowej człowieka odpowiada jedność nieba i ziemi, transcendencji i historii. „Teologia wyzwolenia stoi w opozycji do wszelkich dualizmów, które usiłują zepchnąć Boga do przyszłego (w znaczeniu eschatologicznym) świata, zbawienie zaś do duchowości. Wiara chrześcijańska – deklaruje prefekt – oznacza rozumny i czynny udział

¹⁵ „Walki papieży z królami o władzę, walki wewnętrzne na płaszczyźnie religijnej, zderzenie się z kulturą zachodnią naukowo-techniczną wyniosły typ chrześcijaństwa rzymskiego, które, widziane z dystansu, nie przestaje być produktem zachodnim. Nie pochodzi bezpośrednio od Boga. Nie ma w Ewangelii legitymizacji aktualnego podziału władzy religijnej”. Kościół ten uważa się za twór boski, zgodny z wolą Jezusa, ale jest tylko zachodnią wizją i praktyką, tylko że zdogmatyzowaną; zob. L. Boff, *Con la libertad del evangelio*, dz. cyt., s. 95.

¹⁶ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 181.

¹⁷ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt.

¹⁸ J.M. Castillo Sánchez, *La humanización de Dios...*, dz. cyt.

w procesie przemiany historii, który Bóg ostatecznie rozpoczął w zbawczym dziele Chrystusa jako ruch zmierzający ku niemu¹⁹. Teologia wyzwolenia wykracza poza dualizm tego i przyszłego świata, gdzie „religia redukowana jest do mistycznego przeżycia i prywatnej moralności, za którą jako zapłata obiecane zostaje lepsze życie w przyszłym świecie”²⁰. Müller powtarza argumenty za Leninem: „Tego, kto przez całe życie pracuje i cierpi nędzę, religia uczy pokory i cierpliwości w życiu ziemskim, pocieszając nadzieją nagrody w niebie”²¹.

Kardynał Bergoglio, jak wspomniano, takie podejście do wiary, za Marksem, nazywa pseudoreligijnym „opium”, ponieważ człowiek ma obowiązek walczyć o lepszy świat, ten doczesny²², w innym przypadku jest to *fuga mundi* (*ucieczka ze świata*)²³.

Jan Paweł II zachęcał do czynnego zwalczania komunizmu i kapitalizmu, które nie są nieuchronne. „W ten sposób można złamać rzekomy fatalizm systemów – niezdolnych, tak jeden jak i drugi, aby zabezpieczyć wolność, przyniesioną przez Jezusa Chrystusa – nieograniczonego kapitalizmu czy kapitalizmu państwowego”²⁴.

„Nie istnieje żaden wybór – odrzuca Müller dualizm nieba i ziemi – pomiędzy dobrem w życiu doczesnym a zbawieniem w przyszłym świecie, pomiędzy łaską a ludzkim działaniem, pomiędzy zaangażowaniem Kościoła a krytyką i kształtem świata. Ukierunkowanie na Boga i kształt świata, miłość Boga i miłość bliźniego to dwie strony tego samego medalu”²⁵. I powołuje się na zdanie pewnego mówcy: „Kiedy mnisi zaniedbywali chwałę Boga, wówczas zupa dla biednych stawała się rzadsza”²⁶.

Miłość Boga i bliźniego oraz świata Müller traktuje łącznie, nie dualistycznie, jak to się czyni tradycyjnie – wszak są to dwa podstawowe prawa. Grzech jest zerwaniem przyjaźni z Bogiem i bliźnimi, jako „korzeń wszelkiego zniewolenia człowieka”²⁷. A więc relacje z Bogiem rozwijają się nieodłącznie

¹⁹ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 62.

²⁰ Tamże, s. 60.

²¹ W. Lenin, *Socjalizm a religia*, dz. cyt., s. 71–72.

²² J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 167–168.

²³ Tamże, s. 245.

²⁴ Jan Paweł II (papież), *Educar para la libertad*, dz. cyt., s. 308.

²⁵ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 34.

²⁶ Za: tamże, s. 35.

²⁷ Tamże, s. 60.

ze stosunkami z bliźnimi, gdy Ratzinger traktuje podstawowy grzech, źródło wszelkiego grzechu jako tylko „nieład w stosunkach człowieka z Bogiem”, występujący najpierw i warunkujący grzech przeciwko bliźnim. Albowiem „niewolą wszystkich niewoli jest niewola grzechu”, dlatego odrzuca wolność fizyczną jako uleganie „popędowi ciała” (LN, IV 2). Ale częściej mówi tylko o „grzechu”, niezależnym od czegokolwiek.

Müller akceptuje w pojęciu grzechu u Gutiérreza jego trzy aspekty. Pierwszy – grzech jako zerwanie „przyjaźni z Bogiem i bliźnimi”, drugi – jako korzeń „wszelkiego zewnętrznego i wewnętrznego zniewolenia”, czyli jako źródło grzechu na drugiej płaszczyźnie: grzech społeczny i strukturalny sił kierujących się „bezwzględną żądzą zysku”, który powoduje „ucisk”, „marginalizację i wyzysk”, manifestujący się „morderczymi warunkami ekonomicznymi i społecznymi”. Trzeci aspekt dotyczy „konieczności wyzwolenia” z tego ucisku zgodnie z zasadą „naśladowania Jezusa”²⁸.

Czyli u Müllera nie ma, tak jak w *Instrukcji LN*, ontologicznej różnicy pomiędzy grzechem strukturalnym, grzeszną strukturą a grzechem osobistym. Istnieje tylko różnica czasowa. Każda zła struktura jest wynikiem działania człowieka, jego „grzechu” osobistego – chodzi tylko o czas, o skutki grzechu. Zła struktura jest etapem „końcowym” grzechu, i tylko „etapem”. Nasuwa się tu analogia do marksowskiej dystynkcji pracy żywej i uprzedmiotowionej (obydwie formy pracy są pracą ludzką, chociaż mogą się różnić pod względem własności efektów pracy).

Ale gdy mówi się, że niesprawiedliwe struktury tworzy „człowiek”, to musi się zakładać, że tylko część ludzi tworzy te struktury, by zniewalać czy wyzyskiwać innych, tych, którzy nie mają żadnego interesu w trwaniu tych struktur. Mogą to być struktury ekonomiczne, ale też społeczne, tj. wojsko, gangi, rodzina, Kościoły. Nie są przede wszystkim produktem grzechu ofiar systemu, chociaż ich bierność, jeżeli jest świadoma i zawiniona, może ułatwiać wyzysk. I trzeba pamiętać, że część struktur wobec żyjących powstała wcześniej i nie są one efektem ich działalności, ich „serca”. Abstrakcyjny termin „człowiek” kamufluje ten sprzeczny charakter struktur, także sprzeczne ludzkie postawy (i sprzeczne interesy jednostek i grup ludzkich), i rozmywa odpowiedzialność za ich powstawanie i trwanie. U Müllera pokutuje sposób

²⁸ Tamże, s. 60–61.

posługiwania się językiem w duchu realizmu pojęciowego, że „człowiek” (gatunek?, idea człowieka?) grzeszny tworzy grzeszne struktury.

Müller konsekwentnie podkreśla jedność wiary i politycznej praktyki²⁹. W tekstach Pisma Świętego sens moralny wymaga sensu historycznego, domaga się go, ale się w nim nie zatracą, nie wyczerpuje. Kardynał widzi silny związek historii przymierza z historią wyzwolenia i z opcją Boga na rzecz ubogich. Twierdzi, że z soteriologii musi wynikać etyka³⁰. Takie w dużym stopniu dialektyczne myślenie implikuje pewną postawę praktyczną wobec świata. „Chwała Boga – agituje prefekt – nawołuje do odpowiedzialności za świat, zaś zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej, pokoju i wolności oraz uszanowania natury jako podstawy życia osobistego i społecznego znajdują swoje uzasadnienie w stwórczym i zbawczym działaniu Boga”³¹. Docenia też rolę *praxis*. Gdy Jan Paweł II i Ratzinger domagali się Prawdy, czyli jedyne źródła wiedzy i ocen jako podstawy do słusznego działania, dla Müllera teoria jest mniej ważna: „Wszelkie polityczne teologie, cała teologia nadziei, rewolucji i wyzwolenia, nie znaczą tak wiele, jak prawdziwa inicjatywa w sensie solidarności z wyzyskiwanymi klasami społeczeństwa”³².

Można działać dobrze, wychodząc od błędnych idei, a w praktyce pod wpływem nowych doświadczeń dochodzić do słuszych rozwiązań, bez konieczności modyfikowania teorii, która jest przecież aktywnością uprzednią wobec praktyki i często od niej niezależną, tj. w przypadku metody prób i błędów. Tak właśnie przypuszczał – jak wspomniano – papież Jan XXIII: „Jest więc czymś najzupełniej właściwym odróżniać wyraźnie od błędnych teorii filozoficznych na temat istoty, pochodzenia i celu świata czy człowieka, poczynania odnoszące się do spraw gospodarczych i społecznych, kulturalnych czy też ustrojowych, nawet jeśli tego rodzaju poczynania wywodzą się z tych teorii i z nich czerpią natchnienie. Gdy bowiem ostateczne sformułowania teoretyczne nie są już zmieniane, to poczynania te – właśnie dlatego, że dokonywane są w zmiennych warunkach – muszą być od tych warunków w dużym stopniu zależne. Któż zresztą będzie twierdził, że w tych poczynaniach, zwłaszcza jeśli są one zgodne z założeniami zdrowego rozumu i stanowią wyraz słuszych

²⁹ Tamże, s. 43.

³⁰ Tamże, s. 45.

³¹ Tamże, s. 35.

³² Tamże, s. 64.

dążeń ludzkich, nie może tkwić nic dobrego i godnego uznania?” (*Pacem in terris*, nr 159). Przecież tzw. ludzie „prości” i „dobrzy” nie wychodzą od teorii albo bazują, często nieświadomie, na przestarzałych uzasadnieniach teoretycznych.

A z drugiej strony wielu też ludzi chce dobrze, posiada obiektywną wiedzę na temat świata, bo przecież ona jest najważniejsza w rozpoznaniu realnej sytuacji ubogich, a nie religijne, pobożne ogólniki, które można powtarzać na każdym kroku bez konsekwencji praktycznych. Podstawowe pytanie, jakie powtarzał Gutiérrez, brzmiało: jak głosić ubogim (uciskanym, marginalizowanym itd.), że Bóg ich kocha i że jest ich ojcem w świecie tak nieludzkim? Teolodzy jeszcze podkreślają, że w świecie, szczególnie w Ameryce Łacińskiej, to najbardziej chrześcijanie – także z krajów spoza kontynentu – uciskają chrześcijan.

Natomiast Ratzinger zapewniał, że analizy społeczne teologów niweczą sens praktycznego zaangażowania się po stronie ubogich, nieraz bohaterskiego. „Instrukcją kieruje pewność – nawet w sprawach ziemskich kościelny urząd rości sobie pretensje do prawdy absolutnej – że poważne błędy, na które zwraca uwagę, prowadzą w sposób nieunikniony do zdrady spraw ubogich” (*LN, Wprowadzenie*).

Zajmując to samo stanowisko w hierarchii watykańskiej co wcześniej Ratzinger, Müller stwierdził: „Jak wiadomo w drugim oświadczeniu Kongregacji Nauki Wiary Teologia Wyzwolenia została doceniona w swoim szerokim ujęciu”³³. Albowiem Kościół akceptuje „podstawy sprawiedliwości w porządku czasowym” i pozostaje wierny prorocko-krytycznemu „swemu posłannictwu, kiedy piętnuje nadużycia, zniewolenia i ucisk, których ofiarami stają się ludzie” (*LC*, 65).

Instrukcja LC stawia – tak jak teolodzy wyzwolenia – problem determinacji jednostek przez społeczne struktury. „Wolność wymaga jednak warunków w porządku ekonomicznym, politycznym i kulturalnym, umożliwiających jej pełną realizację. Żywe odczucie trudności, hamujących jej rozwój i obrażających godność ludzką, leży u źródeł usilnych dążeń do wyzwolenia, kształtujących naszą rzeczywistość” (*LC*, 1). Jeżeli człowiek nie będzie faktycznie wolny, jego wiara, gesty, czyny będą wymuszone, niewypływające z sumienia, „nawrócenia” itd. Müller rozumie „odkupienie” jako „wyzwalające działanie Boga”, co zostało ukazane w doświadczeniu *exodusu* (Ks. Wyjścia). „Bóg zwraca

³³ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 62.

uwagę zniewolonych Izraelitów nie na lepsze przyszłe życie, ale wprowadza ich do Ziemi Obiecanej, będącej krainą wolności”³⁴.

Mamy więc tu „odkupienie” jako działanie wyzwolenicze. Natomiast Ratzinger w przytoczonym wykładzie w Meksyku przeciwstawiał odkupienie wyzwoleniu i polityce – albo, jak w *Instrukcji LN*, exodusu nie należy interpretować jako wyzwolenie polityczne, ale, za Pawłem³⁵, „figurę Chrztu” (*LN VIII*, 14). Paweł mówi o jednym i drugim i nie przeciwstawia „Chrztu” czy „Przymierza” Wyjściu w znaczeniu geograficznym, politycznym i społecznym, w drodze do „krainy wolności” (w terminologii Müllera). „Chrzest” stał się możliwy dzięki właśnie Wyjściu, narodzinom *wolnego* (wartość polityczna) ludu z inspiracji Jahwe (czynnik religijny) pod kierownictwem Mojżesza, który organizował niewolników do buntu (działanie polityczne).

Takie myślenie jak u Müllera jest zupełnie różne od pozaświatowej koncepcji zbawienia Benedykta XVI ze *Spe salvi*, a tożsame z myślą teologów wyzwolenia. Jednak teologia wyzwolenia została potępiona za rzekome redukowanie chrześcijaństwa albo do czysto ziemskiej ideologii wyzwolenia w charakterze „immanentyzmu historycystycznego” (*LN X*, 33), zamkniętego w horyzoncie historii, albo do „doczesnego mesjanizmu” i millenaryzmu (*LN IX*, 4; *LN X*, 6)³⁶.

Głosiciele radykalnego oddzielenia zbawienia od wyzwolenia można określić jako zwolenników ideologii totalnej sekularyzacji świata. Według teologów wyzwolenia jest to podział pogański i starotestamentowy – z wyjątkiem proroków i sprzeczny z mentalnością Jezusa, dla których Bóg znajdował się wszędzie. Jezus karmił tłumy, uzdrawiał, wyzwalał chorych z sytuacji poniżenia, gdyż byli społecznym ciężarem w społeczeństwach o bardzo jeszcze niskim poziomie produkcji dóbr pierwszej potrzeby. Uchodzili też w ówczesnej potocznej świadomości za pokaranych przez Boga. We wspólnym pożywianiu się – jak przekonywał Castillo – najbardziej przejawia się Bóg. W Ewangeliach, przypomnijmy, o wspólnych posiłkach jest mowa aż 137 razy³⁷. O Jezusie mówiono: „Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników” (Mt 11,19).

³⁴ Tamże, s. 63.

³⁵ „Nie chciałbym, bracia, żebyście nie wiedzieli, że nasi ojcowie wszyscy, co prawda zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze i wszyscy byli ochrzczeni w [imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu” (1 Kor 10,1–2).

³⁶ Jeszcze w 2007 r. Benedykt XVI powtarzał te zarzuty w drodze na CGEL w Aparecidzie.

³⁷ J.M. Castillo Sánchez, *La humanización de Dios...*, dz. cyt., s. 220.

Dualizm teologiczny ma konsekwencje polityczne, tj. w przypadku drobiazgowego czy totalnego providencjalizmu latynoamerykańskiego. Sprzyja postawom pasywnym, biernym, fatalistycznym, ponieważ sfera ducha jest absolutyzowana i separowana od człowieka, który nie ma na nią wpływu.

Prefekt Müller, jak wspomniano, często odwiedzający Peru, miał kontakt z ubogimi i całokształtem ich sytuacji ekonomiczno-politycznej, dlatego inaczej od Ratzingera widzi relacje religii z polityką, co potwierdza swoją krytyczną postawą wobec kapitalizmu.

Przeciwnym biegunem dualistycznej religii jest ta oparta na świadectwie, praktyce, również politycznej. Bergoglio także szuka potwierdzenia wiary bardziej w praktyce, a więc w ludzkiej historii, aniżeli w posiadaniu prawidłowej doktryny. Dlatego krytykuje „hipokrytów religijnych” mówiących „o Bogu, który jest ponad wszystkim, lecz nie wcielają w życie jego przykazań”. Jezus mówił: „Mówią bowiem, ale sami nie czynią”³⁸.

4. Wyjątkowość i aktualność teologii wyzwolenia

Dlaczego warto nadal przyglądać się ruchowi teologii wyzwolenia? Jest kilka powodów. Chociażby taki, że obecny papież powołuje się na wiele z jej założeń. Wcześniej czołowi teolodzy europejscy uznali się za „uczniów” teologów latynoamerykańskich. Urs von Balthasar napisał: „Tam [w Ameryce Łacińskiej – wyjaśn. R. G.] powstaje coś absolutnie centralnego dla chrześcijaństwa: opcja na rzecz ubogich. To stało się czymś nie do odrzucenia”³⁹. Edward Schillebeeckx odpowiedział na pytanie „jakich ważnych teologów widzi Pan wokół siebie?” tymi słowami: „Mistrzami dla teologów zachodnich, europejskich i północnoamerykańskich, są teraz teolodzy wyzwolenia. Dużo się od nich uczymy. My jesteśmy zanadto akademiccy i teolodzy wyzwolenia zobowiązują nas do myślenia, wychodząc od życia chrześcijańskiej wspólnoty”⁴⁰.

Dzięki teologii wyzwolenia zsekularyzowane warstwy oświecone na świecie (także w Europie i USA) przestały traktować religię jak zabobon i za-

³⁸ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 47. Chodzi o Mt 13,3.

³⁹ H. Urs von Balthasar, „30 Giorni” (czerwiec 1984), s. 78, za: C. Boff *Epistemología y metodo...*, dz. cyt., t. 1., s. 83.

⁴⁰ E. Schillebeeckx, «Il Regno attualità», 15.10.1984, s. 447, za: C. Boff *Epistemología y metodo...*, dz. cyt., s. 84.

częły się szeroko interesować teologią w ogóle. Teolodzy latynoamerykańscy podejmują się zadań politycznych i szerszych wyzwań intelektualnych (choćby problemów ekologicznych obok ekonomicznych, politycznych czy historycznych), nie zamykając się w hermetycznym kościelnym czy akademickim kręgu teologii klasycznej. Tamayo Acosta przedstawia tę teologię jako pierwszy wielki nurt myśli chrześcijańskiej powstały poza Pierwszym Światem⁴¹.

„Było to pierwszy raz w nowożytnej historii – pisze Vigil – że jedna konkretna teologia wprawiła w drżenie i wstrząsnęła różnymi sektorami społeczeństwa, aż do polemik w prasie czy manifestacji ulicznych”⁴².

5. Doniosłość epistemologii opcji na rzecz ubogich: krytyczna

Teolodzy wyzwolenia uważają swoją teologię związaną z opcją na rzecz ubogich za uprzywilejowaną w docieraniu do prawdy. Odnoszą się do autora *Instrukcji LN*, który twierdzi, że sięganie po mediację nauk społecznych jest sięganiem po niesłuszne zapożyczenia, które nieuchronnie prowadzą do zanieczyszczeń ideologicznych, niemożliwych do przyjęcia (*LN VII*, 4). Julio Lois tłumaczy swoją epistemologiczną postawę w perspektywie postawy politycznej. Opcja na rzecz ubogich wciąga chrześcijaństwo do wyboru nowej i konfliktowej polityki, z nowymi wymogami racjonalności naukowej, aby działanie było historycznie skuteczne. „Chrześcijanin w końcu – pisze Lois – zderza się z obcym i nieprzenikliwym światem polityki i jego wymogami, przestrzenią, wobec której stał z boku, i w niemałej ilości przypadków umyślnie był bierny z powodu swojej wiary”⁴³.

Również Gutiérrez krytykował polityczny infantyizm chrześcijan, tradycyjną postawę ucieczki od odpowiedzialności politycznej⁴⁴. Tak samo Bergoglio i Franciszek ciągle nawołuje, o czym była mowa wcześniej, do walki ubogich i zjednoczonych o swoje prawa.

⁴¹ J.J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la Teología...*, dz. cyt.

⁴² J.M. Vigil, *Opción por los pobres...*, dz. cyt., s. 59.

⁴³ Tamże, s. 16.

⁴⁴ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 17–18.

„*Fuga mundi*” brała się m.in. z idealistycznej i dualistycznej koncepcji historii. Dlatego efektywne działanie – twierdzi Lois – zakłada wysiłek dogłębnego poznania rzeczywistości, odwołując się do metod poznawczych najbardziej adekwatnych, do nauk społecznych, aby rozpoznać ukryte acz realne przyczyny i mechanizmy reprodukcje niesprawiedliwą nędzę. „Tylko można skutecznie walczyć z tym, co się zna”⁴⁵.

Przyjęcie punktu widzenia ubogich jako podmiotu oznacza radykalną zmianę wizji świata i historii – sądzi Girardi⁴⁶. Opcja jest także opcją kulturową, ponieważ punkt widzenia silniejszych dominuje na wszystkich polach, nawet na polu kultury. A to oznacza, że większość chrześcijan nieświadomie powiela punkt widzenia mocniejszych, co w wymiarze geopolitycznym oznacza przyjęcie punktu widzenia eurocentrycznego⁴⁷.

Punkt widzenia ubogich jest nie tylko najbardziej słuszny moralnie i politycznie, ale także najwłaściwszy pod względem epistemologicznym, a pod względem kulturowym najbardziej płodny⁴⁸. Możliwość dla usprawiedliwienia swojego panowania ukryć, zasłonić wiele aspektów rzeczywistości, zafalszować ją. Punkt widzenia najsilniejszych stara się zdusić i ukryć zdolności oraz potencjalne możliwości uciskanych, a te trzeba uwolnić⁴⁹. Ale najpierw trzeba odkryć punkt widzenia ubogich. Dlatego świadomość krajów zwanych peryferyjnymi jest miejscem epistemologicznym nadzwyczajnie bogatym w możliwości i perspektywy⁵⁰.

Ewangelie – twierdzi Vigil – nie dają jednoznacznych narzędzi do analizy rzeczywistości. „Nie myśli się tak samo, ani się nie odczytuje tak samo Ewangelii z perspektywy chałupy i pałacu”⁵¹. Po prostu życie, miejsce zajmowane w społeczeństwie mają na nas wpływ, na nasze myślenie, na rozumienie rzeczywistości i Ewangelii. A zatem mamy w tym miejscu wyrażony klasowy punkt widzenia.

⁴⁵ J. Lois, *Opción por los pobres. Síntesis doctrinal*, [w:] J.M. Vigil (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991, s. 16.

⁴⁶ G. Girardi, *Opción por los pobres y geopolítica*, [w:] J.M. Vigil (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991, s. 72.

⁴⁷ Tamże, s. 73.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 73–74.

⁵⁰ Tamże, s. 74.

⁵¹ J.M. Vigil, *Opción por los pobres...*, dz. cyt., s. 62.

6. Próba pogodzenia teologii watykańskiej z teologią wyzwolenia

W czym teologia latynoamerykańska jest różna od europejskiej teologii politycznej, teologii nadziei, czy nie są one także „teologiami wyzwolenia”? Aktualna teologia w Ameryce Łacińskiej – twierdzi C. Boff, podobnie jak Sobrino – powstaje, wychodząc od uciskanego, a nie od abstrakcyjnych idei, takich jak „sprawiedliwość”, „polityka”, „*praxis*” czy nawet „wyzwolenie”. „Konkretna teologia wyzwolenia zakłada bezpośrednią relację z praktyką, żywy kontakt z walką ubogich, a nie relację zwyczajnie teoretyczną (tematyczną). »Teolog wyzwolenia«, taki jaki dzisiaj istnieje, jest osobą zaangażowaną konkretnie w sprawę uciskanych. Dlatego mówi się, że teologia wyzwolenia rodzi się ze współodczuwania z tymi, którzy cierpią, i z zaangażowania w ich drogę wyzwoleniczą”⁵². Wychodząc od sytuacji uciskanych, teologia ta jawi się jako „nowy sposób uprawiania teologii”. Jest to nowy duch teologiczny, nowy styl teologizowania. „Ten styl wyraża się w języku konkretnym a nie abstrakcyjnym, pełnym *pathosu*, a nie zimnym i suchym, profetycznym, a nie doktrynalnym”⁵³. Prawdziwa teologia wyzwolenia kieruje się ku *praxis*, tej *praxis* przekształcającej społeczeństwo. „W tym znaczeniu jest jednocześnie krytyczna i utopijna”⁵⁴. Dlatego jest atakowana przez wszystkie siły zachowawcze. „Krytykuje się ją bardziej z powodów politycznych, aniżeli właściwie teologicznych (choć te istnieją również i mogą być słuszne)”⁵⁵.

Ten punkt widzenia C. Boff starał się realizować w praktyce. Pół roku – o czym już wspomniano – pracował na uniwersytecie, a drugą połowę spędzał we wspólnotach ludowych, na co inni teolodzy powołują się jako na działalność przykładową dla teologii wyzwolenia.

C. Boff zakłada optymistycznie, że jeżeli teologia ta zakorzeniła się witalnie i osiągnęła wcielenie, jeżeli przenika duchowość, liturgię i etykę, gdy przekształciła się w społeczną praktykę, stała się praktycznie „niezniszczalna”⁵⁶.

Ale – jak widzieliśmy – około dwie dekady później pożegnał się z nią, stawiając zarzut, że Boga zastąpiła ubogim.

⁵² C. Boff, *Epistemologia y metodo...*, dz. cyt., t. 1, s. 89.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

Jednak wcześniej starał się udowodnić spójność tez teologii wyzwolenia z postawą Pawła VI i Jana Pawła II. Wyprowadził syntezę epistemologicznych jej aspektów w 15 tezach, już po ukazaniu się *Instrukcji LC* i po liście Jana Pawła II do biskupów brazylijskich z 9 kwietnia 1986 r., w którym warunkowo ją uznał. C. Boff utrzymuje, że teologia wyzwolenia jest materialnie, pod względem treści, globalna, a formalnie partykularna, wychodząc z określonego punktu widzenia. Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* (nr 29) mówił o związku Ewangelii z konkretnym życiem. W *Instrukcji LC* preferuje się podejście z góry na dół, od wiary do rzeczywistości, ale też mówi się, że można „wychodzić od szczególnego doświadczenia”, tylko trzeba je interpretować „w świetle tradycji i doświadczenia samego Kościoła”, co jest zgodne z triadą *widzieć–oceniać–działać*.

C. Boff stara się uzgodnić uniwersalne treści teologiczne ze społecznymi uwarunkowaniami i zadaniami teologii wyzwolenia, aby przewyciężyć dualizm ontologiczny (duch–materia, dusza–ciało), religijny (transcendencja – immanencja historii, Bóg–człowiek) w tradycyjnej teologii i odrzucić zarzuty o materialistyczny redukcjonizm, kierowany pod adresem teologii latynoamerykańskiej. Pierwszą i fundamentalną jej optyką – twierdzi brazylijski teolog – jest plan zbawienia i słowo Boże lub objawienie, dlatego właśnie jest „teologią” w ogóle. Ściśle związana z tą optyką jest perspektywa uciemionego, wiara subiektywna, dzięki czemu dana teologia staje się teologią wyzwolenia. Jaki jest jej punkt wyjścia: wiara czy *praxis*, Bóg czy uciskany? Wiara jest punktem wyjścia formalnym, to znaczy jako „decydująca zasada hermeneutyczna”. Natomiast *praxis* jest materialnym punktem wyjścia, jakby surowcem, pierwotnym tworzywem (*materia prima*). „Tutaj nie ma przeciwieństwa – zapewnia C. Boff – ale tylko wyraz różnych instancji wzajemnie i koniecznie zhierarchizowanych. Tylko w ramach logiki dialektycznej można ogarnąć prawidłowo te kwestie, które na pierwszy rzut oka wydają się wykluczać”⁵⁷. Efektywna praktyka teologiczna działa tu poprawnie: „wychodząc od ubogich, wychodzi się od Chrystusa”. Bo zawsze, gdy mówi się „wychodzić od ubogich”, a także „wychodzić od rzeczywistości”, tak naprawdę wychodzi się od wiary. Wiara zawsze znajduje się „tutaj”, zawsze towarzyszy „widzeniu” i „rzeczywistości”.

⁵⁷ Tamże, s. 82.

Mamy więc u C. Boffa wersję „usprawiedliwienia przez wiarę” opcji na rzecz ubogich. A zarazem później Leonardo, jego brat, w polemice z nim – jak widzieliśmy wyżej – użył tego samego argumentu, że wychodząc od ubogich, jednocześnie wychodzi się od Chrystusa, który się utożsamiał z ubogim. Ubodzy, także „ukrzyżowane” ludy, są uprzywilejowanym miejscem, „miejscem teologicznym” – powtarzają ciągle teolodzy wyzwolenia – w którym spotykamy ukrzyżowanego Chrystusa. Jest to zrozumiałe, bowiem osoby wierzące, patrząc na świat i bliźnich, nie zawieszają przecież swojej wiary. Gdy na przykład patrzą na świat, który zgodnie z ich wiarą został stworzony przez Boga, to patrzą na niego z wiarą, poprzez jej „parametry”, z określonym nastawieniem, oczekiwaniami, pragnieniem jego zbawienia itd. Ratzinger formalnie i sztucznie rozgraniczał postawę wobec „Słowa” od walki o „chleb” dla tych, którym go brakuje. Chodzi o uwarunkowania życiowe ludzi. Rozgraniczanie „Słowa” od „chleba” zakrawa na jakąś biurokratyczną sformalizowaną procedurę i reifikację wiary, na jej właśnie redukcję do aktywności psychicznej i rytualnej.

Ratzinger odrzucał analogię między doświadczeniami ubogich a Jezusa (LN X, 10), a motyw „ukrzyżowanych narodów” ciągle powraca u teologów wyzwolenia.

C. Boff utrzymuje, że teologia wyzwolenia przedstawia sobą „nowy etap” w długiej ewolucji refleksji teologicznej i „konstytuuje teologię historycznie konieczną”, tak jak pisał Jan Paweł II we wzmiankowanym przesłaniu do biskupów brazylijskich z 9 kwietnia 1986 r. Teologia wyzwolenia jest – uważa C. Boff – teologią epokową, ponieważ epokową jest kwestia wyzwolenia uciskanych. Bo są to problemy historyczne, dotyczące struktury społecznej. Odkryła ona „kontynent historii”, zawsze wychodząc od grup zmarginalizowanych. W przyszłości każda już teologia musi zderzyć wiarę z historią. Bo jeśli nie, jeżeli tematy sprawiedliwości społecznej i historycznego wyzwolenia nie będą w niej obecne, to stanie się teologią „wyalienowaną”, podatną na manipulację, tak jak w schemacie *religia-opium*. Dlatego ta konkretna historyczna, latyno-amerykańska teologia wyzwolenia będzie już zawsze wymiarem wewnętrznym każdej przyszłej teologii. Nie jest ona uniwersalna sama z siebie, ale uniwersalny jest jej esencjonalny projekt. Dlatego nie jest jakimś ruchem teologicznym, ale całą teologią w ruchu, także prowokacją teologiczną. W globalnej produkcji teologicznej kwestia uciskanego musi zajmować miejsce dominujące. Jest to teologia nakazująca, imperatywna. „Jeżeli ma istnieć pluralizm – twierdzi

C. Boff – to tylko wewnątrz tej samej teologii wyzwolenia: latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, euroteologii wyzwolenia, teologii wyzwolenia w bloku socjalistycznym, afrykańskiej, azjatyckiej, czarnych, kobiet, Indian itd.”⁵⁸.

C. Boff daje pierwszeństwo „globalnemu wyzwoleniu etyczno-politycznemu, które ma pierwszeństwo w kolejności czasowej (i dlatego jest to pierwszeństwo metodologiczne, a nieraz pastoralne) wobec „wyzwolenia soteriologicznego”, które utrzymuje bezdyskusyjnie „pierwszeństwo wartości”⁵⁹.

Pierwszeństwo historycznej pilności nie zawsze jest zgodne z pierwszeństwem wartości. Dla głodnych najważniejszy jest chleb, co widział Jezus, spoglądając na zgłodniałe tłumy. Dlatego – jak już wspomniano – spowodował rozmnożenie chleba i ryb (Mk 6,30–44). Paweł mówił: „Nie było jednak wpiery tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem” (I Kor 15,46). Te dwa poziomy – co pokazuje praktyka – można bardzo dobrze łączyć. „Zamieszanie wynika z faktu – twierdzi C. Boff – że często miesza się to, co »pierwsze« w porządku hierarchii wartości, z »pierwszym« w porządku czasowym; albo także poprzez nieodróżnianie »pierwszego« w porządku intencji od »pierwszego« w kategoriach wykonania”⁶⁰.

Tak więc „wyzwolenie” w teologii wyzwolenia znaczy na pierwszym miejscu wyzwolenie społeczne. „To jest kwestia naszych czasów”⁶¹. Ona narodziła się z tego motywu – najważniejszego w Trzecim Świecie. Na pierwszy rzut oka „wyzwolenie” oznacza wyzwolenie tylko od materialnej nędzy. „Ale ta idea jest otwarta do góry, na wiarę, na wspólnotę z Bogiem, to znaczy, na wyzwolenie »soteriologiczne«. Jednak punkt wyjścia historyczny i metodologiczny był i nadal jest ten sam: proces ucisku/wyzwolenia wykluczonych z historii”⁶².

W Kościele rzymskim tradycyjnym punkt widzenia jest inny. Nauczanie Kościoła przyjęło tematykę teologii wyzwolenia, ale przekształcając pojęcie „wyzwolenia” w tak szeroką kategorię, że ogarnia ono całe misterium zbawienia. Po drugie, wychodzi się od wymiaru „soteriologicznego” wyzwolenia (wyzwolenia od grzechu i śmierci) w kierunku wymiaru społecznego (wyzwolenie z historycznego ucisku). Rzym w ten sposób pomniejsza wyzwolenie „etyczno-społeczne”, podczas gdy teologia wyzwolenia robi to samo z wyzwoleniem soteriologicznym.

⁵⁸ Tamże, s. 84.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 86.

„Wymiar semantyczny wyzwolenia – twierdzi C. Boff – jest różny w każdym z tych dwóch dyskursów. Ale nie są sobie przeciwstawne. W rzeczywistości te dwie optyki wzajemnie [...] się uzupełniają: jedna otwiera się na drugą”⁶³.

C. Boff uważa, że wyzwolenie materialne i historyczne z jednej strony, czy wyzwolenie duchowe i wieczne z drugiej, są problemem czysto metodologicznym i pasterskim, a nie kwestią prawdy teologicznej. „Na przykład w Europie wiara jest niepewna, podczas gdy w Ameryce Łacińskiej brakuje chleba; stąd akcenty są kładzione na różne rzeczy, nie przecząc sobie”⁶⁴. C. Boff odpowiada na pytanie, jaki wpływ wywarła teologia wyzwolenia na postawę Rzymu i poprzez niego na Kościół powszechny. „Pierwszorzędna zasługa historyczna teologii latynoamerykańskiej polega na wprowadzeniu w przestrzeń Kościoła krzyku ubogich mas i to stało się w ramach ich *własnej optyki*, w perspektywie już nie prawa naturalnego (w ramach samych praw człowieka), ale biblijno-teologicznej”⁶⁵.

C. Boffowi chodzi o to, że ucisk jest też problemem teologicznym i biblijnym, a nie tylko zjawiskiem społecznym, zajmującym jakies miejsce w kościelnej wizji świata doczesnego, w której – tak jak w encyklice *Rerum novarum* – zakłada się konieczność istnienia klas społecznych i naturalne prawo własności prywatnej, czego nie ma w Biblii, chociaż mamy akceptację faktycznego niewolnictwa i nierówności.

C. Boff uważa, że tak naprawdę w centrum debaty o teologii wyzwolenia nie znajduje się Bóg, Chrystus czy Kościół, ale konkretnie uciemiężeni. „I wychodząc właśnie od nich trzeba od nowa spoglądać na Boga, na Chrystusa i Kościół włącznie z watykańskimi obydwoma instrukcjami”⁶⁶. Dlatego słusznie traktuje się teologię wyzwolenia jako „teologię polityki”, „teologię krytyczno-społeczną” czy jako „teologię historycznej *praxis*”, a „wyzwolenie” jest ideą, która przyciąga, a nie pojęciem, które opisuje⁶⁷.

„Wyzwolenie” jest nazwą „ducha czasu” – sądzi C. Boff – w którym żyjemy, o czym też mówią watykańskie instrukcje w wielu miejscach. W poszczególnych fragmentach ich obu podkreśla się potrzebę powszechnego wyzwolenia u wszystkich społeczeństw i jego znaczenie dla Kościoła (*LN* 1; *LC* 5; *LC* 17

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 87.

i LC 61). Termin „wyzwolenie” ma bardzo bogate odniesienia biblijne i zdobył pełne obywatelstwo w Kościele i w teologii.

Teologia wyzwolenia – według brazylijskiego teologa – nie występuje przeciwko wielkim teologom przeszłości, takim jak patrystyka czy scholastyka. Można nawet uważać ją za ich spadkobierczynię i kontynuatorkę – zgodnie z zaleceniem papieża. Jan Paweł II przypomina biskupom brazylijskim: „Bóg wam pomoże czuwać bezustannie, aby ta prawidłowa i potrzebna teologia wyzwolenia rozwinęła się w Brazylii i w Ameryce Łacińskiej w sposób *homogeniczny a nie heterogeniczny* w stosunku do teologii wszystkich czasów, w pełnej wierności nauce społecznej Kościoła, uważna na miłość preferencyjną, nie wykluczającą ani wyłączną na rzecz ubogich”⁶⁸. C. Boff uważa, że stosunek teologii wyzwolenia do wielkich teologii przeszłości jest komplementarny i krytyczny. „Aktualizuje te teologie, aplikując je do problematyki uciskanych. [...] chodzi o rozwój harmonijny, jaki następuje w historii dogmatów”⁶⁹.

„Ale istnieje tutaj – zastrzega C. Boff – heterogeniczność niewątpliwa na poziomie *tematów, języka, w stawianiu problemów (problematyki) a także jeśli chodzi o konkretną metodologię (mediacje kulturowe itd.)*”⁷⁰. Tak jak C. Boff zapewniał wyżej, teologia wyzwolenia nie może zrezygnować z problemu wyzwolenia ubogich w znaczeniu ekonomicznym, ale następuje (ma na myśli wypowiedzi przedstawicieli władz kościelnych) mieszanie języka o faktach z językiem religijnym. Jest to tendencja do wchłonięcia wyzwolenia materialnego przez wyzwolenie od grzechu.

Jan Paweł II kładzie nacisk przede wszystkim na charakter soteriologiczny wyzwolenia. Przestrzega, że „przeciwstawienie wyzwolenia etyczno-społecznego lub etyczno-politycznego wyzwoleniu soteriologicznemu wywraca i wynaturza prawdziwe wyzwolenie chrześcijańskie”⁷¹. Jednocześnie papież nawołuje biskupów do wychowania laików dla wyzwolenia i wolności (powołuje się też na *Instrukcję LC*, 80, 81 i 94), dostarczając prawidłowych kryteriów tej wolności⁷². Wychowanie powinno być edukowaniem w wierze i znajomości nauki Kościoła w kwestiach społecznych⁷³.

⁶⁸ Jan Paweł II (papież), *Mensaje del Santo Padre...*, dz. cyt., s. 296.

⁶⁹ C. Boff, *Epistemología y método de la teología...*, dz. cyt., s. 87.

⁷⁰ Tamże, s. 88.

⁷¹ Jan Paweł II (papież), *Mensaje del Santo Padre...*, dz. cyt., s. 296.

⁷² Tamże, s. 296–297.

⁷³ Tamże, s. 294.

7. Trzy poziomy teologii wyzwolenia

Ogólnie mówi się o teologii wyzwolenia jako o ruchu teologicznym w znaczeniu ścisłym i technicznym terminu „teologia”, a nie jako o bazie, która go ożywia. Ale istota teologii Gutiérreza i chłopa z północnej Brazylii – twierdzi C. Boff – jest tą samą teologią, ma taką samą podstawową treść, jest tą samą mądrością, która przenika drzewo i glebę. Różnice zaś pomiędzy tymi poziomami tkwią w języku. „Jest oczywiste, że teologia ludowa jest wytwarzana w języku potocznym, z jego spontanicznością i kolorytem, podczas gdy teologia profesjonalna stosuje język bardziej konwencjonalny, z jego rygoryzmem i szczególną surowością”⁷⁴. Natomiast teologia duszpasterska sięga po język zarówno ludowej bazy (konkretność, komunikacja itd.), jak i elit (krytyczność, systematyczność itd.).

W opisie brazylijskiego teologa profesjonalna teologia wyzwolenia jest bardziej wypracowana i rygorystyczna, natomiast duszpasterska bardziej organiczna i związana z *praxis*, ludowa zaś bardziej rozproszona i spontaniczna. Pierwsza ma charakter naukowy, jest metodyczna, systematyczna i dynamiczna; pasterska kieruje się logiką działania, jest konkretna, profetyczna i zachęcająca; ludowa u podstaw ma logikę życiową, jest oralna, gestykulacyjna i sakramentalna.

Jako metodę pierwsza stosuje mediację społeczno-analityczną, mediację hermeneutyczną i praktyczną, pasterze kierują się zasadą *widzieć–oceniać–działać*, gdy lud stawia na konfrontację Ewangelii z życiem. Profesjonalną teologię wyzwolenia tworzą zawodowi teolodzy (profesorzy) w instytutach teologicznych i seminariach, szczególnie w czasie kongresów teologicznych, natomiast pasterze tworzą teologię wyzwolenia w instytutach pasterskich, centrach formowania i na kościelnych zgromadzeniach, a na poziomie ludowym uczestnicy CEBs-ów ze swoimi koordynatorami i animatorami działają w kółkach biblijnych w ramach kursów przygotowawczych. Pod względem oralnym, w trybie żywych wypowiedzi werbalnych ci pierwsi są aktywni na konferencjach, salach wykładowych i w poradnictwie, pasterze w dyskusjach i w głoszeniu Ewangelii, lud w komentarzach, celebracjach i przedstawieniach teatralnych. Produkcja pisana tworzona jest przez teologów w książkach i artykułach, pasterzy w dokumentach pasterskich czy nagraniach, a lud tworzy marszruty, wyznacza jej trasy i mapy.

W CEBs-ach i kółkach biblijnych rozwija się refleksja nad wiarą, co można nazwać teologią wyzwolenia rozprzestrzenioną i rozpowszechnioną. „Jest myślą

⁷⁴ C. Boff, *Epistemología y método de la teología...*, dz. cyt., s. 91.

homogeniczną z teologią wyzwolenia bardziej wypracowaną, przecież ona także stawia wiarę chrześcijańską w konfrontacji z sytuacją opresji⁷⁵. A na tym polega właśnie teologia wyzwolenia. Pomiędzy tymi dwoma poziomami znajduje się poziom pośredni, pole myślenia pasterzy: biskupów, księży, zakonników i agentów laickich. „Ten poziom jest jakby mostem, rozciągniętym pomiędzy teologią wyzwolenia bardziej wypracowaną a refleksją wyzwolenczą chrześcijańskiej bazy ludowej⁷⁶. Wszystkie te poziomy odzwierciedlają jedną rzecz, ale każdy na swój sposób: wiarę skonfrontowaną z uciskiem. C. Boff przyrównuje teologię wyzwolenia do drzewa. Teolodzy profesjonalni są jakby konarami tego drzewa. Ci, co zwracają uwagę jedynie na teologów profesjonalnych, nie widzą nic poza ugałęzieniem. Następnie mamy pień, na który składają się refleksje pasterzy. Natomiast niewidocznymi z powierzchni ziemi korzeniami, które utrzymują całe drzewo, są wyzwolencze myśli i wiara dziesiątków tysięcy wspólnot chrześcijańskich. Teologia wyzwolenia jest nurtem ściśle powiązaniem z życiem ludu, z jego wiarą i walką. Tworzy część koncepcji życia chrześcijańskiego. Jest też organicznie związana z praktyką duszpasterską.

Te trzy poziomy refleksji oddziałują na siebie i ulegają integracji – najbardziej na poziomie pasterskim.

W schemacie C. Boffa cały lud Boży tworzy teologię, bo oddaje się refleksji nad swoją wiarą. „Ponieważ wiara jest ludzka i »pragnie zrozumienia« – jak mówili teolodzy klasyczni. I każdy, kto wierzy, pragnie zrozumieć coś ze swojej wiary⁷⁷. Również Gutiérrez – jak wspomnieliśmy – widział powszechny zasięg teologii, podobnie jak Gramsci dostrzegał filozofię u wszystkich ludzi⁷⁸.

8. Konkretny sposób funkcjonowania teologa wyzwolenia w interpretacji Clodovisa Boffa

C. Boff uważa, że każdy biskup, który chce włączyć się w proces wyzwalaający, musi uprawiać jakąś teologię wyzwolenia. Powstaje ona głównie w centrach refleksji, studiów i instytutach teologicznych, które są normalnie wydziałami

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, s. 94–95.

⁷⁸ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 25.

i instytucjami teologicznymi formowania księży i wybranych laików. „Teolog wyzwolenia – pisze C. Boff – nie jest intelektualistą zza biurka. Jest przede wszystkim »intelektualistą organicznym«, »teologiem zaangażowanym«, który włącza się do ruchu ludu bożego i przyłącza się do osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo. Jedną nogą stoi w centrum refleksji a drugą w życiu wspólnoty. Tutaj przeważnie stoi prawą nogą”⁷⁹. Przypomina nam to koncepcję Gramsciego „intelektualisty organicznego”, działającego na rzecz danej klasy, z którą się utożsamia. Jak pamiętamy, zarzuty o uprawianie przez teologów zmodyfikowanej marksistowskiej strategii Gramsciego, aby zdobyć hegemonię kulturową w społeczeństwie, stawiała północnoamerykańska komisja z Santa Fe w 1988 r.

C. Boff rysuje ideał teologa wyzwolenia, który wykracza poza funkcję teologa akademickiego i profesjonalnego. Powinno się go znaleźć w społecznej bazie, związanego witalnie z konkretną wspólnotą. Pod koniec tygodnia można go spotkać w jakiejś chałupie, peryferyjnej grupie czy wiejskiej parafii. Powinien osiąść w wysokim stopniu sztukę wyrażania społecznych dyskursów, pochodzących ze świata ludowego, rodzących się w dyskusji z wiarą i wielką tradycją. „Znajduje się tutaj maszerującego z ludem, rozmawiającego, uczącego się, słuchającego, pytającego się i wysłuchującego pytań. Nie istnieje czysty teolog, który zna się tylko na teologii”⁸⁰. Pełni więc wiele funkcji: duszpasterza, analityka, interpretatora, wyraziciela, brata w wierze i towarzysza w drodze. Powinien być zawsze człowiekiem ducha i zaangażowanej miłości, odpowiadającym na wymogi Ewangelii⁸¹. Powinien pojawiać się także w duchowych odosobnieniach, na spotkaniach w związku z pasterstwem ziemi czy kobiet, w debatach o wyzwaniach dla kultury czarnych lub Indian itd. Występuje tutaj przede wszystkim jako doradca. W końcu znajdujemy teologa przy pracy naukowej i teoretycznej, gdzie przygotowuje się do normalnej działalności akademickiej. Tworzy teologię, wychodząc od ludu i w imię ludu. „Mając ogromną agendę aktywności, wymogów praktycznych i teoretycznych, które ta forma teologii za sobą pociąga, nierzadko spotykamy teologów wyzwolenia zmęczonych i nawet wycieńczonych. [...] Dlatego teologia ta jest fundamentalnie zadaniem, które musi być podjęte zbiorowo w organicznej artykulacji

⁷⁹ C. Boff, *Epistemología y método de la teología...*, dz. cyt., s. 97.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

przez cały Kościół i z różnymi formami przygotowania”⁸². „I nie ma się co dziwić – dodaje C. Boff – że teolog, związany ze swoimi uciemiężonymi braćmi na śmierć i życie, aktywnie uczestniczy w przeznaczonym im prześladowaniu i męczeństwie”⁸³. Z tego też powodu zawsze będzie świetlanym przykładem jezuita ojciec Ignacio Ellacuría, w barbarzyński sposób zamordowany z innymi pięcioma towarzyszami i dwiema współpracownicami na uniwersytecie w stolicy Salwadoru w listopadzie 1989 r. Morderstwem towarzyszyło okrucieństwo i inne bestialstwa, takie jak otwarcie czaszki ofiary i wyrwanie mózgu. Stał się wielkim prekursorem Ameryki wyzwolonej i protomęczennikiem teologii wyzwolenia.

Bez uczestnictwa teologa w procesie wyzwoleniczym każda tzw. teologia wyzwolenia stanie się zwykłą literaturą. „W takim razie ubogi, ucisk, rewolucja, nowe społeczeństwo zostają zredukowane do zwyczajnych słów, które można odnaleźć w każdym słowniku”⁸⁴. „Nowego ducha” można zdobyć jedynie poprzez efektywne powiązanie z praktyką wyzwoleniczą. Najpierw bycie nowym sposobem bycia teologiem, później nowa metoda. „Teologia jest zawsze aktem drugim, gdy pierwszym jest »tylko wiara, która działa przez miłość« (Gal 5,6)”⁸⁵.

Skoro teolog pojawia się przed teologią razem ze swoją wiarą – twierdzi C. Boff – to ważna jest bezpośrednia znajomość rzeczywistości opresji/wyzwolenia, zdobywana poprzez solidarne i bezinteresowne zaangażowanie. „Ten moment pre-teologiczny oznacza realne nawrócenie w życiu i zakłada »nawrócenie klasowe«, w znaczeniu niesienia efektywnej solidarności z uciskanymi i z ich wyzwoleniem”⁸⁶. Oczywiście jedną z form zaangażowania się teologa jest tworzenie dobrej teologii. Ale to jest niemożliwe bez minimalnego kontaktu ze światem uciskanych. „Chodzi o prawdziwy kontakt fizyczny, aby móc uzyskać nową wrażliwość teologiczną”⁸⁷.

Są teolodzy wyzwolenia, którzy utrzymują kontakt sporadyczny z bazą chrześcijańską (wizyty, spotkania, ważne momenty) albo nieco bardziej regularny (pasterstwo w końcu tygodnia, teologiczne doradztwo jakiemuś ruchowi

⁸² Tamże, s. 98.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 100.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże.

czy wspólnocie). Inni wymieniają pracę teoretyczną z okresami pracy praktycznej (praca pasterska i doradztwo w konkretnym kościele). Jeszcze inni żyją w środowiskach ludowych, mieszkając, a nawet pracując w jedności z prostym ludem. Jeżeli ktoś decyduje się na prawdziwą teologię wyzwolenia, powinien spróbować „przejsć początkowy egzamin” w jedności z ubogimi.

Jak ujrzeliśmy wcześniej, regularne przez 15 lat fizyczne kontaktowanie się z ubogimi prefekta Müllera w Peru, chociaż jednorazowo krótkie (po dwa tygodnie), miało zapewne wielki wpływ na jego poglądy, radykalnie różne od idei jego poprzedników.

C. Boff charakteryzuje szerzej wspomnianą już słynną triadę, która jest wzorem dla teologów latynoamerykańskich: *widzieć–oceniać–działać*. Chodzi o podstawowe trzy mediacje: mediacja społeczno-analityczna – która bada świat uciskanych; mediacja hermeneutyczna – bada Boską stronę świata, jaki jest Boży plan w stosunku do ubogiego; mediacja praktyczna – bada sferę działania i stara się odkryć operatywne linie, aby przezwyciężyć opresję według Bożego planu. Teolog wyzwolenia musi zacząć od zbadania realnych warunków ucisku wszelakiego rodzaju. Oczywiście pierwszym przedmiotem tej teologii jest Bóg, ale trzeba zacząć od podstawy opresji, by zastanowić się, czym ona jest w oczach Boga. Św. Tomasz twierdził, że „błąd na temat świata obraca się w błąd na temat Boga”⁸⁸. Jeżeli wiara, tak jak miłość, ma być skuteczna, musi się otworzyć na świat, który ma zbawiać, pobudzać (*fermentar*). Poznawanie świata uciskanego tworzy materialną część globalnego procesu teologicznego. Ale uciskany ma wiele twarzy: oblicza dzieci, młodych, Indian, chłopów, robotników, bezrobotnych, zmarginalizowanych, starców itd. Charakterystyczną figurą uciskanego w Trzecim Świecie, warunkującą wszystkie pozostałe, jest ubogi w znaczeniu społeczno-ekonomicznym.

⁸⁸ „Błędy bowiem odnoszące się do stworzeń odwołują czasem od prawdy wiary o tyle, że sprzeciwiają się prawdziwemu poznaniu Boga”. „Błąd bowiem odnoszący się do stworzeń skutkuje fałszywym mniemaniem o Bogu [...]”; zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, nr 264, <http://jednoczmysie.pl/wp-content/uploads/2013/02/SUMMA-CONTRA-GENTILES-PRAWDA-WIARY-CHRZE%C5%9ACIJA%C5%83SKIEJ.pdf> [dostęp: 4.09.2018]. Tomaszowi chodzi o to, że nieznanie natury stworzeń jako różnych od natury Boga prowadzi do mylenia Boga ze stworzeniem, a także do błędów na temat postrzegania miejsca człowieka w hierarchii bytów, co także uwłacza Bożemu planowi stworzenia.

C. Boff przedstawił teologię wyzwolenia na wielu poziomach. Nawet gdy istnieją podobieństwa pomiędzy różnymi siłami w Kościele na poziomie sformułowań teoretycznych, tak jak między wypowiedziami kardynała Bergoglio i papieża Franciszka a wieloma twierdzeniami teologów wyzwolenia, to ich stanowiska mogą być w praktyce zupełnie rozbieżne. Decyduje prakcja, praktyka duszpasterzy, polityków, prawodawców, członków wspólnot, zaangażowanych społeczników, interpretatorów kultur, szczególnie ludowych. Jak pamiętamy, Jezus nie zawierał mądrości uczonych w Piśmie, profesjonalistów poznania (Mt 23,2–10).

C. Boff dopuszcza możliwość teologii samej wiary – bez zajmowania się sprawami społecznymi i politycznymi. Ponieważ wiara nie wyczerpuje się w wymiarze społeczno-politycznym, można ją zachowywać poza wydarzeniami bezpośrednio politycznymi. „Nawet teologizując, wychodząc od i na rzecz ubogich, zawsze trzeba brać pod uwagę wszystkie wymiary wiary: osobisty, społeczny i eschatologiczny. Chrześcijaństwo nie jest tylko społeczną *transformacją*, ale także indywidualnym *nawróceniem* i *zmartwychwstaniem* zmarłych. [...] ubodzy nie są tylko ubogimi, ale też mężczyznami i kobietami wezwanymi do wiecznej wspólnoty z Bogiem”⁸⁹. Ale skoro wyzwolenie historyczne uciskanych jest wielką sprawą naszej epoki, optyka wyzwolenia w dzisiejszej refleksji filozoficznej musi być dominująca i uprzywilejowana.

Teolodzy wyzwolenia przyjmują eksplikację dialektyczną, która zakłada, że nędza jest wynikiem ucisku, owocem określonej organizacji ekonomicznej społeczeństwa, która jednych eksploatuje (są to pracownicy), a innych wyklucza z systemu produkcji (bezrobotni, pracujący częściowo oraz cała reszta ludzi zmarginalizowanych czy wykluczonych). Jan Paweł II wskazywał w *Laborem exercens*, że sytuacja ta jest wynikiem panowania kapitału nad pracą, kontrolowanego przez nielicznych (rozdział III). Interpretacja ta, zwana także historyczno-strukturalną, zakłada, że ubóstwo jest w pełni zjawiskiem zbiorowym, ma charakter konfliktowy, domagając się systemu alternatywnego. Wyjściem z tej sytuacji jest więc rewolucja – jako transformacja podstaw systemu ekonomicznego. Tutaj ubogi jest widziany jako „podmiot”. Interpretacja społeczno-analityczna jest uzupełniana historyczną aproksymacją ubóstwa, która przedstawia ubogiego nie tylko w sytuacji obecnej, ale jako rezultat całego szerokiego procesu grabieży i społecznej marginalizacji. Wydobywa się

⁸⁹ C. Boff, *Epistemología y metodo de la teología...*, dz. cyt., s. 85.

też na światło dzienne walki ubogich w całej ich historii. Sytuacja uciskanych jest charakteryzowana nie tylko przez postawę uciskających, ale także przez sposoby reakcji na ucisk, stawiania oporu i walki o wyzwolenie. „Z tego powodu nigdy się nie zrozumie ubogiego, bez poznania go w jego wymiarze społecznego podmiotu jako uczestnika – jeszcze ujarzmionego – procesu historycznego”⁹⁰. Trzeba poznawać historyczne praktyki wyzwolenicze, nawet te najskromniejsze.

Teologia wyzwolenia, poza naukową analizą, dzięki spotkaniu z ubogimi musi poznać całą bogatą interpretację ich własnego świata, wiążąc konieczną mediację społeczno-ekonomiczną z niezastąpioną mądrością i wiedzą ludową, racjonalność pojęć naukowych z symboliką i wyobrażeniami ludu. Wiara chrześcijańska widzi w ubogim „mgliste wyobrażenie Boga”, „syna Bożego jako cierpliwego i odrzuconego sługi”, „wspomnienie Nazarejczyka, biednego i prześladowanego”, „sakrament Pana i sędzieja historii” itd. To chce teologia wyzwolenia wyjaśnić, tego dotyczy hermeneutyka. Pojęcie ubogiego, nie tracąc swojej konkretnej istoty, nieskończenie się wzbogaca, ponieważ otwiera się na nieskończoność. Ubogi dla Kościoła to nie tylko potrzebujący, nie tylko społecznie uciskany, ale też ten, który posiada „potencjał ewangelizacyjny”⁹¹.

C. Boff odpowiada na pytanie, jaki wpływ wywarła teologia wyzwolenia na postawę Rzymu i – poprzez niego – na Kościół powszechny. „Pierwszorzędna zasługa historyczna teologii latynoamerykańskiej polega na wprowadzeniu w przestrzeń Kościoła krzyku ubogich mas i to stało się w ramach ich *własnej optyki*, w perspektywie już nie prawa naturalnego (w ramach samych praw człowieka), ale biblijno-teologicznej”⁹².

Tak więc teologia wyzwolenia – w interpretacji C. Boffa – zaczyna się wraz z osobistym zaangażowaniem się teologa w sprawy ubogich, od porzucenia swojego świata, kultury, stylu życia, by stać się częścią świata ubogich⁹³.

Bardzo to radykalny program jak na współczesne standardy życia w Europie (nawet w zakonach), ale teolodzy latynoamerykańscy wskazują na dziesiątki tysięcy zakonnic, które pracują z ubogimi z pełnym poświęceniem i w ubóstwie.

⁹⁰ Tamże, s. 103.

⁹¹ *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, N° 1147, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁹² C. Boff, *Epistemología y método de la teología...*, dz. cyt., s. 103.

⁹³ Tamże.

Biskupi, tacy jak Hiszpan Pedro Casaldáliga w Brazylii, także żyją w ubóstwie – według paktu z katakumb. Ale nie będzie taki styl pasterstwa zaakceptowany szerzej w Pierwszym Świecie, ani też w Trzecim, albowiem ci duchowni, którzy są wierni opcji na rzecz ubogich, stanowią w porywach do jednej dziesiątej kleru, sądząc po stosunku liczbowym księży uczestników ruchów, takich jak na przykład Ruch Księża na Rzecz Trzeciego Świata (początek ruchu w Argentynie), Chrześcijanie na Rzecz Socjalizmu (Chile 1971), Młody Kościół (Chile 1968), Księża Opcji na Rzecz Ubogich (Argentyna)⁹⁴, do ogólnej liczby księży w Ameryce Łacińskiej.

⁹⁴ Patrz: M. Wlekły, *Fracja Biednych Księża*, „Gazeta Wyborcza”, 24.05.2013, wywiad z księdzem Marcelem Ciaramellą z ruchu Księża w Opcji na Rzecz Ubogich (*Curas en la Opción por los Pobres*).

HIERARCHICZNY I EUROCENTRYCZNY KOŚCIÓŁ W KRYTYCE TEOLOGÓW WYZWOLENIA

1. Patologie Kościoła

L. Boff piętnuje łamanie praw człowieka w kościelnej praktyce i wiele innych patologii m.in. w książce *Kościół: charyzmat i władza. Esej o eklezjologii walczącej*, za którą został przez kongregację Ratzingera ukarany roczną karą milczenia. Teolog krytykuje przypadki nadużyć, uwarunkowane przez kościelne struktury. Podaje przykład systemu nominacji na stanowiska kierownicze w Kościele, które począwszy od samego papieża, na prostym księdzu kończąc, zupełnie nie zależą od ludu Bożego. Dotyczy to także laików w parafiach. „Liderzy wspólnot wiernych są dobierani poprzez kooptację przez ludzi ze ścisłego kręgu osób dzierżących kościelną władzę i są narzucani lokalnym wspólnotom. Dlatego marginalizują ogromną większość laików, włącznie z tymi, którzy posiadają wybitne kwalifikacje profesjonalne, intelektualne i nawet teologiczne”¹. Centralizacja taka prowadzi do marginalizacji i ogranicza podstawowe prawo dostępu do informacji i podejmowania decyzji. „Nawet księży – pisze L. Boff – nie uznaje się za zdolnych do refleksji, do organizowania się i decydowania, przy poszanowaniu jedności Kościoła i na podstawie posiadanych praw”².

Dzisiaj Kościół nie posiada wystarczającej władzy politycznej, aby narzucić przemoc (tak jak wcześniej przeciw heretykom), ale mentalność i sposób

¹ L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 34.

² Tamże.

postępowania niewiele się zmieniły. „Zostały zaniechane tortury fizyczne, ale psychiczne pozostały, polegające na prawnej niepewności w procesach doktrynalnych, na anonimowości oskarżeń, na braku wiedzy o prawdziwych motywach oskarżeń, braku znajomości aktów sądowych, na arbitralnym decydowaniu o długości trwania procesów, na nie dostarczaniu oskarżonemu wyjaśnień, na odmowie odpowiedzi na stawiane pytania, na długich przerwach pomiędzy korespondencją, na braku bezpieczeństwa i na niepewności, czy proces jeszcze trwa, czy już się zakończył, albo czy metody będą jeszcze bardziej wyrafinowane”³.

Dochodzi jeszcze osądzanie na osobności, poza procesem, nieuznawanie oferowanych wyjaśnień, nieznanostwo leżących u podstaw oskarżeń racji, sądy bez procesu, powtarzanie zarzutów w znanych kwestiach, niepewność, czy wcześniejsze procedury spowodowały oczyszczenie z zarzutów. Zasady oceny doktryn zostały przez Świętą Kongregację Nauki Wiary opublikowane 15 stycznia 1971 r. L. Boff twierdzi, że w dokumencie zostały uszczuplone święte prawa człowieka, uznawane nawet w systemach oficjalnie ateistycznych.

Oskarżenia i procesy są przykładem tortur psychicznych. Proces zaczyna się bez powiadomienia oskarżonego. Następnie, gdy wewnątrz kongregacji zostanie już ustalone stanowisko, oskarżony jest informowany i wzywany do odpowiedzi na wiele pytań. Chodzi o frazy lub zdania, które często są wrywane z kontekstu, obcięte i zubożone złym tłumaczeniem z języka oryginału na łacinę. Oskarżony nie ma dostępu do akt, nie poznaje konkretnych zarzutów, nie jest dopuszczany do postępowania lub nie zna różnych punktów widzenia teologów Świętej Kongregacji⁴. *Relator pro autore* jest wyznaczony przez kongregację, a jego imienia oskarżony nie zna i nie może wybrać swojego sprawodawcy. L. Boff uważa, że są to kafkowskie procesy, gdzie oskarżyciel, obrońca i sędzia znajdują się w jednej i tej samej osobie⁵. Wszystko jest objęte tajemnicą, co przy braku jasnego prawa powoduje szerzenie się pogłosek, które uderzają w osobę i działalność oskarżonego. Oskarżony ma jedyne prawo do udzielania odpowiedzi i nie może liczyć na odpowiedź na swoje pytania ani do informacji o stanie śledztwa. Już same listy zawierające oskarżenia są opatrzone potępiającymi zdaniami: „teologicznie wątpliwe”,

³ Tamże, s. 37.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 38.

„niebezpieczne”, „błędne”, „niezgodne z katolicką nauką i zasadami wiary”. Oskarżony jest karany nawet jeszcze przed śledztwem, nie może wypowiadać się na badany temat.

Według Hansa Künga oskarżonemu pozostaje jedynie samooskarżenie. W Rzymie, gdzie istnieje jeszcze cień szansy na obronę, oskarżony nie ma dostępu do swoich akt, nie może też liczyć na pomoc swojego prawnika. Küng pisze: „Zdarza się, że katolicki teolog musi jechać do Rzymu tak jak Czesi na »rozmowę« w Moskwie z sowieckim biurem politycznym [...]. Spotkanie ma sens, gdy możliwy jest prawdziwy dialog, gdy obydwie strony mówią i wzajemnie się słuchają, a nie dyktat jednej strony, domagającej się bezwarunkowej kapitulacji strony drugiej”⁶.

Brak szacunku dla praw człowieka w Kościele – uważa L. Boff – powoduje ucieczkę księży w stan laicki, co jest traktowane jako grzech. Papież Paweł VI w encyklice *Sacerdotalis coelibatus* (nr 83) ocenia tych kapłanów jako „godnych pożałowania”⁷. Decyzje porzucających sutannę umyślnie są pozbawiane moralnego uznania – ci są karani wieloma zakazami redukującymi ich do statusu nawet niżej od laickiego. Zlaicyzowani księża nie mogą uczestniczyć w liturgii w jakiejś wspólnotcie, gdzie ich status jest znany, nie mogą wygłaszać kazań, nie pozwala się im wykonywać żadnych pasterskich funkcji, nie zezwala nauczać w seminariach czy na wydziałach teologicznych i tym podobnych instytucjach, które na przykład zajmują się religijną dydaktyką i katechezą. Zakazuje im się zajmowania stanowisk dyrektorów szkół katolickich, a także prowadzenia zajęć z religii w jakiegokolwiek szkole, katolickiej czy innej. Późniejszy dokument zabraniał im zarabiać na życie. „Ci, co opuścili stan kapłański – pisze L. Boff – nie mogą liczyć na udział w pracach wydziałów, instytutów, szkół religijnych lub nauk kościelnych (kierunki z prawa kanonicznego, misjologii, historii Kościoła, filozofii, posług pasterskich, edukacji

⁶ H. Küng, *Irrtümer über die Kirche? Fragen der Redaktion*, „Herder Korrespondenz“ 1973, nr 27, za: L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 38.

⁷ „Ich stan godny pożałowania oraz wynikłe z niego szkody publiczne i prywatne sprawiają, że niektórzy zadają sobie pytanie, czy tego rodzaju nieszczęśliwych przypadków i złych przykładów, które szkodzą Ludowi Bożemu, nie należy w pewnym stopniu przypisać samemu celibatowi? Jest wręcz przeciwnie – celibat nie ponosi tu żadnej winy”; zob. Paweł VI (papież), Encyklika *Sacerdotalis coelibatus*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/sacerdotalis_coelibatus_24061967.html [dostęp: 4.09.2018].

religijnej, katechezy itd.). Nawet nie mają pozwolenia na udział w innych ośrodkach studiów wyższych, tam gdzie teologiczne lub religijne dyscypliny są nauczane – bez względu na to czy są, czy nie są związane bezpośrednio z władzami kościelnymi”⁸.

Dyskryminacja kobiet w Kościele jest jednym z najbardziej oczywistych przykładów łamania praw człowieka – według L. Boffa. Kobiety stanowią co najmniej połowę wiernych, a liczba zakonnic przekracza dziesięć razy liczbę zakonników. Pomimo to prawnie są traktowane za niezdolne do sprawowania prawie wszystkich funkcji kierowniczych. Bardzo rzadko występują w rzymskich sekretariatach, w komisjach i świętych kongregacjach. „Na mocy tradycji – pisze Boff – także wpisanej w historyczne ekspresje słowa Bożego, są wykluczone z ministerialnych funkcji, związanych z porządkiem sakramentalnym”⁹. Ta tradycja została ustanowiona jako normatywna doktryna i świeżo potwierdzona, bez brania pod uwagę egzegetycznej i dogmatycznej argumentacji, sformułowanej przez najlepszych współczesnych teologów. „Podstawowy argument – pisze L. Boff – przedstawiany przez Kongregację Nauki Wiary, nie wydaje się wynikać z tradycji, przeciwstawiającej się wyświęcaniu kobiet, ani z postawy Chrystusa, ani z praktyki apostołów, ale raczej z biologii: biologicznego faktu, że Jezus był mężczyzną”¹⁰.

„Nie istnieje – sądzi L. Boff – mężczyzna abstrakcyjny, który zawsze jest określony rasowo, zdeterminowany językowo i usytuowany geograficznie (rodzi się w określonym miejscu). Kierując się logiką Kongregacji należałoby wymagać, aby nie tylko bycie mężczyzną pozwalało na pełnienie funkcji kapłańskiej, ale podobnie jak w przypadku Jezusa musi to być Żyd, urodzony w Galilei, mówiący po aramejsku, wpisany w te okoliczności. Dlaczego nie ma znaczenia dla Kościoła fakt, że Jezus wybrał na swoich uczniów 11 żonatych i tylko jednego kawalera? Dlaczego ten argument nie ma znaczenia dla Kościoła, a inne mają?”¹¹

Comblina z kolei oburza w życiu Kościoła brak wolności słowa, co w efekcie jest jednym ze źródeł alienacji chrześcijan. „Walka o wolność myśli – pisze Comblin – kierowała się przeciwko całości systemu społecznego i politycznego,

⁸ Za: L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 35.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 35–36.

który władał społeczeństwem chrześcijańskim. Ponieważ depozytariuszem oficjalnej ideologii był kler, przede wszystkim hierarchia, walka kierowała się w pierwszym rzędzie przeciwko dominacji kleru¹². Tragedią chrześcijaństwa było to, że przez wieki wolność myśli mogła zaistnieć jedynie w wyniku przeciwstawienia się hierarchii kościelnej, która znajdowała mnóstwo powodów, by ją hamować, i która nie rozumiała, że wolność myśli narodziła się w ludzie izraelskim i chrześcijańskim. Dlatego Kościół utracił prawie całą Europę i stracił resztę. Jeszcze przed rewolucją francuską wolność myśli zaistniała w Anglii i USA, poza zasięgiem Kościoła¹³.

Teologia wyzwolenia, istniejąca nadal wewnątrz Kościoła, postronnym obserwatorom może wydać się absurdem, skoro wszystkie ruchy wyzwolenicze występowały przeciwko hierarchii i Kościołowi. L. Boff wytyka biskupom, że głośno domagają się zniesienia cenzury w państwie, ale sami stosują cenzorską praktykę i prawie inkwizytorską kontrolę nad mediami katolickimi przy wyrażaniu przez nie opinii i przekazywaniu informacji. W niektórych diecezjach teolodzy mogą przemawiać tylko do duchownych po „zdaniu egzaminu”, czyli po uprzedniej kontroli treści ich wystąpień. Gdzie indziej samo bycie teologiem jest powodem do podejrzeń o herezję lub opozycję wobec ustabilizowanej władzy. Wielu biskupów za pomocą autorytetu zakrywa swoją własną ignorancję. Autorytet ich bazuje na bezrefleksyjnej wiedzy czerpanej z «L'Osservatore Romano»¹⁴.

L. Boff wyjaśnia brak wolności myśli w Kościele pragnieniem hierarchii posiadania monopolu na głoszenie doktryny, jedynej absolutnej prawdy, jaką instytucja chce sobie zagwarantować. „Objawienie – taki jest punkt widzenia instytucji – jest zawarte w Piśmie Świętym i jego słuszna interpretacja jest dana w magisterium Kościoła. Jako takie, objawienie i jego doktrynalne rozumienie należą do zbioru prawd niezbędnych do zbawienia”¹⁵.

L. Boff interpretuje zachowania członków hierarchii katolickiej w kategoriach psychologicznych: „Niepewność rodzi przemoc i dyskredytacja drugiego jest formą autoafirmacji”¹⁶. Można powiedzieć o kulturze katolickiej: „służalczość i milczenie”. Dom Hélder Câmara tak podsumował życie umysłowe

¹² J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 137.

¹³ Tamże, s. 137.

¹⁴ L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 36.

¹⁵ Tamże, s. 41.

¹⁶ L. Boff, *Iglesia: Carisma y Poder...*, dz. cyt., s. 72.

w Kościele: „wielka część publikacji i prasy katolickiej zawarła małżeństwo, które jest śladem diabła w Kościele, przeciętniactwa z badziewiem”¹⁷. „Podobne fałszywe małżeństwo – pisze L. Boff – jest wynikiem nadmiaru ideologicznej kontroli, jaka jest sprawowana nad myśleniem, co może prowadzić tylko do powstawania i rozwoju wrzodów na ciele wolności”¹⁸.

L. Boff powołuje się na Zygmunta Freuda, który wykazał, że gdy pojawi się konflikt pomiędzy psychiką i rzeczywistością, psychika stara się zastąpić rzeczywistość słowami, aby wyeliminować bezpośredni kontakt z realiami. „Kiedy ktoś boi się kontaktu z rzeczywistością – pisze Freud – słowa spadają jak kurtyna, tak pomiędzy mówiącym i jego środowiskiem, jak i pomiędzy mówiącym a jego ciałem”¹⁹. Lęk przed życiem – sądzi brazylijski teolog – wywodzi się z samej struktury życia, które jest dynamiczne, nieprzewidywalne, znosi wszelkie absolutystyczne pretensje i jest problematyczne. Natomiast słowo – odwrotnie: jest stabilne, jest wykonaną już receptą, rodzi pewność i można nim manipulować.

Comblin powołuje się też na ustalenia socjologii i psychologii, według których papież lub biskup nie mogą otrzymywać szczególnych objawień, żeby określić, czy dana doktryna jest prawdziwa, czy fałszywa. Władza może mylić osobistą intuicję lub uprzedzenie, pozostałość z dzieciństwa lub z seminarium z inspiracją Ducha Świętego. Prałaci przekonują nieraz, że długo się modlili, zanim otrzymali światło prawdy. Każdy psycholog wie, że w sytuacji modlitwy, gdy podmiot się izoluje od innych, bardzo łatwo jest pomylić własne odczucie z wolą Boską.

To, że Kościół jest skoncentrowany wyłącznie na sobie – uważa L. Boff – jest rezultatem patologicznej teologii. Kościół obecnie jest niepowiązany z Królestwem Bożym i światem doczesnym, traktuje siebie jako rzeczywistość samowystarczającą, jako społeczność doskonałą (*societas perfecta*), która stara się przejąć funkcje państwa i społeczeństwa obywatelskiego, nie akceptując względnej autonomii świeckiej rzeczywistości i wartości racjonalnego dyskursu. Tu L. Boff jest zgodny z Gutiérrezem, który domagał się sekularyzacji i autonomii świata doczesnego, jak wskazano wyżej²⁰. Zgadza się także

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Za: L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 169.

²⁰ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt., s. 75–77. W pracy tej omówione w podrozdziale: *Potrzeba względnej sekularyzacji i autonomii rzeczy świeckich*.

z ustaleniami biskupów na soborze (*Gaudium et spes*, nr 36, 40, 44), którzy widzieli korzyści dla Kościoła płynące z rozwoju niezależnej świeckiej kultury, nauki czy filozofii.

2. Kościół klerykalny, hierarchiczny z podporządkowanym laikatem

Sobór Watykański II z emfazą – twierdzi Comblin – ogłosił uniwersalne kapłaństwo ludu Bożego, które było zapowiedziane w Nowym Testamencie. „W Nowym Testamencie mówi się tylko o kapłaństwie Chrystusa lub Ludu Bożego. Nigdy posługi nie otrzymują kwalifikacji kapłańskich. Ich aplikacja do posług nadeszła dużo później, z pewnością pod wpływem Starego Testamentu”²¹. Powszechne kapłaństwo jest prawdziwą rewolucją, dlatego zostało kompletnie zignorowane przez prawo kanoniczne. Nie wzmiankuje nie tylko o nim, ale także o ludzie Bożym. Sobór Watykański II uznał też lud za pierwszego depozytariusza Boskiego objawienia. Lud jako całość – stwierdza *Lumen gentium* (nr 12) – nie może mylić się w wierze.

Ale w praktyce jest inaczej. Laicy co prawda są obecni w liturgii, w życiu wspólnotowym (stowarzyszenia itd.) i w katechezie, ale w tych trzech dziedzinach dominuje hierarchia, a partycypacja laików jest mało ważna, jedynie pomocnicza. W pewnych granicach uznaje się pomocniczą rolę laików – po to zostały powołane rady konsultacyjne z ich udziałem na poziomie parafii i diecezji. Ale ważniejsze jest to, kto może podejmować ostateczną decyzję. W demokracji także istnieje jakiś szef, który musi decydować. Ale te rady są sztuczne, ponieważ nie ma w nich poważnych dyskusji. „Jak wiadomo – pisał Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* (nr 45) – nie kierują się one [rady kapłańskie i duszpasterskie, wyjaśn. R. G.] zasadami demokracji parlamentarnej, ponieważ mają uprawnienia doradcze, a nie decyzyjne [...]”²².

Sobór rozpoczął od reformy liturgii w konstytucji *Sacrosanctum concilium*, aby laicy mogli szerzej w niej uczestniczyć. Jednak słabością tej konstytucji jest

²¹ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 231.

²² Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/novo_millennio_06012001.html [dostęp: 4.09.2018].

to – sądzi Comblin – że została napisana i opublikowana, zanim Sobór Watykański II podjął temat stosunku pomiędzy Kościołem i światem. „Liturgia jest tutaj analizowana jako rzeczywistość odseparowana od świata historycznego, w którym Kościół się znajduje, jako sfera ponadczasowa i poza przestrzenią, ponad ludzką egzystencją. Bez żadnej wątpliwości uległaby transformacjom, gdyby została zestawiona z *Gaudium et spes*”²³. A to właśnie laicy są najbardziej predestynowani, aby wprowadzać liturgię w świat. Dlatego muszą mieć głos, uczestniczyć w gestach i aktach symbolicznych, w wyborze tematów i symboli. „Bóg nie potrzebuje pochwał (*alabanzas*) – twierdzi Comblin – gdy ludy mają potrzeby i cała liturgia powinna być podporządkowana potrzebie ludzi”²⁴. Kreatywność i aktywność laików w liturgii musi prowadzić do wielkiej różnorodności ekspresji w czasie i przestrzeni, ponieważ ludzie są bardzo różni. Ale obecnie liturgia jest zuniformizowana i całkowicie kontrolowana przez Rzym. Tylko papież może wskazać, które słowa i gesty powinny być w niej wyrażane.

Kardynał Ratzinger bronił sformułowanej na soborze konstytucji liturgicznej, która ma służyć jedynie adoracji Boga, a nie ludziom, dlatego zajmowanie się nią jako pierwszą w kolejności było słuszne²⁵. W liturgii aczasowej – sądzi Comblin – laicy nie mają znaczenia²⁶, nie wyrażają w liturgii swojego życia i dlatego się nią nie interesują²⁷.

Nowy Kodeks prawa kanonicznego rozwarł szczelinę dla laików, uznając prawo do stowarzyszeń. Wielu laików nawet nie wie, że takowe istnieją. W praktyce stowarzyszenia niekierowane przez kler nie są mile widziane. CEBs-y mogłyby ułatwić emancypację laików, ale zostały uzależnione od wikarych. Sakralizacja kapłana jest tak mocna, że będąc obecnym, nie może przestać rządzić. Jeżeli wikary przyznaje CEBs-om pewną słuszną autonomię, mogą one uzyskać własną osobowość. Tak bywało. Jednak ogólnie dzisiaj CEBs-y są miniparafiami i robią to samo co parafie. „Po krótkim czasie imitują styl parafii i zamykają się w sobie, odizolowane od swojej dzielnicy”²⁸.

²³ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 231.

²⁴ Tamże, s. 232.

²⁵ J. Ratzinger, *Eklezjologia konstytucji dogmatycznej...*, dz. cyt., s. 686.

²⁶ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 232.

²⁷ Tamże, s. 233.

²⁸ Tamże, s. 236.

Prawo kanoniczne przyjmuje elementy otwarcia się z soboru – twierdzi L. Boff – na przykład uczestnictwa i komunii, następnie to uczestnictwo wciska w schemat hierarchiczny i w pełni podporządkowuje je projektowi wyższej hierarchii. „Obecne prawo kanoniczne tak samo jak poprzednie legitymizują hegemonię kleru nad laikami niszcząc równowagę w relacjach braterskich pomiędzy chrześcijanami”²⁹.

Kodeks – twierdzi Comblin – w przypadku konfliktu w Kościele z powodu arbitralności kleru nie zakłada podejmowania w obronie laików środków prawnych. Wzywa kler, aby był miłosierny, sprawiedliwy, praktykujący wszystkie cnoty, ale gdy ksiądz ich nie przestrzega, pozostaje jedynie cierpliwość i ofierowanie cierpienia Bogu. Ksiądz może być karany tylko z powodu nieposłuszeństwa zwierzchnikowi czy papieżowi. Tak samo rzadko zdarza się, aby biskup przyznał rację kobiecie przeciwko mężczyźnie, gdyż system jest patriarchalny. W społeczeństwie zachodnim powstał – pod wpływem chrześcijaństwa, ale niekoniecznie kleru – system praw, który broni słabszych. Natomiast w Kościele nie ma jeszcze prawdziwego „prawa”, jest bezprawie przeciwko laikom, co jest sprzeczne z duchem chrześcijańskim³⁰.

3. Rzymska centralizacja

Po wojnach o niepodległość w Ameryce Łacińskiej – podaje L. Boff – administracja watykańska rozpoczyna proces romanizacji katolicyzmu. Papież Grzegorz XVI w liście z 12 czerwca 1840 r. ogłosił, że Ameryka Łacińska jest regionem, gdzie żyją „ludzie nędzni, spowici w mgławice niezgłębionych błędów”³¹. Dlatego trzeba umocnić instytucję Kościoła. „W 1899 Leon XIII zwołuje latynoamerykański synod w Rzymie – informuje L. Boff – na którym skodyfikowano strategię trydencką (klerykalizacja życia chrześcijańskiego) i Soboru Watykańskiego I (walka z nowoczesnością i umocnienie papieskiego absolutyzmu). Nakazuje się hierarchii podporządkowanie sobie wszelkich manifestacji wiary ludowej: bractw, kultu świętych, czyli wszystkiego tego, co ma związek z katolicyzmem *moreno* (chodzi pewnie o katolicyzm synkretyczny ludności

²⁹ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 28.

³⁰ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 251.

³¹ Za: L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 97.

kolorowej – wyjaśn. R. G.)³². Ten proces romanizacji zwalnia, począwszy od lat 50. XX w., wraz z pojawieniem się aktywnego laikatu i pasterstwa społecznego, a szczególnie wraz z duchem Soboru Watykańskiego II. Ale pod rządami Jana Pawła II romanizacja nabrała nowego impetu jako strategia klerykalizacji, wsparta organizacjami o zasięgu międzynarodowym (Opus Dei itd.). Likwiduje się wszelkie niezależne ruchy i grupy. Reanimuje się mit *christianitas* w nowej wersji, mający przeciwdziałać kryzysowi kultury zachodniej i unifikacji Europy po upadku nominalnego socjalizmu. Ma to być *christianitas* moralna, broniąca wielu wartości zachodnich uważanych za chrześcijańskie, aby odbudować europejską społeczność. Ta eurocentryczna wizja polityczno-religijnych konserwatystów włoskich ma też być narzucona wszystkim kontynentom.

Comblin podaje, że od Piusa IX Kościoły narodowe miały być tylko odbiorcami nakazów Watykanu, który także narzucił swoją własną kulturę. „Zniósł obyczaje – pisze Comblin – tradycje, lokalne ryty, lokalne teologie, lokalne sposoby wyrazu. Rzym zarezerwował sobie episkopalne nominacje, aby przeciwdziałać dywersyfikacji. Każdy biskup został lokalnym agentem rzymskiej subkultury. Rzym stworzył jedną kulturę”³³. Rzym narzucił wszystkim Kościołom swoją własną teologię, filozofię scholastyczną, jeden katechizm, jeden rytuał sakramentów, jedno prawo kanoniczne, jedną scentralizowaną administrację, co pozbawia biskupów wszelkiej inicjatywy. Zaordynował nawet – za pomocą swojej nauki społecznej – jedną politykę, jedną opcję ekonomiczną, jedną formę działania społecznego. „Ideałem było, że każdy katolik ma się narodzić w katolickim macierzyństwie; by chował się w katolickim przedszkolu; uczył się w jedynej szkole, kolegium lub na uniwersytecie katolickim; by był członkiem jedynej partii katolickiej, w katolickim związku zawodowym, w katolickim klubie; leczony w szpitalu katolickim i aby, gdy się zestarzeje, zamieszkał w katolickim domu starców. Ten ideał był w pełni realizowany w niektórych krajach i częściowo w innych. W tych wszystkich instytucjach kultywowano kulturę rzymską”³⁴. Ta subkultura rzymska – twierdzi Comblin – była sztuczna na bazie fragmentów przeszłości. Była to epoka neo: „Neo-scholastyka, neotomizm, neogotyki, styl neo-romański, neo-bizantyjski”³⁵. Powstała nauka

³² Tamże, s. 97. Chodzi tu zapewne o religie ludności kolorowej (*moreno* oznacza ciemną karnację skóry).

³³ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 117

³⁴ Tamże, s. 117.

³⁵ Tamże.

społeczna Kościoła na bazie scholastyki, dla niekatolików nie do przyjęcia, jako że jej kategorie były nieznane. „Tracili [katolicy – wyjaśn. R. G.] niezmiernie ilości energii – pisze Comblin – aby móc odizolować się coraz bardziej od swojego ludu i swojej kultury”³⁶. Subkultura katolicka coraz bardziej okazywała się elementem obcym, dziwnym w kontekście nowej kultury miejskiej ludów. Katolicy nie potrafili stworzyć kultury żywej, zdolnej do przenikania i wpływania na inne kultury. „Z niezmiernego wysiłku neo-tomistów nic nie przeniknęło w aktualne kultury świata zachodniego, ani nie posłużyło do dialogu z innymi kulturami”³⁷.

Watykan traktuje Kościół ubogich jako wypaczenie, które musi być zwalczane, skorygowane i wyeliminowane. Dlatego demoralizuje symbolicznie jego agentów, zwalcza jego teologię, karze biskupów i księży, którzy wspomagają Kościół ludowy³⁸.

4. Strategia Watykanu wobec Ameryki Łacińskiej

Watykan do specyficznych problemów Ameryki Łacińskiej – twierdzi L. Boff – stosuje strategię taką jak wszędzie i w żaden sposób nie jest ona wyzwolenicza, ale progresywna w sferze metod i konserwatywna w głębi. Projekt ten bazuje na zakorzenionym głęboko micie moralnej hegemonii, jaką chce pełnić Kościół nad społeczeństwami zachodnimi. „Ta hegemonia realizuje się poprzez kolaborację z siłami panującymi, wrażliwymi na ciężar historyczny i polityczny chrześcijaństwa, widzianego jako potężny sojusznik przeciwko międzynarodowemu komunizmowi”³⁹. Strategia i taktyka wobec Ameryki Łacińskiej polega na interpretacji aksjomatycznych tekstów z Medellin i Puebli pod kątem własnych interesów kurii. W Kościele latynoamerykańskim przyjęto perspektywę ubogich, ich wyzwolenia, historycznego zaangażowania Kościoła wraz w powstanie nowego społeczeństwa. Opcja preferencyjna na rzecz ubogich składa się na oficjalny znak tego Kościoła i teologia wyzwolenia jest jego refleksyjną i systematyczną legitymizacją. Ale w innowacyjnych tekstach tego Kościoła grupa konserwatyw-

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 77.

³⁹ Tamże, s. 36.

na potrafi umieścić swoje doktrynalne i zachowawcze piętno: perspektywy klerikalnej, zachowania struktur władzy w Kościele poprzez kładzenie nacisku na wierność biskupom i papieżowi, także pochwałę władz świeckich. „Dla strategii watykańskiej – pisze L. Boff – ważne jest, aby narzucić pewien typ interpretacji, która zminimalizuje elementy typowo latynoamerykańskie i położy nacisk na czynniki uniwersalistyczne i wspólne w polityce rzymskiej”⁴⁰. Tak zrobiono z dokumentem w Puebli – wprowadzono korekty przed jego oficjalnym opublikowaniem. Wszystkie modyfikacje są intencjonalne i polityczne: umocnienie perspektywy centralistycznej i klerikalnej hegemonii. Polityka Watykanu jest antyludowa, antyrewolucyjna i antykomunistyczna. Watykan chce pewnej poprawy sytuacji ekonomicznej w Ameryce Łacińskiej, gdyż poziom nędzy zbytnio rzuca się w oczy. „Dyskurs papieża (Jana Pawła II) – twierdzi L. Boff – podczas jego różnych podróży nie pozostawia wątpliwości w jego zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej i przewyciężenia ubóstwa. Tymczasem, jest to droga moralizatorska i powolnych zmian, które nie uderzają substancjalnie w sytuację Kościoła, i które nie dopuszczają do wszelkiego rodzaju rewolucji”⁴¹.

Dla takiego starego Kościoła CLAR (*Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos/as* – Latynoamerykańska i Karaibska Konfederacja Zakonników/-ic) stanowiła realną alternatywę wspólnoty, inny rodzaj władzy i chrześcijaństwa, wynikającego coraz bardziej z doświadczeń latynoamerykańskich o obliczu indiańskim, metyskim, czarnym, ludowym. CLAR miała ogromne poparcie biskupów, kardynałów i była wspierana ciągłą refleksją w ramach teologii wyzwolenia. Watykan zdał sobie sprawę z tej alternatywy i zaczął ją atakować. L. Boff uważa, że CLAR jest już trupem. W swoim życiu religijnym L. Boff i koledzy czują się tak jak w kraju okupowanym przez wrogie siły.

Comblin uważa, że projekt nowej ewangelizacji, przyjęty przez Jana Pawła II dla Ameryki Łacińskiej, może być rozumiany jako zignorowanie albo odrzucenie ewangelizacji uzgodnionej w Medellin w 1968 r.⁴² Nie pozwala się w niej na nowość, którą są Bazowe Organizacje Kościelne, bycie nowym sposobem funkcjonowania Kościoła, co by implikowało nową kościelną praktykę. Zmusza się je do podporządkowania się parafii, aby w niczym nie naruszyły kościelnej struktury. By były jednym z wielu elementów struktury parafii, na

⁴⁰ Tamże, s. 37.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 30.

równi z innymi ruchami (pasterstwo małżeństw, robotnicze, młodzieży, kursy religijne dla klasy średniej itd.)⁴³.

Stabilizacja Kościoła w Ameryce Łacińskiej zawsze polega na reformie kleru. Ostatnio polegała na totalnym podporządkowaniu CELAM-u kurii rzymskiej. Kler latynoamerykański jest rodzajem posłusznego wojska, dobrze ustrukturyzowanego, ale – jak już było w historii – często niezależnego i kreatywnego. Taktyka z CELAM-u zaczęła się pod koniec 1972 r. na spotkaniu tej rady w Sucre, w Boliwii. Przedtem episkopat był wrażliwy na krzyki społeczne i religijne, odtąd został kompletnie podporządkowany kurii, pasywny, zachował tylko retorykę⁴⁴.

A przecież – dowodzi Comblin – pojęcie ludu Bożego jest fundamentem dla reformy liturgicznej na ostatnim soborze⁴⁵. „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego się domaga sama natura liturgii. Na mocy chrztu lud chrześcijański jest »*wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście ogaszali dzieła potęgi*« (1 P 2,9)⁴⁶.

Teologia wyzwolenia jest oczerniana jako marksistowska, utrudnia się jej zbiorowe edycje, jak na przykład te przygotowywane 54 tomy, które były poddawane potrójnej cenzurze (zakonnego zwierzchnika autora, lokalnego biskupa i komisji episkopalnej doktryny CNBB – Konferencja Narodowa Biskupów Brazylijskich). Atakuje się teologów i biskupów związanych z opcją na rzecz ubogich⁴⁷.

5. *Societas perfecta i christianitas*

Comblin przypomina, że przez 15 wieków społeczeństwo chrześcijańskie wraz z Kościołem było jednocześnie ludem geograficznym (Europa, zachodnia część Bliskiego Wschodu i Ameryka) i politycznym, który podbijał świat. Religia

⁴³ Tamże, s. 41.

⁴⁴ Tamże, s. 39.

⁴⁵ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 30.

⁴⁶ *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, nr 14, <http://www.parafiakleosin.pl/download/konstytucja.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

⁴⁷ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 40–41.

chrześcijańska na tych terenach cieszyła się przywilejami, nieraz zajmowała całą przestrzeń, na przykład w koloniach portugalskich i hiszpańskich. „Nie było żadnego aktu – twierdzi Comblin – który by nie musiał być uświęcony przez religię, także akty jedzenia i picia lub słusznej aktywności seksualnej”⁴⁸.

Zaistniała *societas perfecta*, budowana etapami, głównie przez kurię – od reformy gregoriańskiej aż po papieża Piusów. System ten uległ wzmocnieniu na Soborze Trydenckim. Dzięki zwycięstwu ultramontanistów w XIX w. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. pierwszy w historii chrześcijaństwa był ukoronowaniem tych procesów. Papieże Piusowie starali się narzucić kodeks Kościołowi, esencję modelu, aż zostało to dokonane w pełni za Jana Pawła II. „Model *societas perfecta* – ocenia Comblin – jest wertykalny, autorytarny, uniwersalistyczny i uniformizujący”⁴⁹. Według niego papież jest źródłem całej moralności. „Hierarchia i laicy muszą wykonywać w świecie rozkazy papieża. Nie ma miejsca na różne orientacje”⁵⁰. Takie myślenie zakłada, że papież posiada najlepsze informacje w złożonym świecie.

Kościół trydencki – uważa Comblin – nie był przygotowany na konfrontację z czynnikami, które umocniły burżuazję. Szykował się do walki z protestantyzmem, ale nie zauważył postępu naukowego, technicznego, emancypacji krytycznego ducha – jako elementów postępu burżuazji. Kler opierał się na dekadentckiej arystokracji i wiejskich masach, przygotowując czysto obronną strategię wobec ekspansji nowej klasy.

Po Soborze Trydenckim powstała kasta klerykalna, rygorystycznie podporządkowana Rzymowi, bez żadnej lokalnej autonomii, ściśle zuniformizowana na całym świecie. Sobór ten ograniczył wpływ ludu Bożego i poddał religijność ludową dyscyplinie, integrując ją z systemem doktrynalnym i sakramentalnym oficjalnego Kościoła. Kler działał jak policja Kościoła, bacząc, aby wszyscy ochrzczeni przyjmowali sakramenty, nauczyli się katechizmu i przestrzegali prawa kanonicznego. Według ustaleń Soboru Trydenckiego księża reprezentowali autorytet Boski i Kościoła. Działali w atmosferze narzucania wiary i kar⁵¹. „Z tej epoki – pisze Comblin – wywodzi się styl autorytarny, patriarchalny, zamknięty na dialog, który stworzył mentalność kleru na następne wieki”⁵².

⁴⁸ J. Comblin, *Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 179.

⁴⁹ Tamże, s. 225.

⁵⁰ Tamże, s. 225–226.

⁵¹ Tamże, s. 245.

⁵² Tamże.

Reformy trydenckie zbiegają się z pojawieniem się monarchii absolutystycznych, które poszukiwały legitymizacji w religii i dlatego dały całe polityczne i policyjne wsparcie dla autorytarnej władzy kleru. Na przykład coroczna spowiedź była obowiązkowa i kto nie przystąpił do niej, był denuncjowany na policję. Dlatego ogromna większość szła na mszę z przymusu i na pewno z wściekłością w sercu⁵³.

6. Powstanie i rozwój „hierarchologii”

Tak jak każdy inny lud – twierdzi Comblin – lud Boży musi ucieleśniać się w instytucjach. Ale struktury pierwszego Kościoła były proste: chrzest, Eucharystia i wybór dwunastu, z Piotrem na czele. Zaś system tworzony od Soboru Trydenckiego miał na celu podkreślić oddzielenie kleru od ludu. Widoczne tego oznaki to: inna odzież, oddzielny budynek mieszkalny, zakaz pracy fizycznej dla kapłanów, w handlu i innych świeckich zajęciach. Księżu wyznaczono działalność wyłącznie sakralną. Do tego służy odpowiedni język. „W samym Kościele – twierdzi Comblin – wszystko podkreśla separację: istnieje przestrzeń zarezerwowana dla księdza oraz inna dla ludu, i nikt nie może przekraczać granicy, chyba że z absolutnej konieczności, na przykład w przypadku zakrystiana lub sprzątaczek. Kapłan i spowiadający się nie mogą nawet patrzeć na siebie i rozpoznawać się wzajemnie. Nie ma dialogu pomiędzy osobami, ale tylko dialog pomiędzy grzechem i rozgrzeszeniem. Grzech wchodzi z jednej strony a rozgrzeszenie wychodzi z drugiej⁵⁴. Wszystko, z czym ma do czynienia kapłan: miejsce, obrazy, księgi, świątynia, miejsce udzielania sakramentów – składa się na święty krąg.

Comblin widzi jeszcze bardziej konkretne filozoficzne uzasadnienie dla hierarchologii. Pierwszym czynnikiem – sądzi teolog – był wpływ filozofii greckiej, platońskiej, a szczególnie neoplatońskiej, która przeniknęła do teologii różnymi drogami, ale głównie poprzez dzieło filozofa Pseudo-Dionizego Areopagity. Prawdopodobnie tworzył on na przełomie wieków IV i V, napisał m.in. słynną pracę o hierarchii niebieskiej i drugą o hierarchii kościelnej. Comblin twierdzi, że to z neoplatonizmu pochodzi fascynacja zasadą jedności, jedyności,

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 249.

jedni. „Całe życie intelektualne – interpretuje myśl Pseudo-Dionizego – jest redukowaniem rzeczywistości do *jedni*. Świat, w którym żyjemy, jest wieloraki, nie ma tu jedności ani *jedni*. Ona znajduje się poza światem, ale wszystko się z niej wywodzi. [...] Z jedności wynika wielość, która jest postępującym brakiem, degradacją. [...] Byt człowieczy znajduje się już w stadium intensywnej degradacji, ponieważ jest związany z materią, która jest czystą wielością [...]”. Człowiek nie pochodzi bezpośrednio od jednego Boga, ale poprzez serię pośredników coraz bardziej wielorakich, dlatego tworzenie jest upadkiem, dekadencją. Lecz oddzielając się od materii, człowiek może, poprzez kontemplację idei duchowych, wznieść się, zbliżyć do Boga, to znaczy do pierwotnej *jedni*. Istnieje zatem jedność na początku i na końcu⁵⁵. Ten schemat filozoficzny (wyjście z jedności i powrót do jedności) inspirował *Sumę teologiczną* św. Tomasza z Akwinu⁵⁶. Ta hierarchiczna struktura świata, tożsama ze strukturą kościelną, okazała się wieczna.

Wpływ Pseudo-Dionizego należy zawdzięczać min. temu, że podawał się za Dionizego Areopagite, świętego katolickiego i prawosławnego, według tradycji pierwszego biskupa Aten i męczennika chrześcijańskiego, który według *Dziejów Apostolskich* (17,34) przyłączył się do apostoła Pawła po jego przemówieniu na ateńskim areopagu. W ten sposób oszust Pseudo-Dionizy został nauczycielem chrześcijaństwa w dziedzinie filozofii i teologii.

Według jego schematu w Kościele jedność polityczna wywodzi się bezpośrednio od Boga. Na Wschodzie cesarz mógł odegrać rolę jedności i być głową Kościoła. Na Zachodzie papież detronizuje cesarza i egzekwuje zasadę jedności. „Od papieża wywodzi się wszystko – pisze Comblin – biskupi, księża i laicy. Od papieża do biskupa, od biskupa do księdza i od księdza do laika zachodzi obniżanie się, degradacja. [...] Ten schemat jedności powinien podtrzymać zdobywanie władzy totalnej na Zachodzie ze strony papieża”⁵⁷. Nie udało się tego zrealizować w całym chrześcijaństwie, dopiero w Kościele katolickim. O ile malała władza papieża w społeczeństwie, o tyle w imię jedności wzrastała w samym Kościele.

⁵⁵ Tamże, s. 33.

⁵⁶ Władysław Tatarkiewicz także podkreśla wielkie znaczenie Pseudo-Areopagity (czy Pseudo-Dionizego), który podawał się za ucznia św. Pawła, na całą myśl chrześcijańską. „I na długie wieki – pisze Tatarkiewicz – stał się największym autorytetem chrześcijańskiej filozofii mistycznej”; zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, s. 203.

⁵⁷ J. Comblin, *Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 33.

Ideologia hierarchologii powstawała etapami i długo. Dlatego tak trudno zerwać mentalnie z jej obecnością i jej kryteriami świętości, posłuszeństwa itd. Dussel wskazał metafizyczny dualizm kultury indoeuropejskiej i greckiej, który legł u podłoża powstania hierarchicznej wizji świata, a także Kościoła.

„Hierarchia była w taki sposób sakralizowana i umieszczana ponad Kościołem – twierdzi Comblin – aż utraciła swój ludzki charakter, aby przekształcić się w mediację ponadludzką, prawie na poziomie Chrystusa”⁵⁸. W pracy *L’Eglise du Verbe Incarné* (1941), którą długo uważano za najważniejszą dla Kościoła w XX w., Charles Journet (późniejszy kardynał) uczył, że Bóg stworzył najpierw hierarchię, od której się wywodzi Kościół będący efektem jej działań. Pierwszą przyczyną Kościoła jest człowieczeństwo Chrystusa, drugą hierarchia, która zakłada Kościół poprzez sakramenty. Hierarchia – według Journeta – sytuuje się ponad Kościołem i ponad ludzkością. W ten sposób Journet – zauważa Comblin – pozostawia na boku dzień Zielonych Świąt i dar Ducha Świętego dla całego ludu, skoro wszystko to, co przychodzi od Boga, lud musi otrzymać od hierarchii⁵⁹. W ideologii hierarchologii – twierdzi Comblin – Kościół zostaje zredukowany do sakramentów, czyli do rzeczywistości symbolicznej. Jest to wizja spirytualistyczna i odczłowieczona.

Sam Sobór Watykański II po zadeklarowaniu misyjności Kościoła redaguje rozdział o hierarchii (III rozdział *Lumen gentium*), w którym misje biskupów określa się jako czysto administracyjną. Widać tu, że Kościół nie jest misyjny, a biskupi nie są misjonarzami. Dlaczego – pyta się Comblin – nie mogą biskupi być misjonarzami, tak jak istnieją biskupi kapelani wojskowi, biskupi funkcjonariusze kurii watykańskiej, czy biskupi ambasadorzy państwa watykańskiego? „W tej koncepcji [„hierarchologicznej” – wyjaśn. R. G.] wszystko to, co pochodzi od hierarchii, ma wartość Boską, wywodzi się bezpośrednio od Boga i posłuszeństwo jej powinno być natychmiastowe, całkowicie i bezwarunkowe – nawet inteligencja musi uznać prawdę we wszystkim, co pochodzi od hierarchii. To jest pewna forma monofizytyzmu, w którym znika rzeczywistość ludzka Kościoła, jej historyczny charakter”⁶⁰. Monofizytyzm jest herezją, a polega na pomijaniu ludzkiej natury Jezusa Chrystusa.

⁵⁸ Tamże, s. 15.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 14.

Przypomnijmy, że Ratzinger domagał się w *Instrukcji LN* poddania wyników badań naukowych kryterium teologicznemu, gdyż „ostatecznym i rozstrzygającym kryterium prawdy może być tylko kryterium teologiczne” (*LN* VII, 10). A jeszcze w wywiadzie z Messori zapewniał, że hierarchiczna struktura Kościoła wywodzi się bezpośrednio od Chrystusa, tak samo w sakramencie spowiedzi poprzez spowiednika grzesznika rozgrzesza sam Chrystus, że swój autorytet, „wielkość” spowiednik otrzymuje bezpośrednio od Pana⁶¹.

Watykan nie chce zmian struktury Kościoła – twierdzi L. Boff – albowiem ta jest „boska”, nietykalna i dlatego powinna być odtwarzana w każdym miejscu na ziemi. I właśnie na to, na przekształcenia, nie zgadzał się Ratzinger. Człowiek nie powinien dokonywać żadnych zmian w Kościele, ponieważ jest to „Jego” Kościół, czyli Chrystusa⁶². Watykan chce – twierdzi L. Boff – umacniać Kościół od wewnątrz wokół kleru. Strategia watykańska jest podwójnie konserwatywna – w zakładanym modelu Kościoła i modelu społeczeństwa, w przebraniu demokracji liberalnej i progresywistycznej z Pierwszego Świata⁶³.

Biskup ma decydujący wpływ na projekty, które mają znaczenie dla księży i tysięcy wiernych. „Bez żadnej wstępnej dyskusji – pisze L. Boff – może on dosłownie wypędzić duchownych z diecezji i zdjąć laickich liderów, rozpędzając zbiorowość wiernych. Nie ma nikogo, do kogo można by się odwołać i liczyć na neutralny osąd. W takich przypadkach powstaje kryzys wiary, spowodowany przez działania kardynałów, biskupów i księży”⁶⁴.

Kler zaś jest biurokracją szczególnie zamkniętą – twierdzi Comblin – i władza należy w niej do najstarszych. Dzisiaj prawie każdy biskup ma ponad 50 lat. Wszyscy papieże ostatnio byli w podeszłym wieku. Niektórzy ze starych sterników Kościoła akceptują ryzyko podjęcia działań reformatorskich, tak jak Jan XXIII (dodajmy, że już także Franciszek – wyjaśn. R. G.), ale to rzadkość. Generalnie członek kleru w wieku 75 lat zachowuje teologię, jakiej nauczył się w seminarium 50 lat wcześniej. Kościół to gerontokracja. Większość młodego kleru nie zajmuje żadnego stanowiska z możliwością podejmowania decyzji i księża muszą bardzo długo czekać, by przejąć odpowiedzialne funkcje. System kościelny został stworzony do zarządzania przeszłością i po to, by zablokować

⁶¹ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 65–66.

⁶² *Tamże*, s. 56–58.

⁶³ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 36

⁶⁴ L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 47.

wszelkie dążenia do zmian. Niczemu nie służy mnożenie apeli o ewangelizację, gdy nie jest to podparte strukturą. „Nic nie dają nawoływania skierowane do księży, jakby problem miałby mieć charakter moralny. Księża znajdują się w zamkniętym systemie, który nie pozwala im na eksperymentowanie nowych rozwiązań”⁶⁵. Z powodu posiadanych przywilejów hierarchia (tj. arystokracja czy kasta) nie lubi zmian.

Te słowa można odnieść do apeli papieża Franciszka, który nawołuje do wyjścia na peryferia, do misji, na spotkanie z ludem. Papież tak samo powtarza, że nie potrzebuje kandydatów na biskupów o osobowości ksiąząt. Ale za tą deklaracją niestety nie idą propozycje zmian strukturalnych, by młodzi księża i laicy mogli wykazać się inicjatywą.

7. Teologia *communio*

Pojęcie „Kościoła jako ludu Bożego”, wprowadzone na Soborze Watykańskim II (konstytucja *Lumen gentium*), zostało na synodzie nadzwyczajnym w 1985 r., poświęconym spuściźnie poprzedniego soboru, zastąpione pojęciem „*communio*”, które – według Comblina – oznacza gremialne podporządkowanie się wszystkich papieżowi. Według belgijsko-brazylijskiego teologa na synodzie dokonał się radykalny zwrot w rozumieniu Kościoła i zerwanie z wolą większości ojców soborowych. Wspomniany kardynał Lorscheider na początku synodu stwierdził, że „Kluczową w konstytucji soborowej *Lumen gentium* była idea Kościół jako lud Boży”⁶⁶. A na końcu synodu belgijski kardynał Godfried Danneels podsumował: „Eklezjologia komunii jest pojęciem centralnym i fundamentalnym wszystkich dokumentów Soboru”⁶⁷. W końcowym sprawozdaniu z synodu zawarto tylko jedną wzmiankę o ludzie Bożym, ale nie ma on znaczenia w rozpatrywanym tu kontekście: „Sobór opisuje Kościół na różne sposoby: jako lud Boży, Ciało Chrystusa, Małżonka Chrystusa, Świątynia Ducha Świętego, Rodzina Boga. Te opisy Kościoła wzajemnie się uzupełniają i powinny być rozumiane w świetle misterium Chrystusa lub Kościoła w Chrystusie. Nie możemy zastępować fałszywej jednostronnej wizji

⁶⁵ J. Comblin, *Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 121.

⁶⁶ Tamże, s. 74.

⁶⁷ Tamże.

Kościola jako czysto hierarchicznego nową koncepcją socjologiczną również jednostronną⁶⁸.

Według Comblina w tym podejściu kompletnie zagubiono stanowisko soboru, który dokonał jasnego rozdzielenia aspektu widzialnego od niewidzialnego Kościoła, boskiego od ludzkiego, relacji z Bogiem i ludzką rzeczywistością (*Lumen gentium*, nr 8). „Lud Boży oznacza rzeczywistość ludzką w Kościele”. Natomiast synod pominął aspekt widzialny i ludzki Kościoła. Traktowanie pojęcia „ludu Bożego” – twierdzi Comblin – jako „nowej koncepcji socjologicznej” jest po prostu ignorowaniem Biblii i socjologii⁶⁹.

Comblin krytykuje stanowisko Ratzingera wyrażone w analizowanym wyżej wywiadzie z Messori⁷⁰. Ratzinger sądzi, że stosowanie pojęcia „ludu Bożego” jest ograniczaniem eklezjologii Nowego Testamentu, polega na redukowaniu Kościoła, na traktowaniu go jako tylko ludu Bożego. To jest tak – argumentuje Comblin – jakby chrześcijanin, mówiąc o Bogu Ojcu, automatycznie negował istnienie Boga Syna i Boga Ducha Świętego. Następnie Ratzinger wskazuje na niebezpieczeństwo powrotu za pomocą pojęcia „ludu Bożego” do Starego Testamentu, ponieważ ono się tam właśnie znajduje. Lepiej jest stosować pojęcie „Kościoła” jako Ciała Chrystusa, ponieważ pojęcia tego nie ma w Starym Testamencie. Ratzinger twierdzi, że nie należy się do Kościoła w sposób „socjologiczny”, lecz poprzez chrzest i eucharystię, które integrują Ciało Chrystusa. Poprzez te sakramenty przystępuje się do Kościoła bez potrzeby przynależności do ludu Bożego.

Comblin jednak nie zgadza się z założeniem, że można wejść do Ciała Chrystusa poprzez chrzest, bowiem nie ma w sakramencie chrztu niczego, co by zapowiadało wejście do Ciała Chrystusa. Natomiast poprzez chrzest człowiek włącza się do nowego ludu Bożego, zjednoczonego przez Chrystusa. Dzieci przecież należą do Kościoła jeszcze przed Eucharystią. „Eucharystia nie oznacza przystąpienie do Kościoła, ale pełnię uczestnictwa. Redukowanie wszystkiego do Ciała Chrystusa jest zmianą sensu chrztu⁷¹”.

Biblia traktuje o różnych formach przymierza ludów Izraela. Jednak eklezjologia czystej *communio* prowadzi do czysto duchowego zintegrowania z Bo-

⁶⁸ Tamże, s. 74.

⁶⁹ Tamże, s. 75.

⁷⁰ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 54–55.

⁷¹ Comblin, *Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 73.

giem, że chodzi o dusze bez ciała, komunikację samych dusz. To, co składa się na konkretny lud, jego kultura i fizyczne uwarunkowania, pozostają poza ewangelizacją, ponieważ nie mają znaczenia na poziomie abstrakcyjnego, idealnego porozumienia dusz.

Jeżeli zaś chodzi o zasadę podporządkowania się wszystkim papieżowi poprzez *communio*, to wyraził to sam papież: „Komunia powinna być wyraźnie widoczna – pisał Jan Paweł II – w relacjach między biskupami, kapłanami i diakonami, między duszpasterzami a całym Ludem Bożym, między duchowieństwem i zakonnikami, między stowarzyszeniami i ruchami kościelnymi” (*Novo millennio ineunte*, nr 45). I dodaje – o czym już wspomniano – że rady kapłańskie i duszpasterskie mają uprawnienia tylko doradcze⁷². Mówi się tutaj o komunii – ocenia papieski list Comblin – pomiędzy tym, kto rozkazuje, i tym, który musi słuchać, tj. pomiędzy oficerem i żołnierzem. „Nie ma jednak prawdziwej wspólnoty, gdy nie wszyscy mają równego, albo nie mają w ogóle, prawa głosu”⁷³. Nie ma też prawdziwej komunii, jeśli nie ma trybunałów i praw, które gwarantują równość prawa dla wszystkich członków. Jan Paweł II pisał: „Na myśl przychodzą tu przede wszystkim owe *specjalne posługi na rzecz komunii*, jakimi są *posługa Piotrowa* i – ściśle z nią związana – *kolegialność biskupów*” (*Novo millennio ineunte*, nr 44). Oznacza to – według Comblina – subordynację względem papieża i episkopatu, podporządkowanie laików klerowi, jako konsekracja nierówności.

Jak widzieliśmy, Ratzinger w przytoczonym wykładzie bronił teologii *communio* jako syntezy całej eklezjologii⁷⁴.

8. Watykan silniejszy od ZSRR

Według brazylijskiego dziennikarza Márcii Emanuela Moreiry Alvesa, na którego powołuje się L. Boff, pozycja papieża w hierarchii kościelnej jest bardzo podobna do stanowiska sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego sprzed rewolucji w Chinach. „Papież jest, tradycyjnie, nieomylnym przewodnikiem doktryny. Sekretarz KPZR miał taką samą pozycję; posiadał uznany autorytet »teologiczny« i był pierwszorzędnym interpretatorem

⁷² Tamże, nr 45.

⁷³ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 233.

⁷⁴ J. Ratzinger, *Eklezjologia konstytucji dogmatycznej...*, dz. cyt., s. 687–689.

doktrynalnego korpusu (dzieł Marksa i Lenina). Tak jeden, jak i drugi byli wodzami gigantycznych biurokracji, które obejmowały całość wiernych – mas chrześcijańskich i socjalistycznego proletariatu, które uważały siebie za »awangardę« i rezerwowały sobie prawo mówienia w imieniu tych mas⁷⁵. Obydwaj posiadali tę samą swobodę w wytyczaniu linii politycznej, która zawsze była zgodna z partykularnymi interesami centrum władzy w Watykanie i Moskwie. W relacjach z lokalnymi aparatami Kościołów narodowych czy bratnich partii komunistycznych centrale te bazowały na tych samych zasadach: hierarchii i międzynarodowej solidarności. Bezpośrednim zapleczem organizacyjnym władzy były elity, wyselekcjonowane grupy stałych profesjonalistów, wśród których występowała delikatna dominacja narodowościowa: w Kurii rzymskiej byli to Włosi, a w radzieckim biurze politycznym – Rosjanie. Niezależnie od znaczenia elity do wyboru szefa były predestynowane niejednorodne narodowościowo zgromadzenia: kolegium kardynalskie i KC. W teorii przy naborze kadr nie istniała dyskryminacja społeczna, w praktyce jednak w jednej instytucji uprzywilejowani byli członkowie burżuazji, a w drugiej proletariatu. W obu przypadkach wśród kadr nie była dopuszczalna żadna krytyka struktur panującej władzy, co zabezpieczała zasada posłuszeństwa. Wolność wypowiedzi zawsze była ograniczana „wyższymi racjami” – interesami proletariatu, rewolucji lub Kościoła – które określała zawsze wyższa władza. Obydwie biurokracje posiadały wyspecjalizowane organa do śledzenia czystości doktryny, prowadzenia propagandy, nadzorowania stosunków międzynarodowych itd. Obydwie – aby rozwiązywać problemy teoretyczne, umocnić kontrolę, przeciwstawić się kryzysowi instytucji i zwalczać opozycję lub dysydentów – bazowały na długo przygotowywanych zgromadzeniach międzynarodowych. Z jednej strony służyły temu sobory i synody, z drugiej zebrania partii komunistycznych. Rozwój lokalnych organizacji opierał się na wiecznym importowaniu kierowniczego personelu. Szkolenie ideologiczne było podobne, bo jednakowo sztywne, niedopuszczające żadnych zapośredniczeń, arbitralnie interpretujące historię, odpowiednio – jako rozwój poprzez nawrócenie ludzi lub postęp poprzez walkę klas. Ta ideologiczna sztywność popychała do nietolerancji wobec schizmatyków, do rozwoju organizacji kontrolowania granic wolności wypowiedzi. Różnica pomiędzy tymi dwiema biurokratycznymi instytucjami polegała na tym,

⁷⁵ M.E. Moreira Alves, *L'Eglise et la politique au Brésil*, Paris 1972, s. 75–78, za: L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 171–172.

że ta starsza jest solidniejsza, bowiem papież nie ma żadnego odpowiednika w Kościołach narodowych, podczas gdy sekretarz musiał szukać porozumienia z odpowiednimi kierownictwami innych „bratnich” partii komunistycznych, teoretycznie sobie równych. Podobnie racje doktrynalne uzasadniające hegemonię są jaśniej wyłożone w przypadku papieża. Gdy pojawiły się wewnątrz obu biurokratycznych instytucji inicjatywy na rzecz pluralizmu, wewnętrznej ewolucji instytucji i bardziej swobodnej działalności w sferze teoretycznej, bardziej odporna na próby kontestacji okazywała się władza papieża⁷⁶.

L. Boff uważa, że paralelizm struktur i zachowań w przypadku tych dwóch biurokracji uwidacznia logikę każdej władzy absolutnej. Centralizacja tej władzy staje się patologiczna i – jak wskazują badania psychologiczne i socjologiczne – niszczy kreatywną wyobraźnię, zdolności do dialogu, krytycznego ducha, wiedzie do poniżania ludzi, powoduje zalew wezwań do posłuszeństwa i podporządkowania się, do rezygnacji, do „dźwigania krzyża Chrystusa”, do dyscypliny i porządku, do podporządkowywania wartości ewangelicznych potrzebom władzy⁷⁷.

Upadek ZSRR świadczy, że władza papieża jest nawet szersza od sekretarzy i politbiura, chociaż opór w Kościele wobec ewentualnych odgórných reform po 2013 r. – jak wspominał wyżej Gutiérrez – publiczna krytyka Franciszka ze strony nawet kardynałów, otwartość dyskusji na ostatnich synodach każe bardziej ostrożnie szacować rzekomy „monarszy absolutyzm” papieża.

9. Doktryna nade wszystko

Na czym bazuje proces centralizacji i hierarchizacji Kościoła? Najpierw na legitymizacji zamiarów odtworzenia starego porządku – twierdzi L. Boff – a na drugim miejscu na narzucaniu stałej, pewnej, bezpiecznej doktryny, różnej od teologii pastoralnych, otwartych i podatnych na nowe zastosowania. Jak pamiętamy, Jan Paweł II w ramach krytyki teologii wyzwolenia w Puebli w 1979 r. z naciskiem podkreślał znaczenie czystości doktryny, której biskupi powinni

⁷⁶ Tamże, s. 171–172.

⁷⁷ A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums, Handbuch der Pastoraltheologie*, II/1, Freiburg 1966, s. 277–343; T. O’Day, *Pathology and Renewal of Religious Institutions*, „Concilium” 1974, No. 91, s. 119–127, za: L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 172.

strzec (*Esta hora*, nr 5–8). Powtarzał wymóg po Pawle VI⁷⁸, a nawet groził „wyklęciem”, za św. Pawłem (Ga 1,8–9). Tak samo Ratzinger bronił ortodoksji pod sankcją ekskomunikacji⁷⁹. Prawda bowiem pochodzi od Boga, który przekazał ją swojemu Kościołowi, czyli Kościołowi katolickiemu, jak zapewniał w *Dominus Iesus*, o czym wspomniano.

Na tym polegało – wyjaśnia L. Boff – narzucenie całemu chrześcijaństwu jednego katechizmu jako jedynej prawdy wiary, nie licząc się z uwarunkowaniami historycznymi. Eskimosi, nędzarze z Bangladeszu, niemieccy arystokraci z chadeckiej Bawarii, Indianie, dyrektorzy z Nowego Jorku – wszyscy muszą słuchać jedyne przesłania. Jedno pismo dla tak zróżnicowanych światów kulturowych⁸⁰.

L. Boff podkreśla łączenie przez hierarchię ortodoksji ze zbawieniem: „W tym rozumieniu zbawienie zależy od znajomości prawd ortodoksji. Posiadanie i bycie nakładają się: kto posiada prawdę, jest zbawiony. Prawda jest ważniejsza od dobra. Inkwizycja nie zajmowała się zbrodniami przeciwko moralności, ale tylko tymi grzechami, które były wymierzone przeciwko prawdzie ortodoksji”⁸¹. Na tym polega sedno problemu – na doktrynalnym rozumieniu objawienia. L. Boff, podobnie jak Comblin, akcentuje znaczenie doktryny w Kościele katolickim, której bezwarunkowa ochrona prowadziła przez wieki do nietolerancji i autorytaryzmu. Rubem Alves pisał: „Kto rości sobie prawo do prawdy absolutnej, jest skazany na bycie nietolerancyjnym”⁸². L. Boff uważa, że heretyk traktowany jest jak zbrodniarz z powodu występowania przeciwko jedności Kościoła, przeciwko Kościołowi-jako-nosicielowi-boskiej-prawdy⁸³. Heretyk jest traktowany tak jak ateista scharakteryzowany w edykcje Konstantyna⁸⁴.

⁷⁸ Biskupi mają obowiązek „zachowania nienaruszonego depozytu wiary katolickiej, powierzonego Apostołom przez Pana” (*Evangelii nuntiandi*, nr 65).

⁷⁹ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 29.

⁸⁰ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 27–28.

⁸¹ L. Boff, *The Church, Charism and Power...*, dz. cyt., s. 42

⁸² Za: tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Eusebius, *Life of Constantine*, Oxford 1999, rozdz. III, s. 64–65, <http://eclass.uth.gr/eclass/modules/document/file.php/SEAD260/%CE%95%CF%85%CF%83%CE%AD%-CE%B2%CE%B9%CE%BF%CF%82%2C%20Life%20of%20Constantine%20%28trans.%20Averil%20Cameron%20-%20Stuart%20Hall%29.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

Wiemy już, że doktryna w Kościele jest bardzo ważna, ale nasuwa się pytanie, jak ona powstaje, skoro laicy niewiele do niej wnoszą. Wszystko funkcjonuje tak – twierdzi Comblin – jakby decyzja była podejmowana nie na mocy argumentów, ale na podstawie tajnego objawienia boskiego, i reguła tajemniczości jeszcze teraz jest duszą kościelnej władzy⁸⁵.

Bardzo się uważa, aby nie zostały rozpoznane osoby, które miały wpływ na redakcję dokumentów⁸⁶. Comblin podejrzewa, że „doktryna społeczna wychodzi, tak naprawdę, z rąk katolickiej burżuazji, względnie roztropnej i otwartej, która sądzi, że złagodzony kapitalizm jest jedynym rozwiązaniem”⁸⁷. Widać, że jest ona nauką jednej partii, którą można wykorzystywać przeciwko innym partiom.

Comblin stara się wyjaśnić filozoficzno-ideologiczne uzasadnienie dla istnienia hierarchicznego charakteru Kościoła. Zauważa, że po Soborze Watykańskim II powrócono do przedsoborowej koncepcji prawdy, wyrażonej w encyklikach *Veritatis splendor*⁸⁸ (1993) i *Fides et ratio*⁸⁹ (1998). Ma ona charakter intelektualistyczny i bazuje na filozofii greckiej, czego skutki są „tragiczne”. „Na pierwszym miejscu – pisze Comblin – zakłada się pierwszeństwo poznania dla zbawienia. [...] Poznaje rzeczywistość ten, kto posiada w umyśle prawidłowe pojęcia. Zupełnie ufa się językowi, to znaczy słowom, aby w pełni wyrazić pojęcia. Kto zna słuszne słowa, zna rzeczywistość. Nauczanie Kościoła definiuje prawidłowe słowa. Jasne jest, że na takim systemie można zbudować jedynie Inkwizycję, z której Kościół korzystał i bronił jej przez wieki. Przekonana, że prawda była oczywista dla każdego szczerego ducha, hierarchia nie mogła zrozumieć, że ktoś może nie zrozumieć tej »oczywistej« prawdy. Kto w ten sposób zachowuje się, grzeszy przeciwko prawdzie – największy ze wszystkich grzechów, i w przypadku oporu, grzech pychy godny kary śmierci”⁹⁰.

Sobór Watykański II – według Comblina – wychodzi od bardziej otwartej koncepcji prawdy, zrywając ze sztywnością greckiego intelektualizmu. Daje pierwszeństwo miłości.

⁸⁵ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 234.

⁸⁶ Tamże, s. 204.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Jan Paweł II (papież), Encyklika *Veritatis splendor*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/veritatis_1.html [dostęp: 4.09.2018].

⁸⁹ Jan Paweł II (papież), Encyklika *Fides et ratio*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html [dostęp: 4.09.2018].

⁹⁰ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 22.

Prawda nie wyczerpuje się w pojęciach – sądzi Comblin – które nie mogą być uniwersalne, nieomyślne, oczywiste dla wszystkich. Istnieją różne kultury, w których paralelne pojęcia mają zawsze nieco inny sens, nigdy nie można ich dokładnie przetłumaczyć. Ponadto – zauważa Comblin – język nigdy nie jest ścisłym ujęciem znaczenia pojęć, posiada względną autonomię, swoje reguły, własną ewolucję, których myślenie nie jest w stanie kontrolować. „Jest on [język – wyjaśn. R. G.] względnie niezależny od myśli i zmusza do myślenia w określony sposób [...]. W końcu, nauczanie Kościoła nie posiada pełnej intuicji prawidłowych pojęć, ani objawienia dotyczącego najbardziej odpowiednich słów. Podmiot nie jest właścicielem znaczenia słów. Wszystko to, co mówi, jest odbiciem świata danej kultury, w której się znajduje. Wszystko jest kulturą. Papież czy biskupi nie mogą powiedzieć ani jednego słowa, które by nie było określone przez jakąś kulturę i które także nie byłoby wyrazem danej kultury”⁹¹.

Comblin w tym miejscu w ewidentny sposób nie zgadza się z Ratzingerem, który zapewniał o posiadaniu przez Kościół „Prawdy z dużej litery, i że ta Prawda jest rozpoznawalna, wyrażalna, i także definiowalna w sposób ścisły”. Prawda, która może być przekazywana przez Magisterium we wszystkich epokach⁹².

Ale jak widzieliśmy wcześniej, Ratzinger „prywatnie” uważa, powołując się na „większość badaczy”, że w pewnych tekstach biblijnych w pewnych ustępach więcej mówią od siebie tłumacze-interpretatorzy aniżeli sama Biblia, albowiem Pismo żyje w określonej wspólnocie językowej, i nie tylko⁹³. A zatem oficjalny w Kościele wymóg wyrażania „jednej jedynej prawdy” ma charakter pozamerytoryczny, dyscyplinujący, służący egzekwowaniu posłuszeństwa, co wyraża *Kodeks prawa kanonicznego* (kan. 212, § 1 i 3), pod zarzutem herezji (kan. 751, 1364).

Oprócz filozofii neoplatonickiej Comblin wskazuje jeszcze na ideologię imperium rzymskiego, która miała wpływ na chrześcijaństwo, a swoje korzenie wywodziła ze starożytnych imperiów Wschodu. Elementy wschodniej ideologii imperialnej na dobre zakorzeniły się w Rzymie za Konstantyna Wielkiego i wyrażały: „Jeden Bóg – Jeden świat – Jedno imperium – Jeden imperator”. Comblin, tak jak wyżej Castillo, wiąże rozwój instytucjonalnego chrześcijaństwa z interesami rzymskiego imperium. Cała władza pochodzi od jedyne Boga, który stworzył tylko jeden świat w jedynej jedności, co świadczy o jego doskonałości.

⁹¹ Tamże, s. 23.

⁹² J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 28.

⁹³ Patrz podrozdział tej pracy: *Gnostycki kościół Ratzingera. Prawda jako władza*.

Świat został dany dla imperium, które należy do cesarza, a który jest przedstawicielem Boga. Cesarze wybrali chrześcijaństwo na ideologię imperialną, ponieważ jawiło się im jako doskonała reprezentacja jedności imperium, a to dzięki chrześcijańskiemu rygorystycznemu monoteizmowi. Imperator wszystko zawdzięcza jednemu Bogu, a nie swoim poddanym, którzy ze swej strony wszystko zawdzięczają władzy cesarza. Ta ideologia została od czasów Konstantyna Wielkiego rozpowszechniona przez chrześcijaństwo, szczególnie w dziełach Euzebiusza z Cezarei. Na Wschodzie przetrwała aż do upadku Cesarstwa Bizantyjskiego, potem została przeniesiona do Rosji i była podstawą imperium rosyjskiego do 1917 r. Co nieco z tego pozostało, skoro niektórzy domagają się kanonizacji cara Mikołaja II. Na Zachodzie po upadku Cesarstwa Rzymskiego papież przekazał atrybuty władzy cesarskiej królowi Franków Karolowi Wielkiemu. Imperium to zostało zniesione dopiero przez Napoleona w 1806 r.

„Formuła »Jeden imperator« – pisze Comblin – została przekształcona w »Jeden papież«, i papież stał się coraz bardziej wynoszony jako szef uniwersum, poprzez mandat otrzymany od samego Chrystusa, króla uniwersum. »Jeden Bóg – Jeden Chrystus – Jedno chrześcijaństwo – Jeden papież«⁹⁴. W oparciu o tę ideologię papież Aleksander VI podzielił świat pomiędzy królów Hiszpanii i Portugalii (dwie wspomniane bulle *Inter coetera* z maja 1493 r.), jako właściciel świata w imieniu Chrystusa, co w zasadzie zostało zaakceptowane przez resztę krajów europejskich.

W tej perspektywie biskupi byli przedstawicielami władzy imperialnej papieża na całym świecie, niżej byli księża-ojcowie, a lud stał się przedmiotem przekazany przez Chrystusa papieżowi, aby mógł być podporządkowany i kierowany dla swojego zbawienia. „Jedynym zbawicielem na ziemi był papież, jako »*vicarius*« Chrystusa, substytut Chrystusa na ziemi, tylko on”⁹⁵. Hierarchicznej koncepcji wszechświata odpowiadała hierarchiczna konstrukcja Kościoła, obowiązująca aż do Soboru Watykańskiego II.

Szerzej o teologicznej idei zastępowaniu Chrystusa na ziemi przez papieża w odniesieniu do postawy Jana Pawła II pisze Zbigniew Kaźmierczak, który wprost ją wyraził w tytule swojej pracy jako „*Alter Christus*”⁹⁶.

⁹⁴ J. Comblin, *El Pueblo de Dios*, dz. cyt., s. 34.

⁹⁵ Tamże, s. 35.

⁹⁶ Z. Kaźmierczak, *Alter Christus. Krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Jana Pawła II*, Kraków 2014.

DROGĄ OPCJI NA RZECZ UBOGICH DO UTOPII KRÓLESTWA BOŻEGO

Gutiérrez nie uprawiał propagandy idealizującej ubogich. „[...] opcję na rzecz ubogich realizuje się nie dlatego, że ubogi jest dobry, ale ponieważ Bóg jest dobry. [...] Wielu ludzi rozczarowanych przestało się angażować, ponieważ myśleli, że ubogi jest dobry. Gdyby wychodzili od założenia, że to Bóg jest dobry, działaliby dalej”. Bez wymiaru mistycznego nie ma prawdziwego zaangażowania się na rzecz ubogich. Dlatego krytykował idylliczny, romantyczny obraz ubogich. Chodzi o problem niezawinionego ubóstwa i walki z nim, która jest niemożliwa bez wiary w dobroć Boga¹.

Co znaczy Kościół „ubogi” i „dla ubogich” czy „z ubogimi”, którego pragnie papież Franciszek? Kościół „ubogi” to Kościół, w którym kler, zakonnice itd. żyją skromnie, bez materialnych przywilejów. Jako instytucja nie kieruje się chęcią zysku czy wielkich dochodów. O takim Kościele mówi pakt z katakumb św. Domitylli. Taki Kościół nie jest powiązany „ziemskimi” interesami z możliwymi tego świata, dlatego lepiej rozumie ubogich. „Dla ubogich” i „z ubogimi” znaczy, że działa głównie na ich rzecz, dla poprawy ich losu – pod względem materialnym, kulturowym, politycznym, etycznym i religijnym. Tak widzi „swój” Kościół papież Franciszek. Czy to ma dużo wspólnego z opcją na rzecz ubogich? Niewiele. Opcja zakłada istnienie Kościoła ubogich partycypatywnego, demokratycznego, w którym są oni podmiotem, a nie taki Kościół, który jedynie „martwi się ubogimi” (*dla*), wspiera ich, jest z nimi itd., ale w dalszym

¹ Á. Darío Carrero, *Cuarenta años de la Teología...*, dz. cyt.

ciągu pozostaje Kościołem klerykalnym, tylko że bardziej wrażliwym społecznie. Teolodzy wyzwolenia w swojej krytyce Kościoła twierdzą, że tam, gdzie wszyscy nie mają równych praw, nie ma prawdziwej wspólnoty.

Taki Kościół tylko „ubogi” czy dla „ubogich” prowadzi działalność pomocową (*asistencialista*), ale nie dąży do zmiany własnej struktury na bardziej partycypatywną i demokratyczną, ani do znoszenia nierówności społecznych, tylko stara się je łagodzić. Bergoglio proponował integrację ubogich, nie był zwolennikiem mobilności społecznej, awansu społecznego chłopców z ubogich rodzin. Akceptował politykę św. Jana Bosko, który w XIX w. we Włoszech integrował młodych w szkołach zawodowych. „Święty Jan Bosko uważał, że nie ma sensu wysyłanie ich do liceów, ponieważ nie przyda im się to w życiu”². W nadchodzącym społeczeństwie informacyjnym rezygnowanie ze zdolnej młodzieży, nic że ubogiej, jest marnotrawstwem – chociażby tylko z punktu widzenia ekonomicznego i rozwojowego. Spójrzmy, że masa zawodów rzemieślniczych, robotniczych zanika pod wpływem techniki, prosta praca kurczy się albo przenosi się w inne rejony świata, pozostawiając młodych po zawodówkach bez pracy, a granice międzypaństwowe są dla nich często zamknięte (tak jak w Unii Europejskiej i Stanach Zjednoczonych).

Dla Jezusa grzech podstawowy jest związany z opresją i śmiercią ubogiego. „Chcę powiedzieć – mówi Sobrino – że w procesie uniwersalizacji wiary pominięto początkową, źródłową (*original*) stronniczość”³. Opcję na rzecz ubogich trzeba rozwijać materialnie, nie idealistycznie – trzeba ją praktykować z Duchem Jezusa⁴. Sobrino daje do zrozumienia, że chodzi nie tylko o promocję ekonomiczną ubogich, ale także o ich rozwój duchowy, kulturalny – czyli o wyzwolenie „integralne”. Mówi też o nieuchronności opcji: „To oznacza że nikt nie powinien być wykluczony z Kościoła z powodu tej opcji, ale także, że nikt nie może być włączony do Kościoła bez tej opcji”⁵. Zakłada rewolucję w społeczeństwie i w Kościele, aby na przykład wierni sami kreatywnie tworzyli formy liturgii.

Vigil przypomina, że opcja na rzecz ubogich jest wezwaniem Kościoła latynoamerykańskiego do nawrócenia, stała się czymś jakościowo nowym i prowokuje konflikty w całym Kościele. W niektórych Kościołach protestanckich

² J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 185.

³ J. Sobrino, *Opción por los pobres i seguimiento de Jesús*, [w:] J.M. Vigil (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991, s. 44.

⁴ Tamże, s. 46.

⁵ Za: J. Lois, *Opción por los pobres. Sintesis...*, dz. cyt., s. 12.

nazywa się ją nawet „nową reformacją”, ale wszędzie stała się »*quaestio disputata*«. Dzięki niej związek polityki z religią jest nowy, bardziej wyraźny. Daje też podstawę pod nowy ekumenizm i nową wspólnotę, wykraczając nawet poza same Kościoły⁶.

Opcja ta jest bardzo ważna w Biblii, a jednak trzeba było długo czekać na jej powrót. U Jezusa opcja na rzecz ubogich – twierdzi Sobrino – jest fundamentalna w jego wizji Boga, tak jak i w jego życiu⁷. Nie można – uważa Girardi – określić sensu życia bez określenia sensu historii i bez usytuowania swojego własnego życia w historii. A sens historii można odkryć jedynie wtedy, gdy się bierze udział w fundamentalnym konflikcie historii, czyli pomiędzy ubogimi a „imperium”⁸.

1. Istota opcji na rzecz ubogich

Opcja ta zakłada – wyjaśnia Sobrino – działanie na rzecz utopii Królestwa Bożego. Jest to problem teologiczny: kto chce wierzyć w Boga Jezusa, musi realizować tę opcję. Bogaci i wyzyskiwacze niech przestaną wyzyskiwać, a ci, którzy formalnie nie są ciemiężcami, ale nie należą do świata ubogich, niech idą w ślady Jezusa, aby bronić ubogich. Zatem przesłanie Jezusa jest kierowane do wszystkich ludzi, ale w różny sposób. Nie jest więc opcją wykluczającą bogatych, „opcją partyjną” – jak utrzymywano w *Instrukcji LN*.

Lois definiuje tę opcję jako dobrowolną decyzję włączenia się w świat ubogich, aby przyjąć z punktu widzenia „realizmu historycznego ich sprawę wyzwolenia integralnego”⁹. Może ona być realizowana przez podmiot indywidualny, osobiście albo przez wspólnotę kościelną. Zakłada kilka elementów: 1) zerwanie z własnym światem kulturalnym, z własnymi specyficznymi kryteriami wartości, „exodus (z własnego świata) i porzucenie identyfikacji ze »statusem

⁶ „Opcja na rzecz ubogich jest wydarzeniem – pisze Vigil – które wstrząsa życiem chrześcijańskim od samych fundamentów i implikuje wszędzie nowe formy widzenia i odczuwania, wiary i miłości, i przede wszystkim działania. Z drugiej strony, im więcej rozmyślamy teologicznie na ten temat i o ile bardziej wgłębiamy się w Słowo Boże, pojawiają się nowe niespodziewane horyzonty, które mówią o biblijnej prawdziwości, teologicznej i duszpasterskiej opcji na rzecz ubogich”; zob. J.M. Vigil, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991, s. 7.

⁷ J. Sobrino, *Opción por los pobres...*, dz. cyt., s. 42.

⁸ G. Girardi, *Opción por los pobres y geopolítica*, dz. cyt., s. 75.

⁹ J. Lois, *Opción por los pobres. Síntesis...*, dz. cyt., s. 9.

władzy«” (co jest bardzo bliskie koncepcji teologa wyzwolenia C. Boffa); 2) element wcielenia lub identyfikacji, co wyraża się „wyjściem na peryferia”, „wyjściem na spotkanie innego”, polega na „wejściu w świat ubogiego i przyjęcie go za swój”. Ten element opcji utożsamiania się ze światem ubogich jest kierowany nawet do tych materialnie ubogich i uciskanych, którzy nie zawsze traktowali świat ubogich jako swój, czyli nie solidaryzowali się ani utożsamiali z resztą swych bliźnich będących w podobnej sytuacji. Chodzi o nawrócenie, wychodząc od życia „z” ubogimi, do życia „dla” ubogich, aż po życie „jako” ubodzy (do tego elementu opcji odwołuje się papież Franciszek); 3) „solidarność aktywna z ludowymi walkami i praktykami”; 4) wzięcie na siebie sprawy ubogich, co w Trzecim Świecie może skutkować prześladowaniami a nierzadko śmiercią¹⁰.

Aktywne uczestnictwo w życiu politycznym w ramach partii czy innych organizacji dla całego Kościoła i jego lokalnych struktur jest zakazane. „Jako podmiot opcji na rzecz ubogich – pisze Lois – Kościół powinien bronić i wspomagać zdecydowanie prawa, dla których obrony uciskany i ubogi lud organizuje się i walczy w swojej sprawie. Więcej nawet, Kościół powinien bronić i ukierunkowywać jego walki społeczne i polityczne [...]”¹¹, lecz zachowując krytyczny dystans i niezależność, gdyż ewangelizacja jest jego najważniejszym zadaniem. Tradycyjnie Kościół kierował się ku ubogim w formie pomocy, miłości, jednocześnie łącząc się z klasami wyższymi. Była to więc relacja z ubogimi zapośredniczona, dotarcie do ubogiego poprzez bogatego. A tutaj chodzi o relację natychmiastową, bez pośredników.

Teologia Wyzwolenia wraz z jej opcją na rzecz ubogich jest traktowana przez przedstawicieli sił konserwatywnych w Kościele i poza nim jako upolitycznianie wiary, jako jej „uziemianie”. Są to zarzuty słuszne – teolodzy mówią wprost o także politycznym, historycznym i ziemskim charakterze swojej teologii.

Teolodzy latynoamerykańscy uważają, że nie można teologii i religii odzielić od polityki, a należy traktować je łącznie, jako różne aspekty tego samego społeczeństwa. Skoro na teologów i jednocześnie kapłanów poluje się jak na zwierzęta ze względu na ich upolitycznioną teologię, a czynią to również organa

¹⁰ „Ten składnik opcji – pisze Lois – przekształca się w kryterium weryfikacji autentyczności włączenia się w świat ubogich i aktywnej obrony ich sprawy. Męczeństwo nie jest czymś momentalnym, punktowym, lecz kulminacją i szczytem prześladowań, które są wstępem i początkową formą męczeństwa”; zob. tamże, s. 12.

¹¹ Tamże, s. 10.

państwowe, to mamy politykę także *sensu stricte*, politykę bieżącą, związaną z walką o władzę i jej utrzymywanie narzuconą teologom.

Wiara w pewne wspólne dobra i wartości, takie jak sprawiedliwość, zasada się też na pewnej koncepcji Boga. „Każde wyobrażenie Boga – twierdzi Vigil podobnie jak Corbi – świadomie lub nieświadomie, determinuje i legitymizuje określony typ stosunków społecznych”¹².

U kardynała Ratzingera Bóg i Jezus znajdują się nieskończenie daleko od człowieka, są właścicielami „Jego” Kościoła, który nie ma nic wspólnego z ludzkim Kościołem mającym zniknąć¹³. Wymagają bezwarunkowego kultu, z istoty są obcy materii, „chlebowi”, słowem – życiu, „popędowi ciała” itd. Z tego wynika bezwzględne posłuszeństwo laików klerowi, który jest „przedstawicielem Boga” na ziemi, jak głosi *Kodeks prawa kanonicznego* (kan. 212, §1: „święci pasterze, jako reprezentanci Chrystusa”), dlatego podłoże etyki – pisał Ratzinger w *Instrukcji LN* – ma charakter transcendentny i absolutny (*LN XVIII*, 9; *LN XI*, 6; *LN XI*, 17).

Teolodzy latynoamerykańscy często powołują się na „zwrot antropologiczny”, jakiego miał dokonać ostatni sobór i co ujął w końcowym przemówieniu Paweł VI: „ażeby poznać Boga, trzeba znać człowieka” i na odwrót, „aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka całego trzeba poznać Boga. A to dlatego, gdyż istnieje [...] nierozzerwalny związek - co nieustannie przypomina Sobór - między człowieczeństwem i doczesnością oraz między duchowością i wiecznością”. Czuł się jednak zobowiązany, aby zapewnić, że w ten sposób „Kościół nie zboczył z drogi, ale zwrócił się ku człowiekowi”, a także nawet przekonywał o pożytku płynącym z religii: „Niechże już nigdy nikt nie głosi, że religia jest bezużyteczną; w szczególności katolicka [...]”¹⁴.

Opcja na rzecz ubogich zakłada realną solidarność z ubogimi jako zbiorowością, z ich słusznymi obiektywnymi interesami, z ich praktykami i organizacjami, które realizują te interesy. „Naturalnie – pisze Lois – tak zarysowana opcja na rzecz ubogich przekształca się w decyzję polityczną, która pozycjonuje osoby lub instytucję zajmujące konkretne miejsce w sieci sił społecznych, po stronie ubogich i przyjmując ich historyczną *praxis* wyzwolenia, w konfrontacji z obiektywnymi interesami bogatych-opresorów, to znaczy, strukturalnie

¹² J. Lois, *Opcion por los pobres. Síntesis...*, dz. cyt., s. 139.

¹³ J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 55–57.

¹⁴ Paweł VI (papież), *Przemówienie końcowe papieża...*, dz. cyt.

odpowiedzialnych za godną zwalczania niesprawiedliwą nędzę¹⁵. Przede wszystkim nie chodzi o ubogich w ogóle, ale o „wydziedziczonych, którzy aktywnie działają, aby ich sytuacja definitywnie uległa zmianie”. Opcja ta odnosi się do „zorganizowanych ludowych większości” lub do „tych wszystkich, którzy zorganizowani czy nie, identyfikują się ze słusznymi sprawami ludowymi i walczą na ich rzecz”. Ten podział u teologów wyzwolenia na ubogich „godnych” opcji, „aktywnie działających”, i resztę nieuświadomionych ubogich, przypomina nam podział Marksa na bierną „klasę w sobie” i „klasę dla siebie”, świadomą swojego położenia i własnych interesów.

Opcja na rzecz ubogich jest stronnicza. Chrześcijańska uniwersalność może się potwierdzić, tylko wychodząc od partykularnej sytuacji ubogich. Krytykował to Ratzinger, że owa stronnicość prowadzi do uznania klasowej i w konsekwencji partyjnej koncepcji prawdy (LN VIII 4, 5).

Opcja ma wymiar historyczny, dotyczy historii realnej z intencją eliminacji nędzy i niesprawiedliwości. Ten wymiar historyczny – sądzi Lois – ma dlatego wyraźne znaczenie polityczne, ponieważ ten, kto realizuje tę historię, jest usytuowany w konkretnym miejscu w ramach pewnych sił społecznych. Opcja ma też charakter etyczno-racjonalny, towarzyszy jej oburzenie z powodu niesprawiedliwości i oznacza odrzucenie istniejącej sytuacji, a nieuczciwość względem rzeczywistości nie pozwala usłyszeć wezwania ubogich¹⁶.

Podobnie prefekt Müller widzi w Piśmie Świętym, „że historia przymierza jest historią wyzwolenia z coraz wyraźniej zarysowującą się opcją Boga na rzecz ubogich, i dlatego z soteriologii zawsze musi wynikać etyka¹⁷. A zatem historia relacji Izraelitów z Bogiem zaczyna się w Egipcie. Bóg zaczyna zbawiać na ziemi, ale poprzez wyzwolenie.

Opcja na rzecz ubogich i teologia wyzwolenia stają się aktualne w związku z globalną sytuacją społeczną i miejscem Trzeciego Świata. Od lat 70. – twierdzi L. Boff – w prawie wszystkich krajach latynoamerykańskich rośnie świadomość, że niedorozwój nie ma charakteru po prostu technologicznego czy politycznego, ale że wynika z rozwoju pewnego typu kapitalizmu¹⁸. Natomiast strategia chrześcijańska stawia w dłuższej perspektywie na zagwarantowanie rozwoju

¹⁵ J. Lois, *Opcion por los pobres. Síntesis...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁶ Tamże, s. 14.

¹⁷ G.L. Müller, *Ubóstwo*, dz. cyt., s. 45.

¹⁸ L. Boff, *Church: Charism and Power...*, dz. cyt., s. 7.

samowystarczalnego, czyli że nie akceptuje stosunku *dominacji-podległości* między Pierwszym i Trzecim Światem.

L. Boff naiwnie, wydawałoby się, oczekuje, że inne klasy mogłyby się włączyć w ten projekt bez prób zdobycia hegemonii. Tak się stało w latach 60., gdy niezliczone rzesze młodych, intelektualistów i cała gama ruchów włączyły się w świat ubogich, wybrały opcję na rzecz ludu i podjęły buntowniczy wysiłek w celu jego wyzwolenia, zmiany *status quo*. Niemało z nich przyłączyło się do partyzantki wiejskiej i miejskiej, narażając się na represje państw, które realizowały ideę „bezpieczeństwa narodowego”. L. Boff podaje, że w tych walkach uczestniczyły niezliczone rzesze chrześcijan i całe organizacje, takie jak Juventud Universitaria Católica, Acción Católica Obrera i inne. Były to osoby i grupy generalnie pełne idealizmu, pochodzące z klasy średniej, mieszczańskiej.

Także Segundo wskazuje na ponadklasową solidarność w ruchach wyzwoleniczych w Ameryce Łacińskiej. Specyficzny dla teologii wyzwolenia jest jej międzyklasowy charakter. „»Wróg klasowy«, jakim jest klasa średnia dla ubogich i proletariuszy, nie czuł się w Kościele latynoamerykańskim traktowany jako wróg, ale wzywany do dialogu. I odpowiedział w sposób nieprawdopodobnie pozytywny. Swą żywotność Kościoła latynoamerykański, jeszcze przed nastaniem ruchów lub wspólnot ludowych, zawdzięczał klasom średnim. Teologia wyzwolenia, czy to się komu podoba czy nie, zaczęła się w tej klasie średniej i oznaczała dla niej nawrócenie. Bez przygotowania, jakie ta klasa wniosła do Kościoła powszechnego, ruchy i wspólnoty ludowe albo by nie mogły powstać z braku liderów, albo by nie mogły się rozwijać z braku pomocy i wsparcia. Jest paradoksalne, że logikę marksistowską stawia się wyżej od tej, która prowadzi chrześcijan do opcji na rzecz klasy, która nie jest ich klasą. Na rzecz ich rzeczywistego przeciwnika klasowego”¹⁹.

Mamy tu przykład braku postawy wrogości ze strony teologów wyzwolenia w stosunku do klasowych przeciwników klas ludowych. Przeciwników, gdyż związki między klasami są oparte na obiektywnie antagonistycznych interesach. Pomimo to wielu przedstawicieli różnych klas potrafiło się zaangażować w walkę na rzecz ludu. A więc nie chodzi o niszczenie wroga klasowego rozumianego jako ludzi, co zarzucała teologom LN (XI 7), lecz o zniesienie wrogiej wyzyskiwanym sytuacji wyzysku, o uwolnienie „wrogów” z roli wyzyskiwaczy, o zniesienie wyzysku. Ratzinger zalecał kierowanie się powszechną

¹⁹ J.L. Segundo, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 150–151.

miłością do wszystkich bliźnich (LN VI, 8). Otóż mamy konkretny przykład zaangażowania się ludzi z różnych klas w walkę klas przy wzajemnej akceptacji, a nawet przy poświęceniu przez tysięcy z nich życia, a nie ograniczanie się do werbalnej deklaracji na odległość.

Ratzinger pisał, że „żadne różnice ani cele nie mogą przeszkodzić w uznaniu każdego człowieka za bliźniego” (LN IV, 8). Ale nie oznacza to, że należy każdemu się podporządkować, gdy chce nas skrzywdzić, okraść czy zabić. Teolodzy w dalszej części rozdziału przedstawiają naturę ludzkich konfliktów na tle przeciwieństwa realnych interesów i rolę miłości w ich kontekście. Miłość nie oznacza sztucznej eliminacji sporu.

2. Koncepcja polityki wyzwolenczej w katolicyzmie latynoamerykańskim

W odróżnieniu do zsekularyzowanej Europy Zachodniej na kontynencie latynoamerykańskim powiązania religii z polityką aktorom życia religijnego i politycznego wydają się oczywiste. Dlatego teolodzy wyzwolenia nie wnieśli wiele oryginalnego do tego zagadnienia poza szermowaniem hasła utopii i rewolucji jako celu opcji na rzecz ubogich. Jak ujrzymy, ich zaangażowanie polityczne – tak krytykowane w Europie – jest spójne z postawami części biskupów. To jeden z wyrazów tendencji emancypacji religijnej kontynentu od metropolii.

W podrozdziale *Religia w historii Ameryki* (s. 101) wykazano, że zawsze religia przenikała się tutaj z polityką, tj. ewangelizacja z konkwistą i systemem kolonialnym, dyktatury wojskowe pod ogólnym wezwaniem bezpieczeństwa narodowego z obroną cywilizacji chrześcijańskiej i zachodniej przed ateizmem i komunizmem.

Teologów wyzwolenia wyróżnia przede wszystkim nacisk kładziony na polityczne znaczenie działalności Jezusa, wbrew opinii Jana Pawła II i Ratzingera.

3. Jezus Politykiem?

Dussel pisze, że uciekający przed Herodem Jezus, jako rzekomo pomazaniec z rodu Dawida (Mt 1,1), był prześladowany politycznie, a nie religijnie przez króla, który jako uzurpator, bez królewskiego pochodzenia, bał się o utratę

władzy²⁰. Jezus był politycznym uchodźcą w Egipcie, gdzie nauczył się uniwersalnych pryncypiów etycznych, zasad o Sądzie Ostatecznym, celebrowanym przez Egipcjan z wielką boginią sprawiedliwości Ma'at. Była ona też sędzią, przed którym odpowiadał zmarły: „Dawałem chleb głodującym, wodę spragnionym, ubranie nagim i wpuściłem na pokład pielgrzymą” – rozdział 125 Księgi Zmarłych, który Jezus powtarza u Mateusza 25 (Mt 25) w dużo szerszym zakresie aniżeli jest to u Izajasza (Iz 61). Pod koniec życia Jezus, laik (nigdy nie był kapłanem), który celebrował kult jak każdy ojciec (tak jak w czasie ostatniej wieczerzy *hagadá*), wszczyna ostrą krytykę religii za korupcję, przewracając stoły w świątyni, „a przecież krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki”²¹ – pisał będący żydowskiego pochodzenia Karol Marks. Jezus był antyklerykałem, bo kapłaństwo się zbiurokratyzowało i kolaborowało z władzą, uległo fetysyzacji.

W końcu został oskarżony, że „podburza lud, szerząc swą naukę po całej Judei, od Galilei, gdzie rozpoczął, aż dotąd” (Łk 23,5). Ukrzyżowanie miało charakter kary politycznej. Było to polityczne oskarżenie politycznych terrorystów, którzy występowali przeciwko świętemu prawu imperium. Nawet napis na krzyżu miał charakter polityczny (Jezus Nazarejczyk Król Żydowski), a nie religijny. Na pytanie Piłata, przedstawiciela władzy politycznej imperium: „Czy ty jesteś królem żydowskim?” Jezus odpowiedział: „Tak, Ja nim jestem” (Mt 27,11; Mk 15,2).

Możemy dodać, że Jezus nieraz odcinał się od bieżącej polityki – jako prekursor sekularyzacji i autonomii świata doczesnego. Mówił: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,34), „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21; Mk 12,17; Łk 20,25). Jednak Piłat wskazał na niego ludowi żydowskiemu („Oto król wasz” – J 19,14), który go skazał. Został osądzony i stracony przez ówczesne władze polityczne, przy współudziale żydowskiego religijnego establishmentu, jako polityczny wichrzyciel, „żydowski król”, zdrajca racji stanu rzymskiego porządku, przeciwnik władzy arcykapłanów i „uczonych w Piśmie”, którzy mieli posłuch u cesarskich urzędników. Ukrzyżowano go za miastem, poza uznaną sferą publiczną, jako wyklętego.

Segundo też upiera się przy politycznej roli Jezusa. Ktoś zaangażowany, ktoś działający z pasją – sędzi Segundo – musi być w jakiś sposób konfliktowy

²⁰ E. Dussel, *De un inmigrante y exiliado político: Joshua de Nazareth*, «La Jornada», 28.12.2007, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=61113> [dostęp: 30.02.2018].

²¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej...*, dz. cyt., s. 30.

w naszym ograniczonym świecie. Może być to konflikt w sferze idei, albo bardziej konkretny konflikt interesów pomiędzy grupami, klasami, narodami. Ktoś, kto nie powoduje rozłamu, nie może wzbudzić entuzjazmu, ani zaangażowania w walkę. „Jezus jako prawdziwy człowiek nie mógł uciec od tego prawa”²². Ewangelisci zaświadcniają, że Jezus zagrażał konkretnym grupom ludzi. „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” (Mt 10,34). „Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową” (Mt 10,35). „Czy myślicie, że przyszedłem dać ziemi pokój? Nie, powiadam wam, lecz rozłam” (Łk 12,51). Jak widać, skłóca także członków rodziny (Łk 12,52–53). Jest to sprzeczne z obrazem „słodkiego” Jezusa.

Paweł zaś wszystkich ludzi jednoczy – podkreśla Segundo: „Nie ma już żyda ani poganina” (Ga 3,28). Zauważa konflikt, ale pomiędzy różnymi interpretatorami Ewangelii broni jednej jedynej wersji (Ga 1,7–8), na co powoływał się Jan Paweł II, jak wspomniano wyżej. Potępia nawet nosiciele innych opinii (Ga 5,7–12) i widzi konflikt nie pomiędzy ludźmi, lecz pomiędzy wielkimi siłami ducha i ciała. Myśl Pawła, który widzi konflikt w kategoriach metafizycznych *duch–ciało*, albo pomiędzy abstrakcyjnymi kategoriami społecznymi, wyrwanymi z kontekstu historycznego (Żyd w ogóle, kobieta w ogóle, niewolnik itd.), bardziej odpowiada sposobowi rozumowania Ratzingera i Jana Pawła II, którzy szukają sensu uniwersalnego Ewangelii i pism Pawła. Natomiast teolodzy wyzwolenia starają się wyjaśnić historyczny kontekst działalności Jezusa i umiejscowić go w konkretnym konflikcie klasowym i politycznym.

Segundo odrzuca w dyskursie Jana Pawła II na CGEL-u w Puebli stosowanie potocznych sloganów, uproszczeń. Twierdzi, że nikt, kto zna Ewangelię, nie może traktować Jezusa jako zwykłego agitatora, byłoby to jego zbyt oczywistą karykaturą. „Agitacja” ma potoczne znaczenie jako namawianie do rozpętania konfliktu klasowego. „Agitator polityczny” czy „rewolucjonista polityczny” mają znaczenie pejoratywne, odnoszą się do osób, które działają na powierzchni życia społecznego. „Walka klas” łączona z Jezusem ma ukazać karykaturalny charakter nowego odczytywania Ewangelii, gdy wiąże się ją z Palestyną z I w.

Gdyby Jezus był ustawodawcą – argumentuje Segundo – toby przecież poniósł porażkę, nie wprowadziłby żadnych praw ani struktur. Lud go przecież

²² J.L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, t. 1: *Fe e Ideología*, Madrid 1982, s. 105.

odrzucał również jako polityka. Był przegrany także jako rewolucjonista. Co jakiś czas pojawiały się w Izraelu ruchy mesjanistyczne kończące się klęską, na zniszczeniu Jerozolimy w 70 r. kończąc. Przecież nikt nie może Jezusa, prawdopodobnie założyciela najbardziej uniwersalnej religii w dziejach, wepchnąć do historii jako malutkiej postaci, która broniąc ubogich w swoim kraju, poniosła klęskę. Po co przedstawiać Jezusa jako upadłego polityka, „agitatora”, skoro w sensie religijnym osiągnął ogromne wpływy?

Jezus prawdopodobnie założył Kościół – argumentuje urugwajski teolog – czyli instytucję społeczno-religijną, która musiała rozwijać się w różnych systemach politycznych i która wywodząc się z innego porządku, musiała sytuować się ponad zwykłą polityką, nie konkurując z innymi organizacjami politycznymi. Dokumenty chrześcijańskie ujawniają, że Kościół musiał przetrwać w innych warunkach od tych, w których działał publicznie Jezus. Wspólnota traktowana jako sekta religijna (Dz 24,14) – co zauważa Paweł – także odrzucała oskarżenie swojego założyciela z powodów politycznych jako oszustwo, minimalizowała polityczny sens przesłania Jezusa, inaczej niż w przypadku zelotów.

A jednak „Jezus z Nazaretu – twierdzi Segundo – umarł z powodu potępienia go przez władze rzymskie jako politycznego agitatora”. Jest to niewątpliwe i potwierdzone przez ówczesnych mu historyków niechrześcijańskich. Ewangelie natomiast są zgodne, że Jezus nigdy nie miał konfliktu z rzymskimi władzami. „W rzeczywistości, Jezus został przedstawiony władzom rzymskim – pisze Segundo – jako agitator polityczny, stawiając ich w sytuacji niewygodnej wobec ich zwierzchników. Ale we wszystkich czterech Ewangeliach jest napisane, że pomimo podejrzliwości Rzymian i mimo publicznej działalności Jezusa, nigdy nie widzieli oni w nim politycznego zagrożenia, ani sojusznika zelotów”²³.

Jezus, owszem, agitował politycznie, ale tylko przeciwko władzom religijno-politycznym judaizmu, zagrażał ich interesom, i tak oni sami to widzieli. Udało im się jednak postawić Rzymian w sytuacji bez wyjścia, chociaż oskarżenie go o agitację polityczną przeciwko Rzymianom było kłamliwe. Jezus umarł z powodów, które nie miały nic wspólnego z treścią wyroku skazującego. Umarł z powodu politycznej interpretacji jego działalności. Ale dalekie były mu cele zelotów, a przyjażniąc się z rzymskimi poborcami podatkowymi, mógł ściągnąć na siebie ich nienawiść.

²³ Tamże, s. 106.

Po upadku Rzymu, po powstałej pustce kulturowej po nim i inwazji ludów barbarzyńskich wytworzyła się dziwna synteza, a raczej mieszanina elementów z Ewangelii z innymi, obcymi im. Powstała tzw. religia chrześcijańska – chrześcijaństwo konstantynopolskie i średniowieczne – które trudno utożsamiać z przesłaniem Jezusa. „Paradoksalnie – pisze Segundo – to co dzisiaj nazywa się »religią chrześcijańską«, jest wersją dużo bardziej upolitycznioną Ewangelii od najbardziej znanych nowych odczytań politycznych rozwijanych dzisiaj”²⁴.

Ewangelie ukazują też, że Jezus zaostrzał uśpione podstawowe konflikty w społeczeństwie. Samo zapowiadanie Królestwa Bożego dla ubogich w obecności bogatych zagrażało pokojowemu współistnieniu. Ewangelie synoptyczne donoszą o spiskach faryzeuszy i ludzi Heroda, aby go wyeliminować. To świadczy o radykalności konfliktu, który podsyczał Jezus. Przeciwko niemu występują różne tradycje, za którymi czają się nowi przyjaciele: Herod z Piłatem (Łk 23,12). Jezus buduje władzę ludu przeciwko jego ciemnościom (Mk 12,12; 14,2), z czym nie zgadzał się Jan Paweł II. Również odwieczni wrogowie – przypomina Segundo – jak saduceusze i faryzeusze, łączą siły przeciwko Jezusowi. Wewnętrzne konflikty pomiędzy nimi są mniej ważne od konfliktu, jaki dzięki Jezusowi rozgorzał pomiędzy nimi a ludem. Dlatego chcą pojmać go w nocy, by nie wzbudzić protestów.

Segundo twierdzi, przeciwstawiając się papieżowi, że nie można tego wszystkiego zlekceważyć sloganem o „agitorze politycznym”, ponieważ byłoby to wielką niezajomością ewangelicznego testamentu Jezusa. „Jeżeli uznać, że Jezus nie *agitował* na scenie politycznej Izraela, wtedy należałoby traktować ewangelie jako fałszywe, z ich najbardziej oczywistymi danymi sprzed zmartwychwstania”²⁵. Segundo tłumaczy ową „ślepotę” sposobem rozumienia słowa „polityczny” w bardzo wąskim i ubogim znaczeniu – jako sprawowanie fizycznej władzy. W tym znaczeniu Jezus nie był agitorem politycznym. Nie uczestniczył także w działalności politycznej, która wyklucza wymiar religijny.

Segundo zauważa, że sięga się po dzisiejszą pejoratywną konotację polityki, aby zdyskwalifikować wszelką polityczną interpretację Jezusa. A Jezus wpisywał się w tradycję proroków, którzy w sposób oczywisty realizują plan polityczny, tak jak Eliasz (Mk 8,28; Łk 9,19; Mt 16,14) i Jeremiasz (Mt 16,14). Eliasz w księgach Królewskich konfrontuje się z polityką króla Achaba, także

²⁴ Tamże, s. 112.

²⁵ Tamże, s. 114.

na krótko jego syna i następcy Ochozjasza. Broniąc czystości jachwistycznej religii, sprzeciwia się Achabowi. Treść jego konfliktów ma charakter religijno-polityczny. Eliaz nie tylko przypomina królowi jego obowiązki religijne i te związane z kultem, ale także wywiera na nim presję za pomocą środków politycznych. Negowanie politycznych treści w tym konflikcie równa się negowaniu politycznego charakteru konfliktu północnoirlandzkiego tylko dlatego, że przepaść pomiędzy stronami konfliktu miała pierwotnie wymiar religijny. Eliaz walczy także z Achabem w obronie sprawiedliwości i w obronie Nabota w kwestii pozareligijnej – zawłaszczenia jego winnicy. Nawiązując do żywej pamięci tej krzywdy w ludzie izraelskim, Jezus utożsamia się z Eliazem. „Jasne jest – pisze Segundo – że nawet tutaj wymóg sprawiedliwości politycznej jest stawiany Achabowi w imieniu Jahwe, i w tym samym stopniu, nie przestaje być ta sprawiedliwość religijną z powodu jej charakteru politycznego. Także błogosławieństwa Jezusa dla ubogich, zrozpaczonych i głodnych nie przestają być jednocześnie i polityczne i religijne”²⁶.

Jeremiasz, powiązany w Ewangelii Mateusza z Jezusem, jest jeszcze bardziej upolityczniony, nie przestając działać w sferze religijnej, powołując się na mandat Jahwe. Wiąże przyszłość królestwa Judy z wyzwolenческими zmianami struktur społeczno-politycznych. Jahwe poprzez Jeremiasza nakazuje wypełniać prawo i sprawiedliwość, uwalniać „uciśnionego z rąk ciemńcy”, nie uciskać obcych, sierot i wdów (Jr 22,3–5). Jeremiasz starał się w imieniu Boga Izraela rozkazywać królowi Sedecjaszowi (Jr 38,17–18). Wchodzi na pole ściśle polityczne, gdy przewodzi obronie Jerozolimy i Judy przed królem Babilonii, gdy każe poddać się Chaldecykom, z powołaniem się na Boga (Jr 21). Nie mogąc dać dowodów „obiektywnych” tej woli Jahwe, Jeremiasz może być oceniany po ludzku tylko w sensie politycznym. Jest więziony za namawianie do oddania się Chaldecykom (Jr 37,13), za agitację odwodzącą lud od obowiązków politycznych, demoralizację wojska (Jr 38,4).

Jezus zaś odwołuje się do Eliasza i Jeremiasza, przez których objawia się Bóg i jego wola, do ich specyficznie politycznych decyzji i struktur, za które są odpowiedzialni. To jeszcze nie dowodzi, że trzeba odczytywać przesłanie Jezusa na sposób polityczny, ale także nie pozostawia wątpliwości, że nie było ono tylko religijne²⁷. Sama Ewangelia, szczególnie Mateusza, odsyła nas do proroków, aby

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 117.

lepiej zrozumieć Jezusa. Segundo podkreśla ważność relacji pomiędzy tym, co religijne, a tym, co polityczne, w znaczeniu uniwersalnym polityki dla wszystkich epok, ale także w sensie bardzo ścisłym, typowym dla polityki. Tylko w ten sposób można oszacować całościowy rezultat działania Jezusa. Trzeba określić rolę polityczną proroków, do których nawiązywał Jezus i do których sam siebie zaliczał, a przecież Kościół uważa się za kontynuatora Jezusa.

Segundo przypomina nam, że pozycja proroków zawsze była niewygodna, Ewangelie zapewniają, że wszyscy z nich byli bardzo często samotni i prześladowani. To samo czeka naśladowców Jezusa, dodajmy, prawdziwych naśladowców (Łk 6,22–23). „Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami” (Mt 5,11). Według Jezusa prawie wszyscy prawdziwi prorocy musieli płacić krwią za spełnianie swoich profetycznych obowiązków (Mt 23,29–35). Tak też było z Janem Chrzcicielem i tak będzie z nim samym (Mt 11,14; 17,12). Profetyzm zagraża panującej władzy, która rozpoczyna represje. Dlatego profetyzm, zaczynając od protestu religijnego, wchodzi w sferę polityczną.

W świetle tych wniosków Segunda krytycy upolityczniania wiary przez teologów wyzwolenia mają rację. Biblia jest – według samych tych teologów – wielkim traktatem teologicznym i jednocześnie politycznym i ekonomicznym, a nawet wojskowym. Dopiero później pod wpływem platonizmu, ale także gnozy i herezji monofizytyzmu – widoczny ich wpływ w Ratzingera koncepcji Kościoła – utrwali się w chrześcijaństwie dualizm wiary i polityki, ducha i cielesności-materialności rozumianej jako bezdusznej. Dualizm ten jest podstawą oświeceniowej ideologii sekularyzacji, w opinii naszych teologów, która jest wykorzystywana w celach politycznych, by uniemożliwić prowadzenie polityki prołudowej, jako sprzecznej z przesłaniem Jezusa, gdyż chodzi o wyzwolenie w przyszłym świecie.

ZAWARTOŚĆ TEOLOGII W TEOLOGII WYZWOLENIA

Aby spróbować odpowiedzieć na pytanie, na ile teologia wyzwolenia jest teologią w znaczeniu tradycyjnym, a na ile ideologią, socjologią czy koncepcją polityki (co jej zarzucano w *Instrukcji LN*), należy przyjrzeć się również zagadnieniom podejmowanym przez teologów latynoamerykańskich, uważanym tradycyjnie za teologiczne, ale interpretowanym w perspektywie latynoamerykańskiej.

1. Potrzeba nowej chrystologii latynoamerykańskiej

W Ameryce Łacińskiej – twierdzi Sobrino – nowa chrystologia jest niezbędna z powodów historycznych. Trzeba przedstawiać Chrystusa jako sojusznika wyzwolenia, a nie ucisku. W teologii wyzwolenia termin „wyzwolenie” jako proces dążenia do wolności nigdy niezakończony odwołuje się do utopii – wyzwolenia „integralnego”, które oznacza, że Królestwo Boże nastąpi w rzeczywistości, zaprowadzone przez ludzi¹. Racjonalność w lekturze Biblii jest, owszem, nieodzowna, aby wiara nie przekształciła się w fundamentalizm, ale najważniejsze jest to, że Jezus optował na rzecz ubogich, i należy iść za nim. W Ameryce Łacińskiej – zapewnia Sobrino – Jezus Chrystus jest ciągle ważną rzeczywistością, jest obecny w sposób masowy (nie tak jak w Azji czy

¹ J. Sobrino *Jesucristo Liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 2010, s. 13, I wyd. w San Salvador 1991.

Afryce) i jest obecny aktywnie (w odróżnieniu od Europy i ogólnie Pierwszego Świata). Obecny jako rzeczywistość wiary, jako postać historyczna i jako symbol społeczno-kulturowy.

Drugi powód rozwoju chrystologii latynoamerykańskiej jest eklezjalny – zawsze uzasadnienia decyzji czy dokumentów odwołują się na koniec do Chrystusa. Potrzebny jest bardziej prawdziwy obraz Chrystusa, który pomoże Kościołowi stać się Kościołem ubogich – jak sam siebie określa w dokumentach. Sam Jezus pytał się uczniów: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mk 8,29). Dlatego każda przemyślana i usystematyzowana odpowiedź jest chrystologią. „W Ameryce Łacińskiej, ten zapytywany byt ma inny, bardziej radykalny wyraz pod względem egzystencjalnym. Tak Chrystus, jak i kontynent są dzisiaj ukrzyżowane”². „»Cierpienie poprzedza myślenie« – mówił Feuerbach – ale, oprócz tego, cierpienie krzyża zobowiązuje do myślenia”³. Ale też w różnych częściach Ameryki Łacińskiej – zapewnia baskijski teolog – Chrystus jest odbierany jako Dobra Nowina, nie jako ukrzyżowany. Dlatego ludzie mówią o nim z wdzięcznością. Trzeba walczyć o prawdę o Chrystusie, który jest zawłaszczany i wypaczany.

1.1. Ideologiczne manipulacje obrazem Chrystusa

Sobrino krytykuje tradycyjne chrystologie, które przedstawiały Chrystusa jako subtelną abstrakcję, niebezpieczną, szczególnie gdy zapomina się o konkretnym Jezusie z Nazaretu. Bez tego traktuje się Chrystusa dowolnie. Za pomocą dołączanych przymiotników można nim usprawiedliwiać każdą tragedię i sytuację społeczną. Na przykład poprzez obraz *Chrystus-miłość* – ale bez mówienia o Jezusie, na czym polega ta miłość, bez jej form i priorytetów – pozostaje on abstrakcją, za pomocą której można włączać, ale także odrzucać fundamentalne formy miłości Chrystusa, takie jak sprawiedliwość czy kochająca stronniczość wobec ubogich⁴. „Obraz Chrystusa »miłosiernego« lub czysto »wspomagającego/ochraniającego« (*asistencial*) przez wieki zakrywał a nawet przeciwstawiany był obrazowi Jezusa jako proroka sprawiedliwości”⁵.

² Tamże, s. 16.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 30.

⁵ Tamże.

Tak samo w przypadku obrazu *Chrystusa-władzy*, który jest tradycyjnie pożądanym przez moźnych jako władza odgórną uświęconą przez Boga, coś, co przeczy pragnieniu Jezusa. Obrazy „Chrystusa »potężnego« i Pana »wszechmocnego«, którzy przebywają na górze, przeciwstawia się Jezusowi, którego władza jest służbą i którego miejsce znajduje się na dole, w oparciu o siłę prawdy i miłości. Obrazy te uzasadniały ideologię władzy, że miejsce władzy musi znajdować się zawsze na górze, ponieważ na górze znajduje się Chrystus⁶. Takie rozumienie władzy prowadzi do narzucania jej i następnie do ucisku, do usprawiedliwiania w imię Chrystusa wszelkiego typu autorytaryzmu i despotyzmu.

Sobrinu twierdzi, że takie manipulacje wiarą, subtelną abstrakcją Chrystusa mają reperkusje praktyczne w niezmierzonej konfliktowości rzeczywistości latynoamerykańskiej. Teolodzy wyzwolenia często podkreślają, że wszystkie dyktatury na tym kontynencie uważały się za obrończynie cywilizacji chrześcijańskiej.

Inny przykład: stwierdzenie, że Chrystus tworzy pojednanie między człowiekiem i Bogiem – jak to ujął Ireneusz i ma potwierdzenie w dokumentach soborowych – może być stwierdzeniem niebezpiecznym, gdy rozumie się je bez wystarczającej dialektyki, gdy określenie eschatologiczne odnosi się do historii bez uwzględnienia Jezusa z Nazaretu. Albo gdy pamięta się Jezusa jako pokojowego, który nie rzuca prorockich oskarżeń, jako życzliwego ubogim – na dodatek rozumianych nie jako ubodzy realni, w znaczeniu społeczno-ekonomicznym – niekrytykującego bogatych, że Jezus kocha wszystkich, ale bez wskazania, że kocha w pewien sposób „poprzez obronę ubogich i radykalnie domagając się nawrócenia ich ciemnych⁷”. Także tradycyjna soteriologia ukazuje Chrystusa, interpretując jego krzyż jako transcendentne pojednanie Boga z ludźmi – poza historycznym konfliktem, który jest przyczyną historycznych grzechów ludzi⁸.

Sobrinu krytykuje także absolutyzację Chrystusa bez uwzględniania jego relacyjnej roli w Trójcy, jako Syna, i bez jego historycznego stosunku do Królestwa Bożego. Jezus nie jest „absolutnym absolutem dla siebie”, ale mediatorem Królestwa Bożego. Personalistyczna redukcja wiary prowadzi do

⁶ Tamże, s. 31.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

porzucenia rzeczywistości historycznej i jej nędzy. Gdy kocha się „tylko Chrystusa”, umniejsza się miłości bliźnim. Wykorzystuje się także symbole religijne, absolutyzując misję Kościoła pośrednictwa z Bogiem, by wymagać od wiernych absolutnego podporządkowania się.

„Abstrakcja bez ukonkretnienia – podsumowuje Sobrino – pojednanie bez konfliktu, absolutyzowanie bez relacji są wielkimi niebezpieczeństwami w tradycyjnym obrazie Chrystusa, jaki chrystologie mogą upowszechniać świadomie lub nieświadomie”⁹. Na potwierdzenie swoich twierdzeń Sobrino sięga po przykład obejmujący całą historię chrześcijaństwa w Ameryce: „[...] wieki wiary w Chrystusa nie były zdolne przeciwstawić się nędzy rzeczywistości, ani nawet nie dopuściły podejrzenia, że jest skandalicznie niesprawiedliwe współistnienie nędzy i wiary chrześcijańskiej na całym kontynencie”¹⁰. Nowy obraz Chrystusa wyzwoliciela jest demaskacją i przewyciężeniem achrystusowego i antychrześcijańskiego, alienującego charakteru wcześniejszych obrazów, i dlatego ten nowy obraz (teologii wyzwolenia) spowodował tyle konfliktów w Ameryce Łacińskiej.

1.2. Jezus wyzwoliciel

Sobrino powołuje się na ustalenia Biskupów na CGEL-u w Medellin, którzy zinterpretowali „odkupienie” i „zbawienie” jako „wyzwolenie”, co jest czymś nowym. W rozdziale *La justicia* podkreślają, że Bóg wysłał Syna, aby wyzwolił wszystkich ludzi z wszelkiego rodzaju niewolnictwa, w którym utrzymuje ich grzech, ignorancja, głód, nędza i ucisk¹¹.

A więc biskupi nie stawiali Bogu warunków wstępnych, że najpierw „Słowo”, nawrócenie „w sercu i na umyśle”, a dopiero później „chleb”, czego domagał się w *Instrukcji LN* Ratzinger. Dlatego – stwierdzili biskupi – „W historii zbawienia dzieło Boże jest działaniem na rzecz wyzwolenia integralnego i promocji ludzkiej w pełnym ich wymiarze, czego jedyną siłą jest miłość”¹².

Biskupi mówią o złu w liczbie mnogiej, jako złu moralnym, fizycznym i społecznym, związanym z pojęciem zbawienia, na rzecz którego działał Jezus

⁹ Tamże, s. 33.

¹⁰ Tamże.

¹¹ *Conferencia General del Episcopado...*, dz. cyt., rozdz. I: *La justicia*, nr 3.

¹² Tamże, nr 4.

(przyjęcie grzeszników, czynienie cudów, formułowanie oskarżeń). Chrystusa nie można rozumieć tylko jako dobroczynnego, ale jako wyzwolenie.

W Medellin biskupi także określili „zasadę stronniczości” na rzecz ubogich i z uwagi na ubóstwo: „Chrystus, nasz Zbawca, nie tylko kochał ubogich, ale będąc bogatym, uczynił się ubogim, żył w ubóstwie, skoncentrował swoją misję na zapowiadaniu wyzwolenia ubogich i założył swój Kościół jako znak tego ubóstwa pomiędzy ludźmi”¹³.

2. Duch Święty jako wolność

Spośród teologów wyzwolenia Comblin wniósł najwięcej do rozwoju latynoamerykańskiej pneumatologii, czyli nauki o Duchu Świętym, który ożywia prawa i struktury, także ludzi, wcielając Ewangelię w historię¹⁴. Comblin powołuje się na ustalenia biskupów na CGEL-u w Medellin, którzy dostrzegli znaczenie Ducha dla przyszłości latynoamerykańskiej¹⁵. Biskupi nawiązują do Pawła (Rz 8,23–24), który też oczekiwał głębokich zmian w historii, odwołując się do nadziei, jaką przepełnia ludzi Duch Święty. Biskupi latynoamerykańscy nie negują udziału Boga w przeprowadzaniu szybkich zmian społecznych, ale muszą je przeprowadzać bezpośrednio ludzie.

Również na CGEL-u w Puebli biskupi potwierdzili działanie Ducha w historii Ameryki Łacińskiej (nawet w kulturach prekolumbijskich), przekonując, że umożliwił im przyjęcie Ewangelii. Mamy tu więc oczekiwanie, że to Duch Święty jest pierwszym inicjatorem zmian w postawach ludzi i jednocześnie struktur społecznych, a zatem działanie na rzecz zmian nie jest sprzeczne z Bożymi intencjami.

Taka opinia, że Bóg działa poprzez ludzkie czyny i projekty, przeczy twierdzeniom prefekta Ratzingera, że tylko „Bóg, a nie człowiek, może odmienić stan nędzy” (*Instrukcja LNV*,5), czyli bezpośrednio i osobiście sam Stwórca.

Comblin uważa, że na tych dwóch konferencjach nie rozwinięto jednak teologii Ducha Świętego, ograniczając się do podstawowych stwierdzeń

¹³ Tamże, rozdz. XIV: *Pobreza de la Iglesia*, p. 7.

¹⁴ J. Comblin, *Espíritu Santo*, [w:] I. Ellacuría, J. Sobrino (ed.), *Misterium iberationis. Conceptos Fundamentales de Teología de la Liberación*, t. 1, Madrid 1990, s. 619.

¹⁵ *II Conferencia General del Episcopado...*, dz. cyt., *Introducción*, p. 4.

dogmatycznych. Ale również cała teologia latynoamerykańska nie rozwinęła specyficznej teologii Ducha. Nadal jest ją dłużna Kościołowi, który jedynie powtarza twierdzenia z epoki patrystycznej. Teologia latynoamerykańska do dzisiaj jest „chrystomonizmem”, tak samo jak cała teologia katolicka i protestancka.

Sobór Watykański II połączył Ducha Świętego ze stworzeniem (*Gaudium et spes*, nr 37), ale miał bardzo słabą świadomość znaczenia Ducha Świętego w historii. Ogłosił deklarację o wolności religijnej, ale nie powiązał jej z jego działalnością. „Vaticanum II – pisze Comblin – nie posiadał doktryny o Duchu Świętym i dlatego nie mógł wypracować w sposób jasny chrześcijańskiego przesłania wolności”¹⁶. Nie ma rozwiniętej teologii Ducha również w instrukcjach watykańskich *Libertatis nuntius* i *Libertatis conscientia*. Comblin twierdzi, że kardynał Ratzinger też jej nie posiada.

To zaniedbanie w Kościele, ale również w teologii wyzwolenia, jest niezrozumiałe – dziwi się Comblin – skoro Duch działa w świecie w sposób ewidentny, według Biblii już w Starym Testamencie. Duch inspirował do działań wyzwoleniczych w Księdze Sędziów (13,25; 14,6) i w Księgach Samuela (1 Sam 10,10; 11,6; 16,13; 2 Sam 23,2). Później działa za pośrednictwem proroków. O przyjściu Mesjasza, jako Ducha, mówi księga Izajasza (Iz 42,6–7; 61,1–2). Comblin powołuje się na zapowiedzi powszechnego zmartwychwstania ludzi. W Księdze Ezechiela (nr 37) mówi się już o Duchu życia, życiowej sile, ożywiającej martwe kości i zmarłych. Duch zesłany przez zmartwychwstałego Chrystusa jest obietnicą zmartwychwstania i życia wiecznego po życiu doczesnym. Paweł przekonywał, że Bóg wskrzesi – tak jak Jezusa – zmarłych ludzi. Duch Święty jest zasadą zmartwychwstania (Rz 1,4; 8,11), aktualną obecnością Królestwa Bożego, pierwszym krokiem, początkiem do tego Królestwa na ziemi (2 Kor 1,22; Ga 5,5; Ef 1,13–14).

O Duchu Świętym jako zasadzie tworzenia i nowego tworzenia Biblia mówi na każdym kroku. „Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1,2). W średniowieczu śpiewano: „Veni Creator Spiritus”. Tak samo mówi psalm: „Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi” (Ps 104,30). Jeżeli może mieć miejsce nowe tworzenie, „odnowa oblicza ziemi”, dlaczego ogranicza się dzisiaj Ducha Świętego – pyta Comblin – do odnowy czysto wewnętrznej? Nic dla społeczeństwa ludzkiego i życia na ziemi?

¹⁶ J. Comblin, *Espíritu Santo*, dz. cyt., s. 625.

Władczy stosunek chrześcijan do ujarzmionych tubylców i sprowadzanych niewolników w Ameryce Łacińskiej – twierdzi Comblin – możliwy był jako efekt zmian w strukturze Kościoła, jego elitaryzacji i spirytualizacji (odrywania się od życia ludu i od świata). Rozwijano politykę wymazywania utopijnych marzeń pierwszych chrześcijan i wypędzano Ducha Świętego ze świata. Utopijne Królestwo Boże Jezusa, wraz z jego wymiarem społecznym czy historycznym z pism Nowego Testamentu, wymieniono na koncepcję Ducha Świętego jako znaku czysto wewnętrznej przemiany człowieka. Chrześcijaństwo powoli utraciło utopijny sens ze starożytnej tradycji ewangelicznej. Zawsze istniał sektor w Kościele, który wypychał Ducha Świętego ze świata, traktując wiarę w jego obecność na świecie nawet jako „herezję”.

Na Soborze Watykańskim II przywrócono główną rolę ludowi Bożemu, który „pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański [...], stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych” (*Gaudium et spes*, nr 11). Comblin przypomina, że według tej konstytucji Duch Święty w sposób oczywisty stara się odnowić całą ziemię, a nie tylko życie wewnętrzne: „Wyzwała jednak wszystkich, żeby [...] wprzęgnąwszy wszystkie siły ziemskie dla życia ludzkiego, nastawiali się na przyszłość, kiedy to ludzkość sama stanie się ofiarą Bogu miłą” (*Gaudium et spes*, 38).

3. Ruch charyzmatyczny z inspiracji Ducha Świętego

Comblin wskazuje na doświadczenia katolickich charyzmatyków i ewangelików zielonoświątkowców w Ameryce Łacińskiej, dla których odniesieniem jest głównie Duch Święty. Protestanckie Kościoły zielonoświątkowe są dużo bardziej żywotne od pozostałych Kościołów protestanckich, dokonują wielkiej liczby nawróceń i zdobywają miliony wiernych. „Zwyciężają w świecie ludowym przede wszystkim wśród ludności żyjącej na peryferiach w nędzy, ale także na wsi. [...] zielonoświątkowcy umieją bardzo dobrze współpracować z ruchami ludowymi w walce związkowej, politycznej, nawet rewolucyjnej”¹⁷.

¹⁷ Tamże, s. 620.

Ewangelicy odnoszą tak wielkie sukcesy w Ameryce Łacińskiej dzięki opowieściom o cudach, jak paralitycy zaczynają chodzić, głusi słyszeć, ślepi widzieć, jak zmarli zmartwychwstają: ci, którzy nie robili nic (na polu religijnym i społecznym), zaczynają być aktywni. „Na początku te działania – pisze Comblin – są bardzo skromne: chodzi o proste formy współpracy pomiędzy sąsiadami, spotkania w celu formułowania petycji do władz, lub o jeszcze prostsze, celebrowanie prostych wydarzeń wspólnotowych. Tylko fakt podejmowania inicjatyw i przyjęcie zbiorowych obowiązków daje nowe życie. Kiedy pojawiają się odpowiednie okoliczności, te same wspólnoty, które kształtowały się w czasie tak bardzo prostych działań, okazują się zdolne do wzięcia na siebie decydującej historycznej odpowiedzialności dla przyszłości ludów”¹⁸. Tak zdarzyło się w Ameryce Środkowej, przede wszystkim w Gwatemali, Nikaragui i Salwadorze. Wspólnoty chrześcijańskie sięgają po uzasadnienie swoich działań do Biblii.

Jednym z najważniejszych środków służących osiągnięciu sukcesu¹⁹ – zarówno przez zielonoświątkowców, jak i katolickich charyzmatyków w Brazylii – jest zajmowanie się osobistymi i rodzinnymi potrzebami wiernych, czego nie robią ani teolodzy wyzwolenia, ani koncentrujące się na kwestiach społeczno-politycznych CEBS-y. U zielonoświątkowców – dowodzą świeckie badaczki z Brazylii María das Dores C. Machado i Cecília Loreto Mariz – kładzie się silny nacisk na kwestie życia prywatnego. U charyzmatyków i zielonoświątkowców, jeśli dochodzi do konfliktu, mężczyźni winni są zwykle z powodu niewierności, nałogów itd., natomiast kobietom przypisuje się „winę” za ich temperament i obarcza odpowiedzialnością za relacje międzyosobowe. Kobiety są wspierane przez Ducha Świętego, który przepędza demony deprawujące ich mężów. Nawrócenie, czyli wiara w sprawczą moc Ducha, daje zauważalne efekty. Wzmacnia poczucie własnej wartości. Kobiety ubogie mogą uczestniczyć w relacjach społecznych, otrzymując nowe strategie, aby przeciwstawić się nadużyciom władzy i męskiej przemocy²⁰. Comblin dostrzega jednak klasowe uwarunkowania i ograniczenia katolickich ruchów charyzmatycznych, które są konserwatywne, zamknięte w klasach średnich

¹⁸ Tamże, s. 622.

¹⁹ Comblin w innym artykule sam podkreśla, że charyzmatycy potrafią zgromadzić 10 razy więcej wiernych niż związane z teologią wyzwolenia CEBS-y; zob. J. Comblin, *La Iglesia latinoamericana...*, dz. cyt., s. 44.

²⁰ S. Marcos (ed.), *Religión y género*, Madrid 2004, s. 217.

i nie chcą otwierać się na inne środowiska. „Katolicki ruch charyzmatyczny – pisze Comblin – przeniknął do klas średnich i tam pozostał. Różnice klasowe w Ameryce Łacińskiej są tak głębokie, że trudno jest ruchowi, zakonienemu w jednej klasie, przenieść swą aktywność do innej. Katolicki ruch charyzmatyczny jest bardziej nieprzenikliwy niż protestancki pod względem społecznym i politycznym”²¹. W Europie czy Stanach Zjednoczonych katolicki ruch charyzmatyczny może otworzyć się na problemy społeczne, w Ameryce Łacińskiej jest to prawie niemożliwe.

Wspomniane wyżej badaczki widzą pewien wyłom w katolickim ruchu charyzmatycznym dla kobiet ubogich, które wcześniej mało aktywne religijnie – przechodziły do zielonoświątkowców. Po jakimś czasie część jednak wracała do charyzmatyków dzięki sile niektórych elementów katolickich, takich jak kult maryjny. Charyzmatycy ratują Kościół, dyżurują przy telefonach SOS, odpowiadając na potrzeby osób w kryzysie²². Wiara i praktyki wspólnotowe dają wiernym, „odnowionym w duchu” poczucie pewności siebie i ukształtowanie formacji religijnej, dopasowanej do ich grupy. Jednostka najpierw przyjmuje wartości grupy, w której żyje na co dzień, i już tak ukształtowana może włączyć się w dyskurs społeczny i, w konsekwencji, polityczny”.

Zatem wiara w obecność Ducha Świętego pomaga ubogim w jednoczeniu się. Na przykładzie sukcesów charyzmatyków ewangelickich, „wyzwalających” ubogich z nałogów, którzy zaczynają realizować „teologię sukcesu” (*teología de la prosperidad*), przekonanie o sile Ducha staje się wiarygodne. Charyzmatycy katolicy i protestanci w Ameryce Łacińskiej mobilizują dziesięć razy więcej wiernych do regularnych praktyk religijnych i tworzenia pomocowych wspólnot niż CEBs-y²³.

4. Duch Święty w polityce Ameryki Łacińskiej

Comblin uzasadnia potrzebę szukania przez chrześcijan wsparcia u Ducha Świętego w działaniach politycznych. Różnice społeczne, ekonomiczne, polityczne są tak wielkie, że wolność jest przywilejem tylko bogatych. „W Ameryce

²¹ J. Comblin, *El Espíritu Santo*, dz. cyt., s. 620.

²² S. Marcos (ed.), *Religión y género*, dz. cyt., s. 216.

²³ J.I. González Faus, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento...*, dz. cyt., s. 44.

Łacińskiej – pisze belgijski teolog – wolność oznacza ucieczkę i wygnanie. [...] Doświadczenie wolności zdobywają ubodzy dopiero wówczas, kiedy zaczynają łączyć się, gdy myślą razem, gdy tworzą stowarzyszenia, ligi, syndykaty i wspólnoty. Robią to, gdy zaczynają wybierać swoich przedstawicieli, poszukiwać wspólnych celów, walczyć o autonomię, o swoje prawa i godność²⁴. Nie chodzi o skończoną, gotową wolność, ale o wolność do walki o wolność. Wolność nadchodzi wtedy, gdy pojawiają się relacje horyzontalne pomiędzy równymi, gdy wielu ludzi uznaje siebie za braci i potrafi współpracować, nie szukając przywilejów. Comblin zapewnia, że taka wolność nie redukuje się do czynnika ekonomicznego czy politycznego ani rasowego lub kulturowego, chociaż je wszystkie zawiera. Dominacja kolonialna i neokolonialna powoduje jednak ogromne migracje i zniszczenie lokalnych więzi solidarności w rozbijanych ludach i rodzinach²⁵. Dlatego aby mogły do powstać wspólnoty, potrzeba czegoś więcej niż czynników czysto społecznych, czegoś dodatkowego. Boskiego cudu.

Ubodzy, gdy zaczynają mówić o tym, co się dzieje w ich życiu, opowiadają realną historię opartą na faktach, czują silny impuls wyzwolenia. „Dlatego słowo jest pierwszą ekspresją buntu przeciwko dominacji. Samo w sobie nie posiada magicznej mocy [...]. Ważniejszy jest sam fakt mówienia, aniżeli treść słowa²⁶. Tutaj wiara łączy się z polityką, są na tym poziomie tylko jednym działaniem, jedną i tą samą rzeczywistością ludzkiej osoby, która naprawdę rodzi się do nowego życia²⁷.

Chociaż teolodzy i lud latynoamerykański mówią o doświadczeniu „Boga wyzwolenia”, jakiego doznają pod wpływem Biblii, to nie oczekuje się, że ten Bóg wyzwoli Amerykę Łacińską z zewnątrz mocą czystej woli i za pomocą cudów – tak jak Izraelitów w Egipcie i na pustyni. Comblin przeciwstawia się providencjalistycznej wersji religii. Bóg wyzwala swój lud poprzez oświecenie i profetyczny charyzmat wybitnych liderów, dzięki solidarności wspólnot i entuzjazmowi tłumów, który potrafi rozbudzić.

Belgijski teolog zwraca nam uwagę, że doświadczenie Boga życia w Ameryce Łacińskiej zachodzi w świecie śmierci. Codzienna walka o przeżycie powoduje, że ogromna większość nie ma możliwości, by myśleć o wielkich projektach

²⁴ J. Comblin, *Espiritu Santo*, dz. cyt., s. 624.

²⁵ Tamże, s. 628.

²⁶ Tamże, s. 626.

²⁷ Tamże, s. 621.

wyzwoleńczych. Wyzwolenie jest rozumiane jako zdobywanie chleba każdego dnia w totalnej niepewności. „Życie ubogich jest życiem karłowatym: z ciałem skróconym i wychudzonym, przedwcześnie postarzałym, słabowitym na zdrowiu. Życie z niewystarczającymi środkami do przeżycia, w warunkach niedożywienia, niewystarczającym wykształceniem i kulturą”. Marzeniem ubogich jest lepsze życie dzieci, aczkolwiek boją się, aby nie było jeszcze gorsze. Ale wśród ubogich rośnie wielka wola życia, nie zdarzają się wśród nich samobójstwa. Dla nich życie ma wartość samą w sobie²⁸. „Życie jest także dzieleniem się: warte o tyle, o ile jest przeżywane z innymi, wspólnotowo”²⁹.

Dlatego wspólnoty latynoamerykańskie – według Comblina – pragną nie tylko odnowy Kościoła, ale także zmiany struktury społecznej. „To nie może zrodzić się tylko z dekretów politycznych: potrzebuje wyjść od woli konkretnych osób”³⁰. Ale do tego właśnie potrzebna jest wiara w Jezusa wyzwoliciela i pamięć o nim, którą obdarza Duch Święty.

Comblin przedstawia nam żywotność wspólnot ludowych, ich solidarność i podobieństwo do wspólnot biblijnych, ponieważ nie są prostym wytworem czynników społecznych, automatycznym efektem nędzy, organizacjami wytworzonymi przez kultury, aby przeżyć, ponieważ same te czynniki, chociaż konieczne, są niewystarczające do powstania wspólnoty. Ci chrześcijanie inspirowani Biblią i wiarą.

Mamy tu kolejny przykład, że znany teolog wyzwolenia stawia na osobiste doświadczenia religijne jako impuls do zmian struktur społecznych i politycznych – wbrew zarzutom w *Instrukcji LN*, że teolodzy wyzwolenia pomijają „serce” i „relacje z Bogiem” w swoim rewolucyjnym zapale albo że rozumieją lud Boży tylko w znaczeniu „socjologicznym”.

5. Duch Święty i rewolucyjny mesjanizm

Dla ubogiego ludu elementarne warunki życia są najważniejsze. Dlatego proctwa mesjańskie ze Starego Testamentu – według Comblina – zapowiadają dobra doczesne. Jezus przejmuje to zainteresowanie doczesnością, uzdrawiając

²⁸ Tamże, s. 630.

²⁹ Tamże, s. 629–630.

³⁰ Tamże, s. 629.

i żywiąc głodnych. Istniała cała wiekowa tradycja, traktująca takie dobra mesjańskie jako tylko symbole czy figury literackie, aby wskazać na dobra duchowe głoszone przez Kościół: wewnętrzne nawrócenie, wiara, cnoty. Ale zawsze była jeszcze tendencja, szczególnie pośród ubogich, którzy nie dadzą się oszukać, że Jezus za pomocą środków literackich obiecywał tylko dobra czysto wewnętrzne.

Comblin zaświadcza, że teolodzy wyzwolenia chcą powiązać rewolucję społeczną z inspiracją mesjańską proroków i chrześcijaństwa, nalegając na zbliżenie się do siebie ruchów rewolucyjnych i chrześcijańskich: „Nie chcą ani rewolucji czysto świeckich – pisze belgijski teolog – ani chrześcijaństwa czysto wewnętrznego i sprywatyzowanego. Wierzą, że prawda istnieje w mesjańskich prorocत्वach proroków i Jezusa oraz w mesjanistycznych interpretacjach chrześcijan wszystkich czasów”³¹.

Z opisu Comblina wynika, że ubodzy, aby przeżyć, muszą być solidarni, tworzyć wspólnoty i nie jest im potrzebny do tego ani Marks, ani teoria walki klas, ani argumenty teologów wyzwolenia, których nie byłoby w stanie ocenić krytycznie – jak się im imputuje (*LN XI*, 15). Teolodzy podkreślają, że oni sami uczą się od powstających spontanicznie wspólnot ludowych.

Tak samo nie można stawiać zarzutu tym wspólnotom, że mają charakter Kościoła klasowego (*LN IX*, 10) i stanowią jednostki czysto socjologiczne. „Istnieje siła – pisze Comblin – która wzbudza szlachetność, oddanie, poświęcenie, coś co jest porównywalne do początków chrześcijaństwa. [...] Wspólnotę można zrozumieć tylko w świetle objawienia biblijnego. Jest w niej coś z Królestwa Bożego”³².

Kiedyś i jeszcze teraz działania na rzecz zmian społecznych były i są odrzucane przez część Kościoła, ale to – jak szacuje Comblin – nie jest cały Kościół. „Narodziła się jasna świadomość, która potrafi odkryć aktywnego Ducha Świętego w ruchach na świecie, a nie tylko w przestrzeni kościelnej”³³. Teolodzy wyzwolenia nie wierzą, że da się Ducha Świętego zamknąć w Kościele. Czytają w Apokalipsie zapowiedź częściowych zmian na ziemi. Duch Święty działa w świecie poprzez ubogich. Jasno stwierdził to św. Paweł (1 Kor 1,26–28; 2,16), a według Comblina jest to centralne twierdzenie w Biblii. Paweł mówi w tym

³¹ Tamże, s. 634.

³² Tamże, s. 628.

³³ Tamże, s. 633.

miejscu, że „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał, co niemocne, aby mocnych poniżyć, i to, co nieszlachetne urodzone według świata o wzgardzone” itd., a nawet wolał niebyt od bytu (1 Kor 1,27–28).

Lud Izraela został wybrany przez Boga, ponieważ był najuboższy i najslabszy. Mesjasz, zapowiadany przez Izajasza, Zachariasza i wszystkich proroków, jest królem ubogim i królem ubogich. Jezus jest sługą ubogich, dlatego z pomiędzy nich dobrał sobie uczniów. Jego Kościół zaczyna się pośród ubogich. Nic więc dziwnego, że wszelkie reformy w Kościele zaczynają się od ruchów ubogich. Od zakonnika Antoniego na pustyni, poprzez reformatorów średnio-wiecznych, aż do odnowicieli XX w. moc Ducha popycha uciskane masy tego świata. Duchowość jest związana z ubóstwem i Duch działa pod prąd historii. Nie odrzuca nauki, rozwoju, nawet przemocy wojskowej w sytuacjach wyjątkowych, nie rezygnuje z żadnych sił historycznych, ale podporządkowuje je sile ubogich. Duch działa cierpliwie, poprzez petycje, protesty przeciwko eksploatacji, po przemoc sięga w ostateczności. Pomiędzy uzbrojonymi bogatymi a pokojowo nastawionymi ubogimi zawsze toczy się wojna i to składa się na historię Ducha. „W tym znaczeniu Duch Święty jest źródłem radykalnego konfliktu w historii – uważa Comblin – konfliktu permanentnego i ożywianego przez jego aktywną obecność [...]. Pokój Ducha powstaje tylko na podstawie oddania ubogim owoców ich pracy i likwidacji przywilejów niesprawiedliwie zakumulowanych przez możnych”³⁴.

Comblin przedstawia wersję rozumienia historii pod prąd, „czesania historii pod włos”, aby pokazać historię zwyciężonych, robotników, którzy wytwarzają bogactwo niebędące ich własnością, aby odebrać „tradycję konformizmowi” – jak proponował Walter Benjamin³⁵, którego myślą często posilkują się teolodzy wyzwolenia. Duch Święty nie tylko nie jest zawłaszczony przez władze kościelne czy świeckie, ale dodatkowo jest przedstawicielem i inspiratorem ubogich, ich klasowym sprzymierzeńcem, dlatego się go „wypędza ze świata”.

³⁴ J. Comblin, *Espíritu Santo*, dz. cyt., s. 632.

³⁵ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, <http://filozofiauw.wdfiles.com/local--files/teksty-zrodlowe/Walter%20Benjamin%20-%20O%20poj%C4%99ciu%20historii.pdf> [dostęp: 11.01.2017].

6. „Prawdziwy” Kościół ludzi równych sobie z inspiracji Ducha Św.

Dla Kościoła zrodzonego z ludu – twierdzi Comblin – ani herezja, ani schizma nie są dzisiaj najważniejsze. Pilna jest ewangelizacja ubogich, którzy na przestrzeni wieków zostali porzuceni przez klerykalny Kościół. Do dzisiaj nie było jeszcze ewangelizacji Indian i czarnych, a proponowane chrześcijaństwo jest wcielone w kulturę zachodnią. „Narzuca im się ewangelię – pisze Comblin – w przebraniu zachodnim i jest dla nich bardzo trudno odróżnić to, co jest chrześcijańskie, od tego, co zachodnie. Bez wątpienia Duch Święty popycha do zbudowania Kościoła indiańskiego i Kościoła Afroamerykanów z całą niezbędną autonomią i w komunii z Kościołem białych”³⁶. Kościół ubogich wynajduje nowy model świętości na kontynencie, gdzie życie nic nie znaczy, gdzie ludobójstwo pozostaje zawsze bezkarne³⁷, gdzie niesprawiedliwość osiąga niewiarygodny poziom ucisku, gdzie korupcja jest zasadą życia publicznego. Pojawienie się osób i wspólnot tak pokojowych, tak cierpliwych, tak solidarnych składa się na niegasnący cud³⁸. Ta świętość kończy się tysiącami męczenników, którzy oddali swoje życie ze spokojem i godnością: animatorzy wspólnot, skromni współpracownicy tych wspólnot, ludzie odpowiedzialni za ruchy ludowe. Apostolskość, która wywodzi się z Ducha Świętego, jest powrotem do przesłania apostołów, kiedy Kościół był ubogi, bez siły politycznej, bez kulturowego prestiżu. „W takim Kościele apostołstwo jest faktem duchowym a nie tylko socjologicznym”³⁹.

Ta teza Comblina jest bardzo buntownicza, ponieważ w oficjalnym Kościele podkreśla się ważność sukcesji apostołskiej, rozumianej formalnie i opartej na symbolice sakramentalnej, a nie na ciągłości duchowego i męczeńskiego losu. Dlatego bez względu na to, co dana wspólnota robi i w co wierzy, może należeć do Kościoła tylko z odgórnego nadania – jak pisał Ratzinger – Kościoła uniwersalnego, powstałego w czasie pięćdziesiąticy raz na zawsze, gdy będą jej

³⁶ J. Comblin, *Espíritu Santo*, dz. cyt., s. 638.

³⁷ Były prezydent Alberto Fujimori został po upływie kilkunastu lat od ukazania się tekstu Comblina skazany za morderstwa polityczne i korupcję. Może stało się to za sprawą Ducha Świętego, jakby powiedział Comblin, skoro Fujimoriego sprowadzono do Peru przypadkiem, gdy przebywał z krótką wizytą w Chile.

³⁸ J. Comblin, *Espíritu Santo*, dz. cyt., s. 639.

³⁹ Tamże.

przewodząc i udzielając sakramentów „wyświęceni szafarze” – jak mówi papież Franciszek w encyklice *Ewangelii gaudium* (nr 104).

Comblin postuluje, aby Kościół był Kościołem ludzi sobie równych – w zgodzie z intencjami Ducha Świętego. Wszyscy powinni być misjonarzami. Duch rozbudza i żywi potencjał ewangelizacyjny ubogich – według słów biskupów z CGEL-u w Puebli. Znosi podział na intelektualistów i robotników fizycznych⁴⁰.

Tę powszechność posług misyjnych i kapłańskich Comblin uzasadnia powszechnością pasji Chrystusa – ubodzy ratują jego Kościół. „Ubodzy celebrują swoje cierpienia i swoje zwycięstwa w cierpieniach i zwycięstwach Chrystusa. W ten sposób ratują liturgię z formalizmu, który ją skaził od wieków czy z deformacji magicznej, tak częstej wśród ubogich i mniej ubogich”⁴¹. Analogia pomiędzy cierpieniem Jezusa a dzisiejszymi ubogimi w Trzecim Świecie narzuca się sama. Ubodzy przeżywają swoje życie jako permanentną, niezawinioną mękę.

A więc posługa – według Comblina – nie jest tylko gestem religijnej adoracji Boga, czego oczekiwał od liturgii Ratzinger, bowiem ubodzy wyrażają siebie i budują wspólnotę na bazie wspólnych przeżyć i symbolicznie manifestowanych doświadczeń.

7. Duch Święty promotorem jedności Kościoła

Jak wspomiano wyżej, przywódcy Kościoła katolickiego są niechętni otwartym dyskusjom doktrynalnym w Kościele – szczególnie gdy docierają do mediów i ogółu katolików. Nawołują wtedy kler i laików do zachowania jedności. W kwestii jedności Comblin bardziej polega na Duchu Świętym, powołując się na Pawła („Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni [...]” (I Kor 12,13), „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5), i zapewnia, że w Ameryce Łacińskiej spontanicznie poszukuje się jedności pomiędzy wspólnotami. Nikt nie podważa jedności z biskupami i papieżem, chociaż biskupi lub kuria rzymska okazują dużą podejrzliwość w stosunku do CEBs-ów, jakby pachniały herezją i schizmą. Biurokratyczne narzucanie jedności wyraża brak wiary w Ducha Świętego. „Czy Duch miałby być tak słaby, że potrzebuje tyle

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 639–640.

czysto ludzkich środków, imitujących typowe dla społeczności politycznej, a nawet jeszcze gorzej, dla dyktatur tego świata?”⁴².

Po CGEL-u w Medellin nastąpiła wielka zmiana w sprawowaniu władzy wewnątrz Kościoła. Podkreślać zaczęto charakter tej władzy jako służby, jako też kolegialności. Pokolenie biskupów z Medellin w niektórych krajach wydało nowy model biskupiego działania aż po męczeństwo (Geraldo Valencia Cano z Buenaventury w Kolumbii, Enrique Angelleli z Argentyny, Oskar Romero z Salwadoru). Comblin nazywa ich Świętymi Ojcami Ameryki Łacińskiej. Duch Święty pomógł nawrócić się wielu duchownym. Bardzo wielu zakonników i wiele zakonnicy poparło zmiany w Kościele i odkryło świat ubogich. „Zadanie utrzymania jedności – stwierdzili biskupi w Puebli – nie oznacza sprawowania arbitralnej władzy, gdyż autorytet polega na służeniu życiu”⁴³.

CGEL w Puebli określił rolę biskupów jako członków Bożej rodziny i w służbie dla niej. Duszpasterze żyją dla innych – o czym zapewniał Jan (J 10,10). Rośnie rola laików w Kościele latynoamerykańskim. „W CEBs – pisze Comblin – wielu laików uzyskało prawdziwy autorytet, najpierw spontaniczny i charyzmatyczny, powoli jednak uznany przez hierarchię, chociaż jeszcze nie potwierdzony przez powszechne prawa Kościoła łacińskiego”⁴⁴. To też należy zawdzięczać Duchowi Świętemu.

8. Nowa duchowość wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej

Duchowość świeckich – twierdzi Comblin – rodzi się z praktyki tysięcy zaangażowanych chrześcijan, żyjących w podobnych warunkach historycznych. Ich bazowym doświadczeniem duchowym jest wyzwolenie integralne, ponieważ „poznali na swoim ciele dominację i alienację we wszystkich ich wymiarach: opresja polityczna, groźby, więzienia, tortury i często śmierć, wyzysk w pracy, upokarzanie przez oficjalne kłamstwa i pranie mózgow przez media w służbie panujących elit”⁴⁵. Ubodzy zasymilowali dominację, przyzwyczaili się do niesprawiedliwości, ale dzięki odnowie Kościoła powoli wyzwalałi się od

⁴² Tamże, s. 638.

⁴³ *Documento de Puebla, III Conferencia General...*, dz. cyt., nr 249.

⁴⁴ J. Comblin, *Espíritu Santo*, dz. cyt., s. 640.

⁴⁵ Tamże.

związków niewolniczych o charakterze politycznym, ekonomicznym, kulturalnym itd., jako efekt akcji Ducha. Wyzwolenie w Ameryce Łacińskiej prowadzi do innych skutków niż w zachodniej kulturze – służy wspólnocie i solidarności⁴⁶. Taka duchowość nie wyrasta z ksiązek i nie jest rozślawiana w literackich obrazkach. Wyrazy „religijności ludowej” często były niszczone przez możnych. Ale ubodzy uczą się wyrażać siebie we wspólnotach. Uzyskują wolność słowa nawet w celebracjach. W innych czasach zmuszano ich do milczenia, które było jedyną formą ich uczestnictwa. W środowisku burzliwym i w warunkach nędzy, pod pręgierzem grózb i strachu osiągają radość w taki sposób, którego bogaci nie znają. Żyją w radości, ponieważ istnieje pomiędzy nimi głęboka i szczerza przyjaźń. I jak powiedział pewien chłop, bogactwem ubogich jest przyjaźń⁴⁷.

Podstawowym tematem nowej duchowości jest naśladowanie Jezusa w jego człowieczeństwie, naśladowanie dzieł Jezusa podczas jego ziemskiej misji. Nie chodzi o literalne kopiowanie. Łaska Ducha Świętego pozwoli odkryć aktualne ekwiwalenty działań Jezusa. Jezus żyje w życiu ukrytym i heroicznym Kościoła ubogich⁴⁸.

Mamy więc tutaj koncepcję Kościoła, który jest inspirowany aktywnością Ducha Świętego i rozwijany oddolnie przez ubogich.

Według Comblina istniejąca dziś ogromna różnica pomiędzy dwiema koncepcjami chrześcijaństwa i Kościoła jest analogiczna do różnicy pomiędzy Kościołem pierwotnym a Kościołem, który podporządkował się pogańskiemu porządkowi cesarskiego Rzymu, gdy dał się przekupić udziałem w świeckiej władzy i innymi przywilejami, albo gdy stał się „Kościołem synagogi” czy „Kościołem świątyni”. Papież i wcześniejszy Kościół latynoamerykański sprzed CGEL-u w Medellin – według Comblina – kierowali się zasadą współpracy z autorytarnymi władzami. Natomiast Kościół ludowy, CEBs-y i teologia wyzwolenia są dziełem Ducha Świętego, który zainspirował chrześcijan do zerwania z haniebną kolaboracją przeciwko ludowi Bożemu, jaką prowadzili król Herod i żydowscy arcykapłani. Zaprzyjaźnili się oni z Piłatem i wystąpili przeciwko Jezusowi reprezentującemu interesy ludu, który na koniec także Go porzucił.

⁴⁶ Tamże, s. 641.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

Jak widzimy na przykładzie pneumatologii Comblina, istnieje przepaść pomiędzy koncepcją Kościoła Chrystusa jako tożsamego z Kościołem instytucjonalnym a koncepcją wspólnoty radykalnych przedstawicieli ruchu teologii wyzwolenia i domniemyanych członków ludu.

9. Trójca Święta jako religijny symbol demokratycznej, pluralistycznej wspólnoty

L. Boff rozwija teologię Trójcy Świętej jako religijnego symbolu wspólnoty, która powinna chrześcijan inspirować do solidarnego, wspólnotowego życia na ziemi. Tak jak Sobrino i Comblin przeciwstawia się „spirytualistycznej” interpretacji Boga, która sytuuje jego przesłanie i działanie poza historią, ponad ludzkim światem.

„Dynamika trynitarzna – twierdzi L. Boff – pozwala nam także podjąć krytykę społeczną i kościelną oraz odkryć w *perijóresis* [termin ten oznacza głębokie współżycie, zrozumienie – wyjaśn. R. G.] boskich osób inspirację dla naszych ludzkich relacji. Niewątpliwie istnieje fundamentalna ludzka aspiracja do uczestnictwa, do równości, do szacunku dla odmienności i do wspólnoty z Bogiem. W naszych peryferyjnych społeczeństwach te wartości są w dużym stopniu negowane”⁴⁹.

Koncepcja Trójcy Świętej służy L. Boffowi także do krytyki indywidualistycznego społeczeństwa kapitalistycznego i kolektywistycznego socjalizmu. W systemie kapitalistycznym wszystko jest skoncentrowane wokół jednostki i jej rozwoju, bez liczenia się z innymi. Dobra są prywatyzowane z wykluczeniem ogromnych większości. W systemie socjalistycznym zaś dopuszcza się uczestnictwo wszystkich, dlatego jest on – jako ideał – bliski dynamice trynitarnej. Ale społeczeństwa socjalistyczne skłaniają się ku organizowaniu bardziej masy niż ludu, mogącego być owocem sieci wspólnot i stowarzyszeń, w których ludzie mogliby się liczyć⁵⁰. Natomiast misterium trynitarne zaprasza do przyjęcia form społecznych, „w których docenia się wszystkie relacje pomiędzy

⁴⁹ L. Boff, *Trinidad*, [w:] I. Ellacuria, J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990, s. 525, <https://hectorucsar.files.wordpress.com/2013/01/ellacuria-y-sobrino-mysterium-liberationis-02.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

⁵⁰ Tamże.

osobami i instytucjami na sposób równościowy, braterski, akceptujący różnorodność. Jak to dobrze formułują chrześcijanie z Bazowych Wspólnot Kościelnych: „Przenajświętsza Trójca jest najlepszą wspólnotą”⁵¹. L. Boff przyjmuje także za swoje hasło ortodoksyjnych socjalistów rosyjskich i reformatorów: „Przenajświętsza Trójca jest naszym programem społecznym”⁵².

Chrześcijański monoteizm podąża w kierunku dezintegracji misterium trynitarnego: „Każda z boskich osób jest adorowana jako Bóg w sobie samym, bez włączania jednocześnie pozostałych dwóch”⁵³. Amnezja Boga trójosobowego w historii chrześcijaństwa ma znaczenie polityczne. „Wierni mają mało konkretnych doświadczeń komunii, uczestnictwa, relacji inkluzyjnych, które by pozwoliły im konkretyzować ich wiarę w osobowego Boga-Trójcę”⁵⁴.

Religię jedyne Boga-Ojca można znaleźć w grupach społecznych o mentalności agrarnej. W patriarchacie Bóg jest przedstawiany jako wszechmocny, wszechwiedzący, sędzia, pan życia i śmierci. Syn i Duch Święty jawią się jako uzależnieni od Ojca (relacja poddaństwa).

Istnieje też religia Boga-Syna – w środowiskach nowoczesnych, w których przeważają stosunki horyzontalne i pojawiają się przywódcy i wojownicy zaangażowani w wielką sprawę, i gdzie ceni się postacie charyzmatyczne, które poruszają masy. W tym kontekście pojawia się figura Chrystusa, czczona jako Mistrz, Brat, nasz Szef i Przewodnik. „Ten chrystocentryzm przekształca się w chrystomonizm, tak jakby Chrystus był wszystkim i nie został wysłany przez własnego ojca, jakby nie było Ducha dla aktualizacji jego przesłania i osoby w historii”⁵⁵.

Natomiast religia Bóg-Duch Święty rozwija się szczególnie wśród grup charyzmatycznych. Ceni się w nich entuzjazm, duchową kreatywność i szanuje samoistny sens religii, który każdy może znaleźć w swoim wnętrzu. Przeważa tu jednak wewnętrzność – ze stratą dla historycznego wymiaru i potrzeby zajmowania się sprawą ubogich w celu ich realnego i integralnego wyzwolenia.

W języku trynitarnym Ojciec znajduje się zawsze z Synem i Duchem. Syn interioryzuje się w Ojcu poprzez Ducha. Duch jednoczy Ojca i Syna i sam jednoczy się z nimi. Ich komunია jest pierwszym i ostatnim słowem Boga oraz

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 516.

⁵³ Tamże, s. 515.

⁵⁴ Tamże, s. 514.

⁵⁵ Tamże, s. 515.

tajemnicą świata. W Ameryce Łacińskiej, gdzie większość stanowią ubodzy, Trójca nie oznacza wiary dogmatycznej, lecz egzystencjalną realizację misterium komunii, która pozwoli ludziom przeżywać swoje człowieczeństwo w sposób bardziej pełny i wolny.

Należy tak zmienić rzeczywistość osobową i społeczną – sądzi L. Boff – aby były sakramentem przynajświętszej Trójcy. Trzeba wyjść od trynitarnych korzeni chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz transformacji społeczeństwa, aby rzeczywistość mogła przemawiać jako równościowa i wspólnotowa organizacja, pozwalając doświadczać trzy Boskie osoby.

Trójca objawiła się nie jako doktryna, lecz jako praktyka. Najważniejszym tekstem o Trójcy jest nakaz Chrystusa: „Idźcie więc i czyńcie uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19)⁵⁶. Egzegeci zgadzają się, że jest to późna wypowiedź, ponieważ wskazuje na doświadczenie chrztu w pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich – około roku 85 n.e. „To doświadczenie – pisze L. Boff – jest czymś więcej niż doktryną, rozpoczyna praktykę wyzwolenia ubogich i deprecjonowanych, zbłąkanych i grzeszników”⁵⁷. Najpierw jest życie, celebrowanie tego życia i pracy, a refleksja i doktryna pojawia się później. Tak było u pierwszych chrześcijan.

Bóg jest samym życiem – przekonuje L. Boff – tym bardziej wydaje się absurdalne podejście dualistyczne, że Bóg jest czystym duchem i że jest absolutnie transcendentny. Tak zakłada herezja monofizytyzmu, przywiązanie do absolutyzowanych „świętości” i „sakramentalności” samej w sobie, rozumianych idealistycznie przez Ratzingera.

10. Kościół katolicki przeciwko „demokratycznej” Trójcy

Koncepcja Trójcy – według L. Boffa, a wbrew Ratzingerowi – pozwala na zmiany organizacyjne wewnątrz Kościołów. Dzisiaj Kościół katolicki jest takim modelem, który jest bardziej publiczny niż wspólnotowy. „W Kościele została historycznie narzucona koncepcja monarchicznej władzy. Tutaj nie miała znaczenia refleksja trynitarna i wspólnotowa, ale przeważała wizja pre-trynitarna

⁵⁶ Tak jest także w przypisie w polskiej *Biblii Tysiąclecia* (wyd. V, Poznań 2014), w głównym tekście jest: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody [...]”, s. 1179.

⁵⁷ L. Boff, *Trinidad*, dz. cyt., s. 516.

a nawet kontr-trynitarna⁵⁸. Trójca jako idealna wspólnota najbardziej odpowiada pierwotnemu Kościołowi. Tak stwierdzono na ostatnim soborze w *Lumen gentium* (nr 4): „Tak to cały Kościół okazuje się jako »lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego«”. Dlatego – według L. Boffa – Kościół jest *communitas fidelium*, wspólnotą wiernych. „Każdy z nich ma swoje dary, które powinny być wykorzystane w życiu dla korzyści wszystkich. To, co buduje wspólnotę, jest właśnie życie komunią, która zakłada akceptację i szacunek jednych dla drugich⁵⁹. Dlatego wspólnota trynitarna, gdyby zaistniała w Kościele, uniemożliwiłaby koncentrację władzy i otworzyłaby możliwość wszystkim do szerokiej, równej partycypacji⁶⁰.

Wiara w Tróję zatem powinna wspierać wolność człowieka i pluralizm społeczeństwa chrześcijańskiego. Bo Jezus – według L. Boffa – przybliżając Królestwo Boże, zakłada wolność ludzi i konsekwentnie różnorodność ludzkich darów.

Duch Święty inspiruje nowe znaczenia Jezusa, nowe interpretacje, co stoi w sprzeczności z koncepcją Ratzingera⁶¹ jednej jedynej gotowej prawdy danej raz na zawsze. „Jest także – pisze L. Boff – zasadą wyzwolenia przeciwko wszystkiemu, co umniejsza ludzką egzystencję, w kategoriach Pisma. »Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność« (2 Kor 3,17). Gdzie zaś wolność, tam też powstają różnice i odmienne dary. Właśnie Duch nie pozwala, aby różnice zdegenerowały się w nierówności i dyskryminacje, utrzymując wszystko w komunii⁶². Mamy więc tutaj apologię realnego życia ludzi, wspólnot, które dla Ratzingera miały charakter „socjologiczny”, co w jego rozumieniu oznaczało życie przyziemne, pozbawione duchowości, wiary i wymiaru transcendentnego.

Jednym z symboli Trójcy – mówi L. Boff – jest także ludzka rodzina. Kobieta i mężczyzna otwierają się na siebie i dziecko. Te trzy osoby są różne, ale powiązane miłością, w psychologicznej jedności.

Samo ludzkie społeczeństwo jawi się jako symboliczne odniesienie do trynitarnego misterium. Powstaje, artykułując się w trzech siłach, które zawsze są symultaniczne: ekonomia, polityka i kultura. Dzięki ekonomii gwarantujemy tworzenie i reprodukcję życia, ona umożliwia zaistnienie pozostałych.

⁵⁸ Tamże, s. 526.

⁵⁹ Tamże, s. 525.

⁶⁰ Tamże, s. 526.

⁶¹ J. Ratzinger, *Informe sobre la fe*, dz. cyt.

⁶² L. Boff, *Trinidad*, dz. cyt., s. 526.

Za pomocą polityki organizuje się społeczny podział władzy i wspólne obowiązki. Polityka musi liczyć się z ludzkimi relacjami, z których powstaje społeczeństwo, możliwe w pewnych warunkach historycznych. Przez kulturę projektuje się wartości, egzystencjalne znaczenia, także transcendentne, poprzez które wdrażamy to, co typowo ludzkie, do takiego bytu, który problematyzuje swoją egzystencję i nadaje sens swoim działaniom. Społeczeństwo buduje się na podstawie wspólnego, jednoczesnego działania tych trzech sił.

A zatem zarzut z *Instrukcji LN* (*Wprowadzenie*; IV 13–15; VI 3, 5; VII 2), że teolodzy wyzwolenia najpierw dążą do zmian strukturalnych, odkładając na później ewangelizację i krytykując dążenie do doskonałości osobistej, jest w stosunku do L. Boffa niesłuszny.

Niemożliwe jest też oczekiwanie, że wszyscy twórcy złych, uciskających struktur się nawrócą – wszak większość z nich dawno już nie żyje, a nisko-produkcyjne latyfundia, jak również bogate metropolia kolonii pozostały. Przecież na Sądzie Ostatecznym mają być sądzeni także „nienawróceni”: „kozły”, „plewy”, których czeka ogień wieczny. A zatem by działalność polityczna, reformatorska czy rewolucyjna mogła zacząć znosić niesprawiedliwe struktury, nie musi wcale nastąpić powszechne nawrócenie.

NOWE NURTY TEOLOGII WYZWOLEŃCZEJ

Comblin na początku lat 90. XX w. przedstawiał obraz kryzysu pokoleniowego w teologii wyzwolenia¹. Jednocześnie wskazał na nowe podmioty teologiczne, które wypączkowały z niej, takie jak teologia feministyczna, indiańska, czarnych, które są bardzo dynamiczne². Ostatnio rozwija się także teologia pluralizmu religijnego. Przyjrzyjmy się trzem najbardziej widocznym nurtom, czyli teologii feministycznej, indiańskiej i pluralizmu religijnego.

Dla pierwszej z nich punktem wyjścia refleksji o Bogu jest kobieca cielesność i genitalność. Druga, teologia indiańska, sięga po wierzenia prekolumbijskie i kulturę tubylczą, z punktu widzenia których ocenia chrześcijaństwo, starając się z nim utworzyć syntezę. Jej przedstawiciele byli bardzo aktywni na CGEL-u w Aparecidzie – w przeciwieństwie do feministek, które są w Kościele ignorowane. Teologia pluralizmu jest rozważana jako przekroczenie horyzontu „klasycznej” teologii wyzwolenia, która w świecie pluralistycznym i erze informacyjnej wiele już nie wniesie.

1. Teologia feministyczna

Brazylijska, katolicka zakonnica, filozofka i teolożka Ivone Gebara – karana w swoim zakonie za obronę prawa kobiet do aborcji i feministyczną krytykę

¹ J. Comblin, *La Iglesia latinoamericana...*, dz. cyt., s. 38–39.

² Tamże, s. 40.

religii (Kościoła, Biblii), zarzuciła papieżowi Franciszkowi ignorancję kobiecej twórczości teologicznej. Gebara powołuje się na wyrażone przez Franciszka życzenie, aby kobiety były bardziej obecne w gremiach, w których podejmuje się ważne decyzje, i że należy rozwijać refleksje na temat roli kobiet w Kościele. Nie powołał się jednak na żadną pracę teologów katolickich czy z innych wyznań. A jest ta kobieca twórczość teologiczna bogata i różnorodna – zapewnia meksykańska teolożka, prezbiterianka Elza Tamez – zarówno teologów-feministek protestanckich, jak i katolickich. Słownik (*Dictionnary of Feminist Theologies*, wydany przez “Westminster John Knox” (1996) oraz *Encyclopedia of Woman and Religion* (1999) wymieniają około 1000 specyficznych tematów i 169 autorek³. Tamez musiała podjąć studia biblijne w Kostaryce, ponieważ w Meksyku w jej kościele nie dano jej takiej możliwości.

Tamez zaświadcza, że latynoamerykańska teologia i biblijna hermeneutyka feministyczna narodziły się z teologii wyzwolenia i od początku miały charakter ekumeniczny⁴. Od lat 80. XX w. weszły w dialog z teologią feministyczną Azji i Afryki, a także z teolożkami z pierwszego świata. Niektóre teolożki hispanojęzyczne w USA, dla odróżnienia się od białych teologów, preferują termin „teologia kobiet”⁵.

Kobiety – w opinii Tamez – mogą dużo wnieść do świata, nadać kierunek zmianom w ramach logiki bardziej humanistycznej i inkluzyjnej. „W tym znaczeniu, my kobiety jednoczymy się z ruchami czarnych i Indian w Ameryce Łacińskiej, przedstawiamy utopie i różne alternatywy dla tych, którym brakuje nadziei”⁶.

Gebara przypomina, że myśl teologiczna i wyzwolenicza rozwija się w czasach dyktatur dzięki temu, że „szerokie sektory kościoła katolickiego nie tylko oferowały schronienie prześladowanym politycznie, ale że były miejscami pomocy, pocieszenia, oporu i nadziei dla wspólnot ludowych. Wiara chrześcijańska, interpretowana z punktu widzenia sprawiedliwości społecznej i budowy Królestwa Bożego, znalazła sprzyjający kontekst historyczny dla swego rozwoju”⁷.

³ E. Tamez, *Hermeneutyka feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva*, [w:] S. Marcos (ed.), *Religión y género*, Madrid 2004, s. 9.

⁴ Tamże, s. 43.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 44.

⁷ I. Gebara, *Teología de la liberación y género: ensayo critico feminista*, [w:] S. Marcos (ed.), *Religión y género*, Madrid 2004, s. 128.

W latach 80. XX w. feminizm rozwijał się – podaje Gebara – jako krytyka społeczeństwa zdominowanego przez mężczyzn, szczególnie w obszarze różnych interpretacji życia chrześcijańskiego. „Analizowano patriariat, opozycję pomiędzy kulturą a naturą, relację między religijnym idealizmem a historią. Stawiano ważne kwestie stosunku pomiędzy życiem kobiet a pracą kobiet i klasą społeczną. Tematyka kobiet należących do różnych etni, stosunków pomiędzy tym, co publiczne i męskie, a tym co kobiece, czyli prywatne”⁸. W latach 90. pojęcie rodzaju⁹, czyli *gender*, pochodzące z krajów anglosaskich, stało się nowym kluczem dla rozumienia z punktu widzenia płci na przykład Biblii.

Według Tamez najważniejszym czynnikiem w rozbudzaniu świadomości feministycznej była metodologia teologii wyzwolenia, pomimo że większość teologów latynoamerykańskich stanowili mężczyźni (spośród katolików gros stanowili zakonnicy, Gutiérrez był jednym z nielicznych wyjątków, później w 1998 r., jak wiemy, wstąpił do dominikanów w Lyonie), z małym zainteresowaniem problemami kobiecymi czy feministyczną wizją teologii¹⁰. Zaczęto organizować ekumeniczne kongresy teolożek i biblistek – najważniejsze w Meksyku (1979), Buenos Aires (1985), Rio de Janeiro (1993) i Bogocie (2000). W niektórych spotkaniach reprezentacja protestancka była bardzo liczna, na przykład w San José w Kostaryce (1983), gdzie dyskutowano tematykę „Kobiety i mężczyźni w Kościele”¹¹. Kobiety kontynuują opcję na rzecz ubogich, wiedząc, że są podwójnie uciskane, i odkrywają siebie jako historyczne i teologiczne podmioty. Kobieta uczestniczy w podwójnej walce: o wyzwolenie kobiet i o wyzwolenie ekonomiczne i polityczne całego społeczeństwa.

Wtedy prawie nie było dialogu z feministkami z Pierwszego Świata, które odrzucały religię i nie ufały teolożkom, a te z kolei odrzucały wszelkie rewindykacje feministyczne, jeżeli nie były artykułowane w ramach globalnego wyzwolenia społecznego. Ale były grupy teolożek otwarte na dialog, na przykład *Mujeres para el Diálogo* (Meksyk) czy *Talitha Kumi* (Peru) i inne.

Ważna jest – informuje Tamez – selektywna lektura Biblii, która powinna być wyzwolenicza i sprzyjająca społecznym transformacjom. Wtedy teologia

⁸ Tamże, s. 122.

⁹ *Genero*, czyli płć kulturowa, odtąd termin *gender* ze względu na polskiego czytelnika, któremu „rodzaj” nic nie mówi, a „płć” kojarzy mu się z pojęciem płci biologicznej, odpowiadający terminowi „sex” na Zachodzie.

¹⁰ E. Tamez, *Hermeneutyka feminista latinoamericana...*, dz. cyt., s. 44.

¹¹ Tamże, s. 45.

wyzwolenia określa swoją metodologię jako krytyczną refleksję o *praxis* i doświadczeniach duchowych w sytuacji ucisku, by go przezwyciężyć. „Ubogi jest uznany za *locus* teologiczny, a cała hermeneutyka i teologia są opracowywane z punktu widzenia opcji na rzecz ubogich”¹². Kładzie się nacisk na Księgę Wyjścia, chrystologię Jezusa historycznego – z jego działaniem na rzecz sprawiedliwości.

„Kobiety biblistki i teolożki kontynuują prace w duchu teologii wyzwolenia”¹³. Z Biblii wybiera się postacie Debory, Matki Bożej, jako skromnej i odważnej kobiety z ludu Miriam, czy takie przywódczynie Izraela jak Judyta i Estera. Albo kobiety, które są marginalizowane, tj. biedne pasterki czy Hagar – niewolnica Abrahama i Sary, kobieta uciskana z powodu rasy, klasy i płci – z którą jednak Bóg się solidaryzuje. W czasie dyktatur, represji i tortur czyta się o ofiarach z niewinnych kobiet, jak na przykład o córce Jeftego i konkubinie Lewity. Hermeneutyka jest rozwijana w duchu solidarności z całym ludem. Od kongresu w Buenos Aires (1985) już nie wystarcza włączanie kobiety do kategorii ubogiego, odczuwa się konieczność czytania Biblii z perspektywy kobiecej.

Z punktu widzenia politycznego Ameryka Środkowa staje się najważniejsza. Ruchy ludowe i rewolucyjne walczą przeciwko dyktaturom w Nikaragui, Gwatemali, Salwadorze i Hondurasie. Na południu kontynentu dyktatury upadają i nastaje tzw. demokracja ograniczona (*restringida*)¹⁴. Za Reagana – zaświadczą Tamez – zaostrzają się represje w regionie, dokumenty amerykańskiej komisji CIA z Santa Fe z 1980 i 1989 r. wprost mówią o zagrożeniu ze strony księży i teologii wyzwolenia. Zaostrza się i polaryzuje sytuacja polityczna w Kościołach. Wśród protestantów zwalczają się nawzajem ekumeniczna Rada Kościołów (CLAI) z konserwatywną Ewangelicką Radą Latinoamerykańską (CONELA). Tematem fundamentalnym w teologii staje się nie ateizm, ale idolatria, naśladowanie Jezusa, duchowość wyzwolenia, męczeństwa i in. Teolodzy wyzwolenia zaczynają otwarcie mówić o wyzwoleniu kobiety, gdyż jest to problem wyzwolenia także całego społeczeństwa. Zaczyna się krytyka ogólnikowości opcji na rzecz ubogich, w której dominuje czynnik ekonomiczny, a kobiety chcą uczestniczyć w dyskursie teologicznym na równych prawach¹⁵.

¹² Tamże, s. 47.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 50.

¹⁵ Tamże, s. 51.

Doświadczenie kobiet jest inne, dlatego potrzebny jest też inny dyskurs. Kwestionuje się klasyczny dyskurs teologiczny, analityczny, ścisły i zbyt racjonalistyczny, logocentryczny na rzecz nowych jego form. „Mówi się – pisze Tamez – że »politycznej *praxis*« powinna towarzyszyć »praktyka miłości (*carriño*)«, aby uczynić ją bardziej ludzką. Na płaszczyźnie liturgicznej pojawia się wiele nowości i kreatywność tego, co wnoszą kobiety”¹⁶. Pojawiają się kobiece przedstawienia Boga jako matki, a Duch Święty też widziany jest w postaci kobiecej. Następują próby feminizacji teologii i Boskiej Trójcy, w ten sposób walcząc o role w społeczeństwie dla kobiet dotąd zakazane. Wszystko to w sytuacji, gdy w Nikaragui została zamordowana salwadorska komendantka Ana María przez jej własnych towarzyszy z salwadorskiego ruchu rewolucyjnego.

Tamez podaje trzy aspekty feministycznej produkcji teologicznej: 1) wyzwolenie od rygorystycznego i patriarchalnego obrazu Boga. Teolożki i liderki CEBs-ów rewaloryzują znaczenie codzienności, wymiaru rozkoszy, zabawy, a afektywność traktuje się jako część poznania; 2) akcentowanie wartości, które społeczeństwo wyznaczyło kobiecie, a które nie były uważane za ważne w dominujących teoriach poznania, takie jak macierzyństwo, oddanie i czułość. „W tym znaczeniu studiuje się teksty o oporze z perspektywy bólu i tortur, i podkreśla się oddanie i poświęcenie w miłości bliźniego”; 3) wcześniej selekcjonowano tylko części wyzwolenicze, szczególnie Księgę Wyjścia, księgi prorockie i Ewangelię. Później zaczyna się konfrontacja tekstów patriarchalnych i walczy się z ich interpretacjami, jeszcze bardziej dyskryminującymi kobiety. Gdy tekst nie pozwala na jego nowe odczytanie, nie traktuje się go normatywnie. Nie przyjmuje się, że Bóg mógłby chcieć dyskryminować jakiegokolwiek stworzenie, a podejście hermeneutyczne kładzie nacisk na ducha, a nie na literę Ewangelii¹⁷.

Proponuje się nową teologię inkluzywną. Hermeneutyka feministyczna pojawia się w Rio w 1993 r., a w Bogocie w 2000 r. dyskutuje się o skutkach globalizacji i feminizacji ubóstwa oraz o znaczeniu teorii *gender*. Gebara proponuje totalną rekonstrukcję teologii i wprowadza termin „ekofeminizm holistyczny”. Jest to trójfazowy proces: rozbudzenie teologii feministycznej, feminizacja teologii i jej rekonstrukcja. Międzynarodowa sytuacja polityczna i ekonomiczna ma wpływ na teologię, a kobiety są pierwszymi ofiarami

¹⁶ Tamże, s. 52.

¹⁷ Tamże, s. 53.

neoliberalnej globalizacji. Prawdopodobnie z powodu braku poczucia bezpieczeństwa socjalnego u większości społeczeństw szybko rosną w siłę ewangelicy zielonoświątkowcy oraz inne ruchy chrześcijańskie i orientalne. Aktywność feministek także się rozwija, ale jednocześnie wycofuje się pomoc dla nich ze strony władz Kościołów katolickich i protestanckich¹⁸. W tej atmosferze rozpaczy nową nadzieję wnoszą ruchy indiańskie, które uaktywniły się z okazji obchodów 500 rocznicy konkwisty w 1992 r. Ożywia się teologia czarnych, a teolożki rozszerzają formułę „opcji na rzecz ubogich, innego zubożałego” o wymiar alteracji pozaekonomicznej. Kobiety zaczynają odrzucać teologię ofiarniczą, która domaga się oddania, będącej dla kobiet niebezpieczną. W świetle teologii indiańskiej i czarnych myśli się na nowo o nowej ewangelizacji, także o dialogu interreligijnym i międzykulturowym. Niektóre teolożki podejmują kwestię możliwości objawienia Bożego w innych religiach.

Formułowane są, jako kategorie hermeneutyczne, ciało i codzienność. Gdy w latach 90. XX w. dużo myślano o strukturach społecznych, o zbiorowościach, później więcej uwagi zaczęto poświęcać osobom, kobietom, Indianom, czarnym, którzy oferują świat szczególny. Machismo, rasizm i seksizm mogą być kamuflowane, gdy tylko akcentuje się potrzebę zmian struktury społecznej. Feministki studiują teksty, gdzie jest obecna fiesta, radość i rozkosz cielesna, seksualność i erotyzm, tj. na przykład *Pieśni nad Pieśniami*. Albo gdzie Jezus wchodzi w relacje z kobietami. Także pracuje się nad tekstami Pawła i jego relacjami z kobietami, traktując je jako kryterium epistemologiczne, a nie tylko jako dyskurs teologiczny. Antykobiece listy do Tymoteusza i Tytusa rekonstruuje się w kontekście historycznym. Jeżeli w poprzedniej dekadzie uznawano je za nienormatywne, teraz traktuje się je jako normatywne dla Kościoła hierarchicznego. „Chodzi o to – pisze Tamez – żeby nie zgadzać się z tekstem takim, jaki jawi się literalnie, i o zrekonstruowanie go w oparciu o kryteria samej Ewangelii. By tworzyć teksty biblijne według kryteriów samego kanonu, dla których nie istnieje dyskryminacja, którą można wykorzystywać, aby legitymizować wykluczenie i ucisk kobiety jako wyraz słowa Bożego”¹⁹. W egzegezie oprócz teorii *gender* wykorzystuje się także analizę socjologiczną, aby opisać oblicze kobiet bezimiennych, tak jak robi to Ivonne Richter Reimer, brazylijska teolożka luterańska. Czarne teolożki podają przykład tekstu syryjsko-fenickiego, gdzie

¹⁸ Tamże, s. 55–56.

¹⁹ Tamże, s. 60.

kobieta z innej kultury i religii dyskutuje z Jezusem o teologii. Powstała grupa ekoteologek w Chile pod nazwą Con-spirando, rozwijająca nową epistemologię i duchowość, wydająca własne pismo («Con-spirando. Revista latinoamericana del ecofeminismo, espiritualidad y teología»). Teolożki chcą wzbogacenia tradycji o wkład feministek i kobiet z innych kultur, by myśl była bardziej inkluzyjna, a kościoły bardziej demokratyczne. Niektóre teolożki proponują nazwy boskości o bezpłciowej charakterystyce.

Teolożki spotykają się także z kobietami zagrożonymi nie tylko poprzez przemoc, ale także brakiem pożywienia, mieszkania, pracy i edukacji. Źle jest bowiem – uważa Tamez – gdy się pracuje nad Biblią z perspektywy feministycznej, ale daleko od rzeczywistości, gdzie system neoliberalny tworzy coraz więcej wykluczenia. Doskonale to rozumieją teolożki indiańskie i czarne. Ich wkład jest bardzo wartościowy, gdyż dzięki nim zawsze jest obecny wymiar integralny bytu kobiety, która należy do konkretnej klasy i kultury.

Bibliodramaty są doskonałą metodologią we wspólnotach kobiet z ludu do odczytania tekstu, w których uczestniczki przyjmują role postaci biblijnych w połączeniu z zagadnieniami dnia dzisiejszego, odkrywając w tym tekście znaczenia dotychczas nawet niepodejrzewane, pozytywne i negatywne dla kobiet²⁰.

2. Polityka i teologia *gender*

Gebara podejmuje w swojej teologii i filozofii problemy dotyczące sensu życia w świecie zglobalizowanym. „Nigdy refleksja filozoficzna nad sensem życia nie była tak aktualna, jak dzisiaj; przede wszystkim dlatego, że kultura kapitalistyczna odrzuciła przyjaźń i mądrość oraz traktuje wiedzę jako towar”²¹. Nastąpiło zerwanie kulturowe pomiędzy kulturą humanistyczną i naukową. A przecież granice poznania nie mogą być sztywno wydzielone. Podaje przykład problemu, który należałoby wyjaśnić w sposób interdyscyplinarny. „Słowo »samica« jest uwłaczające. Simone de Beauvoir przypomina, że powiedzieć mężczyźnie, że jest »macho« (hiszp. dosłownie »samiec«) daje mu powód do dumy, admiracji. Mężczyzna nie jest ograniczany przez swoją seksualność,

²⁰ Tamże, s. 62–63.

²¹ I. Gebara, *Teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 108.

jego pojęcie zawiera w sobie całe człowieczeństwo, kulturę, wartości. Być mężczyzną ma wartość niezależnie od jego postępowania”²².

Gebara proponuje oprzeć teologię na doktrynie *gender*. Mówienie o płci jest przewyciężeniem abstrakcyjnej uniwersalności. „Nasza płeć – pisze Gebara – jest naszą tożsamością i naszymi ograniczeniami, naszymi możliwościami społecznymi, naszą historią, naszą kulturą i naszą nadzieją na zmianę. Nasz rodzaj jest naszą utopią i naszą religią. Religia płci i płeć w religii są świadomością, którą odtwarzamy w naszych religijnych wierzeniach, w wierzeniach społecznych i kulturalnych, które charakteryzują nasze historyczne współżycie”²³. Rodzaj, czyli płeć, jest złożonością kompetencji symbolicznych i znaczeń dodanych do biologicznej płci osób. Są one wyuczone, nauczone i przekazywane kulturowo z pokolenia na pokolenie. Teoria *gender* ukazuje, że wychodzą od biologii, tworzy się kulturę seksistowską, która jest alienująca. Należy ją zmienić, rozwijając inne formy stosunków i współżycia²⁴.

Ruch Jezusa zawsze poszukiwał prawa i sprawiedliwości – twierdzi Gebara – ale sprawiedliwość ta zawsze była rozumiana i akceptowana w związku z panującą kulturą, wybitnie patriarchalną. Wystarczy wspomnieć Ojców Kościoła (zarówno greckich, jak i łacińskich), którzy chociaż krytykowali chciwość i pogoń za bogactwem, zawsze negatywnie oceniali kobiety. Chrześcijaństwo także stosowało przemoc, generowało zachowania typowe dla panowania i uzależnienia, szkodliwą moralność, niesprawiedliwe wykluczenie.

Gebara – podobnie jak teolodzy wyzwolenia – uważa, że historia zawsze jest naznaczona ambiwalencją i dwuznacznością i nie można rozumieć chrześcijaństwa niezależnie od kultury. Nie możemy także odtworzyć prawdziwych intencji Jezusa ani problemów jego czasów, zawsze poruszamy się w kręgu interpretacji. Historyczna ekspresja boskości prawie zawsze była męska, a męskość zawsze była uważana za bliższą duchowości i dlatego bardziej adekwatną do reprezentowania tego, co boskie. Gebara uważa, że nie była to antropologiczna podstawa chrześcijaństwa, ale różnych kultur antycznych – z ich poziomu było ono interpretowane i rozpowszechniane.

Sprzeczność w chrześcijaństwie polegała na tym, że wierzone w Boga jako byt duchowy, a więc bezpłciowy, a jednak zakorzeniony w historii, traktowanej

²² Tamże, s. 109.

²³ Tamże, s. 112.

²⁴ Tamże.

jako opowieść o dziełach mężczyzn, przedstawiany na obraz i podobieństwo mężczyzn i ich działań. „Ta projekcja jest doskonale zrozumiała z punktu widzenia psychologii społecznej i psychologii religii. Dlatego, rozumiejąc ją od nowa z punktu widzenia feministycznych przybliżeń w ramach *gender*, objawia nam nowe i pełne wyzwania aspekty”²⁵. Teolodzy wychwalają nieskończoną wielkość Boga, a w historii ograniczają go do postaci męskiej – Jezus jest uważany za oblicze Boga w historii – i konsekwentnie wykluczają kobiety z prawa do jakiegokolwiek reprezentacji boskości. W konsekwencji maskulinizacji boskości usprawiedliwiano religijne prześladowania, trybunały, tj. Inkwizycję, palenie czarownic i potępienie wszystkich myślących inaczej od instytucji. „Wyższość męska miała być potwierdzona w projekcie ekspansji chrześcijaństwa i w znoszeniu bardziej egalitarnych kulturowych zachowań”²⁶. Dlatego kobieta musi się podporządkować, służyć, być posłuszną, opiekować się tym, co męskie. „Chodzi o to – pisze brazylijska teolożka i zakonnica o religiach patriarchalnych – aby zachować wewnątrz religii tę samą hierarchiczną wizję antropologiczną pomiędzy płciami, aby nadać duchową trwałość męskiej kulturze dominującej. Wychodząc od tego można zrozumieć nie tylko panowanie religijne nad ciałem i świadomością kobiet, panowanie utrzymywane przez różne kościoły chrześcijańskie, ale także utrzymanie władzy zwanej »świętą«, także sprawowanie tej władzy jako specyficznie męskie zajęcie”²⁷. Ma to zatem wymiar polityczny, albowiem patriarchat, przypisując święte czynności mężczyznom, legitymizuje ich władzę nad kobietami, połową ludzkości.

3. Feministyczna krytyka zmaskulinizowanej teologii wyzwolenia

Gebara krytykuje teologię wyzwolenia, że od początku nie podjęła krytyki oporu chrześcijańskiej antropologii wobec *gender*. Zajął się bardzo ważnym dla chrześcijaństwa wymiarem ludzkich relacji z punktu widzenia ubogich w znaczeniu ekonomiczno-społecznym, ale bez krytycznej analizy filozoficznych podstaw chrześcijaństwa, bazującego na antropologii dualistycznej i seksistowskiej.

²⁵ Tamże, s. 120.

²⁶ Tamże, s. 121.

²⁷ Tamże.

W tym miejscu należy sprostować informacje teolożki. L. Boff²⁸ i Comblin często opowiadali się przeciw dyskryminacji kobiet w Kościele i społeczeństwie. L. Boff napisał dwie książki: *El rostro materno de Dios (Macierzyńskie oblicze Boga)*, 1989) i *Femenino-Masculino* (2010), wspólnie z feministką Rosemarie Muraro, i wychwala wkład teolożek w historię teologii, szczególnie św. Hildegardy z Bingen (1098–1179) i św. Juliany z Norwich (1342–1416), jak też współczesnych teolożek brazylijskich. Comblin wyrzucił Pawłowi VI, że w 1968 r. dzięki encyklice przeciwko antykoncepcji *Humanae vitae*²⁹ (nr 14) odpędził kobiety od Kościoła w Zachodniej Europie, a skoro to kobiety odpowiadały za religijne wychowanie, Kościół utracił prawie wszystkich wiernych.

Gebara rozumie, że nie było łatwe otwarcie się na problematykę kobiet, skoro dopiero w 1979 r. Organizacja Narodów Zjednoczonych wprowadziła „Konwencję przeciwko wszelkiej dyskryminacji wobec kobiet”, ale przecież różne ruchy feministyczne były już wtedy zorganizowane i działały nawet w Ameryce Łacińskiej. Uznanie przez ONZ systematycznej przemocy wobec kobiet w tym okresie nie zostało jednak nawet zauważone w pracach teologów wyzwolenia. „Asymetria władzy męskiej i żeńskiej w społeczeństwie i w kościołach – krytykuje Gebara czołowych teologów wyzwolenia – tak samo jak kwestie związane z etyką seksualną, również nie stały się przedmiotem refleksji ze strony teologów; przede wszystkim u klasyków teologii wyzwolenia”³⁰. Skąd ta trwałość androcentrycznej wizji religii? „Bóg, byt najwyższy, stwórca i wyzwoliciel swego ludu – pisze Gebara – jest rozumiany jako zasada porządku i stabilności. Historycznie zasada ta jest tłumaczona i przeżywana szczególnie na sposób męski, traktowany jako zasada porządku społecznego. Patriarchat pochodzi od *patri* i *arché*, dwóch słów greckich, które wskazują na męskość jako centrum i zasadę organizacji społecznej. Ta podstawowa interpretacja jest obecna w teologii wyzwolenia pomimo wysiłków, aby dopasować się do problematyki i do wymogów świata współczesnego”³¹.

Niektórzy teolodzy wyzwolenia – protestuje Gebara – traktują teologię feministyczną jako tylko jeszcze jeden wariant teologii wyzwolenia, a punkt

²⁸ L. Boff, *Teología hecha por mujeres a partir de la feminidad*, «Koinonía», 599, <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=599> [dostęp: 4.09.2018].

²⁹ Paweł VI (papież), Encyklika *Humanae vitae*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html [dostęp: 4.09.2018].

³⁰ I. Gebara, *Teología de la liberación...*, s. 121.

³¹ Tamże.

widzenia teolożek nigdy nie wzbudzał zainteresowania mężczyzn, podobnie ich dorobek teoretyczny. Z czasem jednak coraz większa liczba kobiet o doświadczeniach feministycznych zaczęła się dystansować od tej teologii, nie do końca wyzwolenczej³². Gebarę zaskakuje ignorancja większości teologów wyzwolenia w stosunku do ruchów feministycznych, teorii feministycznych i politycznych zdobyczy kobiet³³.

Ten męski szowinizm teoretyczny niejako potwierdza sens jej zarzutów i racje feminizmu, że bardzo ważną okazuje się płęć kulturowa, która determinuje nawet kierunek zainteresowań naukowych.

Ale jak wspomniano wyżej, L. Boff wyróżnia się wśród męskich przedstawicieli teologii wyzwolenia, który opuścił zakon franciszkanów. Być może związek z Márcią Monteiro da Silva Mirandą od początku lat 90. XX w., także przyjaźń z prezydentem Brazylii Dilmą Rousseff, pomagają mu wzbogacić punkt widzenia o problematykę kobiecą. Inni, także Comblin, zauważają co najwyżej nierówne traktowanie kobiet w Kościele, ale nie wchodzą głębiej w dialog z kobietami.

Wewnątrz wspólnot chrześcijańskich i wspólnot intelektualistów – ocenia Gebara – powstał nowy podział. „Tak samo chrystologia wyzwolenia, która rozwijała się wychodząc od Jezusa historycznego i jego zaangażowania na rzecz ubogich, także odrzucała nowe tożsamości kobiece i ich pozycje publiczne w społeczeństwie i w Kościołach³⁴. Gebara sądzi na przykład, że skoro Maria mogła urodzić Jezusa, to inne kobiety powinny mieć przynajmniej prawo go reprezentować i móc celebrować Eucharystię.

Następuje odwracanie się i milczenie na temat sytuacji konkretnej przemocy, gdy dotyczy ciał kobiecych, wykorzystywanej seksualnie i na różne sposoby gwałconej³⁵. Poruszane treści związane z seksualnością, z kontrolą narodzin, z dyskryminacją i legalizacją aborcji powodowały konflikty i rozdarcie we wspólnotach chrześcijańskich.

Była amerykańska zakonnica i teolożka Mary Judith Ress przekonuje, że żyjemy w głębokim kryzysie, ponieważ niszczymy ekosystemy, które umierają na naszych oczach. Odpowiedzią na to jest ekofeminizm (termin pierwszy raz

³² Tamże, s. 128.

³³ Tamże, s. 129.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

użyty w 1976 r. przez francuską filozofkę Françoise D'Eaubonne), który swoje korzenie ma w głębokiej ekologii i feminizmie krytycznym lub radykalnym³⁶. Ekofeminizm wychodzi z założenia, że ucisk kobiet i zniszczenie planety są tą samą przemocą, mają to samo źródło – w patriarchacie, który neguje pierwotną jedność kosmosu. Ekofeminizm stawia problem istnienia gatunku człowieka w relacji do całego systemu życia na ziemi i proponuje nową perspektywę. Jest nowym słowem na oznaczenie prastarej mądrości, która w nas drzemie, że nie jesteśmy „właścicielami uniwersum”, ale częścią wielkiej sieci życia. Metaforą ekofeminizmu jest ciało, tworzymy część jednego wielkiego świętego ciała. Patriarchat wziął się stąd, że w pewnym momencie człowiek pomyślał, że jest oddzielony od reszty gatunków, i że posiada nad nimi absolutną władzę, że ziemia jest „nasza”, aby nad nią panować. Ten system polega na klasyfikowaniu wszystkiego w terminach dominacji i podporządkowania, na górę i dół, dobro i zło, na wyższy i niższy.

Gebara z perspektywy ekofeminizmu wiąże przemysłową eksploatację z wykluczeniem ubogich i destrukcją ziemi³⁷. Starła się rozpoznać siły, które przeganiają ubogich w ramach niekończącego się wygnania oraz powodują militaryzację ich krajów. Wszystko to logicznie zawiera w sobie system patriarchalny – szczególnie w formie współczesnej – o której mówi się jako o „globalizacji ekonomicznej” i która jest światowym, „globalnym nieporządkiem”. Gebara widzi w ekofeminizmie odrodzenie piękna i jego znaczenia dla zdrowia osób. „Może być to piękno dźwięków, kolorów, słów, twarzy, jedzenia i picia, lub uścisków. [...] Czuję, że ekofeminizm rodzi się z życia codziennego, gdy z innymi osobami spotykamy śmieci na ulicach, smród, krzyczący brak wody pitnej, złe odżywianie i niewystarczającą opiekę medyczną. Tematy ekofeministyczne rodzą się z braku publicznego sprzątnięcia śmieci, z rozmnożenia się szczurów, karaluchów i komarów, z ran na skórze dzieci. [...] Moim zadaniem jest kierować się ku możliwościom reinterpretacji niektórych ważnych elementów wewnątrz tradycji chrześcijańskiej z zamiarem rekonstrukcji ciała ziemi, ciała ludzkiego i naszych relacji ze wszystkimi żywymi ciałami”³⁸.

³⁶ M.J. Ress, *Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina*, [w:] S. Marcos (red.), *Religión y género*, Madrid 2004, s. 153.

³⁷ Za: tamże, s. 155.

³⁸ Za: tamże, s. 156.

Rosa Dominga Traspaso z Maryknoll, żyjąca w Peru 30 lat, założyła koło chrześcijańskich feministek pod nazwą Talitha Cumi. Łączy w wymienionym już czasopiśmie «Con-spirando» feminizm i ekologię, które „nie są ruchami wyizolowanymi i które przypadkowo pojawiły się w naszych czasach. Ekologia i feminizm są *harmonijne*. Ośmielę się powiedzieć, że feminizm musiał koniecznie ewoluować w kierunku ekofeminizmu, ukazując ewidentne powiązanie wszystkich form ucisku i przemocy, poczynając od ucisku wewnątrz rodziny aż po destrukcję planety [...]”³⁹.

Można wyciągnąć wniosek polityczny i ogólnie filozoficzny, że dla ekofeministek najważniejsza jest natura, „sieć życia”, wspólnota, relacje międzyludzkie, docenienie genitalnej cielesności i zniesienie kapitalizmu poprzez rewolucję antypatriarchalną.

4. Jan Paweł II u Indian

Podczas gdy teolożki mogą wywierać nikły wpływ w Kościele katolickim i ich dorobek jest ignorowany, to teologia indiańska (*teología india*) może liczyć na szeroki oddźwięk. Na CGEL-u w Aparecidzie księża indiańscy byli najbardziej aktywni, mogli również liczyć na wsparcie wielu biskupów i niektórych kardynałów.

Oprócz aktywności księży Jan Paweł II akcentował sympatię do ludów tubylczych i wypowiadał się na rzecz ich praw. Gdy przybył do Meksyku, aby otworzyć III CGEL w Puebli w 1979 r., zapragnął spotkać się z grupą Indian⁴⁰. Wybrał stan Oaxaca, będąc pod wrażeniem dokumentu biskupów: *Nuestro compromiso cristiano con los indígenas y campesinos de la región Pacífico Sur* (*Nasze chrześcijańskie zaangażowanie na rzecz Indian i chłopów z regionu Południowego Pacyfiku*, 1977). W Cuilapan przemawiał do wielkich tłumów ubogich i zapragnął „być waszym głosem, głosem tych, którzy nie mają prawa głosu, albo tych, których uciszono; świadomością waszych świadomości, zaproszeniem do działania, aby odzyskać utracony czas, który często jest

³⁹ Za: tamże, s. 157.

⁴⁰ E. López Hernández, *Pueblos Indios e Iglesia. Historia de una relación difícil*, Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas – Enero de 1999, https://sedosmission.org/old/spa/hernandez_1.htm [dostęp: 4.09.2018].

czasem cierpienia i niespełnionej nadziei”⁴¹. Podczas następnych wizyt papież zawsze spotykał się z grupami Indian, wytyczając kierunki indiańskiemu duszpasterstwu.

Mówił w Manaus 10 lipca w 1981 r. (Amazonia, Brazylia) o potrzebie ochrony indiańskiej tożsamości i o prawach Indian do ich ziemi: „Przekażę wasze głosy z tego spotkania władzom publicznym i innym ludziom odpowiedzialnym, a uczynię to z całego serca. Są to głosy tych, których przodkowie byli pierwszymi mieszkańcami tej ziemi, mając do niej szczególne prawo, nabyte w czasie pokoleń. To wasze prawo musi być uznane, abyście mogli żyć na tej ziemi w pokoju i spokoju, bez lęku – prawdziwej zmy – przed wypędzeniem dla korzyści innych, abyście byli pewni waszej przestrzeni życiowej, która jest podstawą nie tylko dla samego przeżycia, ale także dla zachowania waszej tożsamości jako ludzka wspólnota, jako prawdziwy lud i naród”⁴².

Z czasem coraz większy nacisk kładł zarówno na prawa człowieka wśród Indian, jak i na prawa zbiorowe ludów indiańskich, które posiadają wielkie wartości kulturowe i które „zasługują na najwyższy szacunek, poważanie, sympatię i pomoc ze strony ludzkości” (Gwatemala, 1983)⁴³. W Ekwadorze w 1985 r. papież przypominał – za ustaleniami biskupów na CGEL-u w Puebli na temat wielkich wartości religijności czy pobożności ludowej⁴⁴, którzy powołali się na podobną opinię Pawła VI (*Evangelii nuntiandii*, nr 48) – aby Kościoły lokalne przekładały przesłanie ewangeliczne na język antropologii i symbole kultury, którą się ewangelizuje. Gdy będzie się tak postępować, Indianie staną się podmiotami pasterstwa i szybko zajmą miejsce w Kościele, które im się należy w ramach różnych posług, włącznie z kapłańską. „Jak szczęśliwy będzie ten dzień, kiedy waszym wspólnotom będą mogli służyć misjonarze i misjonarki,

⁴¹ Jan Paweł II (papież), *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los Indígenas y Campesinos de México*, Cuilapan (Mexico), 29.01.1979, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790129_messico-cuilapan-indios.html [dostęp: 4.09.2018].

⁴² Jan Paweł II (papież), *Discurso a los indígenas de la Amazonía en el Arzobispado de Manaus*, Brasil, 10.06.1981, za: E. López Hernández, *Caminar de la pastoral indígena e de la teología India en América Latina*, Mexico 2008, <http://www.curasopp.com.ar/web/es/teologia-india/77-caminar-de-la-pastoral-indigena-y-de-la-teologia-india-en-america-latina> [dostęp: 4.09.2018].

⁴³ Jan Paweł II (papież), *Quetzaltenango* (Guatemala), 9.03.1983, za: E. López Hernández, *Pueblos Indios e Iglesia...*, dz. cyt.

⁴⁴ *Documento de Puebla...*, dz. cyt., nr 444.

kapłani i biskupi waszej krwi, abyście razem z innymi ludami mogli adorować jedyne i prawdziwego Boga, z waszymi charakterystycznymi cechami, ale zjednoczeni tą samą wiarą i miłością⁴⁵.

Przypomnijmy, że w XVI w. zabroniono na synodach w Meksyku (1555) i Limie (1567) wyświęcania tubylców.

Na Jukatanie w Meksyku w 1993 r. na spotkaniu z grupami autochtonów papież mówił: „wcześniej, zanim przybyli tutaj mieszkańcy innych kontynentów, wy już obdarowaliście tę ziemię owocami waszej pracy i waszych cierpień, bogactwem waszej wiecznej kultury, waszych ludzkich wartości, waszych języków. Ale wszystko to wraz z wiarą chrześcijańską nabrało nowego i głębszego znaczenia. Wy jesteście solą ziemi [...] ponieważ dzięki wam można było uchronić życie ludzkie przed degeneracją, lub przed korupcją fałszywymi wartościami, które tak często są narzucane współczesnemu społeczeństwu⁴⁶.

Papież – jak widzimy – liczył na ratunek dla ludzkości ze strony ludów żyjących bliżej natury i przeważnie ubogich, których przeycie jest zagrożone. Potwierdził w ten sposób opcję na rzecz ubogich.

5. Częściowe uznanie kultury indiańskiej w Kościele

Władze Kościoła katolickiego zdały sobie sprawę, że należy chronić, przynajmniej w części, dziedzictwo kulturowe amerykańskich autochtonów. Pewne znaczenie mogły mieć postępy różnych kościołów ewangelickich ze Stanów Zjednoczonych w ewangelizowaniu Indian, odnosząc sukcesy na polu walki z alkoholizmem, który był bardzo ważnym czynnikiem hamującym ich rozwój ekonomiczny i społeczny. Z drugiej strony protestanci w Ameryce Łacińskiej szeroko korzystają z badań antropologicznych i wykorzystują tradycje autochtoniczne w swoim przesłaniu. A dziedzictwo Indian staje się w dobie coraz powszechniejszej świadomości ekologicznej nie do przecenienia. Gdy biali koloniści niszczą środowisko naturalne⁴⁷, wycinają lasy deszczowe, Indianie potrafią współżyć z naturą od tysięcy lat. Na tym kontynencie tylko

⁴⁵ Jan Paweł II (papież), Lacatunga, 31.01.1985, za: E. López Hernández, *Pueblos Indios e Iglesia...*, dz. cyt.

⁴⁶ Jan Paweł II (papież), Xoclán, 11.08.1993, za: tamże.

⁴⁷ A. Domosławski, *Śmierć w Amazonii*, dz. cyt.

oni posiadają własną, oryginalną kulturę, gdy kreole i metysi żyją w ramach kultury naśladowczej wobec najpierw kultury południowoeuropejskiej, a obecnie konsumpcyjnej masowej kultury północnoamerykańskiej, która ogranicza wpływy Kościoła. Zaś badacze przyjmują powszechnie, że sekularyzm jest Indianinowi absolutnie obcy⁴⁸.

Coraz częściej dostrzega się w Kościele żywotność religijności ludowej, która wyrasta w dużej części z tradycji indiańskich.

Jan Paweł II w bazylice Matki Boskiej Guadelupe w 2002 r. (Meksyk) podał się nawet pogańskiemu z pochodzenia rytuałowi „oczyszczenia” (*limpia, purificación*) przez zakonnice mazateckie.

Na inauguracji CGEL-u w Aparecidzie Benedykt XVI stwierdził, że mądrość ludów autochtonicznych pozwoliła na dokonanie syntezy pomiędzy swoimi kulturami i wiarą chrześcijańską. Stąd narodziła się głęboka i bogata religijność ludowa, w której przegłębia się dusza narodów latynoamerykańskich. Mówił jeszcze, że ludowa religijność jest bezcennym skarbem Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej i że trzeba ją chronić, promować i jeśli jest to konieczne, także oczyszczać⁴⁹.

Ale ten sam papież stwierdził również – jak wspomniano wyżej w podrozdziale *Ewangelizacja czy duchowa konkwista? Eurocentryzm chrześcijaństwa i polityka historyczna w Kościele* (s. 106) – że „zapowiedź Jezusa i jego Ewangelii nie przyczyniły się, w żadnym momencie, do alienacji kultur prekolumbijskich, ani nie było narzuceniem kultury obcej” i dodał, że „utopia powrotu, aby ożywić religie prekolumbijskie, oddzielone od Chrystusa i Kościoła powszechnego, nie byłaby postępem, ale cofnięciem się. W rzeczywistości byłoby to zapadnięciem się w historyczny moment zakotwiczony w przeszłość”⁵⁰.

Jak też wspomniano, Indianie protestowali przeciwko tak eurocentrycznie postawionej kwestii co do charakteru historycznej ewangelizacji.

Protest ten przyczynił się do tego, że kwestia indiańska nabrała większego znaczenia. Spełniło się proroctwo biskupa z Ekwadoru Leonidasa Proaño, że Indianie „zaczynają otwierać oczy, zaczynają widzieć, zaczynają rozwiązywać się im języki, zaczynają odzyskiwać własne słowa, zaczynają mówić odważnie,

⁴⁸ J. Lozano Barragán, *La teología india*, s. 167, http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Lozano_La_teologia_india.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁴⁹ Benedykt XVI (papież), *Discurso Inaugural de su Santidad...*, dz. cyt., nr 1.

⁵⁰ Tamże.

zaczynają stawać na nogi, zaczynają iść, zaczynają się organizować, podejmować działania, które mogą przekształcić się w dzieła o doniosłym znaczeniu dla nich samych, dla krajów Ameryki, dla wielu krajów na świecie”⁵¹.

Przedstawiciel teologii indiańskiej i członek Narodowego Centrum Pomocy Misjom Tubylczym (Meksyk) przy episkopacie Zapoteka Eleazar López Hernández zauważa, że pod wpływem wypowiedzi biskupów na konferencji Benedykt XVI na audiencji generalnej, w środę 23 maja 2007 r., mówił w Watykanie: „z pewnością pamięć o wspaniałej przeszłości nie może zakrywać cieni, które towarzyszyły dziełu ewangelizacji kontynentu latynoamerykańskiego: nie jest możliwe zapomnienie cierpień i niesprawiedliwości, które zadawali kolonizatorzy indiańskim populacjom, których elementarne prawa człowieka deptano. Ale ta obowiązkowa wzmianka tych zbrodni, niczym nieusprawiedliwionych – które potępiali przynajmniej niektórzy misjonarze tacy jak Bartolomé de las Casas i teolodzy tacy jak Francisco de Vitoria z uniwersytetu w Salamance – nie może nam zabronić odczuwania wdzięczności i uznania dla tego wspaniałego dzieła, które doprowadziło do spełnienia się w ciągu wieków Boskiej łaski pomiędzy tymi populacjami”⁵².

6. Historia teologii indiańskiej

López podaje nam, że historia duszpasterstwa indiańskiego i podmiotowości Indian w Kościele jest dosyć krótka. Na CGEL-u w Medellin (1968) mało się jeszcze mówi o Indianach. Wzmiankuje się o nich cztery razy w dokumentach jako o adresatach działania Kościoła. Wskazuje się, że zakonnicy powinni „opiekować się, wychowywać, ewangelizować i promować przede wszystkim klasy społecznie zmarginalizowane”. Mówi się o „pasterskim zatroskaniu szerokim sektorem chłopskim”, w którym znajdują się także Indianie potrzebujący „ludzkiej promocji”. O wyzwoleniu Indian pisze się w dokumencie *Educación*: „Przed wszystkim istnieje szeroki sektoristnie szeroki sektor ludzi »na marginesie« kultury, analfabeci, a szczególnie analfabeci Indianie, pozbawieni nieraz

⁵¹ E. López Hernández, *La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida*, «Revista Iberoamericana de Teología» 2008, núm 6, s. 97, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125212595005> [dostęp: 11.03.2018].

⁵² Tamże, s. 101.

podstawowego dobra komunikacji, jakie daje posługiwanie się narodowym językiem. Ich ignorancja jest formą nieludzkiego niewolnictwa. Ich wyzwolenie jest obowiązkiem wszystkich Latynoamerykanów. Powinni oni być uwolnieni od swych uprzedzeń i zabobonów, od swych kompleksów i zahamowań, od różnego rodzaju fanatyzmu, od fatalistycznej wrażliwości, od lęklivego niezrozumienia świata, w którym żyją, od ich podejrzliwości i pasywności”⁵³. López zauważa, że jest to język uwłaczający Indianom, dzisiaj nie do przyjęcia, wyrażający spojrzenie jeszcze etnocentryczne. Patrzy się na Indian z punktu widzenia otaczającego ich społeczeństwa, które jest głęboko antyindiańskie.

Ale biskupi w tym samym akapicie potraktowali autochtonów jako podmioty swojego własnego wyzwolenia i twórców własnej kultury: „Zadanie wychowania tych naszych braci nie polega właściwie na włączeniu ich do struktur kulturowych, istniejących wokół nich, które mogą być także uciskające, ale chodzi o coś głębszego. Należy ich wyposażać w zdolności, aby sami mogli, jako autorzy swego własnego postępu, rozwinąć w sposób twórczy i oryginalny własny świat kultury, zgodnie z własnym bogactwem i aby był on owocem ich własnych wysiłków”⁵⁴.

W Medellin powstał Departament Misji CELAM-u, oficjalna instytucja CELAM-u do spraw rozwoju, koordynacji, inicjowania usług duszpasterstwa – najpierw indigenistycznego (tubylczego), a następnie indiańskiego. Na czele tego departamentu stanęli biskupi bardzo zaangażowani w kwestię indiańską, tacy jak Gerardo Valencia Cano (Wikariusz Apostolski w Kolumbii), emerytowany od 1992 r. biskup i „ideolog” Kościoła autochtonicznego Samuel Ruiz García z San Cristóbal de las Casas (Meksyk, stan Chiapas zamieszkały w dużym stopniu przez Indian Majów) oraz arcybiskup z Gwatemali Próspero Penados del Barrio.

Na konferencji CGEL-u w Puebli Indianie byli pojmowani jeszcze głównie jako tylko ubodzy, ale już na CGEL-u w Santo Domingo (Dominikana, 1992) uznano, że są „wspólnotami”. Biskupi wtedy też stwierdzili, że ludy indiańskie kultywują wartości ludzkie o wielkim znaczeniu, że bogactwo kulturalne Indian stanowi podstawę latynoamerykańskiej tożsamości⁵⁵. Stwierdzono także, że Kościół zaangażował się na rzecz ludów indiańskich, aby „towarzyszyć im

⁵³ *II Conferencia General del Episcopado...*, dz. cyt., rozdz. IV: *Educación*, nr 3.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ E. López Hernández, *La Teología India en la Iglesia...*, dz. cyt., s. 110.

w refleksji teologicznej, szanując ich formy kulturowe, które pomagają im przedstawiać racje ich wiary i nadziei⁵⁶.

Księża Indianie z Meksyku wysłali list do uczestników tej konferencji, w którym donosili: „My Indianie, znajdując się w centrum Kościoła, nie możemy zgodzić się z tym, że bierze się nas za pogan i idolatorów, że trzeba nas zdobywać dla wiary. Nie jesteśmy wrogami Kościoła ani przeciwni wierze chrześcijańskiej [...]. Dlatego, abyśmy mogli pozostać chrześcijanami i mogli przyjąć pewne funkcje w Kościele, nie powinno się wymuszać na nas porzucenia doświadczeń religijnych naszych ludów, gdyż w ten sposób osiągnie się tylko tyle, że utracimy wszelką możliwość osobistej autoafirmacji, że staniami się schizofrenikami, będziemy zmuszeni maskować się, aby ukryć naszą prawdziwą tożsamość⁵⁷”.

Arcybiskup z Oaxaca (Meksyk) Bartolomé Carrasco Briseño, w imieniu również innych biskupów z regionu Południowego Pacyfiku (Meksyk) wypowiedział takie słowa: „Santo Domingo przejdzie do historii jako konferencja inkulturacji Ewangelii i indiańskiego duszpasterstwa. Praktycznie wszystkie problemy, jakie zostały postawione przez członków duszpasterstwa indiańskiego, zostały poruszone w Santo Domingo i można powiedzieć, że zachowały tę samą świeżość, jaka ich cechowała, gdy były stawiane na początku pośród zwykłych ludzi. Tylko nieliczni nie docenili tej tematyki i nie chcieli jej poświęcić większej uwagi⁵⁸”.

CGEL w Aparecidzie (2007) – uważa López – był punktem zwrotnym, jeśli chodzi o stosunki Kościół–Indianie, chociaż w dokumencie końcowym nie użyto terminu „teologia indiańska”. Indianie byli bardzo aktywni na wszystkich etapach przygotowań do konferencji i wnieśli wiele uwag krytycznych do dokumentu przygotowawczego.

Indiancy księży byli zapraszani i wysłuchiwni, na przykład przez Komisję Episkopalaną do Spraw Indian w Meksyku. Zebrani w Puerto Escondido (Meksyk) wyrazili następującą opinię: „Prawdą jest, że Kościół nie przybył na innym okręcie, ale na tym samym, co konkwistadorzy i dla tego samego przedsięwzięcia. Był też wykorzystywany dla narzucenia społeczeństwa

⁵⁶ *Documento de Santo Domingo*, nr 248, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf [dostęp: 4.09.2018].

⁵⁷ E. López Hernández, *La Teología India en la Iglesia...*, dz. cyt., s. 94.

⁵⁸ Tamże, s. 95.

kolonialnego; realizował on konkwistę duchową całych ludów, jako ideologię konkwisty materialnej. To jest prawda, której nie możemy zanegować”⁵⁹.

W październiku 2006 r. w Gwatemali CELAM zorganizowała III Latinoamerykańskie Sympozjum Teologii Indiańskiej na temat indiańskiej chrystologii. Dzięki stwierdzeniom, zawartym w końcowym przesłaniu sympozjum, można było już wykorzystywać „legalnie” różnice teologiczne i indiański wkład. Stwierdzono też, że możliwe jest wspólne podążanie biskupów, teologów i wspólnot drogą inkulturacji Ewangelii, z punktu widzenia refleksji i życia ludów indiańskich. López zaświadcza też, że dokument podsumowujący z Aparecidy zawarł cały wkład konferencji episkopalnych na kontynencie wraz z głosami Indian.

W Aparecidzie głos Indian był mocno słyszany dzięki wielu biskupom i uczestnictwu samych Indian. CELAM nawet wyznaczyła pięciu ekspertów jako delegatów na konferencję, a episkopaty wielu krajów, takich jak Brazylia, Gwatemala, Panama, Ekwador i Boliwia, wysłały jako swoich reprezentantów biskupów bardzo zaangażowanych w kwestię indiańską.

Część biskupów na konferencji otwarcie broniła propozycji indiańskich w sferze teologii i dotyczących ich funkcjonowania w Kościele. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Gwatemali Álvaro Ramazini, polemizując z papieżem, wyraził to w następujący sposób: „ludy indiańskie na naszym kontynencie, jednocześnie umacniając swoją tożsamość i walcząc o swoje prawa, na różne sposoby cierpią z powodu konsekwencji liberalnej polityki ekonomicznej. Ludy te wraz ze swoimi wartościami mogą mieć wielki udział w tym, by zwiększyć szansę na lepsze jutro dla całej ludzkości. Indianie, w swojej integralnej perspektywie religijnej, włączają Boga w całą rzeczywistość ludzką i oczekują od Kościoła katolickiego postawy głębokiej miłości, szacunku, docenienia i uznania Indian takimi, jakimi są. Procesy prawdziwej inkulturacji ewangelii i rozwój refleksji teologicznej, wychodzącej od poziomu konkretnej praktyki kulturalnej, polegają na zrozumieniu, że »Chrystus, będąc realnym ucieleśnionym Logosem, ekstremalną miłością, nie jest obcy żadnej kulturze« [cytat z przemówienia inauguracyjnego Benedykta XVI – wyjaśn. R. G.]. Nie istnieją tutaj żadne zamiary, aby ożywiać religie prekolumbijskie, »oddzielone od Chrystusa i Kościoła powszechnego« (Benedykt XVI, tamże);

⁵⁹ Tamże, s. 92.

ludy indiańskie oczekują od nas poświęcenia, odpowiedzialności, ale przede wszystkim duszpasterskiej miłości”⁶⁰.

Wielkim obrońcą praw Indian na CGEL-u w Aparecidzie był Felipe Arizmendi Esquivel, biskup w diecezji San Cristóbal de las Casas – po Samuelu Ruizie Garcíi – który jest odpowiedzialny z ramienia CELAM-u (a także Konferencji Episkopatu Meksyku) za duszpasterstwo indiańskie. Arizmendi rejestruje coraz większy konsensus, aby tzw. „teologię indiańską” uznać za „teologię” po prostu. Posiada ona swoją własną metodę, bardziej symboliczną aniżeli pojęciową, która jednak powinna zostać dokładniej zdefiniowana. Arizmendi uważa, że pojawia się ciepły klimat dla poważnego dialogu na te delikatne tematy pomiędzy duszpasterzami i ekspertami teologii indiańskiej, czemu sprzyja Kongregacja Nauki Wiary.

Arizmendi Esquivel wskazywał na pojawiające się działania, mające pozabawić Indian ich tożsamości. Mówił, że „zanikają języki i kultury. Pojawiają się skargi na biskupów, księży i zakonników, i mówią sami Indianie, że nie mamy serca do tych ludów”. Nadal trwa mało chrześcijański rasizm wrogi Indianom, nawet w sferach kościelnych. W seminariach niewiele się robi dla kształcenia indiańskich kandydatów na księży w duchu inkulturacji.

W Aparecidzie stwierdzono, że „ewangelia przybyła na nasze ziemie za pośrednictwem dramatycznego i nierównego starcia narodów i kultur”. „Nasiona Słowa” (termin z konferencji CGEL-u w Puebli), obecne już w kulturach autochtonicznych, ułatwiły naszym braciom Indianom znalezienie w Ewangelii witalnych odpowiedzi na swoje najgłębsze aspiracje: „Chrystus był Zbawicielem, którego pragnęli w skryciu serca” (Benedykt XVI, przemówienie inauguracyjne)⁶¹. Papież zwrócił uwagę na znaczenie objawienia się Matki Bożej Guadalupe Indianinowi Juanowi Diego, która obiecała matczyną ochronę tubylcom⁶².

W Aparecidzie stwierdzono także, że kultury Indian charakteryzuje silne przywiązanie do ziemi, do życia wspólnotowego i poszukiwanie Boga. Jednak Indianie i czarni nie są traktowani godnie i na równych warunkach (z białymi czy metysami). „Społeczeństwo skłonne jest ich deprecjonować, nie uznając

⁶⁰ Tamże, s. 98.

⁶¹ Benedykt XVI (papież), *Discurso Inaugural de su Santidad...*, dz. cyt., nr 8.

⁶² Zob. *Nican Mopohua*, <http://www.mariaamada.org/rincon/nican.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

ich prawa do odmienności. Ich sytuacja jest naznaczona przez wykluczenie i nędzę. Kościół towarzyszy Indianom i Afroamerykanom w ich walce o ich słuszne prawa⁶³. Biskupi stwierdzają nawet, że „dzisiaj ludy indiańskie i afroamerykańskie są zagrożone w swojej egzystencji fizycznej, kulturalnej i duchowej; są zagrożone ich sposoby życia; ich tożsamości; ich różnorodność; ich terytoria i ich projekty. Niektóre wspólnoty indiańskie znajdują się poza swoimi rodzinnymi stronami, ponieważ zostały najechane i zdegradowane, albo nie posiadają wystarczającej ilości ziemi, aby móc rozwijać swoje własne kultury. Muszą znosić silne ataki wobec własnej tożsamości i możliwość ich przeżycia jako ludów odrębnych jest zagrożona przez globalizację ekonomiczną i kulturową. Ich postępująca transformacja kulturalna prowadzi do szybkiego zaniku niektórych języków i kultur. Migracja, wymuszona przez nędzę, ma głęboki wpływ na zmianę obyczajów, relacji społecznych i nawet religii”⁶⁴.

López pisze także o porażkach indiańskiego lobby w Kościele, o tym, „czego nie udało się nam osiągnąć w Aparecidzie”. Dialog instytucjonalny, rozpoczęty w 1999 r., nie skończył się oficjalnym uznaniem terminu „teologia indiańska”.

Kardynał Francis Arinze przysłał w październiku 2005 r. list do Arizmendiego Esquivela, aby przerwać wyświęcanie indiańskich diakonów: „Nie można ignorować faktu, że jeszcze pięć lat po odejściu biskupa Samuela Ruiza z San Cristóbal de las Casas, nadal w stanie utajonym, trwa ideologia, która działa na rzecz realizacji projektu kościoła autochtonicznego. Dlatego na zebraniu przedstawicieli różnych dikasterii postanowiono, aby nie dopuścić do nowych święceń ewentualnych stałych diakonów, aż do całkowitego rozwiązania problemów ideologicznych. Jednocześnie prosi się o umacnianie duszpasterstwa z powołania, dla księży celibatariuszy, tak jak się to dzieje w pozostałych częściach Meksyku i w reszcie krajów Ameryki Łacińskiej, i aby przerwano przygotowania kandydatów do stałego diakonatu. [...] oprócz tego diakonat zakłada powołanie osobiste oraz oficjalne powołanie przez Kościół, a nie zbiorowe desygnowanie; powoływanie wymaga solidnego przygotowania intelektualnego, ukierunkowanego przez Stolicę Apostolską. Aby osiągnąć uzdrowienie życia kościelnego, od samego początku proszono i w dalszym ciągu nalega się,

⁶³ *Documento conclusivo*, nr 89, [w:] *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida 13-30.05.2007, Documento Conclusivo*, <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> [dostęp: 4.09.2018]

⁶⁴ Tamże, nr 90.

aby otworzyć diecezję na świat, na uniwersalność kościoła katolickiego, aby pomóc wyjść z tej wspomnianej ideologicznej izolacji”⁶⁵.

Taka atmosfera podejrzliwości i uprzedzeń – przekonuje López – utrudniała dyskusję w Aparecidzie. Termin „teologia indiańska”, uzgodniony w dyskusjach, zniknął z dokumentu końcowego i 17 przewodniczących episkopatów narodowych zażądało, aby sformułowanie to zostało umieszczone na nowo. Wtedy William Joseph Levada, prefekt Kongregacji Doktryny Wiary, który w hierarchii stoi wyżej od przewodniczącego CELAM-u, zarządził głosowanie indywidualne biskupów. Wniosek o miejsce dla terminu „teologia indiańska” w oficjalnych dokumentach zyskał poparcie 59 głosów, a przeciwko głosowało 63 biskupów.

López twierdzi, że fundamentaliści w Kościele, nieuwzględniający dialogu międzykulturowego, byli w mniejszości w Aparecidzie, ale mieli wpływ na redakcję dokumentów końcowych. Ostatecznie jednak konferencja uwzględniła to, co najważniejsze w postulatach indiańskich, i przyjęła najlepsze projekty indiańskiego duszpasterstwa.

Dodajmy, że przewodniczącym zespołu redagującego dokumenty konferencji był kardynał Bergoglio. I uważa się powszechnie, że dzięki swojej konserwatywnej postawie w Aparecidzie zyskał mocne poparcie jako kandydat na papieża. Również w Argentynie uważa się, że będąc pewnym tego poparcia, rozpoczął kampanię „Konklawe”, wydając książki (3 w 2010 r.), dając liczne wywiady.

7. Charakter teologii indiańskiej

Przedstawiciele teologii indiańskiej wysuwają oskarżenia, że chrześcijaństwo na początku w Ameryce uznali miejscową kulturę za diabelską i idolatryczną, dlatego starano się ją wykorzenić. Nie było też inkulturacji chrześcijaństwa, kultury indiańskie nie były wykorzystywane do budowy nowej teologii. Chrystus pojawił się w Ameryce z zewnątrz, dopiero teraz zaczyna swoje wcielenie. Jego nauki lepiej wyraża teologia indiańska aniżeli narzucona siłą ewangelizacja. Natomiast dzięki Duchowi Świętemu nastąpiło pojawienie się Ewangelii jeszcze przed ewangelizacją. Niektórzy autochtoniczni teolodzy nawołują, że

⁶⁵ Za: E. López Hernández, *La Teología India en la Iglesia...*, dz. cyt., s. 102–103.

„trzeba oczyścić teologię indiańską z terminów chrześcijańskich. Indianin żyje w oparciu o dwa kody, chrześcijański i swojej własnej kultury, ale chrześcijański przyjmował tylko w celu obrony, aby dostosować się do zachodniego, by nie zostać zniszczonym”⁶⁶.

Misjonarze powinni tylko wyjaśnić i rozszerzyć tę obecność Boga, aby umożliwić wspólnotę, katolickość Indian w ramach ludu Bożego, ale tego Kościół nie uczynił. Indianie mogą, jako głęboko religijni, dużo wnieść do Kościoła i społeczeństwa, które utraciło już religijną wrażliwość. Indiańska perspektywa religijna jest „cudownie” zgodna z przesłaniem Chrystusa, ponieważ jest integralna, antysystemowa (antykapitalistyczna) i zakłada „inny możliwy świat”.

Ta teologia opiera się na tradycji oralnej, ale zaczyna pojawiać się w książkach. Posiada pluralistyczne oblicze, ponieważ wypływa z różnych kontekstów ekonomicznych, kulturowych i religijnych każdej wspólnoty w każdym momencie. Nie zawsze była doceniana, nawet przez samych Indian.

Niektórzy rzecznicy tej teologii uważają także, że abstrakcyjna zachodnia mentalność nie pozwala na zrozumienie indiańskiej teologii i indiańskiej mądrości. Dlatego nie należy nauczać Ewangelii, tylko pozwolić, aby Indianie mogli rozwijać swoją własną religię i aby mogli sami odkryć Chrystusa wśród własnych wartości, takich jak miłość, solidarność, szacunek dla kobiety. Katechezę należy zacząć od nauczania religii przodków i następnie wzbogacać ją niektórymi ideami chrześcijańskimi.

Dlatego przedstawiciele teologii indiańskiej uważają, że powinien z niej wyrosnąć nowy Kościół z nowymi wartościami, posługami i instytucjami, ponieważ ewangelizacja misjonarzy była niekompetentna, błędna i w zasadzie prowadziła do narzucenia kultury opresyjnej. Dzisiejszy Kościół musi uznać wielość dróg zbawienia, co nie oznacza porzucenia Chrystusa. Nie ma dialogu, gdy chrześcijaństwo uważa siebie za ewangelizujące innych, gdy twierdzi, że inni są skazani tylko na bierny odbiór ewangelicznego przesłania. Nie powinno być celem Kościoła zbawianie człowieka, ponieważ indiańska kultura sama w sobie jest zbawcza. Kościół powinien przestać uważać się za nauczycielkę, a raczej zacząć patrzeć na siebie jak na uczennicę ludów indiańskich, dlatego trzeba nawet rozbić strukturę Kościoła jako zbyt skostniałą.

⁶⁶ J. Lozano Barragán, *La teología India*, dz. cyt., s. 165.

Teologia indiańska jest inna od europejskiej. „W tym znaczeniu – pisze López Hernández – w jakim nazywamy ją *teologią indiańską*, jest ona przeżyciem, celebracją i komunikacją doświadczenia Boga, który towarzyszył naszym przodkom w ich długim rozwoju na etapie nomadyzmu, życia osiadłego aż do wielkich cywilizacji i kultur. Jest ona teologiczną mądrością, która umożliwiła naszym dziadom obronę własnej tożsamości w kontekście europejskiej konkwesty i kolonizacji; i jest także religijną perspektywą, która orientuje i nadaje transcendentny sens naszej aktualnej walce, abyśmy mogli zdobyć miejsce w historii i w Kościele, na jakie zasługujemy”⁶⁷.

Hernández widzi źródło wszelkiej teologii w bliskim i osobistym kontakcie z Bogiem odkrytym w życiu. Ponieważ niemożliwe jest przekazanie komuś tajemnicy doświadczenia Boga, trzeba wyjść poza język dyskursywny w stronę języka symbolicznego i analogii.

W przeciwieństwie do mądrości zachodniej – twierdzi Lozano Barragán – indiańska jest bardziej otwarta i nie posługuje się logiką pojęciową, lecz symboliczną. Jest teologią fundamentalną, ponieważ jest wiarą przeżywaną, dlatego treści chrześcijańskie są lepiej w niej wyrażane aniżeli w chrześcijaństwie zachodnim. Podmiotem tej teologii nie jest jednostka, ale lud, wspólnota, ziemia, pracownik, fiesta, nadzieja i sojusznicy ludu⁶⁸.

W teologii indiańskiej spośród wielu nurtów wyróżniają się dwa podstawowe: 1) teologia „indiańsko-indiańska” – systematyzująca wierzenia indiańskie, pomijająca chrześcijaństwo, i która w opinii jej sympatyków powinna być oczyszczona z wpływów Ewangelii, ponieważ jest refleksją tylko o religii indiańskiej; 2) nurt dominujący – teologia indiańsko-chrześcijańska, która akceptuje chrześcijaństwo i interpretuje je z perspektywy indiańskiej, jak też jest próbą przeformułowania indiańskiej przeszłości za pomocą terminów chrześcijańskich.

Apologeci tego ostatniego nurtu wyróżniają dwa objawienia: w postaci Biblii i indiańskich tradycji. Tworzywem teologii indiańskiej, która narodziła się w ludowym katolicyzmie latynoamerykańskim od początku lat 90. XX w., są mity, rytuały, różne praktyki religijne i symbole, a nie system pojęć, tak jak w teologii akademickiej. Teologia ta jest na ogół syntezą indiańskich wierzeń prekolumbijskich i przywiezionej przez Hiszpanów Ewangelii. Ten ostatni nurt

⁶⁷ E. López Hernández, *La Teología India en la Iglesia...*, dz. cyt., s. 88.

⁶⁸ J. Lozano Barragán, *La teología India*, dz. cyt., s. 162.

zalicza się do teologii „dialogowej”, bowiem syntetyzuje obydwie kultury – indiańską i chrześcijańsko-zachodnią – i zdobywa sobie coraz większe poparcie wśród duchowieństwa katolickiego.

Od lat 90. XX w. obserwuje się wzmożoną aktywność ruchów autochtonicznych, które walczą o swoje prawa do ziemi, swoich wierzeń, o prawa polityczne. Są już najlepiej pośród ruchów ludowych zorganizowanymi wspólnotami, o najbardziej wyraźnej tożsamości kulturowej. Zauważmy, że większość z nich nadal jest rolnikami, rybakami i rzemieślnikami z pokolenia na pokolenie. Przeważnie mieszkają na uboczu, z dala od miast. Dlatego łatwiej jest im zachować jakieś pozostałości dawnego świata, tradycje i utrzymać spójność społeczną. Nawet antropology charakteryzują „indiańskość” nie na bazie na przykład posługiwania się językiem tubylczym, ale z powodu ich członkostwa we wspólnocie. Mogą mieszkańcy jakiejś wioski „indiańskiej” nawet nie posługiwać się swoim językiem, nawet nie znać go, a tubylcy poza wspólnotą, na przykład w mieście, znać język macierzysty, lecz nie zalicza się ich do „Indian”.

Także dużą w zachowaniu ich tożsamości jest zasługa katolickich biskupów, takich jak cytowani wyżej, ale najwięcej wśród nich należy zawdzięczać biskupowi w Chiapas Samuelowi Ruízowi Garcíi, który założył i prowadził tzw. kościół indiański w diecezji Bachayon, zanim został przeniesiony na emeryturę. Wiele zrobił dla Indian w Ekwadorze biskup Leonidas Proaño, który inicjował reformę rolną na rzecz Indian, także z majątków kościelnych. W Meksyku (w Chiapas) i w Ekwadorze doszło do dużych powstań Indian, co może mieć związek z innym traktowaniem autochtonów w Kościele. Władze meksykańskie oskarżyły Ruíza Garcíę, że prowokuje niestabilność polityczną w stanie Chiapas, że Kościół moralnie wspierał powstanie neozapatystów Majów 1 stycznia 1994 r. Na to przebudzenie etniczne w całej Ameryce Łacińskiej mają wpływ różne czynniki, takie jak Internet, który rozpowszechnił przesłanie powstańców, co skłoniło rząd do podjęcia rozmów. Był to pierwszy – jak twierdzi słynny socjolog z Barcelony Manuel Castells – internetowy ruch partyzancki⁶⁹. Na wzrost świadomości politycznej tubylców z pewnością miała też wpływ zmiana postaw wielu duszpasterzy w Kościele pod wpływem teologii wyzwolenia, ale także czynione gesty i odbyte wizyty Jana Pawła II.

⁶⁹ M. Castells, *Trylogia. Wiek informacji: ekonomia, społeczeństwo i kultura*, t. 2: *Siła tożsamości*, Warszawa 2008, s. 79–86.

8. Teologia pluralizmu religijnego

Najmłodsza gałęzią teologii wyzwolenia, mającą przewyciężyć jej ograniczenia, jest teologia pluralizmu religijnego, której najbardziej aktywnym propagatorem jest często cytowany wyżej José Maria Vigil. Inspiruje się on postulatem porzucenia ekskluzywizmu protestanckiego teologa i filozofa Paula Tillicha, a także inkluzywizmu, charakterystycznego dla większości Kościołów chrześcijańskich, na rzecz nowego paradygmatu pluralistycznego. Paradygmat ten zakłada, że religie są różnymi drogami do zbawienia bez potrzeby redukcji religii do scentralizowanego chrześcijańskiego pośrednictwa. Bardziej od dialogu interreligijnego jest to dialog ze sobą samym. Niczemu bowiem nie służy dialog ekumeniczny czy misyjny, gdy przystępujemy do niego z utrwalonymi raz na zawsze w okresie ekskluzywistycznym i inkluzywistycznym ideami, jak chciał Ratzinger⁷⁰. Teologia pluralizmu nie jest teologią sektorową, ograniczoną tematycznie, lecz odnosi się do całej teologii, która jest widziana z nowej perspektywy. Poprzednie relacje między religiami były określone przez ludzki izolacjonizm. Ludzie zamieszkiwali pewne okolice w homogenicznych i trwałych społecznościach, bez bezpośrednich kontaktów z innymi kulturami i religiami. Pojmowali własną kulturę i religię jako jedyną, jako religię po prostu. To wszystko w epoce globalizacji odeszło w przeszłość. Vigil powołuje się na Goethego, który powiedział o językach, że jeśli ktoś zna jeden, nie zna żadnego. Tak samo – dowodzi Vigil – dzieje się z religiami. Własny język poznajemy wcześniej i w sposób automatyczny. Nie zdajemy sobie sprawy, że struktury tego języka są arbitralne i przypadkowe. „Gdy ktoś się urodził i wychowywał w jednej religii, bez kontaktu z żadną inną, to religia ta, także przyjmowana nieświadomie i spontanicznie od dzieciństwa, nie pozwala ujrzeć różnych perspektyw religijnych, i narzuca złudzenia, które można zweryfikować tylko przeciwstawiając je innym religiom”⁷¹

W społeczeństwach jednoreligijnych religie przedstawiają siebie jako religię jedyną i absolutną, ignorując, a nawet potępiając inne. Dla ludzi, jednostek

⁷⁰ „dialog może pogłębić wiarę i oczyszczać wiarę katolicką, ale nie może jej zmienić”; zob. J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 171. Prefekt argumentował, że pojęcie katolickie Kościoła odwołuje się do rzeczywistości boskiej, skrytej za instytucją ludzką, której nie można zmieniać. Dlatego nie widział potrzeby dyskusji z Lutrem; tamże, s. 173–174.

⁷¹ J.M. Vigil, *Desafíos de la teología del pluralismo...*, dz. cyt.

i grup wywodzących się ze środowisk monoreligijnych doświadczanie zjawiska pluralizmu religijnego może powodować głęboki kryzys tożsamości z konsekwencjami dla całego życia. Teraz sytuacja jest nowa dla wszystkich religii, które budowały swój kapitał symboliczny w środowisku homogenicznym i unikalnym. Nowa sytuacja stawia wyzwania przed religiami, które przechodzą od negacji pluralizmu do pluralizmu akceptowanego i ocenianego jako pozytywny. Chrześcijanie dotychczas negowali wartość innych religii. Ale sytuacja współwystępowania wielu religii obok siebie, szczególnie w dużych miastach na Zachodzie, prowadzi do zmian w nastawieniu społecznym, ale pociąga również za sobą zmiany teologiczne. Powstaje teologia wielu religii. Na przykład w czasie Soboru Watykańskiego II katolicyzm przeszedł od modelu wykluczającego innych ze zbawienia (*extra Ecclesiam nulla salus*) do podejścia inkluzywistycznego. Nie można już ignorować innych religii i z czasem zaczyna się je akceptować jako wyraz bogactwa ludzkości. Własna religia jawi się wtedy wyznawcom jako jedna z wielu. W wizji pluralizmu wszystkie religie mają wartość, są upragnione przez Boga, dlatego prawdziwe i zbawcze, chociaż posiadają ograniczenia i wymagają uzupełnień. Przyjęcie nowego paradygmatu pluralistycznego wymaga głębokiego nawrócenia, do czego wiele religii jeszcze nie dojrzało. Kościół katolicki czuje się zdezonizowany, deprecjonowany, pozbawiany przywilejów i powoduje to w nim kryzys.

Paradygmat pluralistyczny jest nowym horyzontem teologii wyzwolenia, która osiągnęła po 50 latach dojrzałość⁷². Teologie indiańska, feministyczna, afrykańska – sędzi Vigil – wyrosłe z teologii wyzwolenia, rozwijają się niezależnie od niej, która już nie ma nic ważnego do roboty w ramach starego paradygmatu. Teologia wyzwolenia rozwijała się w perspektywie utworzonej przez Sobór Watykański II w paradygmacie inkluzyjnym, natomiast teologia pluralizmu religijnego powstaje w ramach nowego paradygmatu, jako nowa teologia, w nowej perspektywie dla całej teologii. Watykan II uznał pierwsze oświecenie z jego wartościami, takimi jak wolność, godność osoby, demokracja, pozytywne wartościowanie świata. To był krok do inkluzywizmu, zmiana strukturalna, zmiana paradygmatu, który w Ameryce Łacińskiej został twórczo rozwinięty, by podjąć paradygmat drugiego oświecenia, na który złożyły się: ucieleśnienie

⁷² J.M. Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso: nueva etapa para la Teología de la Liberación*, «Franciscanum» 2011, T. 155, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3881406.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

chrześcijańskiego przesłania w historii, powrót Jezusa historycznego, wymiar wyzwolenczy i opcja na rzecz ubogich. Teologia wyzwolenia wkroczyła na inne kontynenty, upowszechniając paradygmat wyzwolenczy. W Europie chrześcijaństwo zanika jako religia instytucjonalna, co zbiega się z końcem epoki agrarnej i początkiem ery poznania z duchowością postreligijną. Bo same religie kształtowały się w neolicie, w okresie dominacji rolnictwa. Dlatego, można dodać, ciągle znajdują się w obiegu metafory pasterza, trzody, owiec i kozłów na Sądzie Ostatecznym, plew i ziarna, baranka paschalnego. Chrześcijaństwo musi wyjść – twierdzi Vigil – poza religie, a także poza teizm. Teologia pluralizmu religijnego jest „nowym odczytaniem lub rekonwersją pluralistyczną chrześcijaństwa”. Paradygmaty nie muszą być zastępowane przez nowe, ale uzupełniane, pogłębiane. CEBs-y i ruchy ludowe dokonały uzupełnienia starożytnego paradygmatu.

Vigil porównuje teologię pluralizmu religijnego, która następuje po teologii wyzwolenia, do koncepcji cywilizacji „trzeciej fali” Alвина Tofflera. Rozpoczyna zupełnie nowy typ chrześcijaństwa po 19 wiekach ekskluzywizmu i 50 latach inkluzywizmu. Ten ostatni oznacza: wszyscy pozostali osiągają zbawienie, ale „nasze” zbawienie. Inkluzywizm soboru, jak i teologii wyzwolenia jest słabszą formą ekskluzywizmu, który nadal żyje w głębi naszych umysłów.

Jak już wspomniano, zmiana w związku z teologią pluralizmu teologicznego polega na tym, że nie jest ona przede wszystkim dialogiem interreligijnym, lecz „dialogiem intrareligijnym”, rozmową ze sobą samym. A to oznacza, że musimy przeformułować całą naszą teologię i formuły wiary, dogmatykę, liturgię. To napotyka trudności, mnożone przez ludzi przywiązanych do starych wizji. Bo życie to ewolucja, zmiany, bolesna śmierć starego. Instytucje religijne z powodu swojego sakralizowanego i niezmiennego charakteru mają trudności z nowymi wyzwaniem. A nowe chrześcijaństwo pozbywa się mitu wyższości religijnej dzięki minimalnej znajomości innych religii. Chrześcijanie uważali, że inne religie tworzą swojego Boga, ale w chrześcijaństwie to Bóg szuka ludzi. „Argument na rzecz tej wyższości był prosty i bezpośredni: nasza religia jest »religią Boga«. Tak po prostu. Taką religię Bóg chciał, taką Bóg stworzył. Religię jedyne Boga. Dlatego jest jedyną religią założoną przez Boga osobiście. Sam Bóg przybył przedstawić ją i zainaugurować. Ale inne religie zostały »wynalezione« przez ludzi”. Przecież – jak mówi psalm (Ps 115,4–8) – dzieła ludzkich rąk (idole) nie mogą zbawiać. Stąd wynika bezpośrednio „jedność” chrześcijaństwa, jego „absolutny” charakter,

wyłączność jego zbawienia, uniwersalna normatywność. Ten ekskluzywizm przenika całe chrześcijaństwo.

Bergoglio także związany jest z wizją chrześcijaństwa jako bezpośredniego boskiego dzieła, zgodnie zresztą z Ewangelią (Jn 15, 16): „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem”⁷³.

Ciekawe – pyta się Vigil – jak się czuli wyznawcy innych religii, słuchając wielkiej narracji chrześcijańskiej. Jednak wielu chrześcijan buntuje się wobec tego przeszłego chrześcijaństwa dążącego do dominacji, chociaż duża część z nich nie umie tego wyrazić. A skoro dobre drzewo nie może wydawać złych owoców, dlatego nie może być dobrą doktryną o złych etycznych konsekwencjach. Przynajmniej powinna być zrekonstruowana.

Dzisiaj staje się widoczne – twierdzi Vigil – że chrześcijanie dzięki ignorancji i złudzeniom uważali swoją religię za centrum świata. Chrześcijaństwo nie jest jedyne, chociaż uważało się za prawie boskie. Zjawisko wykluczania innych powtarza się w innych religiach. Także wybiera się swoje święte miasto jako centrum geograficzne świata. Dlatego trzeba zrekonstruować na nowo cały proces tworzenia się dogmatyki chrześcijańskiej. Podejrzliwość hermeneutyczna karze przyjrzeć się, kogo lub co faworyzowała doktryna. Były to interesy instytucji. Nie jest możliwy szczery dialog z religią wywyższającą się. Sprzeczne jest przesłanie Jezusa z hierarchicznym obrazem Jezusa-Pantokratora. Ta wyższość to mit, który wyrażał Ratzinger w deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*.

Vigil słusznie zarzuca Ratzingerowi monopolizowanie zbawienia. „Kościół traktuje inne religie świata z prawdziwym szacunkiem”, lecz równocześnie odrzuca stanowczo postawę indyferentyzmu, „nacechowaną relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że »jedna religia ma taką samą wartość jak inna«” (*Dominus Iesus*, nr 22). „Jeśli jest prawdą, że wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą otrzymać łaskę Bożą, jest także pewne, że *obiektywnie* znajdują się oni w sytuacji bardzo niekorzystnej w porównaniu z tymi, którzy posiadają w Kościele pełnię środków zbawczych” (*Dominus Iesus*, nr 22).

Ratzinger mówi w dokumencie w terminach absolutystycznych o treściach wiary jako prawdach obiektywnych i danych w pełni raz na zawsze, o „ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia [...]” (*Dominus Iesus*, nr 4). Prawda w ewangeliach „pozostaje jedyna, pełna i całkowita, ponieważ Ten, który

⁷³ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 43.

mówi i działa, jest wcielonym Synem Bożym” (*Dominus Iesus*, nr 6). „Księgi tak Starego, jak i Nowego Testamentu w całości, ze wszystkimi ich częściami za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego [...]” (*Dominus Iesus*, nr 8). „Księgi te »w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy [...]«” (*Dominus Iesus*, nr 8). „Kościół [...] musi troszczyć się przede wszystkim o przepowiadanie wszystkim ludziom prawdy, objawionej w sposób definitywny przez Pana [...]” (*Dominus Iesus*, nr 22).

Ta aprioryczna koncepcja prawdy jest gwarantowana przymiotnikowo („jedyna, pełna i całkowita”) i nadprzyrodzonym statusem Chrystusa jako jej podmiotu.

Na czym prefekt opiera te pewniki? Właśnie na przekonaniu o boskim i wyłącznym pochodzeniu Kościoła katolickiego. A zatem inne opinie, wyznania wiary odwołujące się do Chrystusa są nieważne. „Dlatego w powiązaniu z jedynością i powszechnością zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa należy stanowczo wyznawać jako prawdę wiary katolickiej jedynność założonego przez Kościoła. Tak jak jest jeden Chrystus, istnieje tylko jedno Jego Ciało, jedna Jego Oblubienica: »jeden Kościół katolicki i apostołski«” (*Dominus Iesus*, nr 16).

Według prefekta potwierdził to Sobór Watykański II, że jedyny Kościół Chrystusowy „[...] trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim, rządonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)”. Według prefekta wyrażenie „*subsistit in*” z soboru „ujmuje łącznie dwa stwierdzenia doktrynalne: po pierwsze, że Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim”. Natomiast „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które »znajdują się poza jego [Kościoła katolickiego, wyjaśn. – R. G.] organizmem«, czyli »w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim, posiadają »moc«, która »pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu»” (*Dominus Iesus*, nr 16).

A więc, jeżeli coś jest „prawdziwego” w innych Kościołach czy wspólnotach chrześcijańskich, ową prawdziwość zawdzięczają Kościołowi katolickiemu.

„W rzeczywistości »elementy tego Kościoła [Chrystusowego – wyjaśn. R. G.] już nam danego istnieją »łącznie i w całej pełni« w Kościele katolickim oraz »bez takiej pełni« w innych Wspólnotach” (17), które „[...] mają »braki, niedostatki i błędy« [...]” (*Dominus Iesus*, nr 8).

Ratzinger wie z góry, że żadne nowe argumenty teologiczne nie podważą tego, co on już rozumiał i posiadał. „Dlatego mogą istnieć różne interpretacje

teologiczne tych zagadnień. Jednak żadna z tych możliwych interpretacji nie może w żaden sposób przekreślić ani pozbawić znaczenia wewnętrznego związku pomiędzy Chrystusem, Królestwem i Kościołem” (*Dominus Iesus*, nr 18). „[...] prawdy, objawionej w sposób definitywny przez Pana” (22). Dlatego w duchu inkwizycyjnym wygraża: „Nie wolno więc wiernym uważać, że Kościół Chrystusowy jest zbiorem – wprawdzie zróżnicowanym, ale zarazem w jakiś sposób zjednoczonym – Kościołów i Wspólnot eklezjalnych” (*Dominus Iesus*, nr 17).

Teolodzy wyzwolenia interpretują termin „*subsistit in*” – po polsku „trwa w” („trwa w Kościele katolickim”; *Lumen gentium*, nr 8) – że Kościół Chrystusowy może „trwać” także w innych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich, w których „znajdują się – mówili biskupi na Soborze – liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy [...] które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”. „Nakłaniają do jedności” „katolickiej” czyli powszechnej, a nie do podporządkowania się jednej instytucji zwanej „katolicką”.

Teolodzy wyzwolenia (a najdobitniej Dussel) powtarzają, że Kościół katolicki nie jest prostą kontynuacją Kościoła chrześcijańskiego, lecz powstał dopiero po nastaniu reformacji i od Soboru Trydenckiego.

Jak widzieliśmy, Bergoglio mówił o nieuniknionych wątpliwościach towarzyszących wierze, że doktryna nie może być „pierwszym przykazaniem Kościoła”, że prawdy wiary mają charakter subiektywny, zmysłowy itd. Prawdę znajduje się także w trakcie działań z bliźnimi, w ramach politycznej *praxis* („najwyższa forma miłości społecznej”⁷⁴), o której ciągle mówią teolodzy wyzwolenia. Także jako Franciszek wskazywał na wspólny „mianownik krwi” przelewanej przez chrześcijan, szczególnie na Bliskim Wschodzie, gdzie nie rozróżnia się podziałów wewnątrz chrześcijaństwa, czyli że różnice doktrynalne są mało istotne w porównaniu z „życiem”.

Biskupi na Soborze Watykańskim II byli bardziej ostrożni i skromni od Ratzingera. W *Dei Verbum*⁷⁵ (nr 12) podkreślili, że „Bóg w Piśmie Św. przemawiał

⁷⁴ J. Bergoglio, A. Skorcka, *Sobre el cielo y la tierra*, Buenos Aires 2013, s. 134. W polskim przekładzie nie ma o polityce jako „miłości społecznej” i „miłosierdziu społecznym” („*amor social*” i „*caridad social*”), natomiast tłumaczka stosuje dużo bardziej obojętny zwrot „wyższą formę troski o społeczeństwo”, także jako „zaangażowanie polityczne dla wspólnego dobra”; zob. J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 154.

⁷⁵ *Konstytucja o objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, <https://biblia.wiara.pl/doc/423157>. DEI-VERBUM [dostęp: 4.09.2018].

przez ludzi, na sposób ludzki”, dlatego w sposób, niedoskonały, zawodny. Nie wiadomo dokładnie, „co On zamierzał oznajmić”, co „hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić”, jakie mieli intencje.

Ojcowie soborowi doskonale wiedzieli, że treść przekazów może się różnić między sobą ze względu na różnorodność „rodzajów literackich”. „Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę zarówno na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą”. Jakkolwiek ostateczna interpretacja Nowego Testamentu należy do Kościoła, to jednak jego „sąd dojrzewa” dzięki pracy egzegetów, którzy mają obowiązek „wydobycia właściwego sensu świętych tekstów” (*Dei Verbum*, nr 12).

A zatem, prawda religijna w chrześcijaństwie nie jest dana raz na zawsze w pełni, ponieważ wymaga ciągłej analizy tekstów i okoliczności historycznych, uściślenia historycznego znaczenia słów, o czym ciągle wiemy mało, ponieważ nie ma bezpośrednich tekstów historycznych tak jak jest w islamie, gdy Koran pisał jeden człowiek. Ponadto egzegeci, teolodzy mogą różnić się w swoich interpretacjach, co uznać za informację prawdziwą.

Dodajmy, że same Ewangelie są pełne sprzeczności w narracjach o życiu Jezusa⁷⁶. Także wiele w Nowym Testamencie jest okrucieństwa, jak dręczenie zwierząt przez Jezusa, który wpędza demony w „duże stado” / „dwa tysiące świń”, które popełniają samobójstwo (Mt 31–32; Mk 5,12–13; Łk 8,32). Albo trudno uwierzyć w irracjonalną mściwość Jezusa w stosunku do drzewa figowego, które, biedne, nie wydało owoców poza porą owocowania, a któremu Jezus rozkazał uschnąć (Mk, 11–13). Albo też mało prawdopodobny jest terror w Dziejach Apostolskich w opowiadaniu o małżeńskiej parze Ananiaszu i Saffirze, która nie oddała wszystkich pieniędzy ze spadku apostołowi i została uśmiercona, i „Strach wielki ogarnął cały Kościół i wszystkich, którzy o tym słyszeli” (Dz 5,1–11).

⁷⁶ Patrz: U. Ranke-Heineman, *Nie i amen*, przekł. K. Toeplitz, Gdynia 1994.

Jednak Ratzinger, chociaż sam był świadom tych trudności w ustalaniu prawdy⁷⁷, o czym wspomniano, jest nieugięty: „Niemniej wszyscy [...] synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa; jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni” (*Dominus Iesus*, nr 22). Zatem odstępstwo od Kościoła, w którym uczestnictwo zapewnił sam Bóg, grozi horrorem na całą wieczność. Nie jest więc ta wiara dobrowolną, człowiek zastraszony ma tutaj niewiele do powiedzenia.

Wobec takiego totalitarnego przesłania Vigil przekonuje, że po etapie samo-alienacji odkrywamy właściwe nam miejsce, a w centrum znajduje się tylko Bóg. Nastąpi także teologiczny heliocentryzm wobec geocentryzmu. Trzeba – uznając wzajemnie siebie – odzyskać utracony czas na rywalizację, prozelityzm, wzajemną nieznanomość i nieuznawanie. Należy uznać wielkoduszość Boga, który nie pozostawił żadnego ludu samemu sobie. Zaakceptować mnogość form łaski Bożej, która zainspirowała powstanie wielu religii. Trzeba pozbyć się poczucia wyższości, jak i przywilejów z niej płynących, chociaż to boli. Również przekonania, że chrześcijaństwo jest wybranym ludem, wybraną religią. Teologia pluralizmu religijnego stwierdza, że nie ma wybrańców, także żydzi nie są narodem wybranym. Bóg wybiera wszystkie ludy, wszystkie są ludami Bożymi. Bóg nie ma uprzedzeń ani nie faworyzuje kogoś z nich, żadnej rasy czy osób. Coraz bardziej odrzuca się bycie „wybranym”.

Jak wspomniano, podobnie twierdzi Bergoglio: „Jednak Bóg otwiera się na wszystkie ludy, wszystkie wzywa, wszystkie zachęca, by Go szukały i odkrywały poprzez stworzenie”⁷⁸. Niezależnie od objawienia, jak w judaizmie i chrześcijaństwie.

Vigil podkreśla, że Benedykt XVI zrezygnował w 2006 r. z tytułu *L'Annuario Pontificio* (patriarchy Zachodu, włącznie z Australią). Jest to rezygnacja z imperialnych pretensji. Ta zmiana jednak nie została zauważona przez laików i w Kościele. Rzeczywistości ideologiczne i prawne z czasem tracą sens albo nabierają nowego. Pojawiają się nowe pytania, a stare tytuły w tym przeszkadzają.

⁷⁷ „Pismo żyje we wspólnocie i potrzebuje jakiegoś języka. Każde tłumaczenie jest, jednocześnie, w pewien sposób, interpretacją”; zob. J. Ratzinger, V. Messori, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 181.

⁷⁸ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 33.

To ludzie stwarzali sobie mity o wyższości, tego nie ma w Biblii. Zawsze było obecne źródło teologii pluralizmu religijnego, ale każdy żył w swoim świecie, bez współżycia z innymi. Teraz różnorodność religijna jest widoczna i doświadczana bezpośrednio. Autoreferencyjność zderza się dzisiaj z doświadczeniami wiernych, którzy na co dzień poznają *Innego*. Poznają szerzej, więcej doświadczają, porównują i relatywizują. Globalizacja raz na zawsze zmieniła życie i znaczenie religii. Tak jak z pierwszym dzieckiem i pojawieniem się braciszka, którego należy zaakceptować, chociaż rodzi w pierwotnym buncie. Źródła religii, symbole przestają być dziedziczne, „autystyczne”, a stają się powszechnie dostępne.

Kryzys w każdej religii jest nieunikniony. Traktowanie innych jako gorszych – sądzi Vigil – nie prowadzi do pokoju, ponieważ religia jest głęboko w nas zakorzeniona. Jeżeli uważamy swoją religię za jedyną prawdziwą, jesteśmy bardziej skłonni uznawać nasze zamiary za Boskie, że Bóg nam sprzyja, dlatego jest łatwiej zabijać, szczególnie w imię Boga. Taki religijny „autyzm” grozi fanatyzmem. Oficjalna doktryna katolicka wspiera się na założeniach niereformalności, dogmatyzmu i nieomylności. Jeszcze w 1963 r. pisano w Kościele, że wszystkie dogmaty kościelne były zawarte w umysłach apostołów w sposób bezpośredni, formalny i *explicite*, oświecone światłem Bożym, jako nadprzyrodzona inteligencja, która aktualizuje i oświeca za jednym zamachem wszystko to, co jest pochodne i niewyrażone. Mówi się o depozycie objawienia. Ewangelista Jan, będący pod wpływem kultury greckiej mówi, że prawda czyni nas wolnymi, ale Jezus mógłby powiedzieć także: „tylko wolność czyni z was prawdziwymi”. Trzeba wyzwolić się z tradycji i strachu przed instytucją – wtedy możemy dotrzeć do prawdy.

9. Zmierzch religii autorytarnych

Wspomniany Corbi, podobnie jak Vigil, jest zwolennikiem dialogu międzyreligijnego, otwartości na inne religie. Ale poza postulatami, w odróżnieniu od teologów zaliczanych i zaliczających się do nurtu teologii wyzwolenia, szerzej uzasadnia uwarunkowania ograniczeń w komunikowaniu się, jak i potrzebę uczenia się od innych. Podpowiada, dlaczego mamy wsłuchiwać się w różne tradycje, rewidować własne założenia i nie trwać w przekonaniu tak jak Ratzinger, że tylko oficjalny katolicyzm gwarantuje zbawienie.

Gloryfikacja tylko własnej religii, także religijnej interpretacji świata – sądzi Corbi – tylko szkodzi samej tej religii. Gdy ktoś modli się do tego, w co wierzy, jego Bóg jest formą samego siebie – modląc się, modli się do siebie. Dlatego pogardza wierzeniami innych. Gdyby był sprawiedliwy, nie robiłby tego, a deprecjonowanie religii innych bazuje na ignorancji⁷⁹.

Koran przestrzega: „Nie przywiązuaj się wyłącznie do żadnej religii – mówi mistyk Ibn Arabî – abyś przestał wierzyć w inne; utracisz niemało dobra; więcej nawet, uniemożliwisz sobie poznanie prawdziwej prawdy. Bóg jest wszechobecny i wszechmocny, nie jest zamknięty w żadnym credo ani religii, ponieważ Koran [2,119] mówi »gdziekolwiek się obrócisz, napotkasz oblicze Boga«⁸⁰.

Jak pamiętamy z podrozdziału *Biologistyczna interpretacja religii*, Corbi wykazywał konieczność istnienia religii zhierarchizowanych i autorytarnych z powodu uwarunkowań cywilizacyjnych na przykładzie głównie społeczeństw łowieckich i rolniczych, opartych na deszczu i irygacji. Społeczeństwa autorytarne, szczególnie te z biurokracją, wojskiem, kastą kapłańską i scentralizowaną sakralizowaną władzą polityczną w przypadku rolnictwa irygacyjnego, muszą pozostać statyczne i hamować zmiany. W społeczeństwie hierarchicznym trzeba bowiem myśleć tak, jak powinno się myśleć, odczuwać tak, jak powinno się odczuwać, i działać tak, jak powinno się działać. Tak trzeba się zachowywać, jak nakazano na górze społecznej piramidy. Kultura zastępuje utracony przez człowieka program genetyczny na życie, zatem ta cała regulacja wydaje się „naturalna”, dlatego nietykalna.

Systemy mogą także zamrażać rozwój jednostek i grup. „We wszystkich organizacjach hierarchicznych – pisze Corbi – edukuje się osoby, aby się podporządkowały i służyły. Poprzez indoktrynację człowiek podporządkowuje się pewnej interpretacji, formułowanej i narzuconej, której nie można zmieniać. Wierząc w daną interpretację, podporządkowujemy się. Tutaj tkwi korzeń każdej struktury dominacji. Kto podporządkowuje się pewnej interpretacji, podporządkowuje się i przyjmuje, wraz z nią, określony sposób życia, jego cele i wartości, która ta interpretacja zakłada. Kto podporządkowuje własny umysł i system wartości, podporządkowuje także swoje zmysły i działanie⁸¹. Indoktrynacja ma podporządkować ludzi strukturze. „Wraz z indoktrynacją

⁷⁹ Za: M. Corbi, *Religió sin religion*, dz. cyt., s. 135.

⁸⁰ Za: tamże.

⁸¹ Tamże, s. 140.

uzyskuje się nie tylko nadzór nad jednostkami i ich relacjami społecznymi, ale także nad środowiskiem przyrodniczym. Aby móc je kontrolować, wyjaśnia się je w kategoriach mechanizmów, ignorując całą jego złożoność, zmienność i stawiane przez nie nowe wyzwania⁸².

Pod naciskiem organizacji autorytarnej to, co wewnętrzne w religii, staje się zewnętrzne. Duchowa subtelność przechodzi w rygoryzm ustabilizowanych form, wolność w niewolę.

Różne tradycje religijne – podaje Corbi – wykorzystują tysiącletnie wyobrażenie, które ma podkreślić szczególność wydarzenia religijnego. Ten klasyczny i czcigodny obraz przedstawia wino w pucharze. „To wyobrażenie mówi, że cały nasz ludzki świat w każdej epoce i w każdej kulturze jest *pucharem*, który mieści w sobie *święte wino* religii. Nasze sposoby myślenia, odczuwania i przeżywania rzeczywistości, nasze sposoby rozumienia i wyrażania rzeczy, nasze formy postępowania, organizacji i pracy są pucharami, w których przechowujemy i z których możemy pić święte wino⁸³.”

Corbi sam sięga po ten symbol, by uzasadnić szacunek dla pluralizmu religijnego. Treścią przesłania wiary religijnej jest wino, a puchar kulturą, jej zewnętrzną formą. „Każdą formą życia jest jednym pucharem, o tyle, różne kultury są różnymi pucharami. Jest tyle form prezentowania się faktów religijnych co samych kultur⁸⁴.”

Jakże często myli się treść z formą, zjawisko z istotą. „Kiedy kultury trwają tysiące lat, gdy na dodatek są programowane na statyczne, blokujące zmiany i alternatywy, powstaje wielkie niebezpieczeństwo pomylenia wina z pucharem w dążeniu do pożądanego wiecznej jedności⁸⁵”. Religia może wykorzystywać potwierdzony tysiącletni prestiż wzorców kulturowych, aby skutecznie i łatwo zakorzenić się w zbiorowościach. A z drugiej strony uwarunkowane kulturowo kolektywne programowanie może być narzucane stanowczo i skutecznie z pretensjami do wyłączności, gdy jest sakralizowane. Wtedy wino miesza się z programowaniem społeczeństwa statycznego, zhierarchizowanego i autorytarnego. Narzuca się wtedy religię wszystkim, która musi być homogeniczna i obowiązkowa. Religia staje się sposobem podporządkowania sobie myśli,

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże, s. 42.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże.

uczuciu i działań jednostek i grup. Ale religia także paradoksalnie zostaje wówczas podporządkowana programowi kontroli i panowania. Religia w kontekście społeczeństw statycznych jest rozumiana jako „forma przeżywania doświadczenia świętości w sytuacji podporządkowania i kontroli ze strony zbiorowego programowania społeczeństw pre-industrialnych”⁸⁶.

By poprzec tę tezę można przywołać przykład mariażu chrześcijaństwa z cesarstwem Konstantyna Wielkiego i jego następców, którzy narzucali *credo*, strukturę, obyczajowość typową dla stosunków władzy, wartości religijne Kościołowi dla swych celów imperialnych, o czym była już mowa.

Kontrola informacji – twierdzi Corbi – dokonuje reszty w narzucaniu ludziom panowania. Kontrolując węzły centralne systemu informacyjnego, filtruje się od razu to, co mogłoby naruszyć obowiązujący system wierzeń. „Kontrola obietnic, wierzeń i informacji są środkiem, aby mieć w garści źródła legitymizacji władzy i zagwarantować sobie wyłączność w ich wykorzystywaniu”⁸⁷.

Corbi powołuje się na Ewangelię Marka (Mk 10,42–45), gdzie Jezus potępia hierarchizację religijną i polityczną, a także mówi o służebnej roli religii, czego sam dał przykład: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć [...]”. Czy to jest jakaś mrzonka i tylko wyraz myślenia życzeniowego?

10. Religia w dobie pluralizmu kulturowego w społeczeństwie innowacyjnym

„W żadnym porządku ludzkiego życia codziennego – twierdzi Corbi – nie istnieją organizacje czy to w porządku rodzinnym, czy w systemach pracy, w sferze społecznej czy politycznej, które by były określone przez samą naturę. Wszystkie poziomy ludzkiej organizacji musiały być projektowane i budowane w konkretnych wspólnotach, według tego, czemu miały służyć”⁸⁸.

To odpowiada krytyce Kościoła prowadzonej przez teologów wyzwolenia, że narzuca się całemu światu jedną jego organizację, jedną liturgię ukształtowaną w europejskich seminariach i instytutach, jeden katechizm, te same

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże, s. 141.

⁸⁸ Tamże, s. 138.

konserwatywno-prawicowe postawy polityczne, nie bacząc na różne wrażliwości ludzkich grup, charaktery kultur i lokalne potrzeby. Jednak w tzw. erze informacyjnej, w społeczeństwie sieciowym i zglobalizowanym powstały tysiące korporacji o różnych tzw. kulturach organizacyjnych, które są powiązane z kulturami narodowymi. Umiejętność połączenia wiedzy o uniwersalnych mechanizmach psychologicznych i prakseologicznych z rozpoznaniem narodowych uwarunkowań historycznych i psychologiczno-kulturowych daje sprawdzalne w działalności ekonomicznej wyniki. Badania holenderskiego psychologa społecznego Geerta Hofstede i innych badaczy mogłyby posłużyć Kościołom i religiom za materiał do refleksji nad kurczowym trzymaniem się tradycyjnych form, które uporczywie narzucano wiernym na całym świecie przez wieki. „Przez tysiące lat człowiek wierzył – pisze Corbi – że organizacje hierarchiczne są naturalne i nieuchronne. Ale gdy centrum produkcji przesunęło się od grup osób zarządzanych przez zwierzchników lub podporządkowanych maszynie do grup inteligentnych wspomaganych maszynami, okazało się, że skuteczność organizacyjna nie musi mieć charakteru hierarchicznego i polegającego na podporządkowaniu”⁸⁹. Zmiany organizacyjne o znaczeniu naukowym i technologicznym dowiodły, że nie istnieje niezmienna istota/esencja organizacji.

Obecnie nastąpiły nowe nauki i technologie informatyczne, z ogromnymi możliwościami gromadzeniem danych. To zakłada – twierdzi Corbi – nowy system życia, życia z innowacji, z ciągłego tworzenia poznania, informacji i technologii. Zaczęliśmy żyć w ruchu, w oparciu o zmiany, bo tworzymy nowe rzeczy. „Druga rewolucja przemysłowa jest wielką transformacją naukową i technologiczną, ale przede wszystkim, radykalną transformacją systemów życia, a dlatego, ponieważ jest wielką transformacją sposobów produkcji dóbr i organizowania się”⁹⁰. Nowe przedsiębiorstwa produkują innowacje, poznanie, technologie i dopiero poprzez nie dobra i usługi. Przedsiębiorstwa innowacyjne są przedsiębiorstwami poznania, organizacjami uczenia się, systemami inteligentnymi. Dzisiaj „bez nieograniczonej żadnymi przeszkodami czy uprzedzeniami komunikacji interpersonalnej nie będzie adekwatnej współpracy w przedsiębiorstwie innowacyjnym”⁹¹. Jej nie można wymusić ani narzucić. Trzeba stymulować motywacje, wyobrażenia przyszłości, by inspirować pracę.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 32.

⁹¹ Tamże, s. 34.

Jednostka musi być wolna, wszystko zależy od niej. Granice między pracą i odpoczynkiem, sferą publiczną i prywatną zacierają się. W motywowaniu do pracy i współpracy konieczny jest w pewnym stopniu globalny sens życia jednostek i grup oraz nowe interpretacje rzeczywistości, w której żyjemy. Nowe systemy organizowania się, komunikowania się, motywowania, nowe wartości i cele. „W społeczeństwach innowacyjnych wszystko jest w ruchu: poznanie, technika, organizacje, motywacje i wartościowanie”⁹². Nie ma tu miejsca na podporządkowanie się, na jedynie słuszne projekty życia.

Gdy więc społeczeństwa żyją z innowacji, to autorytarne, patriarchalne i hierarchiczne religie i inne organizacje muszą odejść. Możemy dodać, że rozdziew między głoszoną przez Kościół katolicki etyką a życiem katolików na co dzień jest bardzo widoczny.

Mamy tylko kryterium i przewodnika w naszej mądrości, w naszych wartościach jako jednostki i grupy. „Społeczeństwa dynamiczne – sądzi Corbi – zmuszone są tworzyć poznanie, technologie, nowe formy organizacyjne, i jednocześnie, nowe motywacje do komunikowania się i osiągania spójności. Dlatego należy odrzucić organizacje z rygorystyczną stratyfikacją i hierarchizacją. Każda stratyfikacja, hierarchizacja i panowanie jest przeciwna wolności, mobilności, pełnej komunikacji, duchowi pełnej inicjatywy i współpracy bez ograniczeń, których wymaga się w tworzeniu poznania w ramach drużyny. Strukturalizacja bazująca na hierarchii i podporządkowaniu jest konstrukcją społeczeństw, które chcą trwać statycznie. Każda organizacja oparta na hierarchii, kontroli i panowaniu zmierza do zawężenia systemów interpretacji rzeczywistości, blokuje transformację systemów pracy i organizacji, hamuje zmiany w systemach wartości i celów. Hierarchia i dominacja utrwala grupę; po tym jednak zaczyna zamrażać otoczenie; następnie zamraża wiedzę, jednocześnie zachowując starą produkcję”⁹³. Natomiast w społeczeństwach kreatywnych wymaga się wolnej i pełnej współpracy różnych specjalistów dla produkcji poznania i techniki. Wtedy szczególnie komunikacja musi funkcjonować we wszystkich kierunkach i być w pełni wolna.

Można tu też powołać się na koncepcję „trzeciej fali” cywilizacji Alвина Tofflera. Według niego ogromny postęp w komunikacji i przesyłaniu danych umożliwia dotarcie z ofertą handlową, informacją do każdego konsumenta czy oby-

⁹² Tamże, s. 34.

⁹³ Tamże, s. 37.

watela, następnie zarejestrowanie i przetworzenie jego odpowiedzi. Dlatego mogą się wyrazić indywidualne gusta, myśli, potrzeby, ponadto każdy będzie mógł tworzyć poznanie i samodzielnie uczyć się, nie czekając na arbitralny głos z góry⁹⁴. Można zatem zauważyć paralelizm między typami organizacji społecznych (scentralizowane, zhierarchizowane, rozproszone, egalitarne itd.) a religiami, a także filozofią i teologią.

Corbi uważa, że nie należy jednak zrywać z wielkimi tradycjami religijnymi, chociaż nie mają już one bezpośrednich odbiorców. Trzeba uratować z nich niejedną mądrość zbiorową, skrytą w nich, wypowiedzianą przez wielkich mistrzów duchowych (Budda, Jezus). Dodajmy, że sama Biblia, szczególnie Stary Testament, ukazuje bogactwo religijnego i pozareligijnego przesłania. Jest wielkim traktatem ekonomiczno-polityczno-teologicznym oraz stanowi zbiór teologii wyzwoleniczych (np. *Exodus*), a z drugiej strony zaborczych, proniewolniczych, żywiących szowinizm Izraela, nawet z nakazami zbrodni ludobójstwa.

Mądrości mistrzów z przeszłości uzupełniały się, wzbogacały dziedzictwo ludzkości, aczkolwiek kierowani partykularnymi interesami i sekciarską mentalnością przywódcy religijni jak i zawodowy personel Kościołów, ruchów religijnych, a za nimi sfanatyzowane tłumy starały się absolutyzować własne doświadczenia i zwalczać „niewiernych”. Dzisiaj taka postawa staje się coraz bardziej anachroniczna i szkodliwa, inspirując na przykład islamski terroryzm i niewolenie kobiet.

W Ameryce Łacińskiej różne historyczne Kościoły protestanckie, nieagresywne wobec katolicyzmu, charyzmatyczne ewangelickie, rodem ze Stanów Zjednoczonych (niesłusznie nazywane „sektami”), i część katolickiego kleru od dawna prowadzą dialog, a nawet polityczną współpracę w obronie praw człowieka i ubogich pod uciskiem wojskowych dyktatur (mieniących się chrześcijańskimi i popieranymi przez kolosa po północnej stronie Rio Bravo/Grande). Działają na rzecz zmniejszenia skutków polityki neoliberalnej i strukturalnego dostosowywania lokalnych gospodarek do globalnego rynku.

Religia przyszłości w warunkach globalizacji musi być tolerancyjna, a także wychodząca poza partykularne ziemskie interesy narodowe czy kastowe. Takie ideały w warstwie etyki społecznej głoszą teolodzy wyzwolenia. Na dodatek walczą o program społeczny, likwidację nierówności itd., co nie interesuje – jak już podkreślono – zbyt wielu teologów i filozofów europejskich.

⁹⁴ A. Toffler, *Trzecia fala*, przekł. E. Woydyłło, Warszawa 1986.

Pewne elementy otwarcia się na pluralizm religijny zgłasza Bergoglio-Franciszek pochodzący wszak z wielokulturowej Argentyny. Kładzie nacisk na stałe przeobrażanie się Kościoła (*semper reformanda*)⁹⁵. Sam organizował w Argentynie z charyzmatykami zielonoświątkowymi rekolekcje z wymiennością funkcji odprawiania nabożeństw, uczestniczył na stadionie we wspólnych modłach z protestantami, którzy także modlili się za niego. Ten wspólny dialog z rabinem Skórką, na który często się powołujemy, jest dowodem na otwartość.

Coraz więcej ludzi skłania się do akceptacji pluralizmu eklezjalnego i nawet teologicznego ze względu na różnorodność kulturową środowisk, w których katolicyzm rozwija się bardziej dynamicznie niż w Europie. Przykładem tego jest wspomniana już prawie akceptacja w Kościele katolickim teologii indiańskiej, syntezy lub przemieszania chrześcijaństwa z pozostałymi jeszcze wierzeniami prekolumbijskimi, którą aktywnie promowali indiańscy księża i niektórzy biskupi, a nawet jeden kardynał na CGEL-u w Aparecidzie w 2007 r.

Dlaczego Bóg mógł się objawić – pytają przedstawiciele teologii indiańskiej – w kulturze hebrajskiej i greckiej, a nie może ucieleśnić się w naszych kulturach? Uważają, że mają prawo do własnej wersji chrześcijaństwa wprost z Palestyny I w., niezależnej od importowanej z Europy i narzucanej wcześniej siłą. Jest to więc problem kulturowego neokolonializmu i emancypacji religijnej. A to na kontynencie postkolonialnym są z pewnością zagadnienia polityczne i filozoficzne, gdyż stawiają kwestie prawa do własnej perspektywy, punktu widzenia i wychodzenia także od własnych „okoliczności” (*circunstancias*), jak głosił Ortega y Gasset.

Nie jest więc ważne pytanie, czy religia będzie potrzebna, czy zniknie, ale na jakie konkretne potrzeby odpowiada w danej epoce, zdominowanej przez dany system produkcji-pracy oraz organizacji społecznej. Albo czy inspiruje w jakiś sposób do zachowań i przeżyć poza praktyką dnia codziennego i biologiczną koniecznością. Obok teologicznych koncepcji boskości, łaski czy transcendencji ważne są aspekty polityczne (autorytaryzm oraz hierarchiczność religii i społeczeństw), metodologiczno-filozoficzne (np. dogmatyzm i aprioryzm absolutnej prawdy; monizm antropologiczny lub dualizm; esencjalizm z wieczną i niezmienną „naturą człowieka” albo procesualizm i perspektywizm;

⁹⁵ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 243.

dualizm świata i Boga; Bóg w historii i jedność historii i eschatologii; idee, dusza, duch niezależne od materii czy materia aktualizująca swoje „uduchowienie” jako dynamiczna i wiecznie rozwijająca się). Ważny jest także stosunek danej religii do innych religii, czy uważają się za jedynie prawdziwe i objawione przez „obiektywnego” Boga („*extra Ecclesiam nulla salus*”, jak ustalono na Soborze we Florencji (1439–1443) i co powtórzył Ratzinger w deklaracji watykańskiej *Dominus Iesus* (2000), czy uważają siebie jako jedne z wielu i nie zawłaszczają bogów.

11. Nowe formy religii w społeczeństwie późnoprzemysłowym i dynamicznym

Możemy stwierdzić, że społeczeństwa autorytarne, organizacje i Kościoły hierarchiczne nie są konieczne zawsze i wszędzie. W poprzednim podrozdziale zostały przedstawione argumenty Corbiego i innych, by religie starały się nadążać za zmianami kulturowymi i politycznymi, za wyzwaniem stawianymi przez nowe technologie, organizacje i rozwój komunikacji. Podajmy banalny wręcz przykład powiązań kultury religijnej z rozwojem technologii i środków komunikowania się. Przed wynalezieniem druku monopol na wiedzę religijną, „prawdę” głosił czytający i piśmienny kler, który posiadał różne źródła pisane (w tym Biblię) prawie na wyłączność. Mógł wybierać dowolne fragmenty pism wyrwane z kontekstu, by uzasadnić każde stanowisko na potrzeby chwili. W Ameryce Łacińskiej nazywano piśmiennych dosłownie „letrados” (od *la letra* – litera), którzy mieli monopol na rozumienie Biblii, jak też na interpretację królewskich rozkazów czy praw. Po wynalezieniu druku i demokratyzacji nauki języka pisanego wymuszonego Reformacją to nie hierarchia w krajach protestanckich, lecz samo Pismo stało się autorytetem, a lud mógł się szybciej rozwijać pod względem intelektualnym, komunikacyjnym i technologicznym. Luterska Szwecja uporała się z analfabetyzmem już w XVIII w., podczas gdy w Hiszpanii, Nikaragui (z czym walczyła rewolucja sandinowska) czy Brazylii analfabetyzm stanowił poważne wyzwanie jeszcze w końcu XX w.

Gdy pojawiła się wspomniana tu często encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (1891), była dyskutowana w Kościele i społeczeństwie chilijskim, ale ludność Nikaragui o niej wtedy nie usłyszała. Natomiast dzisiaj, w dobie Internetu, każdy może zapoznać się z wszelkimi badaniami religioznawczymi

i teologicznymi, także z nieuznawanymi przez instytucje, jak i z doświadczeniami ludzi z innych kultur i szerokości geograficznych. Może mieć to wpływ na rozwój religijności indywidualnej, krytycznej, zdecentralizowanej i rozproszonej, synkretycznej i egzotycznej, także ekumenicznej.

Corbi, spoglądający na historię społeczeństw i religii, wydaje się być zwolennikiem determinizmu biologiczno-technologicznego w ich rozwoju. Przemawia za tym jego opis „praw”, które kierują zmianami kulturowymi.

„Prawa transformacji systemów kulturowych:

- 1) Każdy gatunek zwierzęcy posiada swój świat genetycznie zdeterminowany, także działania służące przeżyciu i związki pomiędzy członkami tego gatunku.
- 2) Gatunki zwierzęce nie mogą modyfikować swojego związku z otoczeniem witalnym bez wcześniejszej modyfikacji swojego programu genetycznego i własnej morfologii.
- 3) Wszystkie gatunki zwierzęce są »motywowane« do życia, stymulowane według swego programu genetycznego.
- 4) Ludzie jako gatunek żyjący muszą być »motywowani« inaczej do życia, powinni posiadać wartości, dla których żyją.
- 5) Nasze motywy i nasze wartości, dla których żyjemy, nie są ukształtowane genetycznie. Musimy je zbudować na sposób kulturowy. My, ludzie, posiadamy niezdeterminowaną większość naszych zachowań, jak też to, co ma być naszym światem i naszymi relacjami społecznymi. Dlatego kultura musi zastąpić brak tego zdeterminowania. Kultura więc pełni funkcję biologiczną.
- 6) Biologiczny wynalazek mowy daje możliwości, abyśmy sami tworzyli sposoby zachowań względem otoczenia, stosunków społecznych i świata.
- 7) Ten sam język tworzy także możliwości przekształcania naszego świata, naszych powiązań ze środowiskiem przyrodniczym i naszych stosunków społecznych, na ile jest to nam wygodne. Dzięki zmianom kulturowym możemy realizować coś, co jest ekwiwalentem zmiany gatunku, bez potrzeby zmian naszej morfologii; możemy dokonywać tych zmian tyle razy, ile zapagniemy.
- 8) Obraz kulturowy, który budujemy poprzez »mowę«, powinien spełniać tę samą funkcję co zwierzęca determinacja genetyczna. Dlatego jawi się jako coś niewątpliwego, bezwarunkowego, absolutnego i prawie automatycznego.

- 9) Funkcją systemu kulturowego i porządku wartości, jakie każda grupa społeczna sobie buduje i które wyraża w postaci mitologii lub ideologii, jest uzupełnienie braku determinacji genetycznej.
- 10) Systemy wartości w społeczeństwach utrwalają się poprzez narracje mitologiczne, ideologiczne czy teorie adoptowane przez daną grupę społeczną.
- 11) Za pośrednictwem tych narracji i teorii przekazywanych do całego społeczeństwa i każdemu z jego członków są wprowadzane pewne wzorce rozumienia, wartościowania i działania, których uczy się w trakcie socjalizacji.
- 12) Struktura tych wzorców, które porządkują wszelką aktywność grupy, tak jak jej myślenie i odczuwanie, znajduje się w bezpośrednim związku z podstawową strukturą operacyjną (produkcyjną, polityczną), dzięki której grupa może przeżyć w środowisku.
- 13) Jeżeli dane społeczeństwo nie wybiera jednego dominującego sposobu pracy/produkcji, wartościujący wzorzec wyrasta ze zmiennej kombinacji relacji pomiędzy strukturą wytwórczą a strukturą społeczną, określanych inaczej w każdym przypadku.
- 14) Jeżeli zmienia się działalność życiodajna grupy, ulega przekształceniu również wzorzec rozumowania i system kulturowy.
- 15) Ważne przekształcenia narzędzi pracy – czy to narzędzi fizycznych, czy społecznych – wpływają bezpośrednio na przekształcenia wzorców aksjologicznych i społecznych⁹⁶.

Mamy więc prawa zmiany kulturowej opisane w duchu materialistycznym, przypominający nam „materializm historyczny” marksistów. Jak wspomniano we wprowadzeniu do niniejszej książki, młody Marks widział w religii jedynie odbicie stosunków ziemskich: „Krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, krytyka religii – w krytykę prawa, krytyka teologii – w krytykę polityki”⁹⁷. Corbi w podobnym stylu ukazuje, że mity i treści religijne narracji są podobne u społeczeństw, które posiadają ekonomiczną i polityczną podstawę tego samego typu. W społeczeństwach łowiecko-zbierackich, gdzie polowanie było czynnością dominującą, pojawia się w mitologii zabite zwierzę jako źródło wszelkiego życia i dlatego jest sakralizowane. „Przedstawieniem najwyższej rzeczywistości jest pierwotna ofiara zwierzęca. [...] Najważniejszy rytuał jest

⁹⁶ M. Corbi, *Religión sin religión*, dz. cyt., s. 24–25.

⁹⁷ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej...*, dz. cyt., s. 32.

przedstawieniem i re-aktualizacją pierwotnej śmierci świętego zwierzęcia”⁹⁸. Cały kosmos wywodzi się od niego, z którego członków pochodzi niebo, góry, rzeki itd. A zatem życie jest konsekwencją, nawet owocem śmierci.

„Główne święte postacie wyrażają, na czym polega najwyższa wartość w danym systemie, ponieważ sakralne doświadczenie przedstawiane jest jako coś najwyższego i absolutnego. Rytuły najbardziej uroczyste są połączone z głównymi postaciami religijnymi i wyrażane są także w centralnych osiach systemu”⁹⁹. Na przykład wspólnoty zbierackie wielbią boginię-ziemię jako zmarłego ducha, który daje owoce.

Corbi, powołując się na analizy semantyczne, twierdzi, że „mitologie należące do tego samego sposobu życia posiadają głębokie identyczne struktury semantyczne, chociaż same narracje mogą być z wierzchu bardzo różne”¹⁰⁰.

Dlaczego zawsze i wszędzie odradzają się tendencje – wspomniane w podrozdziale *Biologiczna wizja religii* – jako w pewnych warunkach konieczne – autorytarne, nawet totalitarne w społeczeństwach i ich kulturze, także religijnej? Dlaczego systemy polityczne, ekonomiczne i niektóre wielkie Kościoły dążyły i dążą do ekspansji, stosując wszelkiego rodzaju przemoc?

Corbi sięga po przykład polowania w nowym znaczeniu, jako generalnej metafory definiującej charakter ludzkiego życia. „Świat, w którym żyjemy i który czujemy, jest naszym polem łowów”. „Mimo, że czynimy nasz świat coraz bardziej złożonym, i mimo że nasze postępowanie ciągle się doskonalą, zawsze będą one domeną aktywności myśliwego. Czujemy się zmuszeni, nieodwracalnie, do pojmwania i odczuwania świata nas otaczającego, a także nas samych jako pola łowów i myśliwych na nim”¹⁰¹.

Corbi tego nie potępia, jest to fakt biologiczny, który w głębi określa nasze kultury. „Taka jest nasza kondycja i przeznaczenie jako gatunku: żyć grabiąc, egzystować zabijając i niszcząc; nie jest w tym nic złego ani nagannego: na dodatek, jesteśmy drapieżnikami kulturowymi. Wykorzystujemy naszą twórczość kulturalną, aby niszczyć z jeszcze większą skutecznością”¹⁰². Ludzie muszą, aby żyć, zabijać, ponieważ są drapieżnikami.

⁹⁸ M. Corbi, *Religió sin religió*, dz. cyt., s. 11.

⁹⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰⁰ Tamże, s. 9.

¹⁰¹ Tamże, s. 111.

¹⁰² Tamże.

Metaforyczny model wyjaśniający odwołujący się do polowania Corbi rozciąga na całość naszych działań, także duchowych, i aspiracji. „Nasz świat jest wyłącznie polem polowania i każde nasze wyjście do świata z naszą percepcją, poznawaniem i odczuwaniem jest polowaniem. To jest sens naszego życia: wyjście z domu na polowanie i z powrotem do domu z polowania”¹⁰³. „Nasze procesy kulturowe zmieniły dużo w sztuce polowania i stylu bycia myśliwym, ale, ostatecznie, nie zaszły zmiany w niczym, co istotne. Postępy te w najmniejszym stopniu nie zmieniły naszej kondycji, a której nie mogą ani nie powinny zmieniać”¹⁰⁴.

Jednak Corbi nie zgadza się z tym – co jakby wynika z powyższych jego twierdzeń – że należy zamknąć ludzką historię w zakętym kręgu ludzkiego panowania i zniewolenia w warunkach dominacji jednego sposobu produkcji czy egoistycznego „łowczego” zawłaszczania świata. „Społeczeństwo hierarchiczne jest społeczeństwem, które uprawia kult skuteczności działania. Ale celowo określony projekt autorytarny organizacji, jego skuteczność gwarantowana poprzez podporządkowanie innych jawią się jako nieprzydatne, gdy chodzi o stymulowanie rozwoju wewnętrznego osób i grup”¹⁰⁵. Podobnie Ortega y Gasset krytykował zachodnią kulturę europejską, bardzo optymistycznie zapatrzoną w postęp i naukę, która stanowiła jeno kulturę „środków”, a nie celów ostatecznych, bo przecież wyłoniła z siebie powody do katastrofy wojennej w latach 1914–1918. Pierwsza wojna światowa miała dosyć banalne, przyziemne racje. Następnie skierowano społeczeństwa, by sięgać po „wielkie”, czyli ideologiczne cele, z jeszcze gorszym skutkiem.

Dlatego – sądzi Corbi – „[...] organizacja hierarchiczna osiąga symbiozę, współpracę i skuteczność, ale za cenę poważnego okaleczenia ludzkości i możliwości osób”. Gwałci osoby, instrumentalizując je oraz indoktrynując¹⁰⁶.

Społeczeństwo takie staje się opóźnione także wobec zmian zachodzących w pozostałych częściach świata. Nie wypatruje, można dodać, „znaków czasu”, jak nakazywali biskupi na Soborze Watykańskim II (*Gaudium et spes*, nr 4, 44). Społeczeństwo indoktrynowane pozbawia się możliwości przystosowawczych do zmieniających się warunków, również przyrodniczych.

¹⁰³ Tamże, s. 112.

¹⁰⁴ Tamże, s. 111.

¹⁰⁵ Tamże, s. 145.

¹⁰⁶ Tamże, s. 111.

Trzeba nowych perspektyw, które Corbi widzi w przekazach mistrzów i tradycji religijnych. „Organizacja hierarchiczna dąży do dominacji, kontroli lub obrony, ale nie potrafi nauczyć niczego »nic-nie-robić«, tego o czym mówią mistrzowie religijni; »nie-robienia«, które prowadzi do możliwości bezstronnego świadczenia o wszystkim, co istnieje”¹⁰⁷.

Tradycje religijne używają słowa także po to, aby nakłonić do milczenia. Wykorzystują formy, by prowadzić do zupełnej wolności od wszelkiej formy. Nie mogą wcisnąć kogoś w żadną formę. Gdy ktoś wierzy w pewną formę religii, a inne ignoruje, nawet nie rozumie, co mu mówi jego własna religia¹⁰⁸. Trzeba się odnosić do innych religii. Imperator Indii Aśoka w III w. p.n.e. w wydanym edykcie nakazywał szanować inne religie. Służąc innym religiom, wierzący nadaje wielkość własnej. Natomiast gdy gloryfikuje swoją religię kosztem innych, wyrządza własnej religii wielkie zło, bo zgoda umożliwia wysłuchiwanie innych religii i naszej przez innych.

Według Corbiego wszystkie wielkie tradycje religijne i wszyscy duchowi mistrzowie mówią, że nasza kondycja nie polega tylko na poznawaniu, percypowaniu i odczuwaniu. Rzecz nie do pomyślenia dla drapieżnika: „Posiadamy zdolności odbioru, poznawania i odczuwania wszystkiego, co nas otacza i nas samych w innej formie, która nie jest już właściwa dla grupy myśliwych na polowaniu; posiadamy możliwość poznawania i odczuwania kierując się w głębi wdzięcznością (*gratitud*), nie oczekując niczego w zamian”¹⁰⁹. Możemy być czystymi, bezinteresownymi świadkami. Ludzie mogą dzięki posiadaniu tej zdolności odczuwania wdzięczności poznawać i odbierać w sposób bardziej subtelny, duchowy.

Mistrzowie uczyli, byśmy nauczyli się percypować, poznawać i odczuwać bez zaspokajania potrzeb naszego *ego*, na sposób egoistyczny. Świat jest nieskończoną tajemnicą, który mówi sam za siebie, i żaden myśliwy nie zmusi go do mówienia tego, czego on sam nie zapragnie. Wtedy nie wychodzi się na polowanie, gdyż ono już nie istnieje. „Gdy ktoś patrzy nie poprzez pryzmat własnych potrzeb, znika rozdwojenie świata na nasze *ego*, jądro potrzeb, i na świat, pole łowów, wszystko powraca do jedności”¹¹⁰.

¹⁰⁷ Tamże, s. 145.

¹⁰⁸ Tamże, s. 135.

¹⁰⁹ Tamże, s. 111.

¹¹⁰ Tamże, s. 112.

Pozostaje autentyczne poznawanie, odczuwanie, ale samo w sobie, bez podmiotu, miłość już bez wątpliwości. To, co się czuje i poznaje – według mistrzów religijnych – jest nieobecne. Jest absencją tego wszystkiego, co dla zwierzęcia składa się na rzeczywistość. „Ale nasze ciało poznaje i czuje tę nieobecność nie jako pustkę, lecz jako realną obecność. Misterium tego, co jest, potwierdza się i wzrusza wobec tajemnicy tego, co jest; i staje się oczywiste, jednocześnie, że ja sam jestem tą tajemnicą”¹¹¹.

Corbi proponuje „wyciszenie” z pragnienia i potrzeby. „Nauczenie się wyciszenia pragnienia jest nauczeniem się kochania rzeczy i osób dla nich samych, niezależnie od relacji, jakie mogą mieć lub nie mieć z moją potrzebą i moją satysfakcją”¹¹². Wyciszenie pozwala kochać naprawdę, w sposób uwolniony od odnoszenia się do nas samych.

Należy także wyciszyć się od interpretacji i koncepcji rzeczywistości takich jak te: „przecież to, co widzimy, słyszymy, wężamy, czujemy, myślimy nie jest realne”. Uwalniając się od takich interpretacji, jakie podsuwa nam życie codzienne i nauka, nabywamy „maksymalnie jasny stan umysłu i percepcji, który jest trudnym uczeniem się poznania natychmiastowego, spontanicznego i bezpośredniego”¹¹³.

Wydawać by się mogło, że hiszpański filozof proponuje zerwanie z kościelną tradycją czy tradycyjnymi religiami w ogóle. Nie jest tak, bowiem Corbi – jak już wspomniano – ciągle odwołuje się do mistrzów religijnych, takich jak Jezus, Budda, wielcy mistycy suficy jak Hocein Mansur Hallaj czy Ibn Arabi i in.

Nowe formy religijne – według Corbiego – nie powinny przeciwstawiać się przeszłości. Dawne konflikty pomiędzy religiami miały miejsce głównie z powodu przyjmowanego założenia przez jedną z nich „bycia prawdziwą z pretensjami do absolutności i wyłączności” wobec religii, która miała takie samo założenie „bycia prawdziwą z pretensjami do absolutności i wyłączności”. To był paradygmat rozumienia i wartościowania właściwy dla społeczeństwa statycznego i autorytarnego. Dzisiaj, w dobie zanikania tego typu społeczeństw, taka postawa jest definitywnie odrzucana, dlatego wygasa powód konfliktu¹¹⁴.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże, s. 116.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże, s. 80.

Ale tutaj Corbi, piszący w połowie lat 90. XX w., ignoruje postawę wielu hierarchów katolickich, w tym Ratzingera – jak widzieliśmy – którzy w dalszym ciągu widzą swoją własną religię i Kościół jako jedyną drogę do zbawienia, co czyni ekumenizm niemożliwym, nie mówiąc o dialogu z ateistami, agnostykami, buddystami czy joginami. Także w islamie dominuje – przynajmniej w przestrzeni medialnej i politycznej – nurt fundamentalistyczny i fanatyczny. Również w Stanach Zjednoczonych religijny fundamentalizm ewangelicki ma wielkie znaczenie polityczne jako ideologiczna baza partii republikańskiej.

Żeby pokazać, że możliwe jest życie inne od polowania, Corbi powołuje się na przykład chrześcijaństwa i religii z Indii. Pierwotne chrześcijaństwo musiało rozwijać się w obszernym świecie pogańskim wysoko rozwiniętym, dlatego – nie mogąc go zmienić, mimo prób naśladowania teokratycznego Izraela czy islamu – koncentrowało się na życiu wewnętrznym, godząc się na dualizm życia. Obok akceptowanej z konieczności autonomii różnych form kultury na wszystkich poziomach w zamian oferowało wyższe życie, bardziej subtelne, bardziej uduchowione, w wymiarze wewnętrznym, czci i miłości.

Także w dużej części hinduizm, całkowicie joga i buddyzm pozwalają na autonomiczne funkcjonowanie tworców kultury. Wszystkie te nurty religijne pozwalają człowiekowi żyć w innym wymiarze, w perspektywie światła i pokoju¹¹⁵.

Dzisiaj w nowej sytuacji kulturowej społeczeństw dynamicznych – według Corbiego – trzeba przeobrazić, prze- lub odkodować (*transcodar*) tradycje religijne i wykorzystać mądrości religijne z przeszłości. Przekodowanie nie oznacza niszczenia czy deprecjonowania form tradycyjnych. „Jeżeli przekodowanie form, struktur i organizacji jest odpowiednie do warunków kulturowych realnie istniejących, jeżeli robi się to szczerze, prawdziwie i z odpowiednim radykalizmem, droga otworzy się sama i pojawi się mądrość przeszłości”¹¹⁶. Do tego należy zdystansować się od starych religijnych form myślenia, odczuwania i organizowania się. Czynić to z powagą, szczerze, z pokojowym nastawieniem, aby być godnym otrzymania i dziedziczenia starej mądrości w jej złożoności. Należy zastąpić stare formy odpowiednimi do nowej sytuacji¹¹⁷.

¹¹⁵ Tamże, s. 132.

¹¹⁶ Tamże, s. 81.

¹¹⁷ Tamże.

Gdy tradycja mówi, że należy wierzyć mistrzom jak też w święte teksty, to należy w nie wierzyć, ale w takim sensie, że trzeba je brać poważnie, zając się nimi, sprawdzać ich twierdzenia¹¹⁸.

Zmieniliśmy dotąd interpretację świata i sposób życia, ale nie naszego odczuwania świata, naszej wrażliwości. Ludzie oddalili się od starego, teistycznego sposobu odczuwania kosmosu, ale nie ma jeszcze nowego. „Już nie żyjemy, tak jak nasi przodkowie, w świecie stworzonym przez Boga, zbawionym i odkupionym przez jego Syna, chronionym przez Matkę i Świętych, zaludnionego przez Aniołów i Demony”¹¹⁹.

Dzisiaj mamy świadomość, że „[...] nasz *religijny sposób mówienia* o tym Innym Wymiarze i Bogu, także wszystkie nasze rytuały i organizacje religijne są naszymi konstrukcjami, dziećmi naszych małych i pragmatycznych szkiców, które stworzyliśmy dla owej nieskończoności, aby móc się jakoś w niej poruszać”¹²⁰. Wszystkie one są na naszą miarę.

Ale żyjemy pomiędzy wymiarami liczniejszymi od naszego codziennego i naukowego.

Nasi przodkowie w swoich skromnych formach mówili o Bogu, Stwórcy itd. i to wszystko miało dla nich sens, było ich mądrością na miarę ich sytuacji. Tak rozumieli to, co im podpowiadał kosmos. Przekazali nam niezłomną pewność w swoje wyobrażenia. Jednak nasze nauki i technologie nie pozwalają, by naszą wrażliwość określali bogowie. Gdy jednak będziemy chcieli, gdy przestaniemy kawałkować rzeczywistość, kwantyfikować, ujmować w schematy, otworzą się bramy na nieskończone wymiary tego, co nas otacza. Gdy zapagniemy słuchać, nasz organizm, umysł i serce się otworzą, a świat przemówi. Choć jesteśmy zapośredniczeni w percypowaniu świata przez sposób życia naukowego i technicznego, które uniemożliwiają słyszeć głosu Boga. Ale za mistrzami przeszłości możemy zrozumieć i przeżyć to, co mówią nam o Bogu. Mieli do niego bliżej.

Musimy jednak nabyć nową świadomość, inną od przemysłowej. Ich mowę o Bogu musimy wszczepić w naszą wrażliwość, w nasze poznawanie i odczuwanie, w nasze poglądy a-teistyczne, naukowe i skonstruowane. Gdy się otworzymy, zrozumimy i będziemy mogli przeżywać teistyczny język przodków.

¹¹⁸ Tamże, s. 100.

¹¹⁹ Tamże, s. 87.

¹²⁰ Tamże.

Nowy sposób rozumienia i odczuwania kosmosu zacznie nas przenikać do głębi i całkowicie zetrze przeżytki przedprzemysłowej przeszłości autorytarnej. Musimy osiągnąć pełną koherencję naszego sposobu życia, odczuwania i myślenia. Na nowo nauczyć się odczuwać religijnie i to odczuwanie zakorzenić, chociaż już nie w formach teistycznych, by móc przejąć całą wiedzę i doświadczenie teistyczne przodków. Musimy zadać sobie trudu, by móc sobie wyobrazić, jak może być zorganizowana i wyrażona ta nowa forma religijna, która ma nowe podstawy, chociaż asymiluje przeszłość. Trzeba szukać nowej podstawy do odczuwania, ponieważ droga religijna jest odczuwaniem. „Droga religijna nie jest konfrontacją z otaczającą nas rzeczywistością, ani ucieczką z tego świata, ani ucieczką do naszego wnętrza. Nie jest żadną ucieczką”¹²¹. Podążać drogą religijną oznacza być zdolnym do ujrzenia i uznania pełnej, silnej i bogatej obecności wszystkich rzeczy. Trzeba po prostu być przy nich. Droga religijna nie jest także podporządkowaniem się pewnym sakralnym formom interpretacji rzeczywistości, z których wywodzą się pewne uświęcone formy zachowań i organizowania się. Czyli ani ucieczka, ani podporządkowanie się. „Zawsze, gdy się podporządkowujemy formom sakralnym, które się bierze za spadłe z nieba, zniewalamy sobie, tak naprawdę poprzez nasze konstrukcje”¹²². Droga religijna jest przeżywaniem/odczuwaniem, transformacją przeżywania, gdzie tylko odczuwanie jest przewodnikiem. Nie chodzi o odczucia i uczucia codzienne, które są powiązane z życiem, z utrzymaniem się przy życiu jednostki i gatunku. Trzeba wyjść poza wibracje naszego ciała, naszego *ja* z jego potrzebami, i odczuwać z wdzięcznością, bezinteresownie i z rozkoszą to, co znajduje się *tutaj*. Odczuwanie musi być skierowane od siebie na zewnątrz, w zapomnieniu siebie, wtedy jest ono przewodnikiem. Ktoś zainteresowany sobą nigdy nie spotka rzeczy, tym mniej Boga, a tylko siebie.

Nauki mistrzów religijnych mówiły, że ludzie i grupy religijne powinny służyć społeczeństwu, w którym żyją. Tradycje religijne powinny być obecne na wszystkich poziomach życia zbiorowego, ale po to, by służyć, wyłącznie by służyć, nigdy dominować, kontrolować i pozwalać się wykorzystywać. „*Służyć, a nie panować*, oznacza całkowite odrzucenie zamiarów kontrolowania i nakazywania, co powinny jednostki myśleć i co powinny odczuwać; odrzucenie narzucania, jak powinny żyć, co powinny cenić; odrzucenie całkowite, jako

¹²¹ Tamże, s. 89.

¹²² Tamże.

czegoś niezgodnego z naukami mistrzów, narzucania »projektów życia« z pretensjami go boskiej gwarancji. *Służyć* oznacza nie dominację, ale pozostawienie pełnej wolności, jest to pomoc w autonomicznym rozwoju wszystkich rzeczy¹²³. „Tylko poprzez słuźenie, a nigdy poprzez kontrolę i panowanie, możemy pozwolić ujawnić się miłości i duchowi Boga w społeczeństwach przemysłowych”¹²⁴. Wielkie tradycje w dzisiejszym społeczeństwie muszą kierować się maksymalną delikatnością, co nie oznacza słabości, ale moc, władzę inną od władz tego świata. Jezus mówił, że jego Królestwo nie jest z tego świata. Nie chodzi o to, jakie rozwiązania mogą proponować religie dla problemów społecznych i politycznych. Nie są religie, duchowni i tradycje religijne utylitarne dla ludzkich zbiorowości. Także religie nie mogą legitymizować siebie wobec kultur laickich przemysłowych korzyściami, jakich dostarczają zbiorowościom laickim. Ważne, jak ma wyglądać działalność społeczna i polityka ludzi, którzy starają się przejść drogę wewnętrzną. Według mistrzów jeżeli działalność społeczna i polityczna jest czystą słuźbą, nie będzie przeszkodą na Drodze. Gdy działalność jest dobrowolną słuźbą, inteligentną, bez ograniczeń i zahamowań, bez kalkulacji, przyniesie Miłość i nieograniczoną wolność. „Kiedy jest się wolnym i można służyć bez stawiania warunków, świat już nie jest przeszkodą, ale samym obliczem Boga. Tylko ten, który niczego nie oczekuje, służy. Gdy natomiast czegoś oczekuje, służy, ale tylko sobie. Kto, nie oczekując korzyści, służy, uczy się kochać i pomaga kochać. Kto nauczy się kochać dobrowolnie i bezinteresownie, nauczy się poznawać Boga”¹²⁵. Świat wtedy nie ukrywa mu Boga, gdyż cały świat okaże się objawieniem Boga.

Tradycje religijne używają słowa – twierdzi Corbi – aby doprowadzić do milczenia, wykorzystują formy, by prowadzić do zupełnej wolności od wszelkiej formy. Nie mogą wcisnąć kogoś w żadną formę. Gdy ktoś wierzy w pewną formę religii, a nie inną, nawet nie rozumie, co mu mówi jego własna religia¹²⁶.

Corbi podkreśla pozaintelektualne, emocjonalne cechy wiary. „Kto w kwestiach religijnych rozprawia o formach i wierzeniach, nie wie, czym jest oczarowanie, ani nie zna bicia serca, które prawda wzbudza swą pełną nagością. Kto lubi wino, pije go z każdego kielicha. Kto odrzuca jakiś puchar, bo jest taki czy

¹²³ Tamże, s. 133.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże, s. 134.

¹²⁶ Tamże, s. 135.

siaki, jeszcze nie zasmakował prawdziwego wina¹²⁷. Wszystkie religie są tylko skromnymi pucharkami z gliny ulepionymi ludzkimi rękoma. Żaden kielich nie pomieści nieskończonej Boskiej mocy, który zawsze jest wspólny niezależnie od każdej formy stworzonej ludzka ręką. Nie istnieją bukłaki religijne, które by nie były zrobione przez człowieka.

Gdy inteligencja i odczuwanie działają tylko jako świadectwo, nie mają siedziby, zakorzenienia. „Każde życie jest gromadzeniem i autoreferencją, ponieważ życie toczy się zaspokajając potrzeby. Wynika z tego, że każde życie, od ameby po człowieka, jest subiektywnością, różnymi stopniami subiektywności¹²⁸. W takim lesie, pełnym niezliczonych gatunków roślin i zwierząt nasza subiektywność przechodzi obok wielu żywych subiektywności, nasza obecność jest zauważana. Ale inteligencja bez subiektywności, bez odnoszenia się do siebie jest trudna do pojęcia dla ludzi jako jednego z żyjących gatunków. Natomiast droga religijna mistrzów jest zaproszeniem do procesu, który nas wyniesie do inteligencji, która uczy uznania dla środowiska, ale nie z perspektywy naszych potrzeb i braków. Mistrzowie ukazują, że „nasz ludzki organizm może być miejscem poznania i odczuwania bez siedziby i jądra [„jądra” potrzeb – wyjaśn. R. G.]; może stać się miejscem bezzwrotnego poznania i czucia. Mówienie o Bogu jest mówieniem o antropomorfizacji inteligencji bez określonego centrum; natomiast nadanie mu subiektywności/podmiotowości jest projektowaniem naszej dwoistej struktury żywych istot na tego, który nie posiada tej formy bycia. Taki sposób jest wypaczeniem teizmu¹²⁹. Element, który nie wykrzywia teizmu, jest jasnym odniesieniem się do inteligencji, która nas otacza, chociaż możemy wyobrazić ją sobie tylko jako subiektywność i jądro potrzeb. Musimy więc ją zafałszować, ubierając to jądro epitetami: wszechmocność, absolutne panowanie, wieczność, zupełna samowystarczalność.

Teologia pluralizmu religijnego, odwrotnie do teorii, czy może lepiej „ideologii” sekularyzacji, polega – jak widzimy – na podjęciu rozważań o nowej roli religii w społeczeństwie wielokulturowym, dynamicznym, informacyjnym, innowacyjnym, „trzeciej fali”. Dla tej teologii wielkim wyzwaniem jest neoliberalna teologia „wolnego rynku” i religia kapitalistyczna, która uwodzi konsumpcją. Przynajmniej część teologów wyzwolenia (Vigil, Lois, L. Boff)

¹²⁷ Tamże, s. 136.

¹²⁸ Tamże, s. 102.

¹²⁹ Tamże.

stawia na religijne nawrócenie w duchu etyki globalnej, odpowiedzialności za życie na naszej planecie, które to nawrócenie powinno towarzyszyć podejmowanym działaniom na rzecz radykalnych zmian politycznych. To świadczy, że zarzut Ratzingera o prymacie „struktur” nad Słowem i „sercem” w teologii wyzwolenia jest tendencyjny i motywowany politycznie.

12. Greckie rzemiosło źródłem filozofii i nauki

Corbi nie podaje konkretnej argumentacji, dlaczego nowa religia na poziomie ponadbiologicznym i nadegoistycznym jest możliwa w społeczeństwie mobilnym i innowacyjnym. Mówi tylko ogólnie o nieprzystawalności kultury hierarchicznej i autorytarnej do nowego społeczeństwa, w którym mobilność, wolność jednostek i grup, autonomia nauki i techniki wobec religii są niezbędne. Jednak nasuwa się wniosek po lekturze refleksji Corbiego, że warunki przyrodnicze wymuszają sposób adaptacji się społeczeństwa do środowiska naturalnego i dopiero rozwój nauki-techniki umożliwił zapanowanie nad nim. Hegel widział największe możliwości dla rozwoju cywilizacji w strefie klimatu umiarkowanego, zwłaszcza w jej części północnej, gdzie ziemia, „jak mawiali Grecy, ma szeroką pierś”¹³⁰.

Jednak wpływ pozaludzkiej przyrody na ludzką przyrodę nie jest jednoznaczny – są one wszak zróżnicowane.

Corbi może przedwczesnie dekretuje, że autorytaryzm to melodia należąca definitywnie do przeszłości. Przecież ponadnarodowe korporacje, które zgodnie ze swoim statusem prawnym nie muszą liczyć się z kosztami społecznym ani ekologicznymi, rządzą rządami. A neoliberalny ekspansjonistyczny kapitalizm, jako „huragan globalizacji”, kapitalizm „cyniczny” i „nihilistyczny” – jak go mianuje Hinkelammert – który zastąpił kapitalizm „utopijny” państwa dobrobytu i opiekuńczego, reformujący się po upadku komunizmu około 1989 r., uważa siebie za wyłączną i jedyną możliwą drogę rozwoju po nastąpieniu „końca historii”¹³¹. Jak możliwe jest nawrócenie znaczącej części ludzkości na

¹³⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, rozdział *Podłoże geograficzne dziejów powszechnych*, przekł. A. Landman, Warszawa 1958, s. 121–164.

¹³¹ F. Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo Los tiempos de la globalización*, 2001, Digitalizado por Biblioteca «P. Florentino Idoate, S.J.» Universidad Centroamericana

ponadsubiektywny, nieegoistyczny stosunek do świata i siebie samego, gdy władza kształtuje się w sferze komunikacji zdominowanej i kontrolowanej przez owe prywatne korporacje? Raczej widzimy zapaść racjonalnego stosunku do świata u przeciętnego człowieka, coraz bardziej skutecznie manipulowanego politycznie dzięki rozwijającym się naukom neurologicznym i multimedialnym środkom perswazji, który wybiera – z pozoru samodzielnie – władzę w demokracji tylko z nazwy reprezentacyjnej. Wiedza i innowacyjność ulegają monopolizacji, a cała międzyludzka elektroniczno-cyfrowa komunikacja jest podatna na kontrolę, dlatego nasza wolność staje się iluzoryczna. W dynamicznych Chinach rząd kontroluje świadomość, a młodzież chińska studiuje prawie wyłącznie nauki ścisłe i techniczne. Korporacje zawsze popierały dyktatury, gospodarka neoliberalna była wprowadzana przez Augusta Pinocheta w Chile z namaszczeniem Friedricha von Hayeka czy Milтона Friedmana, neoliberalnych ekonomistów noblistów. Także w Argentynie i wielu innych krajach trwa wieczna walka o model rozwoju i wszystko wydaje się możliwe. Hayek mówił o rządach Pinocheta: „Trzeba ustanowić władzę absolutną, aby uniemożliwić i ograniczyć każdą władzę absolutną w przyszłości”¹³².

Ale Corbi wykazuje, że rozwój społeczny, technologiczny i kulturowy może przebiegać różnie, nawet w dawnych, o wiele trudniejszych od dzisiejszych materialnych warunkach życia. Do XX w., dodajmy, gospodarkę cechował wieczny niedobór. Dzisiaj istnieją nieporównywalnie większe możliwości produkcyjne, a problem głodu jest już tylko problemem politycznym.

Tym bardziej w fazie cywilizacji mobilnej, innowacyjnej i informacyjnej, gdy tak zaawansowane technologie są upowszechniane przez globalizację, możliwy jest różny rozwój gdziekolwiek. Taka Finlandia, do niedawna głównie eksporter drewna i papieru, dzięki odpowiedniej polityce jest krajem bardzo nowoczesnym, a zarazem bardzo egalitarnym – połączenie społeczeństwa informacyjnego z państwem dobrobytu¹³³ – w porównaniu do Stanów Zjednoczonych, dzięki m.in. protestantyzmowi i demokratycznym poglądom

José Simeón Cañas, <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/files/original/c93d54459394bf60eef9e9710743bdb2.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

¹³² F.A. Hayek, wywiad w «Mercurio», 12.04.1980, za: F.J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, San José 1990.

¹³³ „[...] model społeczeństwa informacyjnego [...] zależy od wartości wyznawanych przez ludzi, firmy oraz rządy”; zob. M. Castells, P. Himanen, *Spoleczeństwo informacyjne i państwo...*, dz. cyt., s. 29.

ludności¹³⁴. Dlatego rośnie rola kultury i świadomości na wszystkich poziomach życia, także na poziomie „programowania społecznych zbiorowości”. Dzisiejsze sieci komunikacyjne można przeprogramować – dowodził Castells na przykładzie wyborów hiszpańskich (2004) i w Stanach Zjednoczonych (2008)¹³⁵.

Corbi pokazuje, że w apogeum cywilizacji agrarnej w pewnych szczególnych warunkach mogła powstać zupełnie nowa kultura, oparta na nauce i filozofii, w stosunku do współczesnych kultur, powszechnie opartych na mitologii.

Gdy społeczeństwo – twierdzi Corbi – żyje w oparciu o różne rodzaje pracy/produkcji bez dominacji jednego, różne formy gospodarcze równoważą się. Wtedy żaden sposób pracy/produkcji nie wytwarza jednej struktury społecznej narzucanej całemu społeczeństwu. Wlecze się wtedy nadal struktura pochodząca z poprzedniego sposobu pracy. W greckiej *polis* struktura społeczna bazuje na związkach rodowych i jest właściwa dla społeczeństw rolniczych w oparciu o opady oraz hodowlanych. Także w miastach średniowiecznych ciąży struktura społeczna agrarno-autorytarna. Społeczeństwo liberalne również w pierwszej fazie industrializacji zachowało dawną strukturę autorytarną.

Ale w społeczeństwach produkcyjnie zrównoważonych kombinacja efektów pracy różnych producentów nakłada się na strukturę autorytarną w każdym przypadku w inny sposób. Następują wtedy w jej łonie modyfikacje. Powstaje nowy paradygmat kulturowy w wyniku kombinacji czynników produkcji i społecznych. W *polis* produkcja nie wymagała szczególnych instytucji państwowych o konsekwencjach politycznych i ideologicznych. Rzemiosło posiadało status taki jak każda inna grupa zawodowa, wykonywane przeważnie w małych warsztatach, często w mieszkaniach. Małe grupy kilku specjalistów tworzyły zamknięty krąg produkcyjny. Żadna grupa nie kontrolowała *polis*: ani rzemieślnicy, miejscowi kupcy, ani wolne zawody. Wielki handel morski miał duże znaczenie, ale był zarządzany przez kosmopolitów, oddalonych od lokalnego społeczeństwa obywatelskiego.

Corbi kładzie nacisk na jedną grupę, której sposób pracy odcisnął ślad na nowym rodzaju społeczeństwa aż po dziś dzień, a także pozwolił na powstanie filozofii i nauki. Na nowe paradygmaty kulturowe miał wpływ użytek

¹³⁴ Stosunek dochodów 20% najbogatszych obywateli do 20% w Finlandii wynosi 3,6 a w Stanach Zjednoczonych 9,0; tamże, s. 26. W rozwoju technologicznym Finlandia nawet nieco wyprzedza USA (0,744 do 0,733); tamże, s. 24.

¹³⁵ M. Castells, *Władza komunikacji*, dz. cyt.

z narzędzi. Rzemieślnicy używają narzędzi jako biernych rzeczy, zależnych całkowicie od ich „wiedzy-tworzenia”, uzupełnionych przez ich zdolności. Rzemieślnik musi się długo uczyć, wykonując serie powiązanych ze sobą schematycznych czynności w odpowiednich proporcjach i według wzorów. Powstaje wiedza, jak wykonać coś prawidłowo. Osiągnięta biegłość nie zawdzięcza nic statusowi obywatela czy sposobowi bycia człowiekiem.

Wyszkolenie rzemieślnicze prowadzi do powstania pojęć *podmiot–przedmiot*. Rzemieślnik dzięki swojej wiedzy-tworzenia produkuje przedmioty i narzuca materii formę, powołując do bytu nową rzeczywistość. Dlatego rzemieślnik–podmiot zajmuje wyższe miejsce w hierarchii wobec materii, której nadaje byt.

Autorytarna koncepcja rzeczywistości bazowała na schemacie nakaz/podsłuszeństwo między ludźmi. „Kto wydaje przykazanie, powołuje do istnienia za jego pomocą rzeczywistość ontologiczną, w której strona podporządkowana jest bierna, tylko odbiera rozkazy”¹³⁶. Natomiast w kulturach rzemieślniczych mamy ten sam schemat, ale wyrażalny w terminach abstrakcyjnych *emisja/recepcja*. W pracy rzemieślniczej akcentuje się indywidualizm, ponieważ umiejętności rzemieślnicze charakteryzują konkretną jednostkę. System pracy i kształcenia uwydatniają cechy indywidualne i autonomiczne rzemieślnika, także wobec jego własnej grupy. Umiejętności rzemieślnika autonomizują go wobec społeczeństwa, jak też oddalają od systemu mitycznego i aksjologicznego konkretnego społeczeństwa. Grecki rzemieślnik określał się poprzez swój profesjonalizm, zdolności twórcze, a nie poprzez przynależność. Powstaje pojęcie „ludzkiej natury” jako zasady operacyjnej na podstawie racji, czyli proporcji i miary.

Podmiot rozumie siebie jako coś spoza materii, przeciwstawnego materii, jako duch wobec niej, gdyż jego umiejętności pochodzą spoza materii. Można dodać, że powinno to sprzyjać rozwijaniu się filozoficznego idealizmu – zarówno obiektywnego, jak i subiektywnego. Z pracy rzemieślniczej – według Corbiego – wyrasta koncepcja ludzkiego podmiotu, który różni się od środowiska tak jak emiter od receptora. „Rzemieślnik interpretuje siebie jako pana przyrody i przedstawia sobie Boga jako Najwyższego Rzemieślnika i Pana natury”¹³⁷. Jednostka nie określa siebie jako jądra stosunków społecznych czy wartości, ale jako „niezależną naturę od swego społecznego zakorzenienia”. „Sposób pracy rzemieślniczej prowadzi do myślenia, które ma nadać rację przedmiotowi, rze-

¹³⁶ Tamże, s. 19.

¹³⁷ Tamże.

czywistości. Można ją wyjaśnić i poznać, gdy się wie, jak została zbudowana, jaka jest jej konstrukcyjność (*constructibilidad*)¹³⁸. To już nie jest perspektywa mityczna. Mity wyjaśniają to, co ma wartość, jakie znaczenie mają przedmioty i rzeczywistość dla społeczeństwa. A dla nowego spojrzenia celem jest wyjaśnienie, jak coś jest zbudowane, czy możliwe do zbudowania. „Model rzemieślniczy jest modelem operacyjnym, który stara się wyjaśnić świat jako owoc serii działań realizowanych przez boski podmiot albo elementy materialne. A więc materialistyczna perspektywa dała początek filozofii i naukom”¹³⁹.

Ta nowa perspektywa zapoczątkowała ogromnie ważną zmianę w historii ludzkości. „Interpretowanie świata jako »faktycznego«, jako »faktyczności« zakłada podporządkowanie rzeczywistości ewolucji ludzkich narzędzi. Świat jako fakt, jako zawsze istniejący jest pojmowany na sposób ludzkiego tworzenia, chociaż działanie przypisuje się jakiemuś podmiotowi boskiemu lub siłom przyrody”¹⁴⁰. Świat jest widziany na ludzką modłę, w głębi na sposób antropocentryczny. Rozwój narzędzi pociąga za sobą ewolucję sposobów interpretacji świata, zawsze jednak w perspektywie jego faktycznej osnowy/zasady. Model rzemieślniczy bazuje nie tylko na pracy rzemieślniczej, która istniała już na długo przed *polis*, ale także, jak już stwierdzono, na greckiej strukturze społecznej zorganizowanej w klany. Umożliwia ona rozwój potencjału pracy rzemieślniczej jako modelu interpretacji rzeczywistości i porządku działania społecznego.

Polis była tworem zrównoważonym pod względem ekonomicznym i ideologicznym różnych sposobów pracy. Organizacja społeczna bazowała nie na grupach produkcyjnych czy autorytarnych, lecz na plemionach, klanach, bractwach, rodzinach i rodzinach rodzin. Bycie obywatelem zależało od przynależności do klanów założycielskich miasta. Spójność społeczna nie opierała się na czynnikach ekonomicznych czy władzy, ale – oprócz więzów krwi – na sztucznym tworze, jakim był lud (*demos*). Wszystko to łączone przez wspólnego przodka.

Model rzemieślniczy wyjaśniania świata przeważał nie z powodu dominacji, politycznego statusu grupy rzemieślników, ale dzięki swojemu charakterowi najbardziej przystającemu do greckiego społeczeństwa. Interesy różnych grup pracowniczych koordynowano przez głosowanie. Tak właśnie działają rzemieślnicy, koordynując interesy według ich wkładu. Bo wszyscy byli rodziną, dlatego

¹³⁸ Tamże, s. 20.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Tamże.

ważna była opinia wszystkich. Tylko licząc się z opinią wszystkich, można podejmować decyzje polityczne proporcjonalne i na miarę, harmonizując wolę różnych grup według ich znaczenia¹⁴¹. Sposób działania rzemieślników jest najbardziej odpowiedni do porządkowania działalności ekonomicznej i politycznej społeczeństwa greckiego¹⁴². Również filozofia i nauki w wyjaśnianiu świata korzystały z modelu rzemieślniczego, alternatywnego wobec modelu mitologicznego, który wyjaśnia wartość rzeczywistości, gdy nauki i filozofia, tak jak rzemieślnik, mówią o zasadzie i podstawie rzeczywistości. „A zatem, połączenie struktury wytwórczej zróżnicowanej, zrównoważonej i bez żadnej działalności dominującej ze strukturą społeczną zorganizowaną na bazie klanów rodzinnych umożliwia to, że sposób działania rzemieślniczego przekształca się w model interpretacji rzeczywistości”¹⁴³. Sposób ten z czasem staje się dominujący najpierw w interpretacji wiedzy, następnie w organizacji całych społeczeństw.

Dodajmy, że w Grecji dla rozwoju filozofii i nauki miał znaczenie brak scentralizowanej władzy, jakiejś wschodniej despotii – pogardzanej przez filozofów, szczególnie Arystotelesa – jednej zhierarchizowanej religii, powszechnego Kościoła, który by prześladował wiernych za wolność myśli i poszukiwań. Wielość ustrojów politycznych, nieduża wielkość *polis*, geograficzna morfologia, która wymagała wiedzy astronomicznej do nawigacji. Grecy zakładali kolonie i miasta, których świeżego pochodzenia nie mogły już wyjaśniać mity opowiadane przez świętych starców.

Corbi podaje także historyczne przyczyny religijnego dualizmu i monizmu. Istnieje jedna wielka tradycja, gdzie niemożliwe jest odróżnienie *sacrum* od *profanum*, druga, gdzie ów podział jest wyraźny i jasny. W tradycji jednozącej wszystko musi być kierowane i rządzone przez Boga (Izrael i islam); w tradycji dualnej religia jest sferą odgradzoną, jawi się jako system inicjacji i przygotowania do wymiaru sakralnego życia w społeczeństwie, w kulturze świeckiej i autonomicznej (chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, yoga). Całe życie Izraela toczyło się wokół Przymierza z Jahwe (Bóg sojusznikiem, protektorem „wybranego narodu” w zamian za posłuszeństwo przykazaniom). W islamie wszystko jest jednym, wszystko obracało się wokół jedyne Allacha.

¹⁴¹ Tamże, s. 21.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Tamże.

Wspólnota podporządkowana we wszystkim objawieniu poprzez Mahometa, na bazie Koranu: „[...] widzisz tylko Jedno, mówisz tylko o jednym, poznajesz tylko Jedno”¹⁴⁴.

Natomiast chrześcijaństwo oferuje życie wewnętrzne, życie w Duchu, chociaż w obszarze kultury świeckiej, bardzo stabilnej i bogatej (grecka nauka, sztuka, filozofia, rzymska ekonomia, prawo, polityka). Było niemożliwe zbudowanie nowego społeczeństwa na podstawach wyłącznie religijnych. „Chrześcijaństwo musiało uznać legalność i trwałość autonomii świata świeckiego, ze wszystkimi jego strukturami i podstawami niezależnymi od Świętego Słowa; tylko w takim społeczeństwie mogło przedstawić nowe życie i nowego ducha”¹⁴⁵. Dlatego „społeczeństwo chrześcijańskie miało dwa fundamenty, jeden religijny i drugi świecki: Słowo Boże z jednej strony, z drugiej władza polityczna i kultura hellenistyczna”¹⁴⁶. Starano się przez wieki upodobnić chrześcijaństwo do Izraela i islamu, ale było to niemożliwe. Ostateczny cios tym intencjom zadały renesans i oświecenie. W środowisku chrześcijańskim nastąpił rozwój społeczeństwa opartego na nauce i technologii, który ostatecznie oddzielił kulturę świecką na wszystkich poziomach, nawet wartości, od sfery życia wyższego w wymiarze subtelności, duchowości, wewnętrzności, pokoju, czci i miłości.

„Siła autonomii nauk i postępów technologicznych – twierdzi Corbi – dokonały głębokich przekształceń w sposobach życia wspólnot, jego organizacji, koncepcji i wartości”¹⁴⁷. Ten rozwój był tak gwałtowny, że poddał próbie religie, szczególnie islam. Islam powinien nawrócić się na społeczeństwo naukowe i przemysłowe, by przetrwać. Dlatego musi przekształcić swoje organizacje, prawa, struktury, obyczaje i wartości. Ale wtedy przestanie być religią jedności, niewierny swojej tradycji, szczególnie gdy nastąpi polaryzacja całego życia ludu dotąd skupionego wokół Allacha i wokół jedyne fundamentu Koranu. W islamie mówi się, że Izrael był Słowem, chrześcijaństwo Duchem, a islam ich połączeniem. „Ale słowo w Koranie – twierdzi Corbi – było fundamentem społeczeństwa preindustrialnego, stało się oczywiste, że nie można już

¹⁴⁴ Tamże, s. 132.

¹⁴⁵ Tamże.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże.

utrzymywać prawa i słowa w społeczeństwie przemysłowym i dynamicznym”. Musi się dokonać reлектura islamu, co było dotąd bluźnierstwem.

Przemyslenia Corbiego, poparte wiedzą historyczno-antropologiczną, są zgodne z oczekiwaniami teologów wyzwolenia utrzymywania w społeczeństwie nowoczesnym rozróżnienia płaszczyzn. Natomiast los islamu przypomina średniowieczną *christianitas*, która musiała odejść, tak jak kolonialna *christianitas* w Ameryce Łacińskiej, tylko że dopiero w XIX w. Ale nawet to nowe chrześcijaństwo, unowocześnione od Soboru Watykańskiego II, nie ma przyszłości jako inkluzyjne, co wykazał Vigil. Inni autorzy nie widzą przyszłości dla całej narracji chrześcijańskiej w dobie dominacji nauki, począwszy od Kopernika, poprzez Darwina, Einsteina po mechanikę kwantową i nową biologię.

FILOZOFIA WYZWOLENIA

Istnieje oryginalna literatura iberoamerykańska, także teologia, ale czy istnieje oryginalna filozofia latynoamerykańska? Nie marksizm czy filozofia analityczna w Ameryce Łacińskiej, które istnieją i są uprawiane, ale filozofia specyficzna, niezachodnia? I czy może coś wniesić do refleksji o świecie poza subkontynentem latynoamerykańskim?

1. Filozoficzny bunkier jankesów

Pochodzący z Kuby Jorge J.E. Gracia¹ z Uniwersytetu Stanu Nowy Jork i Uniwersytetu w Buffalo przedstawia nam sytuację w Stanach Zjednoczonych, gdzie *a priori* systematycznie wyklucza się problematykę filozofii latynoamerykańskiej. Rozprawia się z argumentami na rzecz owego świadomego wykluczania i przedstawia nam działanie zachodniego kanonu filozoficznego, który zmusza filozofów z tego kraju do zamykania się na problematykę filozofii wyzwolenia czy innych znanych na świecie zjawisk filozoficznych, pojawiających się na

¹ J.J.E. Gracia, *Philosophical Canons and Philosophical Traditions: The Latin American Case*, [w:] G.Yancy (ed.) *Critical Perspectives on the Profession of Philosophy: Latin American and African Voices*, Albany 2008. O tym samym traktuje artykuł autora jako 8 rozdział pracy *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*, Oxford 2008, s. 158–184, za: tegoż, *Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana*, «Análisis filosófico» 2010, XXX, N° 1, <http://www.redalyc.org/html/3400/340030301002/index.html> [dostęp: 4.09.2018].

terenach na południe od rzeki Rio Grande/Bravo. „Kiedy obserwuje się kanony – pisze Gracia – to trudno nie zauważyć, że niektórzy autorzy i teksty, a nieraz całe tradycje i szkoły filozoficzne, są wykluczane z różnych filozoficznych kanonów zachodnich jak i światowych, tak jak się je rozumie w Stanach Zjednoczonych. Twierdzenie to w wypadku filozofii latynoamerykańskiej może być bardzo łatwo udowodnione, gdy przejrzymy podręczniki historii filozofii, prace na jej temat, antologie, stowarzyszenia filozoficzne, narzędzia oceniające filozofię jako dziedzinę wiedzy, programy edukacyjne takie jak proponowane przez American Philosophical Association, tematy prac doktorskich i powszechne dziedziny badań w ramach dyscypliny [...]”².

Debata o przyszłości nowoczesnego świata – twierdzi austriacki filozof i katolicki teolog Hans Schelkshorn – rozwija się w granicach filozofii euro-północnoamerykańskiej. Pola dyskusji spoza głównych nurtów filozoficznych nie wzbudzają zainteresowania lub późno docierają do świadomości zachodniej. Zawdzięczać częściowo możemy to temu, że zachodzi w potocznej świadomości pomieszanie filozofii latynoamerykańskiej z teologią wyzwolenia, którą po upadku muru berlińskiego uważa się za historycznie przezwyciężoną³. Schelkshorn pewnie ma na myśli stosunek amerykańskiego środowiska filozoficznego do teologii wyzwolenia, albowiem w innych środowiskach jest ona jeszcze dzisiaj co najmniej interesująca. Wyżej wspomniano, że ruch społeczny spod znaku teologii wyzwolenia zaprzętał uwagę różnych instytucji politycznych i wojskowych na półkuli zachodniej, a “Orbis Books” w Nowym Yorku wydaje prawie wszystkie prace z tego nurtu.

Gracia podaje, że jest bardzo mało seminariów dla studentów w USA poświęconych filozofii latynoamerykańskiej, a żadnego nie ma dla słuchaczy ze stopniem naukowym. Nieliczni naukowcy zainteresowani filozofią latynoamerykańską, by dostać pracę jako nauczyciele filozofii, muszą zdobywać tytuły, pisząc prace na inne tematy. W ciągu kilku ostatnich lat – według danych z listy Jobs for Philosophers w American Philosophical Association (APA) – tylko pół tuzina nauczycieli otrzymało pracę, których podstawowym kierunkiem badań jest filozofia latynoamerykańska. Tylko kilku specjalistów

² Tamże.

³ H. Schelkshorn, *La «filosofía de la liberación» en latinoamérica al finalizar el siglo XX*, <https://pl.scribd.com/document/89711426/Hans-Schelkshorn-La-filosofia-de-la-liberacion-en-Latinoamerica-al-finalizar-el-siglo-XX> [dostęp: 4.09.2018].

w USA może być promotorami prac doktorskich z zakresu tej filozofii i nie ma jej w programach studiów doktoranckich. Popularny *The Philosophical Gourmet Report* nie zawiera filozofii latynoamerykańskiej jako dziedziny badawczej, to samo dzieje się na listach problemów badawczych APA. Nie lepiej jest w stowarzyszeniach filozoficznych. W latach 60. XX w. powstało *Society for Iberian and Latinamerican Thought (SILAT)* i mimo że przedstawia ono programy dla APA, ma ono tak mało działaczy, że trudno je utrzymać przy życiu. Sama APA otworzyła dopiero na początku lat 90. XX w. komitet dla Hiszpano/Latynoamerykanów.

Gracia i Risieri Frondizi przygotowali pierwszą antologię tekstów z filozofii latynoamerykańskiej w języku angielskim w latach 70. XX w., ale nie mogli w całych USA znaleźć żadnego chętnego do współpracy wydawnictwa. Dopiero pod koniec lat 80. znaleźli wydawcę, który zgodził się wydać tę antologię w mocno okrojonym zakresie. Do dzisiaj ukazały się dopiero trzy antologie z tej dziedziny. Natomiast w niezliczonych antologiach tekstów filozofii światowej, jakie ukazały się w USA w ciągu ostatniego półwiecza, zostało umieszczonych tylko parę artykułów z Ameryki Łacińskiej.

Wielotomowe encyklopedie filozoficzne zawierają jedynie niektóre ważne artykuły, głównie ogólne o filozofii latynoamerykańskiej, ale rzadko znaczące teksty o okresach i filozofach. Albo zawierają wzmianki o pisarzach, którzy nie są filozofami, a piszą o sprawach z pogranicza filozofii, pozostawiając wrażenie „egzotyczności” filozofii w Ameryce Łacińskiej. Są dwa tylko wyjątki od tej reguły. Jest to internetowa *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, której wydawca powołał komitet w osobach Otávia Buena, Manuela Vargasa i Gracii, aby skompletowali listę podstawowych artykułów o filozofii latynoamerykańskiej. Drugim wyjątkiem jest *Blackwell Companion of Latinoamerican Philosophy* pod redakcją osób związanych z filozofią wyzwolenia, a mianowicie Susany Nuccetelli, Ofelii Schutte i wspomnianego już Otávia Buena.

Gracia podkreśla, że nie ma jeszcze historii filozofii latynoamerykańskiej po angielsku, istnieją jedyne dwie prace w języku hiszpańskim (tzn. kastylijskim). Natomiast żadna z prac o historii filozofii w Ameryce Łacińskiej, wydana poza tym kontynentem, jak dotąd nie zawiera oddzielnych rozdziałów poświęconych filozofii latynoamerykańskiej. Chodzi o rozróżnienie filozofii w Ameryce Łacińskiej od filozofii latynoamerykańskiej, a więc tworzonej przez Latynoamerykanów, która dotyczyłaby też problemów mieszkańców subkontynentu.

Bardzo znamieny jest ten brak zainteresowania kulturą umysłową Latynoamerykanów wśród ich północnych sąsiadów. Szczególnie może dziwić to w sytuacji, że od wspomnianej doktryny Monroy'a Stany Zjednoczone uznały półkulę zachodnią za teren wolny od interwencji mocarstw europejskich, a w zasadzie jako domenę wyłącznie własnych wpływów. Z drugiej strony penetracja kulturalna i polityczna Latynoameryki ze strony instytucji państwowych i religijnych z USA jest bardzo intensywna. Przez dekady odbywały się w Ameryce Łacińskiej letnie szkoły językowe *Verano*, subsydiowane przez rząd amerykański, w ramach których tłumaczona jest Biblia na języki indiańskie. Wielu antropologów z uniwersytetów północnoamerykańskich bada kultury tubylcze, wspomagając tym samym protestanckich kaznodziejów⁴. A przecież prawie każdy przedstawiciel teologii lub filozofii wyzwolenia złoży na ucisk „imperialistycznej” polityki USA, na ich hegemonię kulturalną itd. Dlaczego argumenty przedstawiciele tych wpływowych – szczególnie wśród młodzieży, kobiet i tubylców – nurtów intelektualno-religijnych nie są analizowane na północno-amerykańskich uczelniach i na łamach periodyków naukowych?

Utożsamianie filozofii i teologii wyzwolenia ma pewne podstawy, gdyż obie dzielą te same tematy (ucisk społeczny w Trzecim Świecie i problem podmiotowości mas, *praxis* jako kryterium prawdy), a nawet to, że wielu autorów jest przedstawicielami jednego i drugiego jednocześnie (np. Scannone, Dussel, Ellacuría, Hinkelammert).

Gracia nie zgadza się z często wysuwany argumentem, że filozofia latynoamerykańska nie ma nic w sobie oryginalnego, jest tylko powtarzaniem tego, co powiedzieli inni, głównie na Zachodzie, i to powiedzieli lepiej. Bo jeżeli rozumieć przez filozoficzną oryginalność nowość stawianych problemów, jak i nowość idei wykorzystywanych do rozwiązywania tych problemów, to postaci Bartolomé de Las Casasa i José Carlosa Mariáteguiego są przykładami pozytywnymi. Obydwaj byli zakorzenieni w tradycjach zachodnich, wykorzystywali te tradycje do odpowiedzi na nowe wyzwania i je zmodyfikowali, aby sprostać tym wyzwaniom. Zadaniem, jakie sobie postawił Las Casas, było ustalenie ontologicznego i antropologicznego statusu Indian, udowodnienie, że są ludźmi, i narzucenie humanitarnego sposobu postępowania wobec nich.

⁴ D. Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito 1993, s. 107–114, <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp.htm> [dostęp: 4.09.2019].

Było to w Europie nowym problemem i miało ogromny wpływ na system prawa w Ameryce Łacińskiej. Las Casas przeciwstawił się arystotelesowskiej koncepcji niewolnika z natury, która była wykorzystywana przez jego przeciwników do traktowania Indian jako barbarzyńców. Natomiast Mariategui, wychodzący z marksizmu, w istotny sposób go zmodyfikował, aby zaadaptować doktrynę do sytuacji Indian. Nie głosił marksistowskiej ortodoksji odpowiadającej sytuacji w Europie, ale zastosował niektóre zasady myśli Marksa do nowej sytuacji, bez skrupułów pozbywając się innych.

Gracia ma rację, twierdząc że wpływ Las Casasa na rzeczywistość był duży nie tylko na system prawa publicznego w Ameryce czy na rozwój praw człowieka – politycznych, kulturowych i ekonomicznych, które oficjalnie uznano dopiero w XX w. – ale także na rozwój filozofii w Europie. Las Casas stworzył – w oparciu o swoje prace z etnologii porównawczej i bazując na doświadczeniach duszpasterskich, a nawet jako właściciela niewolników – potężny mit dobrego dzikusa, przeciwstawianego zdegenerowanym moralnie Hiszpanom. Montaigne w *Próbach* przejmuje ten mit (rozdziały: *O kanibalach* i *O pojazdach*), który dalej żyje w opowiadaniach podróżniczych i trafia do Jana Jakuba Rousseau i François-Marie Woltera. Ale Gracia zapomina dodać, że Las Casas był Hiszpanem, urodził się i wychował w Hiszpanii, tamże też zmarł. To, że nikt go niepokoił za krytykę polityki kolonialnej (w czasie apogeum Inkwizycji, gdy polityka ta była usprawiedliwiana bullami papieskimi!), świadczy dobrze o obyczajach politycznych w Hiszpanii i o względnej wolności wypowiedzi w tym kraju, ale jeszcze nie o latynoamerykańskiej filozofii, której budowy pierwsze próby pojawiły się dopiero na początku XIX w. w czasie wojen o niepodległość.

2. Potrzeba nowej filozofii z peryferii

Filozofia ta musi dalej kontynuować krytykę rzeczywistości społecznej i jest chyba bardziej ważna aniżeli w latach 70. jako myślenie krytyczne historycznej aktualności, by ją zmienić⁵ – twierdzi Scannone. Widzimy, że – odwrotnie niż Ratzinger – mentor obecnego papieża oczekuje od filozofii i filozofów, tak jak w marksizmie, zaangażowania na rzecz zmian historycznych.

⁵ J.C. Scannone, *Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación*, <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090512.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

Po upadku muru berlińskiego – według Scannone – zostaje światu narzucone jedyne słuszne myślenie neoliberalne, zakładające wszechmocną rolę rynku, którego działanie w praktyce prowadzi do nowej kwestii społecznej, strukturalnego wykluczenia milionów ludzi i prekaryzacji pracy. Rynek reguluje całość życia społecznego, jest motorem niesłusznej koncentracji bogactwa i zagraża nawet kapitalistom produkcyjnym. Po zamachu na wieże w Nowym Jorku nowe światowe imperium, czyli Stany Zjednoczone, zaostrzają tę nową kwestię społeczną, narzucając fundamentalistyczną politykę antyterrorystyczną i wojny prewencyjne⁶.

Wykluczeniu podlegają nie tylko jednostki, ale także grupy społeczne i całe narody⁷. Wykluczenie jest jeszcze bardziej niesprawiedliwe nawet od wyzysku, ponieważ pozostawia więcej ofiar. Chociaż Ameryka Łacińska nie jest najbiedniejszym kontynentem, to jednak charakteryzuje się największymi nierównościami społecznymi, co budzi społeczny sprzeciw.

Filozofia wyzwolenia jest filozofią działania historycznego jako nowy sposób uprawiania filozofii historii, jako refleksja krytyczna o działaniu i namiętnościach historycznych⁸.

Według Dussela filozofia wyzwolenia narodziła się w 1970 r. w Argentynie, który widzi jej prekursorstwo już u de Las Casasa (1484–1566)⁹. Scannone datuje początek tej filozofii na 1971 r., która powstała za sprawą głównie Dussela. Ważna była inspiracja ekonomicznej teorii zależności i kwestii postawionej przez peruwiańskiego filozofa Augusta Salazara Bondy’ego Bondy’ego, czy istnieje autentyczna filozofia w Ameryce Łacińskiej, zdominowanej i uzależnionej¹⁰. Dlatego można powiedzieć, że filozofia wyzwolenia jest kontynuacją głośnej dyskusji pomiędzy Bondym i meksykańskim filozofem Aguilarem Zeą¹¹.

⁶ Tamże.

⁷ J.C. Scannone, *La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual*, «Teología y Vida» 2009, N° 50, s. 59, <https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf> [dostęp: 4.09.2018].

⁸ J.C. Scannone, *La filosofía de la liberación...*, dz. cyt., s. 67.

⁹ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogota 1994, § 1.1.8.1.1., s. 21, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf> [dostęp: 4.09.2018], I wyd. Mexico 1977.

¹⁰ J.C. Scannone, *La filosofía de la liberación...*, dz. cyt., s. 60.

¹¹ Bondy rozpoczął dyskusję o możliwości, a raczej niemożliwości, autentycznej filozofii w Ameryce Łacińskiej w pracy *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (Mexico 1968). Zea odpowiedział pozytywnie na postawione pytanie „czy istnieje?” w pracy

Scannone podaje trzy wydarzenia w Argentynie, ważne dla powstania filozofii wyzwolenia: 1) Scannone spotkał się z grupą młodych filozofów z miasta Santa Fe wraz z Dusselem w górskiej miejscowości Santa Rosa de Calamuchita koło Cordoby na początku 1971 r. Tam dyskutowano o wymiarze społecznym i usytuowanym fenomenologii etycznej oblicza ubożego według Emmanuela Levinasa; 2) II Kongres Narodowy Filozofii w Alta Gracia (też koło Cordoby) w czerwcu tego samego roku, gdy tematyka „Ameryka jako problem” przyciągnęła dużą liczbę filozofów; 3) Drugie Dni Akademickie wydziałów filozofii i teologii z jezuickiej uczelni San Miguel (Centrum Loyoli) w Buenos Aires. Tutaj prowadzono dyskusje interdyscyplinarne przedstawicieli nauk społecznych, filozofii i teologii pod tytułem *Wyzwolenie latynoamerykańskie*¹².

Do tego pierwszego ugrupowania filozofów wyzwolenia należeli m.in.: Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Scannone, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti Guldberg. Uczestnicy sformułowali manifest tej filozofii o wychodzeniu nie od *ego* (*ja myślę, ja zdobywam, ja pracuję/produkuje*), ale z punktu widzenia ubogich i uciskanych oraz *praxis* wyzwoleniczej, zwracając uwagę na uwarunkowania epistemologiczne i polityczne samego myślenia. Ellacuría, uczeń hiszpańskiego filozofa Xaviera Zubiriego, miał też duże znaczenie dla ruchu jako teolog, filozof, rektor Środkowoamerykańskiego Uniwersytetu w San Salvador, który – zamordowany, o czym wspomniano, w 1989 r. – stał się męczennikiem w walce o sprawiedliwość.

Rozprzestrzenienie się filozofii wyzwolenia w całej Ameryce Łacińskiej odbyło się dzięki spotkaniu filozofów w Morelii (Meksyk) w 1975 r.

Na jej charakter i problematykę u jej narodzin miała wpływ dramatyczna sytuacja społeczna. Pisze Dussel: „Filozofia i Etyka Wyzwolenia narodziły się pośród ciemnego i ponurego horyzontu wojskowych represji. Dramatyzm ich języka w latach 70. wiąże się z tym faktem niezawinionym i wystarczająco wyjaśniającym. Wyrwany z kontekstu, krytyczny ruch filozoficzny latynoamerykański przedstawiający ów dramatyzm może wydać się nie na

La filosofía americana como filosofía sin más (Filozofia latynoamerykańska jako po prostu filozofia), Mexico 1969.

¹² J.C. Scannone, *La filosofía de la liberación...*, dz. cyt., s. 60.

miejscu”¹³. Jak podano wyżej, prawicowa bojówka paramilitarna zdetonowała bombę w domu Dussela, w którym zginęła jedna studentka, a filozof ten i wielu innych zostali zwolnieni z pracy na uczelni i musieli opuścić Argentynę z uwagi na zagrożenie ich życia.

W latach 70. filozofia wyzwolenia jest odbierana jako filozofia peryferii, ale operuje jeszcze językiem z centrum. Sam Dussel zauważa to uzależnienie: „Rzeczywiście mogłoby się wydawać, że filozofia ta wytrysnęła na peryferiach jako potrzeba myślenia o sobie w stosunku do centrum [centrum systemu kapitalistycznego i cywilizacji zachodniej – wyjaśń. R. G.] i wobec totalnej zewnętrzności tego centrum, albo po prostu wobec przyszłości wyzwolenia”¹⁴. Dussel przez „zewnętrzność centrum” rozumie wszystko to, co było przez zachodni kolonializm i neokolonializm marginalizowane i niszczone. Filozofia wyzwolenia według niego stara odróżnić się od klasycznej ontologii, która stała się ideologią centrum. „Myślenie krytyczne rodzi się na peryferiach – dodać trzeba peryferie społeczne, klasy uciskane, lumpenproletariat – i zawsze kończy kierując się ku centrum”¹⁵.

Dussel zauważa, że na peryferiach danych cywilizacji, peryferiach politycznych, ekonomicznych i geograficznych, rodzi się myśl krytyczna u ludzi o „czystych umysłach”, którzy z jednej strony doznają dominacji centrum i żyją pomiędzy ludźmi z „centrum”, akceptowany w pełni w swym człowieczeństwie, a z drugiej strony stykają się z losem braci z zewnątrz, barbarzyńców, ludzi „nowych”. Podaje przykłady usytuowania myśli krytycznej w stosunku do centrum cywilizacji: filozofia presokratyczna rodzi się na peryferiach Grecji, w jej koloniach w dzisiejszej Turcji i południowych Włoszech, z peryferii też przyszedł Kartezjusz, w „peryferyjnym” Królewcu krytyczną filozofię tworzył Emanuel Kant. Natomiast ontologia jest „ideologią ideologii”, fundamentem ideologii imperiów, podstawą ideologii „centrum”. „Filozofia klasyczna we wszystkich czasach jest zamknięta w sobie albo jest teoretycznym uzasadnieniem praktycznego ucisku peryferii”¹⁶. Dominująca filozofia europejska – według Dussela – była filozofią dominacji. „Z tego powodu,

¹³ E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid 1998, s. 391, https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/50.Etica_de_la_liberacion.pdf [dostęp: 4.09.2018].

¹⁴ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, dz. cyt., § 1.1.2.1.

¹⁵ Tamże, § 1.1.4.1.

¹⁶ Tamże, § 1.1.4.3.

filozofia dominacji jest ideologicznym centrum ideologicznej hegemonii klas panujących, która pełni funkcję esencjonalną w historii europejskiej¹⁷. Zaś myślenie krytyczne, tj. filozofia wyzwolenia, jest w pewnym stopniu ideologią klas podporządkowanych, uciskanych.

Parmenides z peryferii wielkiej Grecji zaczyna tworzyć radykalną filozofię jako ontologię, bytu tożsamego ze światem, który jest niewidzialny, ale jak światło (*tó fós*) oświeca rzeczy (*ta ónta*), to, co użyteczne (*ta prágmata*). Byt ten jednak, to światło, jest grecki – poza nim rozciąga się barbarzyństwo, Europa, Azja, niebyt. Sens tej ontologii można odkryć w koncepcjach politycznych Platona, Arystotelesa, Epikura i stoików. Następuje utożsamienie miasta grecko-rzymskiego z kosmosem, z samą naturą, jako jego ubóstwienie. „Ontologia dochodzi do twierdzenia, że samo bycie, to co boskie, to co polityczne i wieczne są »jedną i tą sama rzeczą«. Zadekretowano tożsamość władzy i dominacji centrum nad greckimi koloniami na terenach innych kultur, nad niewolnikami z innych ras. Centrum istnieje, jest bytem, natomiast peryferia nie są bytem. Gdzie panuje byt, królują i kontrolują wojska Cesara, imperatora. Byt jest tym, co się widzi i kontroluje¹⁸.”

Dussel podał przykład filozofii dominacji w działaniu, a my podaliśmy fragment jego filozofii wyzwolenia, zbuntowanej wobec tej filozofii dominacji i filozofii dominującej w Europie, a poprzez kolonializm, w całym świecie.

3. Filozof jako osobisty obrońca ubogich i wykluczonych

Punktem wyjścia filozofii wyzwolenia jest rzeczywistość i integralne radykalne doświadczenie ludzkie tej rzeczywistości. Ale specyficzne dla niej jest to, że zajmuje się ofiarami niesprawiedliwości i odczłowieczenia, co zdarza się w Ameryce Łacińskiej: „One [ofiary – wyjaśń. R. G.] – pisze Scannone – radykalnie wzywają filozofa nie tylko jako człowieka, ale *jako filozofa*, aby ten odpowiedział swoją *praxis* etyczno-historyczną wyzwolenia, w pierwszym rzędzie włączając swoją *praxis* teoretyczną specyficznie filozoficzną¹⁹”. Gdy filozof nowożytny wychodził od *ego cogito* i swojej woli mocy, filozofia wyzwolenia od

¹⁷ Tamże, § 1.1.4.4.

¹⁸ Tamże, § 1.1.5.2.

¹⁹ J.C. Scannone, *La filosofía de la liberación...*, dz. cyt., s. 68.

początku stała po stronie „uciskanego, marginalizowanego, ubogiego”, w jego nieredukowalnej inności – nawet dialektycznie nieredukowalnej – w jego transcendencji lub zewnętrzności wobec systemu ucisku, w swej historycznej nowości wobec tego systemu²⁰.

Nie tylko filozof jako osoba, ale także samo jego filozofowanie musi odpowiedzieć na protest ubogich na rzecz ich integralnego wyzwolenia i sprawiedliwości.

„Opcja na rzecz zubożałych i wykluczonych (ofiar historycznych) jest *uniwersalnie ludzka*, ponieważ chodzi o opcję wyzwolenia integralnego – całego człowieka, wszystkich mężczyzn i kobiet – wobec dehumanizacji większości, i pośrednio, wszystkich”²¹. Opcja na rzecz ludzkiej uniwersalności jest etycznie konkretna i historycznie określona, usytuowana w ubogich i wykluczonych. Owe sytuacje ucisku, a nawet wykluczenia, stanowią miejsce hermeneutyczne filozofowania.

To jest nowa hermeneutyka, nowy uniwersalno-usytuowany horyzont rozumienia wszystkiego i we wszystkim. Ofiary uczą filozofa elementarnej mądrości ludowej, często rodzącej się w sytuacjach liminalnych. Jest to ludzka uniwersalność, ale usytuowana w czasie i przestrzeni. Filozofia wyzwolenia ma swoją metodę, wykorzystuje mediacje analityczne nauk humanistycznych i społecznych, także ich integrację dzięki metodzie analektycznej. Scannone wyjaśnia, że termin „analektyka” odnosi się do dialektyki Tomaszowej *potwierdzenie–negacja–eminencja*. Scannone przejął termin od Bernharda Lakebrinka (*Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Rattigen 1968). „[...] można stwierdzić, że filozofia wyzwolenia porusza się w nowym paradygmacie, który – w mojej opinii – przyswaja, radykalizuje i przekracza zwykły zwrot hermeneutyczno-pragmatyczny, jaki przewycięża nowożytną filozofię subiektywności/podmiotowości (tzn. nie tylko etycznie, ale także *historycznie*, nie tylko historyczne, ale także *etycznie*), i go przewycięża w kierunku tego, co kontekstualizowane i usytuowane tak historycznie jak geokulturowo”²².

Scannone dzieli nauki na analityczno-strukturalne i syntetyczne hermeneutyczne. Filozofia stosuje nauki jako mediacje analityczne (porządek teoretyczny)

²⁰ Tamże, s. 68.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 69–10.

i mediacje strategiczno-komunikacyjne, wykorzystywane instrumentalnie przez filozofowanie usytuowane. Analogia otwiera myślenie na wertykalną transcendencję boskości i na horyzontalną transcendencję inności innych osób i kultur, dlatego jest nowością i kreatywnością historyczną. Umieszcza osiągnięcia różnych nauk w pewnej uporządkowanej jedności, zawsze otwartej na wzniosły i nieredukowalny wymiar człowieczeństwa, na każdą ludzką nowość historyczną, kulturowo usytuowaną. Filozofia przekracza wszystkie i każde z osiągnięć różnych nauk, także cały ich wkład, które jednocześnie służą jako zapośredniczenia, sytuując analogiczną uniwersalność filozoficznego rozumienia człowieka, społeczeństwa i historii. Dlatego filozofia wyzwolenia musi ulegać ciągłemu historycznemu odnawianiu, być zawsze aktualna, gdy tylko będą istnieć ofiary ucisku i wykluczenia.

PODSUMOWANIE

W pracy przedstawiono pozycje przedstawicieli trzech nurtów filozoficzno-politycznych w Kościele katolickim wobec świata i ustroju Kościoła. Prefekt Ratzinger, powołując się na *Kodeks prawa kanonicznego*, chętnie by karał i wypędzał z Kościoła za nieposłuszeństwo doktrynalne i własne opinie¹. W przypadku dyktatur, które ogłaszały się chrześcijańskimi, nieuczestniczenie w praktykach religijnych i różnice zdań laika z księdzem czy księdza z biskupem albo biskupa z papieżem mogły natychmiast być ukarane śmiercią jako przejaw sympatii komunistycznych bądź poglądów ateistycznych. Dlatego w pracy wskazywano na fakt, że przemoc dogmatyczna w określonych warunkach politycznych może mieć znaczenie przemocy politycznej.

W Kościele oficjalnym do czasów Franciszka hołdowano koncepcji prawdy wiary jako „nienaruszonego depozytu” (*Evangelii nuntiandi*, nr 65), „Prawdy” pisanej „dużą literą”, której ludziom wszystkich epok Urząd Nauczycielski Kościoła zapewnia adekwatny przekaz². Prawdy Ewangelii niezależnej od żadnej kultury, której strzec powinien papież jako nieomylny, także biskupi razem zwięci, w jedności z biskupem Rzymu. Biskupom należy się posłuszeństwo – według *Kodeksu prawa kanonicznego* – nawet w wielu innych sprawach poza prawdami wiary i obyczajów w nauczaniu uroczystym, czyli dogmatycznym³.

Podczas spotkań biskupów brazylijskich w Watykanie z Janem Pawłem II i wieloma innymi wysokimi hierarchami w okresie 1985–1986 najczęściej podkreślano zasadę jedności opinii biskupów z papieżem. Wcześniej Paweł VI uzależniał od zachowania spójności przekazu religijnego gwarancję trwałości wiary u laików (*Evangelii nuntiandi*, nr 77).

¹ J. Ratzinger, *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 29.

² Tamże, s. 28.

³ *Kodeks prawa kanonicznego*, dz. cyt., kan. 750.

Natomiast Bergoglio i Franciszek, jak widzieliśmy, stosuje metaforę wielości, który zachowuje różne płaszczyzny i je wiąże ze sobą, zachowując ich zróżnicowane formy – odwrotnie od kuli, która wszystko na swojej powierzchni niweluje i ujednolica.

Ponieważ człowiek nie jest istotą logiczną (tak jak sama rzeczywistość), doktryny religijne nie mogą rościć sobie prawa do uniwersalnego znaczenia także z tego powodu, że każdy system poznawczy jest wytworem swoich czasów i kultury. Dlatego Bergoglio, jak wykazano, akceptuje kulturowe uwarunkowania „własnej wizji Boga”, ponieważ „Bóg otwiera się na wszystkie ludy, wszystkie zwywa, wszystkie zachęca, by go szukały i odkrywały poprzez stworzenie”⁴. „Poszukiwanie”, „odkrywanie”, a nie pilnowanie jednej jedynej prawdy danej raz na zawsze. Dlatego też Bergoglio przestrzegał przed poszukiwaniem bezpieczeństwa poprzez ucieczkę w pewność doktrynalną i zajmowanie postaw fundamentalistycznych.

Papież Franciszek podkreśla, że nauka Kościoła nie jest pierwszym przykazaniem, już ukształtowana, gotowa doktryna nie jest bynajmniej najważniejsza. Zapewnił Hansa Künga („kochanego brata”), ukaranego przez Kościół, w osobiście napisanym liście, że należy jeszcze raz przedyskutować dogmat o papieskiej nieomyślności w kwestiach wiary i obyczajów – także dla dobra dialogu ekumenicznego – a on sam nigdy nie wykorzysta tego dogmatu. „[...] pragnę podkreślić, iż nie wszystkie dyskusje doktrynalne, moralne czy duszpasterskie powinny być rozstrzygnięte interwencjami Magisterium. Oczywiście, w Kościele konieczna jest jedność doktryny i działania, ale to nie przeszkadza, by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji. Będzie się tak działo, aż Duch nie doprowadzi nas do całej prawdy (por. J 16,13) [...]” (*Amoris laetitia*, nr 3).

Powtórzmy, że kardynał Bergoglio nie zwalniał od wątpliwości⁵. „Propozował” również „człowiekowi współczesnemu” poszukiwanie oblicza Boga poprzez „podjęcie doświadczenia wejścia w głąb siebie”⁶.

Sobór Watykański II przypomniał o konieczności dialogu i wolności człowieka, gdyż bez wolności dialog nie ma sensu. Biskupi nie wahali się przyznać, że wiele Kościoł uczy się również od swych przeciwników, a nawet prześladowców

⁴ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 32–33.

⁵ Tamże, s. 27–28, 45.

⁶ Tamże, s. 17.

(*Gaudium et spes*, nr 44). Dlatego ważna jest ciągła, bieżąca, elastyczna polityka na rzecz życia, i to „życia w obfitości”, jak życzył owcom „dobry pasterz” (Jn 10,10–11), czytając „znaki czasu” (*Gaudium et spes*, nr 4, 44). Jak wykazano, sam Ratzinger⁷, także biskupi na ostatnim Soborze w konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym (*Dei Verbum*, nr 12) dostrzegli względny i „ludzki” charakter formy przekazu prawdy ewangelicznej, która wymaga uważnych i nieustających interpretacji.

Zatem wymiar osobisty i subiektywny prawd religijnych jest nieodzowny. Ortega y Gasset – ze swoją koncepcją własnego punktu widzenia (myślenia, przeżywania, wartościowania) i perspektywy, jakie każdy człowiek posiada, jak też koncepcją *circunstancialismo*, że każdy musi wychodzić od swoich „okoliczności” zewnętrznych i wewnętrznych, by je „ocalić”, czyli poddając krytyce – przeciwstawia się istnieniu jednej ogólnej perspektywy, a zatem wiedzy absolutnej i „obiektywnej”⁸.

Ja już wspomniano, słynny duszpasterz akademicki w PRL-u i opozycjonista dominikanin Ludwik Wiśniewski w książce *Blask wolności* pisze: „Wierzący – uznający autorytet Kościoła – powinien zapoznać się z Magisterium, ale jeśli jego sumienie nie jest w stanie zobaczyć w nim dobra dla siebie *hic et nunc*, powinien postąpić wbrew temu nauczaniu. I to z szacunku dla Stwórcy, dla Kościoła i dla człowieczeństwa, którym obdarzył go Stwórca”. Kościół nie ma prawa traktować laików jak nieodpowiedzialne dzieci, uważać, że zawsze sumienie musi być błędne, jeżeli stoi w niezgodzie z nauczaniem kościelnym. Wiśniewski przypomina, że Kościół ciągle znajduje się „w drodze”, dlatego powinien pochylić się nad opinią „poważnych chrześcijan”, gdy nie zgadzają się z magisterium. „Ich widzenie może okazać się bliższe Ewangelii niż nawet widzenie papieża. Ewangelia ciągle nie jest do końca odkryta”⁹. Wiśniewski zatem broni nie tylko prawa biskupów i kapłanów do samodzielnego myślenia, by nie kłamać z powodów oportunistycznych, ale także laików.

Teolodzy wyzwolenia krytykują doktrynę opartą na kalekiej intelektualistycznej koncepcji prawdy, że prawda wyczerpuje się w pojęciach i ideach, co jest spuścizną po filozofii greckiej. Warunkiem prawdy jest przecież także miłość, bo żeby coś zrozumieć, trzeba chcieć to zrozumieć. Również doświadczenie

⁷ J. Ratzinger, V. Messori., *Informe sobre la fe*, dz. cyt., s. 181.

⁸ R. Gaj, *Ortega y Gasset*, Warszawa 2007, s. 82–94.

⁹ L. Wiśniewski, *Nic nie zastąpi sumienia...*, dz. cyt.

egzystencjalne, na przykład ubogich, cierpiących na przemoc, w których obliczu można rozpoznać „cierpiącego Chrystusa”, wzbogaca niebywale doświadczenie religijne, także poznanie świata – dlatego jest niezbędne.

Franciszek w swojej pierwszej encyklice *Lumen Fidei* (której pisanie rozpoczął Benedykt XVI) stawia nie na doktrynę, ale na miłość jako relację z drugą osobą, wiarę, pamięć, opowiadanie biografii i doświadczenie religijne w poznawaniu Ewangelii i Boga. W tradycji hebrajskiej prawdę poznajemy w czasie. W encyklice proponuje się: „To odkrycie miłości jako źródła poznania”, „Wiara jako słuchanie i widzenie”, ponieważ według św. Pawła *fides ex auditu* – „wiara rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10, 17). „Poznanie związane ze słowem jest zawsze poznaniem osobistym, rozpoznającym głos, otwierającym się na niego w wolności i idącym za nim w posłuszeństwie”. Poznanie odbywa się także poprzez dotykanie (1 J I,1) (*Lumen fidei*, nr 26–31). Obaj papieże powołują się nawet na Nietzschego (!), który słusznie krytykował chrześcijaństwo za doktrynalne bezpieczeństwo, unikanie poszukiwań i zamykanie się na przyszłość¹⁰.

A zatem mamy tu odwoływanie się do zmysłowych i uczuciowych (miłość), parajęzykowych i pozawerbalnych (komunikacja pozawerbalna) źródeł poznania prawd wiary, które z konieczności muszą mieć wymiar osobisty. Piotr Sikora pisze, że *credo* nie jest „przyjęciem prawd abstrakcyjnych”, a „encyklika prezentuje swego rodzaju teologiczno-religijny empiryzm”¹¹. W takim ujęciu procesu poznawania treści wiary przeciętny chrześcijanin jest do pewnego stopnia podmiotem, a nie tylko biernym odbiorcą nauki kościelnego magisterium.

Bergoglio/Franciszek jest również gorącym zwolennikiem nienaukowej, spontanicznej, pełnej magii pobożności ludowej, co współgra z założeniami argentyńskiej teologii ludowej, która akcentuje nie interesy klasowe – jak u „klasowych” teologów wyzwolenia – ale kulturę ludową, narodową i religijną.

Zatem w kwestiach epistemologii wiary teolodzy wyzwolenia na ogół zgadzają się z Bergogliem/Franciszkiem, sami domagają się uznania perspektywy latynoamerykańskiej, by wychodzić od problemów ich kontynentu (Ortegańskich „okoliczności”). Również feministyczne ekoteolożki, przedstawiciele

¹⁰ „[...] Nietzsche będzie krytykował chrześcijaństwo za to, że pomniejszyło zasięg ludzkiej egzystencji, pozbawiając życie nowości i przygody. Wiara stanowiłaby więc iluzję światła, utrudniającą nam, ludziom wolnym, drogę ku przyszłości”; zob. F. Nietzsche, *Brief an Elisabeth Nietzsche* (11.06.1865), [w:] *Werke in drei Bänden*, München 1954, s. 953 i nast.

¹¹ P. Sikora, *Papież mówi: najważniejsza jest miłość*, „Gazeta Wyborcza”, 20–21.07.2013.

ludów tubylczych i czarnych, filozofowie wyzwolenia i interkulturowości walczą z dominacją zachodniego, czysto intelektualistycznego i „patriarchalnego” paradygmatu filozoficznego.

Jak mogliśmy się przekonać, kardynał Bergoglio i papież Franciszek dzieli z teologami wyzwolenia wiele idei oraz sposobów myślenia w rozumieniu człowieka, także na płaszczyźnie etycznej i edukacyjnej. Podobnie jak oni nie chce ludzi – na przykład gejų – osądzać, a raczej pomagać i ewentualnie zagrzewać do zmiany postawy. Kładzie nacisk na dialog i poszukuje dobrej komunikacji, nie chce nauczać i pouczać, a raczej „towarzyszyć” człowiekowi poszukującemu Boga, szanując jego samodzielność i odpowiedzialność. Nauczyciele mają przekonywać, także swoim przykładem, dbając o rozwój ucznia, a nie narzucać formułki, folgując swojemu ego.

Co do jedności, jaką – według papieży – biskupi i księża mają prezentować na zewnątrz i wewnątrz instytucji Kościoła, to teoretycy komunikacji podkreślają, że najwyższy poziom współpracy synergicznej, połączenia wzajemnej energii i zdolności, na której powinna opierać się każda wspólnota, osiąga się nie niwelując różnic, które wzbogacają wszystkich uczestników dialogu. Stephen R. Covey każe doceniać różnice pomiędzy ludźmi, także w myśleniu, ponieważ każdy widzi świat inaczej. Nie ma zatem ludzi, którzy widzą świat, Boga, historię, przesłanie biblijne w sposób wyjątkowo obiektywny i neutralny, inni zaś są skazani na wieczne błędzenie, gdy ich się nie poucza. „Osoba prawdziwie efektywna – pisze Covey – ma dość skromności i pokory, by uznać własne ograniczenia percepcyjne i docenić bogate zasoby dostępne za pośrednictwem kontaktu z sercami i umysłami innych istot ludzkich. Taka osoba docenia różnice, ponieważ sumują się one z jej wiedzą, z jej rozumieniem rzeczywistości. Pozostawieni tylko własnym doświadczeniom, nieustannie cierpimy na niedobór danych”¹². Nie jest logiczne, aby dwie osoby miały rację i nie zgadzały się ze sobą, ale może być prawdziwe psychologicznie.

Istotą synergii jest docenianie różnic pomiędzy ludźmi, zrozumienie, „że wszyscy ludzie widzą świat nie takim, jakim jest, lecz takim, jacy są oni sami”. „Ludzie pozbawieni poczucia bezpieczeństwa sądzą – dowodzi Covey – że cała rzeczywistość powinna być sprowadzalna do przyjętych przez nich schematów. Mają silną potrzebę naginania innych do tych schematów, włączania ich

¹² R.S. Covey, *Komunikacja synergiczna*, [w:] J. Steward (red.), *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, przekł. J. Suchecki, Warszawa 2002, s. 73.

we własne kategorie myślowe”. Nie rozumieją, że „podobieństwo to nie jedność, uniformizm, to nie unia”¹³. To odnosi się do szukających bezpieczeństwa religijnego i psychologicznego, może także przywilejów na miarę „uczonych w Piśmie”, opowiadających się za wcielaniem sztywnej doktryny – nawet drogą stosów – co im wypomina, jak widzimy, Franciszek.

Zauważmy też, że Kościół oficjalny, który – co zrozumiacie – porusza ważne kwestie religijne dla katolików, dotyczące koncepcji drogi prowadzącej do zbawienia, wyraża także stanowisko w wielu bardzo ważnych sprawach dla całej ludzkości, takich jak: pokój, nędza, niesprawiedliwość, ograniczanie wolności i własności¹⁴. Kościół od czasów Franciszka zabiera też głos w sprawie ochrony ziemi przed dziką eksploatacją. Ale te jego stanowiska są często ze sobą sprzeczne – nawet w przypadku jednego papieża Benedykta XVI (*Spe salvi* i *Caritas in veritate*). Świadczy to o tym, że polityka jest ważniejsza od racji teologicznych – przeważnie bardziej liczą się bieżące interesy grup społecznych, które podporządkowują sobie najbardziej szacowne instytucje i najświętsze symbole wiary. Badacze i filozofowie polityki powinni analizować treść symboliczną, metafizyczną i ideologiczną przesłania w różnych Kościołach, jak i treść wierzeń elit i mas ludowych, które je akceptują lub nie akceptują albo czynią to zamiennie – zależnie od sytuacji.

Gdy Ratzinger potępiał teologię wyzwolenia za sięganie po niektóre tezy Marksa i marksizmu jako niechybnie i logicznie prowadzące do ateizmu, immoralizmu, wojen domowych i totalitaryzmu, jak w państwach komunistycznych, wyrażał wiarę, że każda teoria czy choćby hipoteza o świecie są emanacją zamkniętych systemów logicznych i dedukcyjnych. Nie dostrzegął, że sam Marks i marksizm są eklektyczni i pełni sprzeczności, ich moc wyjaśniająca w dużym stopniu zależy od empirycznych i historycznych warunków, także od wymogów politycznych, praktycznych. Jako Benedykt XVI sam wypowiadał sprzeczne tezy nie tylko w teorii, ale także w praktyce, skoro mianował na wiele stanowisk właściwie swoich przeciwników w kwestii teologii wyzwolenia i Marksa, jak w przypadku Müllera czy R. Marxa.

Tę dbałość o jedność i posłuszeństwo w Kościele teolodzy wyzwolenia tłumaczą jako specyficzną cechę chrześcijaństwa zachodniego. Sam fakt narzucania chrześcijaństwa siłą wynika z jego historii i historii Europy, która

¹³ Tamże, s. 71.

¹⁴ Jako „naturalne prawo człowieka” (*Rerum novarum*, nr 4).

była zawsze cała naznaczona przemocą. A chrześcijaństwo było przywiązane do różnych form władzy, takich jak cesarstwo rzymskie, bizantyjskie, państwa narodowe na Zachodzie – ogólnie powiązane z władzami świeckimi. Natomiast w Ewangeliach nie ma legitymizacji dla dystrybucji władzy religijnej¹⁵. Nawet Jezus ganił swoich uczniów za spory o prymat i nakazywał służbę (Mt 9,33–35; Łk 22,24–27), czego sam dawał przykład. Ten sam egalitaryzm religijny mamy u apostoła Piotra (1 P 2,4–5).

Różnice pomiędzy teologami latynoamerykańskimi a tradycyjnymi były podkreślane przez dekady przez przedstawicieli obu stron i w pracy zostały szeroko omówione. Tutaj ciekawsze jest spojrzenie na różnice pomiędzy Bergogliem/Franciszkiem a teologami wyzwolenia, którzy w większości popierają go bezwarunkowo jako papieża.

Te różnice są bardzo istotne i dotyczą kwestii ustroju Kościoła i postaw praktycznych – ze względu na ogrom instytucji – także politycznych. Bergoglio, zwolennik swobodnej dyskusji w Kościele – dzięki czemu oficjalnie jest krytykowany przez kardynałów (są mu nawet stawiane oficjalnie zarzuty o herezję), jak na przykład przez Müllera – nie jest zwolennikiem strukturalnych zmian w Kościele, by zacząć zasypywać podział na kler i laików, mężczyzn i kobiety, na przykład w kwestii święceń kapłańskich. Mówi o zwiększeniu roli kobiet, nawet na wyższych szczeblach decyzyjnych, ale nie interesuje go kobieca wizja wiary i świata. Nie zna i nie robi nic dla upowszechnienia w Kościele dorobku teologicznego kobiet. Ceni w kobiecie tradycyjne cnoty, które prowadzą je do poświęcenia się na rzecz rodziny, Kościoła czy społeczeństwa.

Jest to postawa ideologiczna jako wyraz kultu ofiarniczego – w opinii teologów i teolożek latynoamerykańskich – niebezpieczna dla kobiet i niesprawiedliwa. Aspiracjom feministek proponuje koncentrowanie się na Marii, która jest w Kościele ważniejsza od biskupów, a nawet apostołów. A zatem w miejsce realnej równości proponuje równość symboliczną. Kobiecość jest przecież dowartościowana tym, że Kościół (*Iglesia* w języku hiszpańskim, właściwie kastylijskim) jest rodzaju żeńskiego – jako oblubienica¹⁶, małżonka Chrystusa. Brzmi to bardzo cynicznie. „Kampania feministek XX w. osiągnęła to, o co chodziło, i koniec”¹⁷. A co z Kościołem w rodzaju męskim, tj. w języku polskim?

¹⁵ L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, dz. cyt., s. 95.

¹⁶ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 116.

¹⁷ Tamże, s. 117.

Bergoglio/Franciszek krytykuje klerykalizm, ale za autorytarną („tutaj rządzą ja”) formę kontaktów kleru z laikami i światem, lecz nie myśli uszczuplać „wyświęconym szafarzom” zakresu religijnego przywództwa. Jest zatem zwolennikiem nowoczesnej komunikacji, nawiązywania dialogu, także międzyreligijnego, i z ateistami – zgodnie ze „znakiem czasu”, jakim jest wielokulturowość w globalizującym się świecie. Ale względem struktury Kościoła jest dosyć konserwatywny. Otwiera co prawda dyskusję nad powrotem do funkcji diakonis i większych uprawnień w liturgii dla żonatych diakonów w Brazylii, ale wynika to z zapaści kadrowej Kościoła w Ameryce Łacińskiej, który jest spychany przez ewangelicką konkurencję.

Natomiast teolodzy wyzwolenia domagają się zmian strukturalnych, powszechnego realnego kapłaństwa (także dla kobiet), podmiotowości laików w zarządzaniu instytucją i są zwolennikami ludowej eklezjogenezy, że „Kościół rodzi się z wiary ludu z nieustającej inspiracji Ducha Świętego”, od wieków „wypędzanego z Kościoła”.

Wielkie różnice pomiędzy nimi istnieją także w kwestiach społecznych. Bergoglio nie zgadzał się na osądzenie ostatniej argentyńskiej dyktatury (1976–1983) i rozliczenie sprawców zbrodni, gdyż byłoby to przejawem „nienawiści” i „odwetu”. Akceptował jedynie rozpacz rodziców po utraconych dzieciach, którzy nie wiedzą, gdzie zostały pochowane, czy je torturowano, jak umarli¹⁸. Owo bardzo spóźnione (od 2005 r.) sądowe rozliczanie dyktatury za prezydentury Néstora Kirchnera (2003–2007) potępiał. Teolodzy wyzwolenia skarżą się na powszechne zjawisko bezkarności (*impunidad*) polityków, wojskowych, służb specjalnych w Ameryce Łacińskiej, odpowiedzialnych za zbrodnie wobec ludzkości, nawet ludobójstwo. Owa bezkarność, akceptowana przez siły polityczne w Stanach Zjednoczonych (omawiane wyżej stanowisko komisji z Sante Fe w roku 1980 i 1988), jest jednym z czynników sprzyjającym recydywie łamania zasad demokracji i praw człowieka w regionie.

Mimo, że dzisiaj pomstuje na kapitalizm i odwiedzał ubogich w Buenos Aires, nigdy nie wspomniał, że dyktatury argentyńskie znacznie obniżały poziom życia mas ludowych, znosząc możliwości protestu i funkcje socjalne państwa na rzecz zwiększonych zysków rodzimej oligarchii i zachodniego kapitału. Popierał interesy międzynarodowego agrobiznesu w sektorze biopaliwowym w 2008 r. kosztem wzrostu cen żywności, co uderzało bezpośrednio w ubogich.

¹⁸ Tamże, 211.

Akceptował w pełni nastanie kreolskiej Argentyny, nie wspominając o czystkach argentyńskiej pampy z autochtonów¹⁹.

Wobec ewangelizacji-konkwisty – jak widzieliśmy – teolodzy są jednoznacznie nastawieni negatywnie, że był to najstraszniejszy w dziejach holokaust. Nie ewangelizacja, lecz przymusowa indoktrynacja z masowym łamaniem praw człowieka, z nastawieniem eurocentrycznym, pogardą dla *Innego*. Natomiast stanowisko Bergoglia/Franciszka jest chwiejne, dwuznaczne i etycznie relatywistyczne. Jak wykazano, raz akceptuje podbój Ameryki jako konieczność dziejową²⁰, innym razem, stojąc przed tłumem przedstawicieli ruchów ludowych w Boliwii, przeprosza, powołując się na stanowisko Jana Pawła II, za udział Kościoła w przemocy wobec ludności tubylczej. „Mówię wam z żalem: w imię Boga popełniono wiele poważnych grzechów przeciwko rdzennym mieszkańcom Ameryki. [...] proszę, aby Kościół »ukłęknał przed obliczem Boga i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci« [...] pokornie proszę o przebaczenie, nie tylko win samego Kościoła, ale także zbrodni przeciwko ludności tubylczej podczas tak zwanego podboju Ameryki”²¹.

Tak jak wszyscy polityczni krytycy teologii wyzwolenia Franciszek w bardzo prosty i łatwy sposób dystansuje się do tego ruchu pod zarzutem jego ideologizacji z powodu stosowania przez niektórych teologów marksistowskiej analizy klasowej. Nie podaje nigdy, które twierdzenia marksizmu są nie do utrzymania, które zaś nie są opisowe, analityczne, a tylko ideologiczne. Nawet Ratzinger, jak widzieliśmy, systematyczny i bardzo gorliwy krytyk latynoamerykańskich teologów, widział u Marksa i Engelsa spore okruchy prawdy. Po drugie, o czym jedynie wzmiankowano w tej pracy, teolodzy sięgali do wielu innych filozofów i uczonych, co ukazuje książka-manifest tego ruchu Gutiérreza²².

Gdy teolodzy wyzwolenia domagają się zmian rewolucyjnych w społeczeństwie, zmian strukturalnych, budowy nieokreślonego, bardzo mgliście sugerowanego modelu „demokratycznego socjalizmu”, Bergoglio proponował integrację ubogich w ramach istniejącego społeczeństwa, które, strukturalnie niezmienione, wykaże się – pod naciskiem etycznej i religijnej perswazji – większą odpowiedzialnością oraz solidarnością z ubogimi i wykluczonymi.

¹⁹ Tamże, s. 147–148.

²⁰ Tamże, s. 215–216.

²¹ Franciszek (papież), *Ziemia, dom i praca...*, dz. cyt.

²² G. Gutiérrez, *Teologia Wyzwolenia. Historia...*, dz. cyt.

Należy wyjaśnić pewną kwestię, ważną pod względem symbolicznym. Bergoglio przyjął imię od świętego ekologa i jednocześnie na początku pontyfikatu zadeklarował, że marzy o Kościele ubogim i dla ubogich. Ale św. Franciszek promował ubóstwo, ale niższego kleru, nie zaś instytucji kościelnej. W listach do duchownych i kustoszów domagał się kosztownej oprawy kultu, przepychu, blichtru, odpowiedniego miejsca, czyli szacunku dla Pana wyrażonego w idolatrycznej formie²³. Od tego miałyby się zaczynać gromadzenie coraz większego bogactwa dla Bożej chwały, dlatego teolodzy wyzwolenia krytykują Kościół za sojusze z możnymi. Wystarczy porównać remontowaną przez świętego kapliczkę Portiuncula – dzisiaj wewnątrz ogromnej bazyliki Matki Bożej Anielskiej w Asyżu – do wielkiego kompleksu świątynnego na wzgórzach obok miasta.

* * *

Bergoglio/Franciszek pokrzykuje na kapitalizm, że „zabija”, na neoliberalizm i obecną globalizację, że jest „niehumanitarna”, lecz nie proponuje nowych form własności aparatu produkcyjnego. Jednocześnie w przeszłości politycznie zwalczał rządy centrowo-lewicowe państwa Kirchner w Argentynie. Jego krytyka ma charakter moralistyczny, bardzo abstrakcyjny, która nie dostrzega różnic pomiędzy krajami kapitalistycznymi, takimi jak Stany Zjednoczone, kraje skandynawskie czy Japonia, gdzie stopień nierówności społecznych jest bardzo różny. Chrześcijanom proponuje wzór pomocy dla ubogiej młodzieży na podstawie działalności św. Jana Bosko z XIX-wiecznych Włoch. Ubodzy nie powinni kształcić dłużej swoich dzieci – trzeba im konkretnego fachu po szkołach zawodowych. Zatem jest przeciwko mobilności społecznej młodzieży z klas niższych²⁴. Dostyc anachroniczny ideał w dobie społeczeństwa sieciowego, dynamicznego i informacyjnego.

Taka jest postawa pomocowa (*asistencialista*), głoszona była przez papieża od *Rerum novarum* Leona XIII. Nowa postawa Kościoła wobec kwestii społecznej w XIX w., by nie dopuścić do „przewrotu społecznego”, zaczyna się właśnie od tej encykliki, którą następcy uznali za „odrębną społeczną naukę katoliczką” (*Quadragesimo anno*, nr 20), dla „wszelkiej pracy chrześcijańskiej na polu

²³ Franciszek z Asyżu, *Pierwszy list do kustoszów*, http://www.francesco.katowice.opoka.org.pl/pf_1lk.html [dostęp: 4.09.2018]; tegoż, *List do duchownych*, http://www.francesco.katowice.opoka.org.pl/pf_1ld.html [dostęp: 4.09.2018].

²⁴ J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 184–185.

społecznym” (*Quadragesimo anno*, nr 39), „wielką kartą” „odbudowy ustroju gospodarczego i społecznego” (*Mater et magistra*, nr 2). Teolodzy wyzwolenia krytykują ją jako reformistyczną, mającą jedynie łagodzić skutki nierówności i eksploatacji, nie zaś znosić „grzeszne” struktury społeczno-polityczne, „sytuację grzechu”²⁵ „zinstytucjonalizowaną przemoc”²⁶, „międzynarodowy imperializm pieniądza”²⁷, „neokolonializm zewnętrzny” i „kolonializm wewnętrzny”²⁸ (jak to nazywali biskupi w Medellin w 1968 r.), a więc same mechanizmy zależności i ucisku.

Leon XIII proponuje taką politykę na rzecz sprawiedliwości: „Zapewne nikt nie jest obowiązany pomagać drugim z tego, co mu jest konieczne do utrzymania własnego i najbliższych, ani też pozbawiać się na rzecz innych tego, czego wymaga utrzymanie się na poziomie godności i stosowności, »nikt bowiem nie jest obowiązany żyć niestosownie« (*Suma teologiczna*, II-II qu. 66, a. 2). Kiedy się już jednak uczyniło zadość konieczności i przyzwoitości, wówczas dobra zbyteczne obrócić należy na rzecz potrzebujących. »Wszakże, co zbywa, dajcie na jałmużnę« (Łk 11,41). Nie są to, z wyjątkiem wypadku ostatecznej potrzeby, obowiązki sprawiedliwości, ale miłości chrześcijańskiej, obowiązki zatem, których spełnienia nie można dochodzić na drodze prawnej” (*Rerum novarum*, nr 19).

Ta pomoc z tego, co „zbywa”, aby nie naruszać stanu posiadania i stylu życia bogatych, jest ciągle traktowana jako wyraz dobrowolnej postawy chrześcijańskiej, niemniej później papieże poszli dużo dalej. Pius XI proponował uwłaszczenie robotników częścią majątku przedsiębiorstw²⁹, Paweł VI domagał się nawet wywłaszczeń własności prywatnej, jeżeli może to posłużyć dla dobra wspólnego (*Populorum progressio*, nr 24). Wspierali też kapłanów w zakładaniu organizacji związkowych.

Papieże bardziej nam współcześni nawołują do przestrzegania zasad sprawiedliwości, ale zabraniają stosowania przemocy, rewolucji, powstań – nawet

²⁵ *II Conferencia General del Episcopado...*, dz. cyt., PII, La Paz 1.

²⁶ Tamże, nr 16.

²⁷ Tamże, nr 9.

²⁸ Tamże, nr 2–9.

²⁹ „Jednakowoż ze względu na obecne stosunki społeczne uważamy za bardzo wskazane, by umowa o najem pracy była w granicach możliwości uzupełniana umową spółkową, co już w różnych formach zaczęto praktykować z niemalym pożytkiem tak pracowników, jak właścicieli. W taki to sposób robotnicy i urzędnicy otrzymują udział we własności lub zarządzie przedsiębiorstwa, albo też w jakiś sposób uczestniczą w jego zyskach” (*Quadragesimo anno*, nr 65).

gdy ubodzy doświadczają jej cały czas – bo to prowadzi do spirali przemocy, czyli że uciemiężeni rozpoczynają przemoc i ponoszą winę za jej wywołanie i eskalację (*Pacem in terris*, nr 127; *Populorum progressio*, nr 131; *Libertatis Nuntius* II, 3; IV, 15; VII, 7–8; VIII, 5–9; IX, 7; X, 4; XI, 7). Tak więc istotne zmiany strukturalne własności i polityczne w krajach Trzeciego Świata nie są możliwe, ponieważ *status quo* broni proeksploatacyjna oligarchia, powiązana z międzynarodowymi rynkami finansowymi (przykładem jest sektor biopaliwowy w miejsce produkcji żywności), jej wojsko i kraje zachodnie.

Bezwarunkowe poparcie dla papieża ze strony teologów wyzwolenia – będących już na wymarciu – bierze się z sytuacji bezsilności. Akces do linii Franciszka nie jest zgodny z rewolucyjną linią teologów z poprzednich dekad. L. Boff, Gutiérrez, Sobrino, można powiedzieć, „zdradzili” swoją wymarzoną rewolucję w Kościele, bez której niemożliwa jest pełna współpraca instytucji z demokratycznym społeczeństwem – a taktycznie pożądana z systemami represyjnymi, według Ratzingera³⁰ – by realizować utopię Królestwa, chociaż część biskupów może bronić ludu (tak jak w Brazylii, Peru czy Chile), ale tylko moralnie, przed skutkami peryferyjnego kapitalizmu i przemocą władz. Gutiérrez przekonuje, że oczekiwania czegoś więcej od Franciszka jest „szaleństwem”, gdy opór w hierarchii i kurii przeciwko jego reformatorskim dążeniom jest silny, z czego 90% jest ukryte³¹. Stąd tytuł książki Marco Politiego *Franciszek wśród wilków. Tajemnica rewolucji*³². A przecież papież pragnie tylko nieco reform i zmiany stylu pasterstwa, a nie rewolucji.

Obecnie teolodzy wyzwolenia z jej klasycznego, klasowego nurtu ograniczają się do krytyki kapitalizmu. Zostali w ciągu dekad pozbawieni poparcia biskupów, także społeczno-politycznego zaplecza, które rozproszyło się pod ciosami dyktatur i następnie neoliberalnej globalizacji z jej masową kulturą symboliczną a-religijną, lub para-religijną, lecz w swym charakterze emocjonalną, providencjalistyczną, magiczną i bezkrytyczną wobec strukturalnego uzależnienia „peryferii” wobec „centrum”. Dlatego teolodzy pełnią już, z wyjątkiem L. Boffa aktywnego w wywiadach i kampaniach pro-ekologicznych, tylko rolę statystów, tło dla gestów i werbalnych prowokacji Franciszka, który

³⁰ J. Ratzinger, V. Messori., *Informe sobre la fe*, dz. cyt. s. 185.

³¹ J.M. Vidal, *Gutiérrez, padre de la Teología...*, dz. cyt.

³² A. Zakrzewicz, *Politi: Franciszek wśród wilków...*, dz. cyt.

kamienną twarz konserwatysty z Buenos Aires zastąpił uśmiechem i retoryką teologów wyzwolenia na poziomie ogólnikowym.

Można postawić zarzut teologom, że był to ruch, co prawda krytyczny i edukujący teologiczno-polityczną świadomość wobec bezlitosnego systemu w Trzecim Świecie, jednak negatywny, pusty w inicjatywy na rzecz nowej ekonomii wspólnego dobra, co realizowali dawniej w praktyce purytanie czy kwakrzy. Nawet zielonoświątkowcy potrafią uwodzić mirażem teologii sukcesu, ponieważ jakaś część ubogich i kobiet włącza się z powodzeniem w mały biznes przełamując patriarchalny fatalizm. Zarzucano teologom marksizm, a właśnie zabrakło w ich ruchu materializmu historycznego, który wykazuje podstawową rolę ekonomii w społeczeństwie, czego na co dzień dowodzą prawie wszystkie religie, egzystujące dzięki datkom, majątkom, akcjom, fundatorom, opłatom za usługi religijne i podatkom także od niewierzących. Bez tej realnej, materialnej „bazy” nie będzie duchowej i demokratycznej „nadbudowy”. Bez jakiś kooperatyw, wspólnot produkcyjnych czy usługowych ich zakłęcia na rzecz jakiegoś „demokratycznego socjalizmu” pozostają niewiarygodne. Niektórzy z nich wychwalali osiągnięcia tzw. Rewolucji Boliwariańskiej Chaveza, jednak pieniądze z ropy naftowej nie pomogły w budowie nowej infrastruktury ekonomicznej. Ale ten brak konstruktywnej polityki nie znalazł żadnego odzwierciedlenia w ich pismach. Chavez rozdawał jak bogaci na rzecz wspólnot w pierwotnym chrześcijaństwie, bogactwo tu i tam było „solidarnie” przejadane. Oczywiście wiele zakonnic, księży i świeckich animatorów jakoś realizuje opcję na rzecz ubogich, ale bez jej politycznego znaczenia, nawet nie w duchu reformizmu, raczej w duchu pomocowym, tak krytykowanym wcześniej jako demobilizującym, antyrewolucyjnym i antyutopijnym „opium”.

Bibliografía

- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos Finales de Medellín, roźdz. XIV: *Pobreza de la Iglesia*, http://historico.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Medellin-II_CELAM-ESP.pdf.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, N° 1147, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf.
- Aguirre C.A., *Ameryka Łacińska na rozdrożu. Ruchy społeczne i śmierć nowoczesnej polityki*, przekł. Z.M. Kowalewski, Warszawa 2008.
- Alonso M.S., *In god we trust: el providencialismo latinoamericano como problema epistemológico de estudio*, <http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/11/papers/924.pdf>.
- Alazraki V., *Entrevista del Papa Francisco a Televisa en segundo aniversario de su pontificado*, «ACI Prensa», 13.03.2015, <https://www.aciprensa.com/noticias/nueva-entrevista-el-papa-francisco-explica-como-fue-su-eleccion-hace-dos-anos-82104>.
- Algañaraz J., *¿El fin del celibato? La escasez de curas abre el camino a los religiosos casados*, «Clarín.com Mundo», 27.01.2018, https://www.clarin.com/mundo/fin-celibato-escasez-curas-abre-camino-religiosos-casados_0_rJEzKecHf.html.
- Alves R., *A Theology of Human Hope*, Washington–Cleveland 1969.
- Alves R., *Religión: opio o instrumento de liberación?*, Montevideo 1970.
- Aríco J., *Marx y América Latina*, [w:] tegoż, *Dilemas del Marxismo en América Latina*, Buenos Aires 2017, https://www.academia.edu/35196528/Antologia_Jose_Arico.
- Assmann H., *Opresión-Liberación, desafío a los cristianos*, Montevideo 1971.
- Assmann H., *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca 1976.
- Assmann H., F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Petrópolis 1989 (wyd. hiszpańskie: *La idolatría del mercado*, San José 1996).
- Barranco B., *La teología de la liberación y la Iglesia intacta de Ratzinger*, «La Jornada» 12.05.2007, <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/12/index.php?section=opinion&article=019a2pol>.
- Barber B.R., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, Warszawa 2008.

- Bartoś T., *Bezradność teologów*, „Przegląd”, 9.04.2012.
- Bastante J., *Francisco y Gustavo Gutiérrez se abrazan en casa de Santa Marta*, <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2013/09/14/francisco-y-gustavo-gutierrez-se-abrazan-en-casa-santa-marta>.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przekł. T. Kunz, Kraków 2006.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przekł. S. Cieśla, Warszawa 2002 i 2004.
- Beltramo Álvarez A., *¿La conversión de Gustavo Gutiérrez? Polémicas y debates alrededor del «padre» de la teología de la liberación en América Latina*, «Vatican Insider», 21.09.2013, <http://www.lastampa.it/2013/09/21/vaticaninsider/es/reportajes-y-entrevistas/la-conversin-de-gustavo-gutierrez-tm2RfB4Cy2uy0U1om-vH70H/pagina.html>.
- Beltramo Álvarez A., *Gutiérrez: ¿Murió la Teología de la Liberación? No me invitaron al funeral*, «Vatican Insider», 7.03.2014, <http://www.lastampa.it/2014/03/07/vaticaninsider/es/reportajes-y-entrevistas/gutierrez-muri-la-teologa-de-la-liberacion-no-me-invitaron-al-funeral-V6CNarwIPquvI9GZqW5dQI/pagina.html>.
- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994.
- Bell D., *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976.
- Benedicto XVI: La Teología de la liberación fue un milenarismo que no se justifica hoy*, «ACI Prensa», 9.05.2017, <https://www.aciprensa.com/noticias/benedicto-xvi-la-teologia-de-la-liberacion-fue-un-milenarismo-que-no-se-justifica-hoy>.
- Benedykt XVI (papież), *Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*, przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 8.01.2007, <https://opoka.org.pl/nauczanie/nauczanie-benedykta-xvi-przemowienia-i-oredzia>.
- Benedykt XVI (papież), *Discurso Inaugural de su Santidad Benedito XVI. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento Conclusivo, Aparecida 13–31.05.2007*, <http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>.
- Benedykt XVI (papież), Encyklika *Spe salvi*, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.
- Benjamin W., *O pojęciu historii*, <http://filozofiauw.wdfiles.com/local--files/teksty-zrodlowe/Walter%20Benjamin%20-%20O%20poj%20C4%99ciu%20historii.pdf>.
- Bergoglio J., Przedmowa do książki urugwajskiego intelektualisty Guzmána Carriquiry Lecoura, *Una apuesta por América*, M. Silär, *Pope Francis and Liberation Theology*, “National Review”, 28.05.2013, <http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/publicaciones/otras-publicaciones/una-apuesta-por-america-latina0.html>.
- Bergoglio J., Skorka A., *Sobre el cielo y la tierra*, Buenos Aires 2013.
- Bergoglio J., Skorka A., *W niebie i na ziemi*, przekł. M. Szafrńska-Brandt, Kraków 2013.

- Berryman P., *Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, Mexico 1989 (tytuł oryg.: *Liberation Theology. The Essential Facts About Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, New York 1987), <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/berryman>.
- Betto F., *Fidel i religia. Rozmowy z Bratem Betto*, przekł. J. Perlin, M. Dołgowska, Warszawa 1986.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2014.
- Boff C., *Epistemología y método de la teología de la liberación*, [w:] I. Ellacuría, J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990.
- Boff C., *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*, «Revista eclesiástica brasileira» 2007, núm. 268, T. 67.
- Boff C., *Teología de la Liberación y vuelta al fundamento*, Curitiba 2008, https://padre-rafael.webnode.es/_files/200000461-590ff5a082/boff, clodovius - teologia la liberacion y vuelta al fundamento.pdf.
- Boff L., *Actualidad del espíritu de San Francisco*, «Koinonía», 25.03.2013.
- Boff L., *Castro, Dios y Marx*, «Koinonia», 30.08.2006, <http://www.servicioskoinonia.org/boff>.
- Boff L., *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, New York 1985 (wersja oryg.: *Igreja. Carisma e Poder. Ensaio de Eclesiologia Militante*, Petropolis 1981). Leon XIII (papież), *Encyklika o kwestii robotniczej Rerum novarum*, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/rerum_novarum.
- Boff L., *Con la libertad del Evangelio*, przekł. z jęz. portugalskiego na jęz. kastylijski Z. Marzec i B. Forcano, Madrid 1991.
- Boff L., *Dignidad de la Tierra. Ecología, Mundialización, Espiritualización*, <http://www.olimon.org/uan/Justicia.pdf>.
- Boff L., *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander 1984.
- Boff L., *La Fe en la peryferia*, Santander 1981.
- Boff L., *Marx no fue ni padre ni padrino de la teología de la liberación*, «El País», 30.04.2006, https://elpais.com/diario/2006/04/30/domingo/1146369155_850215.html.
- Boff L., *Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo*, [w:] J.M. Vigil (ed.), *La opción por los pobres y Dios de los pobres*, Santander 1991.
- Boff L., *Papa Francisco y la teología de la liberación*, <http://www.feadulta.com/es/buscadoravanzado/item/3635-el-papa-francisco-y-la-teologia-de-la-liberacion.html>.
- Boff L., *Pelos pobres, contra a estreiteza do métodos*, «Revista eclesiástica brasileira» 2008, núm. 271, T. 68.
- Boff L., *Quarenta años de «Jesucristo el Liberador»*, http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/boff_leonardo/cuarenta_anos_de_jesucristo_el_liberador.htm.

- Boff L., *Respuesta a su hermano Clodovis: El fundamento sigue*, blog Xavier Pikaza, «Redes cristianas», 22.06.2008, <http://www.redescristianas.net/leonardo-boff-respuesta-a-su-hermano-clodovis-el-fundamento-siguesxavier-pikaza>.
- Boff L., *Teología hecha por mujeres a partir de la feminidad*, «Koinonía», 599, <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=599>.
- Boff L., *Trinidad*, [w:] I. Ellacuria, J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990, <https://hectorucsar.files.wordpress.com/2013/01/ellacuria-y-sobrino-mysterium-liberationis-02.pdf>.
- Bolivia aprobó una ley que permite el trabajo infantil a partir de los 10 años de edad*, «La capital», 16.07.2014, <http://www.taringa.net/posts/noticias/17980203/Bolivia-aprobo-una-ley-que-permite-el-trabajo-infantil-a-par.html>.
- Bolivia permitirá trabajo infantil a partir de los 10 años*, «Espectador.com», 17.07.2014, <http://www.espectador.com/internacionales/294854/bolivia-permitira-trabajo-infantil-a-partir-de-los-10-anos>.
- Bolivia legaliza el trabajo infantil a partir de diez años*, «Sociedad», 4.07.2014, <http://www.elcorreo.com/bizkaia/sociedad/201407/04/bolivia-legaliza-trabajo-infantil-20140703230329.html>.
- Boniecki A., *Franciszek, biskup Rzymu*, „Tygodnik Powszechny”, nr 12, 24.03.2013.
- Brandoli J., *El Papa, ante los presos de Juárez: «La reinserción comienza en las calles»*, «El Mundo», 17.02.2016, <http://www.elmundo.es/internacional/2016/02/17/56c4ac4c22601d94128b4620.html>.
- Cabestrero T., *Miguel D'Escoto, Fernando Cardenal, Ernesto Cardenal. U źródeł teologii wyzwolenia*, wywiady, Warszawa 1985.
- Cabrejos M. OFM, Arceobiskup Trujillo, przewodniczący Konferencji Episkopatu Peru, Informacja wyjaśniająca, [w:] *Congregación de la Doctrina de la Fe da por concluido diálogo de clarificación con el P. Gustavo Gutiérrez*, http://historico.cpslsj.org/wp-content/uploads/anos_anteriores/GustavoGutierrezNotaExplicativaDeLaCEP2006.pdf.
- Camhaji E., García J., *Una guerra sin rumbo claro*, «El País», <https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico>.
- Caño A., Ordaz P., «*El peligro en tiempos de crisis es buscar un salvador que nos devuelva la identidad y nos defienda con muros*», «El País», 22.01.2017, http://internacional.elpais.com/internacional/2017/01/21/actualidad/1485022162_846725.html.
- Capmany J., *La evangelización de América*, Madrid 1986.
- Cardenal Cipriani pide a Gustavo Gutiérrez corregir planteamientos de teología de la liberación*, «Aciprensa», 14.09.2013, <https://www.aciprensa.com/noticias/cardenal-cipriani-pide-a-gustavo-gutierrez-corregir-planteamientos-de-teologia-de-la-liberacion-81478>.
- Cardenal E., *El evangelio en Solentiname*, <https://archive.org/details/elevangelioen-sol02card>.

- Cardenal E., *Lo que paso con el Papa en Nicaragua*, <http://www.voltairenet.org/article124517.html>.
- Casaroli A., *Dialogo en el Vaticano*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Carcenac-Pujol C.B., *Jezus 3000 lat przed Chrystusem*, przekł. A. Nowakowska, Warszawa 2004.
- Castells M., *Política emocional*, «La Vanguardia», 1.03.2008, <https://reggio.wordpress.com/2008/03/01/politica-emocional-de-manuel-castells-en-la-vanguardia>.
- Castells M., *Trylogia. Wiek informacji: ekonomia, społeczeństwo i kultura*, t. 2: *Sila tożsamości*, Warszawa 2008.
- Castells M., *Władza komunikacji*, przekł. J. Jedliński, P. Tomanek, Warszawa 2013.
- Castells M., Himanen P., *Spółczesność informacyjna i państwo dobrobytu*, przekł. M. Penkala, M. Sutowski, Warszawa 2009.
- Castillo Sanchez J.M., *La humanización de dios. Ensayo de cristología*, Madrid 2010.
- Castro F., *Przemówienie w czasie powitania Jana Pawła II na Kubie w 1996 r.*, [w:] G. Girardi, *Marxismo y cristianismo*, <https://www.nodo50.org/americalibre/anteriores/13/girardi13.htm>.
- Clausewitz C., *O wojnie*, przekł. A. Cichowicz, L. Kloc, 2010.
- Chomsky N., *Rok 1501. Podbój trwa*, przekł. Z. Jankowski, O. Mainka, Warszawa 1999.
- Comblin J., *El Pueblo de Dios*, www.atrio.org/COMBLIN PdD.pdf; wyd. oryg.: *O Povo de Deus*, Sao Paulo 2002; wyd. angielskie: *People of God*, New York 2004.
- Comblin J., *Espíritu Santo*, [w:] I. Ellacuría, J. Sobrino (ed.), *Misterium iberationis. Conceptos Fundamentales de Teología de la Liberación*, t. 1, Madrid 1990.
- Comblin J., *La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo*, [w:] J.I. González Faus, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993.
- Comisión Episcopal de Pastoral y Comisión Episcopal para la Doctrina de la CNBB, *Libertad cristiana y Liberación*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (V). Aparecida 13–31.05.2007. Documento conclusivo*, http://www.caritas.org.pe/documentos/documento_conclusivo_aparecida.pdf.
- Corbi M., *Religión sin religión*, Madrid 1996, <http://serviciokoinpna.org/biblioteca/general/CorbiReligionSinReligion.pdf>.
- Corrales J., *Un matrimonio perfecto: evangélicos y conservadores en América Latina*, “The New York Times”, 19.01.2018, <https://www.nytimes.com/es/2018/01/19/opinion-evangelicos-conservadores-america-latina-corrales>.
- Covey R.S., *Komunikacja synergiczna*, [w:] J. Steward (red.), *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, przekł. J. Suchecki, Warszawa 2002.

- Crepu M., *Marcel Gauchet. La religión de la salida de la religión*, «IglesiaViva» 2006, oct-dic, núm. 228, <http://iviva.org/revistas/228/228-21-CONVER.pdf>.
- Cuda E., *Teología política en el discurso del papa Francisco. ¿Dónde está El Pueblo?*, «Nueva Sociedad» 2013, núm. 248, http://nuso.org/media/articles/downloads/3987_1.pdf.
- Dahrendorf R., *Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym*, przekł. R. Babińska, Kraków 2008.
- Damáσιο A.R., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przekł. M. Karpiński, Poznań 1999.
- Darío Á., *Cuarenta años de la Teología de la Liberación*, wywiad z Gustavem Gutiérrezem, «La Jornada», 14.09.2006, <http://www.jornada.unam.mx/2008/09/14/sem-angel.html>.
- Domínguez Matos M. C., *La religión como elemento de la identidad latinoamericana*, <http://www.filosofia.cu/contemp/mariadelc002.htm>.
- Dobrowolski Z., *Koncepcja społeczeństwa informacyjnego Daniela Bella*, <http://web-cache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://www.bbc.uw.edu.pl/Content/20/08.pdf>.
- Documento de Puebla, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf.
- Documento de Santa Fe I 1980*, segunda parte: *La subversión interna*, <http://www.elcorreo.eu.org/Documento-de-Santa-Fe-I-1980>.
- Documento de Santo Domingo*, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf.
- Domosławski A., *Chrystus bez karabinu. O pontyfikacie Jana Pawła II*, Kraków 1999.
- Domosławski A., *Jan Paweł II. Teologia wyzwolenia (2). Spór Papieża z Kościołami w Ameryce Łacińskiej. Kalendarium pielgrzymek w regionie*, „Gazeta Wyborcza”, 31.01.1998, <http://wyborcza.pl/1,75248,138208.html>.
- Domosławski A., *Jan Paweł II. Teologia wyzwolenia*, „Gazeta Wyborcza”, 7.11.1998.
- Domosławski A., *Konserwatyzm w natarciu*, „Gazeta Wyborcza”, 12–13.05.2007.
- Domosławski A., *Ruben Dri: Franciszek zmienia tylko fasadę Kościoła*, rozmowa A. Domosławskiego, „Krytyka Polityczna”, 1.02.2014, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/ameryka-lacinska/20140201/ruben-dri-franciszek-zmienia-tylko-fasade-kosciola-rozmowa-artura>.
- Doody C., *No quiero criticarle, pero soy libre de decir lo que creo por e bien de la Iglesia*, 18.10.2017, <https://www.periodistadigital.com/religion/vaticano/2017/09/29/religion-iglesia-vaticano-muller-vuelve-a-la-carga-y-acusa-a-francisco-de-basar-su-pontificado-en-un-dualismo-marxista.shtml>.
- Dulewicz M., *Neuroteologiczne wyjaśnienia przeżyć religijnych. Analiza krytyczna*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2013, nr 2, http://humaniora.amu.edu.pl/sites/default/files/humaniora/Humaniora%20nr%202/komunikaty/Komunikaty_Dulewicz.pdf.

- Durkheim É., *Zasady metody socjologicznej*, przekł. J. Szacki, Warszawa 2000.
- Dussel E., *De un inmigrante y exiliado político: Joshúa de Nazareth*, «La Jornada», 28.12.2007, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=61113>.
- Dussel E., *El Humanismo Semita. Estructuras Intencionales radicales del Pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires 1969, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120130104720/Semita.pdf>.
- Dussel E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid 1998, https://enrique.dussel.com/txt/Textos_Libros/50.Etica_de_la_liberacion.pdf.
- Dussel E., *Filosofía de la liberación*, Bogota 1994, wyd. I, Mexico 1977, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>.
- Dussel E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Barañáin (Navarra) 1993, https://enrique.dussel.com/txt/Textos_Articulos/195.1988_esp.pdf.
- Dussel E., *Rectificación papal*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Dussel E., *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, Mexico 1995, <http://www.ifil.org/dussel/html/a06.html>.
- E. Dussel, *Teología de la liberación y marxismo*, «Cuadernos Americanos» 1998, núm 12, México D.F. (Meksyk) 1988
- Egurbide P., *Juan Pablo II califica el Descubrimiento de acontecimiento histórico discutible*, «El País», 6.01.1992, https://elpais.com/diario/1992/01/06/sociedad/694652401_850215.html.
- Ehlers F., *Kruki Watykanu*, „Der Spiegel“, przedruk w: „Forum”, nr 24, 11–17.07.2012.
- El Arzobispo Müller habla de la teología de la liberación*, «ACI Prensa», 20.09.2013, <https://www.aciprensa.com/noticias/el-arzobispo-muller-habla-de-la-teologia-de-la-liberacion-67001>.
- El documento de consenso entre los obispos de Perú evita condenar la «teología de la liberación»*, «El País», 9.10.1984, https://elpais.com/diario/1984/10/09/sociedad/466124410_850215.html.
- El informe de Rockefeller*, <https://pl.scribd.com/document/352823671/482-472-1-PB-pdf>.
- Ellacuría I., *Teología de la liberación y marxismo*, nieopublikowany wykład na konferencji na (UCA) (Uniwersytet Środkowoamerykański) w listopadzie 1985 r., <https://core.ac.uk/download/pdf/47263463.pdf>.
- Esteban C., *Sínodo de la Amazonía: ¿Principio del fin del celibato obligatorio?*, «Infovaticana», 16.10.2017, <https://oglobo.globo.com/sociedade/papa-considera-permitir-padres-casados-na-amazonia-diz-jornal-22026226>.
- E. S. V., *Gutiérrez Gustavo. Teología de la liberación. Perspectivas*, «Opus Libros», 31.08.2017, http://www.opuslibros.org/Index_libros/Recensiones_1/gutierrez_teo.htm.

- Eusebius, *Life of Constantine*, Oxford 1999, <http://eclass.uth.gr/eclass/modules/document/file.php/SEAD260/%CE%95%CF%85%CF%83%CE%AD%CE%B2%CE%B9%CE%BF%CF%82%2C%20Life%20of%20Constantine%20%28trans.%20Averil%20Cameron%20-%20Stuart%20Hall%29.pdf>.
- Ex espía de la Unión Soviética: Nosotros creamos la Teología de la Liberación*, «ACI. Prensa», 5.05.2015, <https://www.aciprensa.com/noticias/ex-espia-de-la-union-sovietica-nosotros-creamos-la-teologia-de-la-liberacion-45686/> [dostęp: 4.09.2018].
- Febbro E., *Llegó la primavera con sus frutos*, «Pagina 12», 15.12.2013, <https://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-235707-2013-12-15.html>.
- Fernandez S., *La Teología de la liberación no solo es ortodoxa, sino necesaria. Juan Pablo II a la curia romana y a lo obispos de Brasil*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Fontenele C., *Encuentro de Jon Sobrino con el Papa, refleja rescate de la «Iglesia de los pobres» por el Vaticano*, «Acento», 20.11.2015, <https://acento.com.do/2015/actualidad/8301493-encuentro-de-jon-sobrino-con-el-papa-refleja-rescate-de-la-iglesia-de-los-pobres-por-el-vaticano>.
- Fox J., Sandler S., *Bringing Religion into Internationale Relation*, New York 2006.
- Francisco bendice las HarleyDavidson*, «La nueva España», 17.06.2013, <https://www.lne.es/vida-y-estilo/gente/2013/06/17/franciscobendice-harley-davidson/1428906.html>.
- Franciszek (papież), Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, <http://www.radio-maryja.pl/kosciol/evangelii-gaudium-radoscewangelii-adhortacja-apostolska-papieza-franciszka>.
- Franciszek (papież), *Chrześcijanie na Bliskim Wschodzie ukrzyżowani jak Jezus*, „Wiara.pl”, 13.02.2018, <http://papiez.wiara.pl/doc/4506706.Papiez-Chrzescijanie-na-Bliskim-Wschodzie-ukrzyzowani-jak-Jezus>.
- Franciszek (papież), *Encyklika Laudato si' Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/laudato_si_24052015.html.
- Franciszek (papież), *Encyklika Lumen fidei*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/lumen_fidei_29062013.html.
- Franciszek (papież), *Posynodalna adhortacja apostolska Amoris Laetitia*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/amoris_laetitia_19032016.html.
- Franciszek (papież), *Ziemia, dom i praca dla wszystkich*, 9.07.2015, spotkanie w Santa Cruz de la Sierra z przedstawicielami ruchów ludowych, „Opoka”, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/boliwia_ruchy_09072015.html.
- Franciszek (papież), *Ziemia, mieszkanie i praca prawami wszystkich*, przemówienie do uczestników światowego spotkania ruchów ludowych, 28.10.2014 (Watykan), „Opoka”, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ludowe_28102014.html.

- Franciszek z Asyżu, *List do duchownych*, http://www.francesco.katowice.opoka.org.pl/pf_1ld.html.
- Franciszek z Asyżu, *Pierwszy list do kustoszów*, http://www.francesco.katowice.opoka.org.pl/pf_1lk.html.
- Frank T., *Co z tym Kansas?*, przekł. J. Kutyla, Warszawa 2008.
- Freire P., *Educação Como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro 1967, http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/paulofreire/livro_freire_educacao_pratica_liberdade.pdf.
- Freire P., *Pedagogía del oprimido*, <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/varios/freire.pdf>.
- Freire P., *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro 1970, http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/paulofreire/paulo_freire_pedagogia_do_oprimido.pdf.
- Fukuyama F., *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przekł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000.
- Gaj R., *Charyzmatycy ponad podziałami. Ruchy religijne w Ameryce Łacińskiej; kilka uwag i idei*, [w:] J. Sieradzan, *Charyzma. Jej funkcja w życiu religijnym, politycznym i społecznym*, Białystok 2008.
- Gaj R., *Ortega y Gasset*, Warszawa 2007.
- Galan L., *Muere el cardenal Casaroli, artífice del «deshielo» con el bloque comunista*, «El País», 10.06.1998, https://elpais.com/diario/1998/06/10/internacional/897429616_850215.html [dostęp: 4.09.2018].
- Galeano E., *Otwarte żyły Ameryki Łacińskiej*, przekł. I. Majchrzakowa, M. Majchrzak, Kraków 1983.
- Gebara I., *Teología de la liberación y género: ensayo critico feminista*, [w:] S. Marcos (ed.), *Religión y género*, Madrid 2004.
- Girardi G., *Opción por los pobres y geopolítica*, [w:] J.M. Vigil (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991.
- Godoy C.M., *Misa campesina nicaraguense (1977)*, http://www.cccindy.org/_main_site/wp-content/uploads/2017/08/Misa-campesina-EXTENDED-PROGRAM.pdf.
- González I., «*Apostolas de los apóstoles*», *Nicaragua: Ernesto Cardenal: «Nicaragua es una dictadura. Soy perseguido político de Ortega y su mujer»*, 17.02.2017, <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2017/02/17/nicaragua-ernesto-cardenal-nicaragua-es-una-dictadura-soy-perseguido-politico-de-ortega-y-su-mujer>.
- Görres A., *Pathologie des katholischen Christentums, Handbuch der Pastoraltheologie*, II/1, Freiburg 1966.
- Gracia J.E., *Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana*, «Análisis filosófico» 2010, XXX, N° 1, <http://www.redalyc.org/html/3400/340030301002/index.html>.

- Grzegorz XVI (papież), Encyklika *Mirari vos*, http://www.kns.gower.pl/grzegorz_xvi/mirari.htm.
- Gustavo Gutiérrez cumple los noventa y Francisco lo rehabilita, «El catolicismo», 7.06.2018, <http://elcatolicismo.com.co/es/noticias/15317-gustavo-gutierrez-cumple-los-noventa-y-francisco-lo-rehabilita.html>.
- Gutiérrez G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del Inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima 1986.
- Gutiérrez G., *La relación con las ciencias sociales*, [w:] J.J. Tamayo Acosta (ed.), *La Teología de la Liberación*, Madrid 1990.
- Gutiérrez G., *La Teología de la Liberación*; związane omówienie swojego artykułu: *La verdad los hará libres*, «Sic» (Caracas), núm. 490, 12/1986.
- Gutiérrez G., *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, Lima 1970.
- Gutiérrez G., *Los mismos pobres tienen que ser los agentes de su liberación*, «Religión Digital», 27.02.2014, <http://www.periodistadigital.com/religion/america/2014/02/27/gustavo-gutierrez-los-mismos-pobres-tienen-que-ser-los-agentes-de-su-liberacion-religion-iglesia-teologo-vaticano-francisco-muller.shtml>.
- Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, przekł. J. Szewczyk, Warszawa 1971.
- Gutiérrez G., Müller G.L., *Po stronie ubogich. Teologia wyzwolenia*, Augsburg 2004.
- Guzmán-Hennessey M., *Leonardo Boff, Francisco de Roma y Francisco de Asís*, Madrid 2013, http://www.sustentabilidades.usach.cl/sites/sustentable/files/paginas/12._resena_francisco_de_roma_y_francisco_de_asis.pdf.
- Haidt J., *Prawy umysł*, przekł. A. Novak-Młynarska, Sopot 2014.
- Hall E.T., *Ukryty wymiar*, przeł. T. Holówka, Warszawa 2003.
- Hayek F.A., wywiad w «Mercurio», 12.04.1980.
- Hegel W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, rozdział *Podłoże geograficzne dziejów powszechnych*, przekł. A. Landman, Warszawa 1958.
- Henriot P., *La Teología de la Liberación y su acogida en los EE.UU.*, «Mensaje» 1985, núm. 340, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Hill M., *Sociología de la religión*, Madrid 1976.
- Hinkelammert F.J., *Democracia y totalitarismo*, San José 1990.
- Hinkelammert F.J., *El huracán de la globalización*, [w:] tegoż, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/files/original/737ab62720344001c636d0de6773cc0c.pdf>.
- Hinkelammert F., *El nihilismo al desnudo Los tiempos de la globalización*, 2001, Digitalizado por Biblioteca «P. Florentino Idoate, S.J.» Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/files/original/c93d54459394bf60eef9e9710743bdb2.pdf>.
- Hinkelammert F., *Hacia una crítica de la razón mítica*, Costa Rica 2007.

- Hinkelammert F., *Ideología de sometimiento. La iglesia católica chilena frente al golpe: 1973–1974*, Costa Rica 1977.
- Hinkelammert F., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lúclifer y la bestia*, San José 1991.
- Hinkelammert F., *Solidaridad o suicidio colectivo*, <http://lhblog.nuevaradio.org/b2-img/HinkelammertSolidaridadSuicidio.pdf>.
- Homilía del Santo Padre Pablo VI*, Bogota, 23.08.1968, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 2007.
- Irrarrázaval D., Richard P., *Religión y política en América Central: hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, San José 1981, https://archive.org/stream/religionypolitic00rich/religionypolitic00rich_djvu.txt.
- I. J. S., *Gutiérrez Merino, Gustavo: Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*, Salamanca 1990, http://www.opuslibros.org/Index_libros/NOTAS/GUTIERREZ-DIO.htm.
- Gracia J.E., *Philosophical Canons and Philosophical Traditions: The Latin American Case*, [w:] G. Yancy (ed.) *Critical Perspectives on the Profession of Philosophy: Latin American and African Voices*, Albany 2008.
- Jan Paweł II (papież), *Discurso a los indígenas de la Amazonía en el Arzobispado de Manaus*, Brasil, 10.06.1981, E. López Hernández, *Caminar de la pastoral indígena e de la teología India en América Latina*, Mexico 2008, <http://www.curasopp.com.ar/web/es/teologia-india/77-caminar-de-la-pastoral-indigena-y-de-la-teologia-india-en-america-latina>.
- Jan Paweł II (papież), *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los Indígenas y Campesinos de México*, Cuilapan (Mexico), 29.01.1979, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790129_mes-sico-cuilapan-indios.html.
- Jan Paweł II (papież), *Discurso Inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 12.10.1992, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html.
- Jan Paweł II (papież), *Educación para la libertad*, list papieża do biskupów brazylijskich, 9.04.1986, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Jan Paweł II (papież), Encyklika *Fides et ratio*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html.
- Jan Paweł II (papież), Encyklika *Laborem exercens*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laboremexercens.html.
- Jan XXIII (papież), Encyklika *Mater et magistra*, [w:] Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981.

- Jan XXIII (papież), Encyklika *Pacem in terris*, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Encyklika%20Pacem%20in%20terris.htm>.
- Jan Paweł II (papież), Encyklika *Veritatis splendor*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/veritatis_1.html.
- Jan Paweł II (papież), *Esta hora*, przemówienie na otwarcie III Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebli (Meksyk 1979), <http://www.kolping.org.pl/kosciol-i-swiat/estahora>.
- Jan Paweł II (papież), Homilia wygłoszona w Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe de Ciudad de México, 27.01.1979, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790127_messico-guadalupe.html.
- Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineute Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/novo_millennio_06012001.html.
- Jan Paweł II, *Mensaje del Santo Padre a la conferencia episcopal de Brasil. Orientaciones para la vida eclesial y para la tarea evangelizadora*, «L'Osservatore Romano» (Ciudad del Vaticano), 9.04.1986, núm. 17, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów Chile*, 2.04.1987.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na plenarnym spotkaniu Komisji Pontyfikalnej dla Ameryki Łacińskiej*, 7.12.1989.
- Jiménez M.J., *Las Comunidades Eclesiales de Base*, http://www.celam.org/observatorio/docs/COMUNIDADES%20ECLESIALES_DE_BASE.pdf.
- Jajdzewski L., *Rzeki nie regulują się same*, „Gazeta Wyborcza”, 4–5.07.2015.
- Kahneman D., *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przekł. P. Szymczak, Poznań 2012.
- Kapuściński R., *Chrystus z karabinem na ramieniu*, Warszawa 1975.
- Kard. Cipriani: *nie było audiencji dla o. Gutierrezza*, „Pch24”, 17.10.2013, <https://www.pch24.pl/kard--cipriani--nie-bylo-audiencji-dla-o--gutierrezza,18481,i.html>.
- Kaźmierczak Z., *Alter Christus. Krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Jana Pawła II*, Kraków 2014.
- Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przekł. A. Adamczyk, Warszawa 2010.
- Kochan J., *De non existencia dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Warszawa 2015.
- Kodeks prawa kanonicznego*, 1983, https://katolicki.net/ftp/kodeks_prawa_kanonicznego.pdf.
- Kohan N., *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*, www.ecribd.com/doc/7385352/Nestor-Kohan-El-Sujeto-y-El-Poder.

- Kohan N., *Marx y la discusión sobre la enajenación en la búsqueda filosófica del Che*, «Rebelión», 12.07.2012, <https://www.rebelion.org/hemeroteca/argentina/kohan310702.htm>.
- Komisja Episkopalna Duszpasterstwa i Komisja Espikopalna Nauki Wiary Konferencji Narodowej Episkopatu Brazylii, *Libertad cristiana y liberación*, 1986, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Oświadczenie w sprawie książki „Kościoł: charyzmat i władza, esej z eklezjologii walczącej” o. Leonardo Boffa*, «L'Osservatore Romano» 1985 (wyd. polskie).
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, http://ptm.rel.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=113:konstytucjadogmatyczna-o-kosciele-lumen-gentium&catid=39&Itemid=198.
- Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, <http://www.parafiakleosin.pl/download/konstytucja.pdf>.
- Konstytucja o objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, <https://biblia.wiara.pl/doc/423157.DEI-VERBUM>.
- Krzemiński A., *Odejmnowanie Boga*, „Polityka”, 5.12.2009, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1501181,1,czy-wiara-jest-jeszcze-potrzebna.read>.
- Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, przekł. H. Ostromęcka, Warszawa 2001.
- Kuhn T., *Przewrót kopernikański*, przekł. S. Amsterdamski, Warszawa 2006.
- Kulska J., *Faitf-based diplomacy. Religia jako czynnik funkcjonalny w stosunkach międzynarodowych*, [w:] A. Solarz, H. Schreiber (red.), *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012.
- Küng H., *Irrtümer über die Kirche? Fragen der Redaktion*, „Herder Korrespondenz” 1973, nr 27.
- Lancho R., *Gustavo Gutiérrez: sobre la teología de la liberación hoy*, «Zenit», 12.05.2015, <https://es.zenit.org/articles/gustavo-gutierrez-sobre-la-teologia-de-la-liberacion-hoy>.
- Larraquy M., *Leonardo Boff: «Francisco va a crear una dinastía de Papas del Tercer Mundo»*, «Clarín.com», 15.03.2015, https://www.clarin.com/opinion/papa-francisco-iglesia-catolica-reformas-en-el-vaticano_0_BygwUf5P7e.html.
- Lasanta Casero P.J., *La nueva evangelización de América Latina*, «L'Osservatore Romano», núm. 37, 11.09.1992, wyd. hiszpańskie.
- La Teología de la Liberación sigue firme en Brasil. Benedicto XVI en América Latina/La desafíos gue enfrenta el Pontífice*, www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=907259.

- La Universidad del Salvador nunca no retiró el honoris causa a Massera*, «Infonews» 25.11.2012, <http://www.infonews.com/nota/49168/la-universidad-del-salvador-nunca-retiro>.
- Latinobarómetro: Chile es el País de América Latina que menos confía en Iglesia Católica*, <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/iglesia-catolica/latinobarometro-chile-es-el-pais-de-america-latina-que-menos-confia-en/2018-01-12/124342.html>.
- Lenin W., *O stosunku partii robotniczej de religii*, 1909, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 15, Warszawa 1955.
- Lenin W., *Socjalizm a religia*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 10, Warszawa 1955.
- Spór o teologie wyzwolenia*, wywiad o Leonardo Boffa dla tygodnika „Der Spiegel“, przedruk w: „Express Wieczorny”, 3.10.1984.
- Leon XIII (papież), *Rerum novarum*, 1891; *Przemówienie do uczestników Kongresu Włoskiej Akcji Katolickiej*, 16.05.1926, [w:] Pius XI (papież), Encyklika *Quadragesimo anno*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931.html.
- Leszczyński A., *Fabryka świata na wulkanie*, „Gazeta Wyborcza”, 13–14.11.2010.
- Libertad cristiana y liberación. Acción evangelizadora de la Iglesia en Brasil y liberación*, Comisión Episcopal de Pastoral y Comisión para la Doctrina de la CNBB, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Levine D.H., *Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión*, <http://campus.usal.es/~dpublico/areacp/Doctorado0406/Seminario0405/Levine05.PDF>.
- Lissardy G., *Leonardo Boff teólogo de la liberación, sobre el Papa y el aborto: «Una vez abierta la puerta, ya no se cierra»*, «BBC Mundo», 12.09.2015, http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150901_brasil_iglesia_leonardo_boff_entrevista_gl.
- Lizarzaburu J., *Juan Luis Cipriani, el cardenal peruano acusado de plagiar al Papa emérito Benedicto XVI*, «BBC Mundo»: Peru, 18.08.2015, http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/08/150818_peru_cardenal_juan_luis_cipriani_plagio_ao.
- Locke J., *Drugi traktat o rządzie*, London 1690.
- Lois J., *Opción por los pobres. Síntesis doctrinal*, [w:] J.M. Vigil (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991.
- Lois J., *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, Madrid 1993.
- Lopes G., *El Papa le faltó el respeto al pueblo*, «BBC Mundo.com», 15.06.2006, http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/2004/nicaragua_-_25_anos_de_una_revolucion/newsid_3890000/3890047.stm.
- Lorenz K., *Tak zwane zło*, przekł. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1972.
- Löwy M., *El romanticismo, componente esencial del marxismo*, www.rebellion.org/hemeroteca/izquierda/lowy230102.htm.

- Löwy M., *The War of God. Religion and Politics in Latin America*, London–New York 1996.
- Lozano J., *La teología india*, http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Lozano_La_teologia_india.pdf.
- López E., *La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida*, «Revista Iberoamericana de Teología» 2008, núm. 6, <http://www.revistas.iberomx.com/ribet/uploads/volumenes/10/pdf/ribet6.pdf>.
- López E., *Pueblos Indios e Iglesia. Historia de una relación difícil*, Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas – Enero de 1999, https://sedosmission.org/old/spa/hernandez_1.htm.
- Luxemburg R., *Kirche Und Sozialismus*, 1905, [w:] *Internationalismu und Klassenkampf*, Neuwied: Luchterhand 1971.
- Maffesoli M., *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przekł. M. Bucholc, Warszawa 2008.
- Magister S., *Bergoglio, revolucionario a su modo*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350519ffae.html?sp=y>.
- Magister S., *Clodovis e Leonardo Boff, Hermanos separados*, «Septimo cielo», 14.07.2008, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/205773ffae.html?sp=y>.
- Mallimaci F., *Catolicismo, Religión y política*, «Pagina 12», 26.03.2005, <https://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-48932-2005-03-26.html>.
- Mallimaci F., *Política i catolicismo en el gobierno del Dr. Kirchner: recomposición y disputa del poder simbólico*, «Ediciones Universidad de Salamanca» 2005, América Latina Hoy, 41, <http://www.redalyc.org/html/308/30804103>.
- Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo, 15.08.1967*, <http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo2/fuentes/cap2/02-manifestos-de-obispos-del-tercer-mundo.pdf>.
- Mar Rossel M., *Leonardo Boff: «Si se matan las preguntas se niega el acceso a la verdad»*, «El País», 26.01.1980, https://elpais.com/diario/1980/01/26/sociedad/317689202_850215.html.
- Marczewska-Rytko M., *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
- Mardones J.M., *Capitalismo i religión. La religion política neoconservadora*, Santander 1991.
- Mardones J.M., *La salida de la religión y la crisis de la democracia*, <http://proyectos.cchs.csic.es/sscv/sites/default/files/mardones.pdf>.
- Mariátegui J.C., *El hombre y el mito*, [w:] *Obras*, sel. F. Baeza, Habana, T. 1, <http://acad.colmex.mx/sites/default/files/pdf/Jos%C3%A9%20Carlos%20Mari%C3%A1tegui%20-%20El%20hombre%20y%20el%20mito.pdf>.
- Marks K., *Inauguracyjny Manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*, 28.09.1964, Londyn, [w:] tegoż, *Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979.

- Marks K., *Kapitał*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979.
- Marks K., *List do Józefa Weydemeyera w Nowy Jorku, 5.03.1852 r.*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomicznej. Przedmowa (1859)*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] tegoż, *Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979.
- Marks K., *Przyszłe następstwa rządów brytyjskich w Indiach*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979.
- Marks K., *Rządy brytyjskie w Indiach*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979.
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979.
- Marks K., *Wprowadzenie (Do krytyki ekonomii politycznej)*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979.
- Marks K., Engels F., *Manifest Partii Komunistycznej (1848)*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979.
- Martínez Ahrens J., *Una hija del narcotraficante logra registrar la marca El Chapo*, «El País», 27.01.2016, https://elpais.com/internacional/2016/01/27/actualidad/1453923396_144413.html.
- Marx C., Engels F., *La España revolucionaria*, zbiór artykułów w latach 1854–1873, <http://www.eroj.org/biblio/espanya/espanya.htm>.
- Marx R., *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, przekł. J. Serafin, Kraków 2009.
- Marzec Z., *El obispo Pedro Casaldáliga: poeta de liberación, defensor del otro*, Varsovia 2006.
- Mazanka P., *Karola Marksa krytyka religii i jej wpływ na nowożytny sekularyzm*, „Studia Philosophiae Christianae UKS” 2002, t. 38, nr 2, http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r2002-t38-n2/Studia_Philosophiae_Christianae-r2002-t38n2-s87-104/Studia_Philosophiae_Christianae-r2002-t38-n2-s87-104.pdf.
- Mejía J.J., *Mensaje del papa a los obispos brasileños, introducción*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Messori V., *Czarne karty Kościoła*, przekł. A. Kajzerek, Katowice 1998.
- Mignone E., *Iglesia y Dictadura: El Papel de la Iglesia a la Luz de Sus Relaciones con el Régimen Militar*, Ediciones del Pensamiento Nacional, 4ª Edición, Septiembre de 1987. «Ediciones Colihue SRL», 2006, http://papelesdesociedad.info/IMG/pdf/iglesia_y_dictadura_emilio_fermin_mignone_parcial.pdf.

- Mikołajewski J., *Papież marksista?*, „Gazeta Wyborcza”, 7–8.02.2015.
- Modino L.M., *José Oscar Beozzo: «Pacto de las catacumbas, una Iglesia servidora y pobre»*, «Religión Digital», 14.11.2015, <http://www.periodistadigital.com/religion/america/2015/11/14/jose-oscar-beozzo-pacto-de-las-catacumbas-una-iglesia-servidora-y-pobre-religion-dios-jesus-papa-obispos.shtml>.
- Mo Sung J., *Hugo Assmann: teología, espiritualidad solidaria y la belleza de vivir*, «Pasos» 2008, núm. 136, http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120710103917/hugo.pdf.
- Mo Sung J., *Religión y economía: interfaces*, «Concilium» 2011, núm. 343, <http://www.verbodivino.es/hojear/2838/economia-y-religion.pdf>.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung*, München 1964.
- Moreira Alves M.E., *L’Eglise et la politique au Brésil*, Paris 1972.
- Müller G.L., *Povera per poveri. La missione della Chiesa*, «Libreria Editrice Vaticana» 2014.
- Müller G.L., *Ubóstwo*, przekł. S. Śledziewski, Lublin 2014.
- Müller G.L., Gutiérrez G., *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Padova–Bologna 2013.
- Nájar A., *El peligro de los «niños sicarios»*, «BBC Mundo» Mexico, 6.12.2010, http://www.bbc.com/mundo/noticias/2010/12/101206_mexico_ponchis_ao.shtml.
- Nie ma zgody na promocję teologii wyzwolenia!*, „PCh24.pl”, 22.09.2013, <https://www.pch24.pl/kard--cipriani-wzywa-gustavo-gutierrez-do-skorygowania-teologii-wyzwolenia,17855,i.html>.
- Nietzsche F., *Brief an Elisabeth Nietzsche* (11.06.1865), [w:] *Werke in drei Bänden*, München 1954.
- Nietzsche F., *Krytyka chrześcijaństwa*, przekł. K. Krzemieniowa, [w:] Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1979.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, przekł. K. Drzewiecki, Kraków 2006.
- Nietzsche F., *O nowym bożku*, [w:] tegoż, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Poznań 2006.
- Nietzsche F., *Wiedza Radosna*, przekł. L. Staff, Kraków 2006.
- Noah Y., Kahneman D., *Z iPadem w nowe średniowiecze. Nadciągają zbędni ludzie*, „Gazeta Wyborcza”, 4–6.04.2015.
- Novak M., *Duch demokratycznego kapitalizmu*, przekł. T. Stanek, Poznań 2001.
- Nowicki M., *Kto wymyślił Żydów – tłumaczy historyk Shlomo Sand w rozmowie z Maciejem Nowickim*, „Newsweek”, 6.04.2010, <http://www.newsweek.pl/europa/kto-wymyslil-zydow,56254,1,1.html>.
- Ochocki A., *Lenin – filozofia wojny domowej*, Szczecin 1991.
- O’Day T., *Pathology and Renewal of Religious Institutions*, “Concilium” 1974, No. 91.
- Odezwa Stowarzyszenia Oświatowego Robotników Niemieckich w Londynie w Sprawie Polski*, X 1863 r., [w:] K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979.

- Oliveros R., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966–1976)*, Mexico 1977, <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/varios/oliveros.pdf>.
- Ortega J. y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982.
- Ortega J. y Gasset, *Idee i przeświadczenia*, [w:] tegoż, *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992.
- Ost D., *Klęska „Solidarności”. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, H. Jankowska, Warszawa 2007.
- Otegui C., *Rubén Dri*, «Una cosa es hablar de Bergoglio otra del Papa Francisco», <http://www.chacabuquero.com.ar/2016/06/ruben-dri-una-cosa-es-hablar-de.html>.
- Oualalou L., *El poder evangélico en Brasil*, «Nueva Sociedad» 2015, núm. 260, http://nuso.org/media/articles/downloads/7.TC_Oualalou_260.pdf.
- Oualaou L., *El Islam gana terreno en Brasil*, «Le Figaro», 15.02.2010, <https://www.webislam.com/noticias/55093-el-islam-gana-terreno-en-brasil.html>.
- Papa considera permitir padres casados na Amazônia*, diz fomal, «Globo», 3.11.2017, <https://oglobo.globo.com/sociedade/papa-considera-permitir-padres-casados-na-amazonia-diz-jornal-22026226>.
- Papa Francisco saluda al padre Gustavo Gutiérrez por sus 90 años*, «La República», 6.06.2018, <https://larepublica.pe/sociedad/1256139-papa-francisco-envia-saludos-90-anos-gustavo-gutierrez>.
- Papież Franciszek. Kard. Jorge Mario Bergoglio, *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*, Kraków 2013.
- Paweł VI (papież), Encyklika *Humanae vitae*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html.
- Paweł VI (papież), Encyklika *Sacerdotalis coelibatus*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/sacerdotalis-caelibatus_24061967.html.
- Paweł VI (papież), *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, <http://ptm.rel.pl/files/swii/141-gaudium-et-spes.pdf>.
- Paweł VI (papież), List apostolski *Octogesima adveniens*, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Octogesima%20adveniens.htm>.
- Paweł VI (papież), *Przemówienie końcowe papieża Pawła VI podczas sesji plenarnej Soboru Watykańskiego II*, 7.12.1965, przekł. M. Ostrowski, <https://gloria.tv/article/7AbL3tmjVgwD4xBuo9op8Sni>.
- Paz O., *Sor Juana Inés de la Cruz: Las Trampas de la Fe*, México 1982.
- Pellegrini S., Lescano P., *Rubén Dri: Bergoglio estuvo en contra de nosotros, limpió al máximo lo que era la teología de la liberación*, <http://derrocandoaroca.com/2016/03/24/ruben-dri-bergoglio-estuvo-en-contra-de-nosotros-limpio-al-maximo-lo-que-era-la-teologia-de-la-liberacion>.
- Pérez-Baltodano A., *Política y Religión en América Latina: Introducción*, <http://istmo.denison.edu/n10/articulos/intro.html>.

- Pérez-Baltodano A., *Dios y el Estado. Dimensiones culturales del desarrollo político e institucional de América Latina*, «Nueva sociedad» 2007, núm. 210, http://nuso.org/media/articles/downloads/3442_1.pdf.
- Pérez-Baltodano A., *El Dios de Estados Unidos, El Dios de Bush, el Dios de Nicaragua: precisando fronteras*, «Revista Envío Digital» 2004, núm. 273, <http://www.envio.org.ni/articulo/2663>.
- Pérez-Baltodano A., *Providencialismo y discurso político en Nicaragua*, http://nuso.org/media/articles/downloads/3.TC_Baltodano_260.pdf.
- Pietrzak A., *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacja wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013.
- Pikaza X., Antunes da Silva J. (ed.) *El Pacto de las Catacumbas La misión de los pobres en la Iglesia*, «Verbo Divino», <http://www.verbodivino.es/hojear/4209/el-pacto-de-las-catacumbas.pdf>.
- Piketty T., *Kapitał w XXI wieku*, przekł. A. Bilik, Warszawa 2015.
- Pius XI (papież), Encyklika *Quadragesimo anno*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931.html.
- Pius XII (papież), Encyklika „*Humani generis*”. *O błędach przeciwnych wierze katolickiej*, „Przegląd Powszechny” 1951, t. 231, <https://katolikintegralny.wordpress.com/2015/07/08/pius-xii-humani-generis-o-bledach-przeciwnych-wierze-katolickiej>.
- Pixley J., *Opción por los pobres y Dios de los pobres*, [w:] J.M. Vigil (ed.), *La opción por los pobres y Dios de los pobres*, Santander 1991.
- Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 1977, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1976_promozione-umana_pl.html.
- Post W., *Traición a los pobres? Marxismo en la Instrucción de la Congregación de la Fe*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Przemówienie papieża Franciszka wygłoszone podczas II Światowego Spotkania Ruchów Ludowych w Boliwii*, „Radio Maryja”, 10.07.2015, przekł. vatican.va, <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/przemowienie-papieza-franciszka-wygloszone-podczas-ii-swiatowego-spotkania-ruchow-ludowych-w-boliwii>.
- Ramis A., *Alberto Hurtado. El profeta traicionado*, <http://www.voltairenet.org/article132374.html>.
- Ramos Díaz A. W., *Papa Francisco responde a teólogo Hans Küng sobre la infalibilidad*, «Aletheia», 04.2016, <https://es.aleteia.org/2016/04/28/papafrancisco-responde-a-teologohans-kungsobre-la-infalibilidad>.
- Ranke-Heineman U., *Nie i amen*, przekł. K. Toeplitz, Gdynia 1994.
- Ratzinger J., *Eklezjologia konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*, przekł. G. Sowiński, [w:] E. Piotrowski, T. Węclawski (red.), *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, Poznań 2007.

- Ratzinger J., *Situación actual de la fe y la teología*, Guadalajara 1998, http://www.corazones.org/doc/fe_teologia_actual_ratz.htm
- Ratzinger J., Messori V., *Informe sobre la fe*, Madrid 1985.
- R. C. (pseud.), *La teología de la liberación que gusta a Francisco (y a Benedicto XVI)*, «Religión», 14.05.2015, http://www.religionconfidencial.com/en_voz_baja/Koinonia-Eclesial-Padre-Gustavo-Gutierrez_0_2489751001.html.
- Religión en América Latina. Cambio generalizado en la región históricamente católica*, «PEW Research Center», 13.11.2014, <http://borgeyasociados.com/wp-content/uploads/2017/10/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>.
- Renato H., *Un dialogo nuevo: Roma – Brasil*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Ress M.J., *Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina*, [w:] S. Marcos (ed.), *Religión y género*, Madrid 2004.
- Rędzioch W., *Jan Paweł II. Franciszek a teologia wyzwolenia*, „Niedziela”, 1.07.2013, <http://niedziela.pl/artykul/106742/nd/Jan-Pawel-II-Franciszek-a-teologia>.
- Rędzioch W., *Moje życie przy świętym*, wywiad z Benedyktem XVI, „Niedziela”, <http://niedziela.pl/artykul/8283/Unikalne-swiadectwo-Benedykta-XVI>.
- Rędzioch W., *Niezapomniani. Jan Paweł II we wspomnieniach przyjaciół i współpracowników*, Kraków 2015.
- Rifkin J., *Europejskie marzenie*, przekł. W. Falkowski, Warszawa 2005.
- Rifkin J., *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postronkowej*, przekł. E. Kania, Wrocław 2001.
- Rodríguez A., *Los obispos latinoamericanos piden perdon «por los pecados de la evangelización»*, «El País», 24.10.1992, https://elpais.com/diario/1992/10/24/sociedad/719881209_850215.html.
- Rubin S., Ambrogetti F., *El Jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio*, Buenos Aires 2010, https://docs.google.com/file/d/0B9XFGc_BZfpPbUxwTm9qM0Z2NDQ/edit.
- Rubin S., Ambrogetti F., *El Papa Francisco. Conversaciones con Jorge Bergoglio*, https://docs.google.com/file/d/0B9XFGc_BZfpPV3RvWnM2WlhBRk0/editcon.
- Salazar B.A., *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Mexico 1968.
- Salinas C., *Muere Fernando Cardenal, clérigo sandinista y teólogo de la liberación*, «El País», 20.02.2016, https://elpais.com/internacional/2016/02/20/actualidad/1455998024_704982.html.
- Santa Fe II: el imperialismo ante América Latina*, «Envío», cz. I: *Estrategia para un régimen democrático. La ofensiva cultural marxista*, <http://www.envio.org.ni/articulo/580>.
- Scannone J.C., *Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación*, <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090512.pdf>.

- Scannone J.C., *La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual*, «Teología y Vida» 2009, N° 50, <https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>.
- Scannone J.C., *La teología de la liberación, características, corrientes, etapas*, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol23/92/092_scannone.pdf.
- Scannone J.C., *Perspectivas eclesiológicas de la «teología del pueblo» en Argentina*, <http://www.geocities.com/teologialatina>.
- Scaramuzzi I., *Cuando Ratzinger elogió al teólogo de la liberación Gutiérrez*, «Vatican Insider», 28.03.2014. Conferencia del jesuita argentino Juan Carlos Scannone en el congreso sobre «Las raíces de Papa Francisco», organizado por «Civiltà Cattolica» y la Pontificia Universidad Gregoriana, <http://www.lastampa.it/2014/03/28/vaticaninsider/es/documentos/cuando-ratzinger-elogi-al-telogo-de-la-liberacion-gutierrez-PVhPtGRiPrI64aH4JA4GOI/pagina.html>.
- Scavo N., *Lista Bergoglio. Ocaleni przez Franciszka w czasach dyktatury*, przekł. K. Kozak, Kielce 2014.
- Schelkshorn H., *La «filosofía de la liberación» en latinoamérica al finalizar el siglo XX*, <https://pl.scribd.com/document/89711426/Hans-Schelkshorn-La-filosofia-de-la-liberacion-en-Latinoamerica-al-finalizar-el-siglo-XX>.
- Schwarz P., *Mógłby odmienić świat*, „Die Zeit“, 12.04.2012, przedruk w: „Forum”, 2–8.07.2012.
- Se desploma el catolicismo en América Latina?*, Laicismo.org, <https://laicismo.org/se-desploma-el-catolicismo-en-america-latina>.
- Segundo J.L., *Criticas y autocríticas de la Teología de la Liberación*, [w:] J.I. González Faus, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993.
- Segundo J.L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, t. 1: *Fe e Ideología*, Madrid 1982.
- Segundo J.L., *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid 1985.
- Sierakowski S., *Žižek: Nadchodzi nowe średniowiecze*, wywiad ze Slavoyem Žižkiem, „Gazeta Wyborcza”, 7–8.02.2015.
- Sikora P., *Papież mówi: najważniejsza jest miłość*, „Gazeta Wyborcza”, 20–21.07.2013.
- Sobrino J., *Jesucristo Liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 2010, wyd. I, San Salvador 1991.
- Sobrino J., *Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su Vida y misión*, Barcelona 1978.
- Sobrino J., *Opción por los pobres i seguimiento de Jesús*, [w:] J.M. Vigil (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991.
- Somiedo J.P., *Estados Unidos y la Teología de la Liberación*, «Religión Digital», 3.04.2013, <http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2013/04/03/estados-unidos-y-la-teologia-de-la-liberacion-religion-iglesia-opinion-somiedo.shtml>.

- Sousa Pinto A.E., *Deixam de ser católicos ao menos 9 milhões, afirma Datafolha*, «Folha de S. Paulo», 28.12.2016, <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/12/1844365-deixam-de-ser-catolicos-ao-menos-9-milhoes-afirma-datafolha.shtml>.
- Spieker M., *La defensa de la doctrina social de la Iglesias ante la teología de la liberación*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Stasiński M., *Lagarde. Sumienie kapitalizmu*, „Gazeta Wyborcza”, 27–28.06.2015.
- Stephen W.G., Stephan C.W., *Wywieranie wpływu przez grupy. Psychologia relacji*, przekł. M. Kacmajar, Gdańsk 1999.
- Stieglitz J.E., *Globalizacja*, przekł. H. Simberowicz, Warszawa 2012.
- Stoll D., *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito 1993, <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp.htm>.
- Swoboda A., *Prof. Tadeusz Bartoś: Polski katolicyzm atakuje każdego, kto jest inny, na ustach mając miłość i miłosierdzie*, „Gazeta Wyborcza”, 12.2017, <http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,22800121,prof-tadeusz-bartos-polski-katolicyzm-atakuje-kazdego-kto.html>.
- Szahaj A., Jakubowski M.N., *Filozofia polityki*, Warszawa 2005.
- Szalkowicz G., *Rubén Dri, teólogo y filósofo argentino: «Apoyar al Papa en lo que sirva a nuestros pueblos pero no comprar todo el paquete»*, «Nodal», 15.07.2015, <https://www.nodal.am/2015/07/ruben-dri-teologo-y-filosofo-argentino-apoyar-al-papa-en-lo-que-sirva-a-nuestros-pueblos-pero-no-comprar-todo-el-paquete>.
- Szczepaniak M., *Teologia wyzwolenia a walka klas*, [w:] W. Myczek, M. Nowaczyk (red.) *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1988.
- Szostkiewicz A., *Prezydent Kościoła*, „Polityka”, nr 14, 1.04.2015.
- Szyszka T., *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, [w:] F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa 2011.
- Tamayo J.J., *Hugo Chavez y la teología de la liberación*, «Redes Cristianas» 15.08.2007, <http://www.redescristianas.net/hugo-chavez-y-la-teologia-de-la-liberacion-juan-jose-tamayo>.
- Tamayo-Acosta J.J., *Para comprender la Teología de la Liberación*, Estella (Navarra) 1989.
- Tamez E., *Hermeneutika feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva*, [w:] S. Marcos (ed.), *Religión y género*, Madrid 2004.
- Tanalski D. (red.), *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*, Warszawa 1986.
- Tarruella A.C., *Guardia de Hierro. De Peróna Begoglio*, «El Cronista», 17.02.2017, <https://www.cronista.com/3dias/Francisco-y-su-verdadero-vinculo-con-Guardia-de-Hierro-20170217-0003.html>.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988.
- Teología del Papa Francisco no es la de Gutiérrez, dice experto*, «ACI» Redacción Central, 13.09.2014, <https://www.aciprensa.com/noticias/teologia-del-papa-francisco-no-es-la-de-gutierrez-dice-experto-35695>.

- Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*, przekł. J. Perlin, J. Guranowski, Warszawa 1987.
- Thielmann W., *Źle się dzieje w Państwie Boga*, „Die Zeit“, przedruk w: „Forum”, nr 27, 2–8.07.2012.
- Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, przekł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
- Toffler A., *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, przekł. M. Kłobukowski, Poznań 1996.
- Toffler A., *Trzecia fala*, przekł. E. Woydyło, Warszawa 1986.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, <http://jednoczymysie.pl/wp-content/uploads/2013/02/SUMMA-CONTRA-GENTILES-PRAWDA-WIARY-CHRZE%C5%9ACIJA%C5%83SKIEJ.pdf>.
- Tornielli A., *Nie bójmy się czułości*, wywiad z papieżem Franciszkiem, «La Stampa», przedruk w: „Gazeta Wyborcza”, 21–22.12.2013.
- Torres S., *Evolución de los desafíos de la realidad y su influencia en la configuración de la teología de América Latina*, <http://www.servicioskoinonia.org/logos/articulo.php?num=125>.
- Tulio M., *Los obispos brasileños dialogan con la curia*, [w:] R. Vekemans, J. Cordero, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Unamuno M., *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przekł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984.
- Valadier P., *Nędza polityki i moc religii*, przekł. T. Żeleźnik, Warszawa 2010.
- Véliz C., *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton 1980.
- Vera R., *Bergoglio y Boff, unidos en una lucha por el planeta*, «Proceso», 3.06.2016, <http://www.proceso.com.mx/442726/bergoglio-boff-unidos-en-una-lucha-planeta>.
- Vekemans R., Cordero C., *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia)*, Caracas 1988.
- Ver Beek K.A., *Spirituality: a development taboo*, “Development in Practice” 2000, Vol. 10, No. 1, <http://dandelion-patch.mit.edu/afs/athena/dept/cron/class/elsalvadorworkshop/research/lenca%20research/spirituality.pdf>.
- Vernette J., *Le XXIe siècle sera mystique ou ne sera pas*, Paris 2002.
- Vidal J.M., *Gutiérrez, padre de la Teología de la Liberación: «Sólo conocemos el 10% de las resistencias al Papa. El otro 90% está oculto, pero él lo sabe»*, 1.03.2017, <https://www.elmundo.es/sociedad/2017/03/01/58b6bc7be2704e0b7e8b463c.html>.
- Vigil J.M., *Desafíos de la teología del pluralismo religioso a la fe tradicional*, <http://servicioskoinonia.org/Vigil/textos/recientes/VigilDesafiosTPR.pdf>.
- Vigil J.M., *Opción por los pobres ¿preferencial y no excluyente?*, [w:] tegoż (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991.

- Vigil J.M., *Teología del Pluralismo Religioso: nueva etapa para la Teología de la Liberación*, «Franciscanum» 2011, T. 155, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3881406.pdf>.
- Vigil J.M., *Wprowadzenie*, [w:] tegoż (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991.
- Weber M., *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Lublin 1994.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przekł. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995.
- Westen D., *Mózg polityczny*, przekł. T. Bieroń, Poznań 2014.
- Węgrzyn M., *Religia – tożsamość – polityka: ekscepcjonizm jako unio operacyjne Stanów Zjednoczonych Ameryki – casus polityki USA wobec świata islamu*, [w:] A. Solarz, H. Schreiber (red.), *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012.
- Wężyk K., *Prawica wojuje na sloniach* (wywiad z Geoges'em Lakoffem), „Gazeta Wyborcza”, 22.08.2014, http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,16510015,Prawica_wojuje_na_sloniach.html.
- Wężyk K., *Rewolucja robotnicza*, „Gazeta Wyborcza”, 4–5.07.2015.
- Wężyk K., *Wyklęty lud, o jakim Marksowi się nie śniło*, wywiad z Guyem Standingiem, „Gazeta Wyborcza”, 22–23.11.2014.
- Wielomski A., *„Spe salvi” w perspektywie filozofii politycznej*, „Pro fide rege et lege” 2008, nr 1 (60).
- Wilkinson R., Pickett K., *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, przekł. P. Listwan, Warszawa 2011.
- Wilson E.O., *O naturze ludzkiej*, przekł. B. Szacka, Warszawa 1987.
- Wiśniewski L., *Nic nie zastąpi sumienia człowieka. Nawet Kościół*, „Gazeta Wyborcza”, 14–15.03.2015.
- Wlekły M., *Frakcja Biednych Księży*, „Gazeta Wyborcza”, 24.05.2013, wywiad z księdzem Marcelem Ciaramellą z ruchu Księża w Opcji na Rzecz Ubogich (*Curas en la Opción por los Pobres*).
- Włodarski D.A., *Świat po pekińsku, czas się bać*, wywiad z sinologiem M. Jacobym, „Gazeta Wyborcza”, 7–8.06.2014.
- Woś R., *Ha-Joon Chang: Nie ma jednej ekonomii*, „Gazeta Prawna.pl”, 5.12.2014, <http://biznes.gazetaprawna.pl/artykuly/839843,ha-joon-chang-nie-ma-jednej-ekonomii.html>.
- Wójcik Ł., *Imperium Vaticanum*, „Polityka”, nr 10, 6–12.03.2013.
- Yorio O., *List do R.P. Moura*, 24.11.1977, https://pl.scribd.com/document/207146280/Carta-de-Sacerdote-Destapa-La-Doble-Cara-de-Papa-Francisco?ad_group=&campaign=Skimbit%2C+Ltd.&content=10079&irgwc=1&keyword=ft750noi&medium=affiliate&source=impactradius.
- Zakrzewicz A., *Politi: Franciszek wśród wilków*, „Krytyka Polityczna”, 6.06.2014, <https://krytykapolityczna.pl/swiat/politi-franciszek-wsrod-wilkow>.

Zea L., *Filosofía americana como filosofía sin más*, Mexico 1969.

Żakowski J., *Ekonomia niepewności*, wywiad z Romanem Frydmanem, „Polityka” („Niezbędnik inteligenta”), nr 10, 8.03.2008.

Żakowski J., *Rynek w cuglach*, wywiad z Edmundem Phelpsem, „Polityka” („Niezbędnik inteligenta”), nr 42, 18.10.2008.

Resumen

El objetivo de este trabajo es determinar las líneas generales de los debates y divisiones que atraviesan a la Iglesia católica en el plano filosófico, teológico, político y ideológico, para hacer pronósticos sobre el desarrollo y futuro del catolicismo. Desde principio de este pontificado el papa Francisco ha manifestado gran interés por inspirar cambios en la institución, para que sea más misionera y transparente en su práctica cotidiana, para que se limpiara constantemente de la plaga de la pedofilia. Él quiere mejorar la comunicación del clero con el mundo laical. El papa es abierto tanto a la corriente conservadora y tradicional como a la Iglesia del pueblo o la Iglesia pobre y de los pobres. También realiza la política de los gestos con los representantes de la corriente utopista-revolucionaria identificada con la llamada teología de la liberación, políticamente comprometida. En este trabajo la Iglesia tradicional es simbolizada y representada por la figura de Joseph Ratzinger. La Iglesia políticamente comprometida revolucionaria – para los cambios tanto en la sociedad como dentro de la Iglesia – es representada por los teólogos de la liberación, simbolizada por los animadores de comunidades eclesiales de «Iglesia del pueblo» o de «Iglesia de los pobres», también por mártires como Oscar Arnulfo Romero o Camilo Torres Restrepo. El papa simboliza y representa a la Iglesia reformista e integradora, solidaria, pero no revolucionaria. Tampoco a Francisco le gustaría cambiar al orden jerárquico-sacramental en el seno de la institución o ordenar a las mujeres. Por eso nuestra tesis es esta: la Iglesia del papa Francisco o Iglesia de sus eventuales continuadores no va a cursar por el camino demarcado por esta teología de la liberación.

Indeks osobowy

A

Achab, król 396
Adamczyk Agnieszka 45
Adler Max 38
Adorno Theodore 308
Aguirre Rojas Carlos Antonio 55
Alazraki Valentina 14, 37, 73, 132
Albert Wielki 317
Albornoz Enrique 211
Aleksander VI, papież 110, 383
Algañaraz Julio 149
Al-Hallaj Mansûr 469
Allende Salvador 180
Alonso Carlos 125
Althusser Louis 276, 322–323
Alves Rubem Azevedo 138,
157–159, 161–162, 320, 323
Ambrogetti Francesca 131
Amsterdamski Stefan 52
Ángel Angelelli Enrique, bp 128,
168, 184, 414
Angerhausen Julius, bp 168
Antoncich Ricardo 133
Aquino Francisco Júnior de 136
Arabî Ibn 456, 469
Araújo Sales Eugenio de, kard. 200
Ardiles Osvaldo 489
Aricó José 61
Arinze Francis, kard. 442
Aristide Jean-Bertrand 104, 127
Arizmendi Esquivel Felipe, bp
441–442

Arns Paulo Evaristo, bp 168, 197,
200, 281
Arrupe Pedro, o. 275
Arystoteles (Stagiryta) 26,
317–318, 480, 491
Assis Damasco Raymundo, abp
210
Assmann Hugo 160–162, 313, 319,
321
Aśoka, imperator 468
Augustyn, św. 65, 306

B

Baader Franz von 40
Babińska Renata 80
Baeza Francisco 41
Balthasar Urs von 340
Banzer Suárez Hugo 162, 180
Barber Benjamin 19, 20
Barragán Javier Lozano 436,
444–445
Barranco Bernardo 118
Barreto Pedro, abp 119
Barth Karl 159, 183
Bartoś Tadeusz 67, 70–71
Bastante Jesús 144
Bauer Bruno 34
Bauer Otto 38
Bauman Zygmunt 149
Bayle Pierre 30
Bazyli Wielki 37

- Beck Ulrich 149
 Bell Daniel 45
 Beltramo Álvarez Andrés 118,
 129–130, 135, 137, 206, 209
 Beltrán Edgard 174
 Benedykt XVI, papież (zob. Ratzin-
 ger Joseph) 13, 18, 64, 66, 74, 76,
 104, 110, 120–122, 126, 135, 137,
 155, 208, 218, 235–236, 243–244,
 247–248, 250–255, 266, 292–293,
 296, 339, 436–437, 440–441, 454,
 498, 500
 Bengel Johann Albrecht 306
 Bengsch Alfred 151
 Benjamin Walter 25, 41, 308, 411
 Berent Waclaw 43
 Berger Peter 15
 Bergoglio Jorge Mario 13–15, 34,
 46, 63, 65, 73–74, 76, 90–93, 103,
 111, 114–115, 117, 121, 124, 128–
 132, 134, 138–146, 148, 151, 153,
 176, 184, 194, 209–210, 222, 230,
 232, 241, 249, 269, 335, 340–341,
 354, 386, 443, 450, 452, 454, 462,
 496, 498–499, 501–504
 Bergson Henri 42
 Berryman Phillip 101–102,
 173–174, 181–182, 184–185, 222,
 276, 281
 Bertone Tarcisio, abp. 133
 Bettazzi Luigi, bp 168
 Betto Frei 205, 210
 Bieroń Tomasz 79
 Bigo Pierre 319
 Bilik Andrzej 262
 Bingen Hildegarda de 430
 Bloch Ernst 40–41, 81, 308, 314,
 320–321
 Blomjous José, bp 168
 Blondel Maurice 319
 Boff Clodovis 197, 205, 211–214,
 222, 224, 276–277, 323, 340,
 343–355, 388
 Boff Leonardo 15–16, 18, 22, 51–
 52, 62, 70–71, 76, 106, 110–112,
 119, 122, 129–130, 142–146, 151,
 156, 162, 176, 182–183, 195, 197,
 203, 205, 209, 212–214, 222, 224,
 273, 275, 323–324, 333–334, 345,
 350, 357–362, 365, 367–369, 374,
 377–380, 390–391, 416–420,
 430–431, 474, 501, 506
 Bolívar Simon 61
 Bonhoeffer Dietrich 127
 Boniecki Adam 13
 Bonino José Miguez 322
 Bonpane Blase 191
 Bordy Fals Orlando 320
 Bosko Jan, św. 386, 504
 Brandão Vilela Avelar, kard. 200
 Brandoli Javier 153
 Brecht Bertold 38
 Briseño Bartolomé Carrasco, abp
 439
 Brockmann DEscoto Miguel 297
 Brunner José Joaquín 56
 Buber Martin 25
 Bucharin Nikołaj Iwanowicz 320
 Bucholc Marta 52
 Bueno Otávio 485
 Buffon Gianluigi 15
 Bultmann Rudolf 277
 Bush George W. 46
 Buttiglione Rocco 124, 132, 137,
 189, 222, 231
- C**
- Cabestrero Teófilo 231
 Cabrejos Héctor Miguel, abp 208
 Calvez Jean-Yvez 319
 Câmara Helder Pessôa, abp 5, 163,
 168, 188, 361
 Camhaji Elías 154
 Caño Antonio 131

- Caouch Beatriz Melano 324
 Capmany José 109, 110
 Carcenac Pujol Claude-Brigitte 65
 Cardenal Ernesto 124, 189–193,
 297, 324
 Cardenal Fernando 119, 191, 215,
 231
 Cardoso Fernando Enrique 320
 Carey Charles Henry 295
 Carnap Rudolf 52
 Carrero Darío Ángel 385
 Carriquiry Lecour Guzmán 131
 Carter Jimmy 58, 71, 125, 180
 Casaldáliga Pedro, bp 163, 356
 Casaroli Agostino, kard. 17,
 191–192
 Castells Manuel 79, 234, 263, 446,
 476–477
 Castillo Sánchez José María 44,
 85–87, 89, 334, 339, 382
 Castro, bracia 169
 Castro Fidel 70, 205, 320, 322
 Ceaușescu Nicolae 123
 Chardin Teilhard de 319
 Chavez Hugo 128, 211, 507
 Che Guevara Ernesto 169, 172,
 281, 320
 Chomsky Noam 61
 Ciaramella Marcelo 356
 Cichowicz Augustyn 271
 Cieśla Stanisław 149
 Cipriani Juan Luis 121, 123,
 135–136, 222
 Clausewitz Karl 271
 Clooney George 15
 Coderre Gérard Marie, bp 168
 Comblin Joseph (José) 20–21,
 82–83, 90–91, 102, 127, 152,
 161, 174, 187–190, 194, 197–198,
 203–204, 215, 246–247, 319, 334,
 360–377, 380–383, 403–416, 421,
 430–431
 Comte August 30, 59
 Congar Yves Marie Joseph 129
 Corbi Mariano 65, 98–101, 389,
 455–461, 463–470, 473, 475–478,
 480–482
 Cordero Juan 17, 107–108, 127,
 186, 198–199, 201–204, 222, 270,
 272
 Corrales Javier 147–148, 150
 Covey Stephen 499
 Córdoba Pedro de 109
 Crepu Michel 95, 239
 Cuda Emilce 128
 Cuniberti Angelo, bp 168
- D**
- Dahrendorf Ralf 80
 Damásio António Rosa 26
 Danielson Mikołaj 60
 Danneels Godfried, kard. 375
 Darío Carrero Ángel 118, 134,
 157–159
 DEaubonne Françoise 432
 D'Escoto Miguel 119
 Devoto Alberto, bp 168
 De Zan Julio 489
 Diego Juan 441
 Dilthey Wilhelm 308
 Dobrowolski Zdzisław 59
 Dołgowska Małgorzata 205
 Domínguez Matos María del Car-
 men 54–55
 Domosławski Artur 44, 125–126,
 138, 163, 188
 Dores das Campos Machado Maria
 406
 Dorosz Krzysztof 150
 Dri Rubén 138
 Drzewiecki Konrad 43
 Dulewicz Maciej 98
 Durkheim Émile 97, 234
 Dussel Ambrosini Enrique 60, 76,

104, 157, 162, 222, 231, 300–307,
309–314, 316–324, 327–334, 373,
392–393, 452, 486, 488–491

Duvalier François 273

E

Echnaton, faraon 294

Egurbide Perú 107

Ehlers Fiona 13

Eliasz, prorok 396–397

Ellacuría Ignacio 182, 222, 277,
279–282, 289, 314–315, 352, 403,
486, 489

Engels Fryderyk 18, 35–36, 40,
61–63, 70, 261, 271–272, 281,
292–295, 297–298, 320, 323, 503

Errázuriz Ossa Francisco Javier,
kard. 210

Espinoza Israel González 215

Esquivel Arizmendi 442

Esteban Carlos 149

Eutyches 86

Euzebiusz z Cezarei 383

F

Faletto Enzo Doménico 320

Falkowski Witold 72

Febbro Eduardo 145

Feuerbach Ludwig 30, 34, 309,
311–312, 316, 400

Fiore Joachim de 306

Fontenele Cristina 120, 136

Forcano Benjamín 18

Ford Gerald 179

Fornari Aníbal 489

Fornet-Betancourt Raúl 76

Fox Jonathan 44, 50

Fragoso Antônio, bp 168

Franciszek, papież (zob. Bergoglio

Jorge Mario) 13–15, 18, 21–23,
37, 46, 48, 59, 64–65, 74, 76, 113,
117, 119–120, 123, 126–127,
131–132, 139, 142, 144–145,
151–153, 155–156, 206, 236–237,
274, 300, 354, 374–375, 379, 385,
388, 413, 422, 452, 496, 499–501,
503–504, 506

Franciszek z Asyżu 15, 146, 504

Franco Bahamonde Francisco 104

Frank Thomas 79

Freire Paulo 126–127, 163–164,
321, 325

Freud Zygmunt 30, 51, 362

Friedman Milton 476

Fromm Erich 41

Fronzizi Risieri 485

Frydman Roman 53

Fujimori Alberto 412

Fukuyama Francis 150

G

Gaj Ryszard 233, 497

Galeano Eduardo 109, 170

Galilea Segundo 161

Galileusz 52, 278

Gallego el Álvarez Alejandro 140

Galli Carlos María 133

Gand Adrien, bp 168

Gandhi Mahatma 41, 281

Gantin Bernardin, kard. 201, 204

García Canclini Néstor 56

García Elorrio Juan 170

García Jacobo 154

García Ruiz Samuel, bp 188, 205,
438

Gauchet Marcel 47, 57, 84, 93–95,
239

Gawrycki Florian 109

Gebara Ivone 421–423, 425,
427–432

- Gera Lucio 133, 161
 Gere Richard 15
 Gerra Lucio 323
 Giménez Gilberto 324
 Girardi Giulio 70, 224, 320, 342, 387
 Girasoli Nicola 119
 Godoy Carlos Mejía 125, 217
 Goethe Johann Wolfgang 447
 Goldmann Lucien 37, 38, 320
 Golland Henrique, abp 168
 Gomes de Sousa Luis Alberto 324
 Gonzaga Fernandes Luiz, abp 168
 González Faus José 174, 224, 407
 González Marcel, prymas 182
 González Moralejo Rafael, bp 168
 Görres Albert 379
 Gracia Jorge 483–487
 Gramsci Antonio 39–40, 181, 276, 308, 320–323, 325, 350–351
 Grzegorz XVI, papież 82, 143, 365
 Guadalupe Virgen de 103
 Guizot François 295
 Guldberg Horacio Cerutti 489
 Guldberg Michael 53
 Guranowski Jan 222
 Gutiérrez Merino Gustavo 16, 70, 92, 118–123, 125–127, 129–130, 132–138, 144, 151, 157–159, 161–162, 164, 169–172, 187, 193–197, 206–209, 214, 224, 226, 263–269, 297, 308, 319, 322, 334, 336, 338, 341, 349–350, 362, 379, 385, 423, 503, 506
 Guzmán-Hennessey Manuel 145
 Guzmán Loera Joaquín Archivaldo (znany jako Chapo) 153
- Ha-Joon Chang 296
 Hakim George, bp 168
 Hall Edward Thitchel 60
 Harari Yuval Noah 20
 Harnecker Martha 320
 Hayek Friedrich von 476
 Hayek Salma 15
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 25–26, 289, 305–306, 308–309, 311–313, 316, 475
 Heidegger Martin 262
 Heine Heinrich 34
 Henriot Peter 222, 274–275
 Herder Johann Gottfried 34
 Hess Moses 34
 Hidalgo y Costilla Miguel 103, 314
 Hildegarda z Bingen, św. 340
 Hill Michael 93
 Himanen Pekka 263, 476
 Himmer Charles Marie, bp 167–168
 Hinkelammert Franz Josef 58–60, 76, 91, 161, 231, 321, 475–476, 486
 Hitler Adolf 127, 246
 Hobbes Thomas 30–31, 36
 Hofstede Geert 459
 Holówka Teresa 60
 Horkheimer Max 41, 308
 Huizinga John 308
 Humbert-Droz Jules 38
 Hummes Claudio 210
 Huntington P. Samuel 46, 51, 94
 Hurtado Cruchaga Luis Alberto Miguel 162
 Husajn Saddam 46
 Hus Jan 82
 Huyghe Gérard, bp 168

H

- Habermas Jürgen 44
 Haddad, bp 168
 Haidt Jonathan 97

I

- Innocenty III, papież 149
 Irrarázaval Diego 125
 Ireneusz z Lyonu, św. 401

Iriarte de Reconquist Juan José, bp
168
Izajasz, prorok 240, 317, 329, 393,
404, 411

J

Jacoby Marcin 155
Jakubowski Marek 82
Jalics Francisco 140–141, 183
Jan Chryzostom 37, 287
Jan Chrzyciel 398
Jankowska Hanna 46, 199
Jankowski Zbigniew 61
Jan Paweł II, papież (zob. Wojtyła
Karol) 17–18, 20, 23, 63, 70–71,
96, 104, 107–109, 111, 113–114,
122–125, 127, 129, 132, 146,
152, 163, 175, 187–192, 194, 201,
203–204, 210, 217, 220–221,
229–230, 236–237, 240, 242,
252–254, 261–262, 265–266, 269,
272, 298, 300, 304, 316, 335, 337,
344–345, 348, 354, 363, 366, 368,
370, 377, 379, 383, 392, 394, 396,
433–436, 446, 495, 503
Jan, św. 82, 86, 414, 455
Jan XXIII, papież 21, 152, 167, 192,
272, 277, 337, 374
Jażdźewski Leszek 19
Jedliński Jakub 79
Jeremiasz, prorok 397
Jezus Chrystus 24, 37, 41, 60,
65–69, 74, 82, 84–91, 107–111,
120–121, 124, 129, 137, 142,
162, 165, 175, 182–183, 186, 196,
206–207, 211–213, 220, 225,
228–229, 231, 237, 240–241,
244–248, 250–252, 265, 268–269,
274, 276, 283, 307, 317, 321, 328,
333–336, 339–340, 344–347, 354,
360, 363, 373–376, 379–380, 383,

386–387, 389, 392–405, 409–411,
413, 415–419, 424, 426–429, 431,
436, 440–441, 443–444, 449–451,
453–455, 458, 461, 469, 473, 498,
501

Jiménez Manuel José 174
Joachim z Fiore 40
Jorge Álvarez Calderón 119
Journet Charles, kard. 373
Juarez Benito 104
Joanna z Norwich, św. 430
Jung Mo Sung 50, 160

K

Kacmajor Magdalena 97
Kahneman Daniel 20, 27, 80
Kalwin Jan 40
Kamierczak Zbigniew 383
Kant Immanuel 34, 38, 81, 306,
327, 490
Kapuściński Ryszard 125
Karol I Habsburg, cesarz 83
Karol Wielki, cesarz 87, 383
Karpiński Maciej 26
Kartezjusz (właśc. René Descartes)
25, 312, 327, 490
Kautsky Karl 36, 40, 315
Kaźmierczak Zbigniew 29, 383
Kepel Gilles 45–47, 50, 52
Kepler Johannes 52
Ketteler Wilhelm Emmanuel von,
bp 263, 272
Kiergegaard Søren 312
King Martin Luter 281
Kirchner Cristine Fernández de
140
Kirchner Néstor 140, 502
Kloc Leon 271
Kłobukowski Michał 150
Kochan Jerzy 44, 93
Kohan Néstor 172, 319

Kolumb Krzysztof 102, 106, 108,
110, 112, 269
Komorowska Hanna 150
Konstantinow Fiodor Wasiljewicz
320
Konstantyn Wielki, cesarz 380,
382–383, 458
Kopernik Mikołaj 52
Korsch Karol 320
Kowalewski Zbigniew Marcin 55
Kozak Krystyna 128
Krzemieniowa Krystyna 31
Krzemiński Adam 48
Kuderowicz Zbigniew 31
Kuhn Thomas 52
Kulska Joanna 50
Küng Hans 14, 86, 137, 146, 183,
276, 359, 496
Kunz Tomasz 149
Kusch Rudolfo 489
Kutyła Julian 79

L

Lachowska Dorota 29
Lagarde Christine 18, 19
Lakebrink Bernhard 492
Lakoff Georges 26
Lancho García Rocío 209
Landázuri Juan, kard. 194
Landman Adam 475
Larraín Manuel, bp 168
Larraquy Marcello 143, 144
Lasanta Casero Padro Jesus 70,
107, 109
Las Casas Bartolomé de 109, 111,
169, 313, 441, 486–488
Lebret Louis Joseph 319
Lenin Włodzimierz (właśc. Wła-
dimir Iljicz Uljanow) 36, 79, 97,
153, 267, 270–271, 273, 300, 320,
325, 335, 378

Leon I, papież 86
Leon XIII, papież 22–23, 63, 69, 83,
101, 146, 219, 230, 240–241, 272,
288, 294, 298–299, 365, 463, 505
Lescano Pablo 138–139, 141
Leszczyński Adam 155
Letelier Orlando 180
Levada William Joseph, kard 210,
443
Levinas Emmanuel 25, 489
Levine Daniel 49
Lissardy Gerardo 120, 142–144
Listwan Paweł 23
Lizarzaburu Javier 137
Llosa Mario Vargas 215
Locke John 26, 115
Lois Julio 158–159, 169, 341–342,
386–390, 474
Lorenz Konrad 96
Lorscheider Aloísio, kard. 197,
199–200
Lorscheider Aloiso, kard. 199, 375
Löwy Michael 34–41, 171, 180–181,
307–308
López Hernández Eleazar 111,
433–434, 437–440, 442–443, 445
López Trujillo Alfonso 181
Lubac Henri de 31
Luckmann Thomas 31
Lugo Méndez Fernando, bp 104, 127
Lukacs György 307–308, 320–322
Luksemburg Róża 37, 153, 316, 320
Lula da Silva Luiz Inácio 104, 128,
148, 167
Luro Clelia 209–210
Luter Marcin 36, 40, 48, 244, 447
Luxemburg Róża 37

Ł

Ładyka Jerzy 26, 30, 61, 63–64, 70,
152, 261

M

- Machiavelli Niccola 81
 Maduro Otto 323
 Maffesoli Michel 52
 Magister Sandro 131, 212
 Mahon Leo 174
 Mainka Olimpia 61
 Majchrzak Marek 109
 Majchrzakowa Irena 109
 Mallimaci Fortunato 51, 53–54
 Malraux André 29
 Malthus Thomas 295, 308
 Malverde Jesús 153
 Mandel Ernst 307
 Mannheim Karl 308
 Mao Tse Tung 31, 124
 Marcjusz, cesarz 86
 Marcos Sylvia 168, 406–407, 422, 432
 Marcuse Herbert 309, 320–321
 Marczevska-Rytko Maria 48–49
 Mardones José María 31, 45, 47, 84, 93–94
 María Ana 425
 Mariátegui José Carlos 41, 62, 138, 308, 320, 322, 486–487
 Marins José 174
 Mariz Loreto Cecília 406
 Maritain Jacques 92, 319
 Marks Karol 18, 25–26, 30–31, 33–36, 42, 44, 51, 58, 60–64, 70, 79–80, 105, 146, 152, 156, 224, 227, 230, 260–262, 267, 270–273, 276, 280, 289, 292–298, 300–309, 311–314, 316, 319–323, 378, 390, 393, 410, 465, 487, 500, 503
 Mar Rossel Maria del 146, 183
 Marsyliusz z Padwy 81
 Marx Reinhard 61–62, 64, 255, 500
 Marzec Zofia 18, 128, 163
 Massera Emilio Eduardo 140–141
 Mazanka Paweł 31, 44
 McCulloch John Ramsay 295
 McGrath Marcos Gregorio, bp 168
 Medina Medina Antonio, bp 168
 Melckebeke Charles Joseph van, bp 168
 Mendes de Almeida Luciano Pedro, bp. 200
 Mendiharat Marcelo, bp 168
 Mercier Georges, bp 168
 Mesquita Filho Austregésilo Francisco, bp 168
 Messi Lionel 15
 Messori Vittorio 75, 106, 150–151, 201, 222, 224, 242, 244, 268, 318, 333–334, 374, 376, 380, 382, 389, 447, 454, 497, 506
 Mesters Carlos 161
 Metz Johann Baptist 31, 44, 74, 80, 160, 183, 318–319
 Mignone Emilio 129
 Mikołajewski Jarosław 300
 Mikołaj II, car 383
 Mill John Stuart 295
 Miranda de la Parra José Porfirio 224, 321–322
 Miziński Jan 48
 Modino Luis Miguel 168
 Möehler Johann Adam 318
 Moltmann Jürgen 157, 159, 319–320
 Mongrovejo Toribio de 263
 Montaigne Michel de 487
 Montesinos Antonio de 109, 111, 169
 Morales Ajmara Evo 155
 Moreira Alves Mircio 321, 378, 380
 Morelli Alex 324
 Morelos y Pavón José María 103
 More Thomas 36
 Mota e Albuquerque João Batista da, bp 168
 Mounier Emanuel 319
 Müller Gerhard Ludwig, abp 62, 120–121, 123, 130, 132, 135, 152,

193–194, 197, 206, 208–209,
233, 257–269, 334–340, 353, 390,
500–501
Muñoz Duque Aníbal, bp 168
Müntzer Thomas 35, 36, 40, 81
Muraro Rosemarie 430
Myczek Wiesław 130

N

Napoleon Bonaparte 383
Nassau William 295
Nietzsche Fryderyk 19, 30–31, 33,
42–44, 58–59, 308, 498
Novak-Młynarska Agnieszka 97
Novak Michael 45
Nowaczyk Mirosław 130
Nowakowska Anna 65
Nowicki Maciej 91
Nucetelli Susana 485

O

Obama Barack 15, 22, 79
Obando y Bravo Miguel, kard. 190,
192, 215
Ochozjasz, król 397
O'Day Thomas 379
Oliveira Jorge Marcos de, bp 168
Oliveros Maqueo Roberto 158, 165
Onfray Michel 93
Ordaz Pablo 131
Ortega y Gasset José 19, 59, 83,
215–218, 231, 234, 262, 462, 467,
497
Ortiz Renato 56
Ost David 80, 199
Ostromęcka Helena 52
O'Sullivan John 72
Otegui Cristian de 139
Oualaou Lamia 148

P

Pacepa Michał 123, 136
Padilla Herbert 169
Paoli Arturo 324
Parmenides 491
Parra Miranda de la 224
Pascal Blaise 38
Paweł, św. 18, 82, 126, 137, 159,
165, 193, 221, 228, 247–249, 251,
307, 346, 372, 380, 394, 403, 410,
413, 426, 498
Paweł VI, papież 62, 65, 75, 88,
129, 134, 161, 165, 167–168, 175,
184, 198, 220–222, 231–232, 235,
250–252, 291, 293, 300, 309, 319,
324, 344, 359, 380, 389, 430, 434,
495, 505, 526
Paz Octavio 55, 113
Péguy Charles 39
Pellegrini Santiago 138–139, 141
Penados del Barrio Próspero, abp 438
Penkala Michał 263
Pérez-Baltodano Andrés 48, 49, 54,
55, 56, 216, 217, 218
Pérez Esquivel Adolfo 281
Perlin Janina 205, 222
Perón Sosa Juan Domingo 91,
140–141, 184
Pessôa Câmara, abp 163
Phelps Edmund S. 52, 53
Pickett Kate 23
Pietrzak Andrzej 103
Piketty Thomas 262
Piñera Sebastián 150
Pinochet Augusto José Ramón 91,
163, 273, 476
Piotrowski Eligiusz 31
Piotr, św. 242, 248–249, 501
Pires José Maria, abp 168
Pironio Eduardo Francisco, bp 183
Pius IX, papież 366
Pius XIII, papież 240

- Pius XII, papież 143, 219, 247
 Pius XI, papież 23, 69, 83, 146, 219,
 230, 241, 272, 299, 505
 Pius X, papież 143
 Pixley Jorge (Georg) 24, 324
 Platon 491
 Plechanow Jerzy 316
 Plutarcho Calles Elias 104
 Podestá Jerónimo, bp 209–210
 Politi Marko 124
 Ponce de León Carlos Horacio
 128, 184
 Popper Karl 52
 Post Werner 270–273
 Poulat Émile 31
 Prats Carlos 180
 Proaño Leonidas, kard. 168, 188,
 436, 446
 Prokopiuk Jerzy 48
 Pseudo-Dionizy (Areopagita)
 371–372
- R**
- Rabin Icchak 46
 Racine Jean-Baptiste 38
 Rahner Karl 86, 129, 183, 194, 318
 Ramazini Álvaro, kard. 440
 Ramis Olivos Álvaro 163
 Ranke-Heineman Uta 453
 Ratzinger Joseph 17–18, 25, 31,
 62–63, 67, 74–75, 80, 88, 106,
 118, 120–122, 124, 131, 133–135,
 137, 150–151, 162, 175, 194, 198,
 200–201, 203, 205–206, 222–231,
 235–246, 249–250, 255, 257–261,
 265–266, 268, 270, 273–279, 281,
 293, 300, 307–309, 318, 324–325,
 332–334, 336–340, 345, 357, 364,
 374, 376–377, 380, 382, 389–392,
 394, 398, 402–404, 412–413,
 418–419, 447, 450–452, 454–455,
 463, 470, 475, 487, 495, 497, 500,
 503, 506
 Reagan Ronald 45–46, 71, 180, 190,
 193, 259, 424
 Reimer Richter Ivonne 426
 Renan Ernest 319
 Renato Hevia 56, 203
 Ress Mary Judith 431, 432
 Rędzioch Włodzimierz 123–124,
 132, 137
 Ricard Matthieu 308
 Ricardo David 295
 Richard Pablo 125, 162, 233
 Ricoeur Paul 307
 Rifkin Jeremy 20, 72, 156
 Riobé Guy Marie, bp 168
 Ríos Montt Efrain 126
 Rockefeller Nelson 179–180
 Roig Andrés Arturo 489
 Romero Cesar Jakob 148
 Romero y Galdámez Óscar Arnulfo,
 abp 24, 118, 129, 185, 188, 191,
 211, 264, 414
 Roosevelt Teodoro 179
 Rosenzweig Franz 25
 Rossi Angelo, kard. 200
 Rousseau Jean-Jacques 487
 Rousseff Dilma 148, 431
 Rubén Dri 138–141, 146, 170
 Rubin Sergio 131
 Ruiz García Samuel, bp 188, 205,
 441–442, 446
- S**
- Salazar Bondy Augusto 488
 Salazar Tulio Botero, bp 168
 Sánchez Alonso Montserrat 93
 Sánchez Vázquez Adolfo 320
 Sandler Shumel 50
 Sand Szlomo 91
 Santano Julio 324

- Santos Theotonio dos 320
 Saramago José 215
 Sartori Luigi 204–205
 Savater Fernando 215
 Sayer Josef 193, 263–265
 Say Jean Baptiste 295
 Scannone Juan Carlos 76, 133–134,
 164, 323, 486–489, 491–492
 Scaramuzzi Iacopo 133
 Scavo Nello 128, 141
 Schelkshorn Hans 484
 Schelling Fryderyk 308
 Schell Jonathan 44–45
 Scherer Alfredo Vincente, kard.
 200
 Schillebeeckx Edward 340
 Schreiber Hanna 49–50
 Schutte Ofelia 485
 Schwarz Patrik 21–22
 Sebastián Fernando 150, 182
 Sedecjasz, król 397
 Segundo Juan Luis 161–162, 164,
 222, 224, 277–288, 316, 319, 322,
 391, 393–398
 Šeper Franjo, kard. 182
 Serafin Janusz 64
 Serrat Joan Manuel 215
 Shaul Richard 162, 233
 Sieradzan Jacek 233
 Sierakowski Sławomir 19, 50, 59
 Sikora Piotr 498
 Sınchez Vı́zquez Adolfo 322
 Skórka Abraham 34, 46, 73–74,
 90–93, 103, 111, 131–132, 141,
 144, 153, 176, 209, 232, 241, 335,
 340, 386, 450, 452, 454, 462, 496,
 501, 504
 Sobrino Jon 120, 122, 133, 136, 174,
 205, 210, 224, 273, 323, 333, 343,
 386–387, 399–403, 407, 416, 506
 Sokrates 82–83
 Solarz Anna 49–50
 Somiedo Juan Pablo 122
 Somoza Debayle Anastasio 71,
 104, 125–126, 163, 189, 215, 273
 Somoza García Anastasio 163
 Sorel Georges 41–42
 Sousa Pinto Ana Estela de 147
 Sowiński Grzegorz 31
 Spartakus 247
 Spener Filip Jakub 306
 Spieker Manfred 186
 Spinoza Baruch 30–31
 Staff Leopold 31
 Stalin Josif Wissarionowicz (Dżu-
 gaszwili) 31, 61, 79, 320
 Standing Guy 20
 Stanek Tadeusz 45
 Stasiński Maciej 18, 236
 Stephan Cookie 97
 Stephen Walter 97
 Steward John 499
 Stieglitz Joseph 53
 Stoll David 486
 Suchecki Jacek 499
 Suquía Goicoechea Ángel, abp 114
 Sutowski Michał 263
 Swoboda Angelika 67
 Szacka Barbara 98
 Szafrńska-Brandt Marta 14
 Szahaj Andrzej 82
 Szalkowicz Gerardo 139
 Szewczyk Jan 92, 518
 Szostkiewicz Adam 127
 Szymczak Piotr 27
 Szyszka Tomasz 109
- T
- Tamayo-Acosta Juan José 182, 211,
 297, 341
 Tamez Elsa 324, 422–427
 Tarruell Alejandro 140
 Tauszyńska Anna Danuta 96
 Taylor Charles 48

- Théry Hervé 148
 Thielmann Wolfgang 13, 21
 Thierry Jacques Augustin 295
 Tischner Józef 305
 Tillich Paul 447
 Tito Josip Broz 271
 Todorov Tzvetan 112
 Toeplitz Krzysztof 453
 Toffler Alvin 150, 449, 461
 Tołstoj Lew Nikolajewicz 40
 Tomanek Paweł 79
 Tomasz z Akwinu, św. 83, 317, 324, 353, 372
 Tornielli Andrea 46, 123
 Torrens Robert 295
 Torres Restrepo Camilo 133, 163, 170
 Torres González Sanchez 133
 Traspaso Dominga Rosa 433
 Trocki Lew Dwidowicz (właśc. Lejba Dawidowicz Bronsztejn) 271, 320
 Trujillo Alfonso López 181–182, 195, 208
 Trump Donald 150
 Tupac Amaru II, król 169
- U
- Ulhoa Benedito, bp 114
 Unamuno Miguel de 93
- V
- Valadier Paul 29–33, 89, 91
 Valencia Cano Gerardo, bp 414, 438
 Valle Luis del 324
 Vargas Llosa Mario 169
 Vargas Manuel 485
 Vekemans Roger 17, 107–108, 127, 181, 186, 198–199, 201–204, 222, 270, 272
 Véliz Claudio 56
 Vera Rodrigo 108, 142
 Ver Beek Alan 54
 Vespucci Amerigo 112
 Vidales Raúl 324
 Vidal José Manuel 118, 130, 134, 136, 144
 Vidal Manuel José 506
 Videla Jorge 91
 Vigil José María 24, 76, 110, 233, 341–342, 386–387, 389, 447–450, 454–455, 474, 482
 Viola Alfredo, bp 168
- W
- Wade John 295
 Wakefield Edward Gibbon 295
 Waldseemüller Martin 112
 Wandowski Henryk 48
 Weber Max 29, 35, 40, 48, 60, 69, 76–77, 308
 Weitling Wilhelm 35, 40
 Wernich Cristian von 141
 Westen Drew 79, 154
 Węclawski Tomasz 31
 Węgrzyn Mariusz 49, 72
 Wężyk Katarzyna 20, 26, 80, 156, 296
 Whateley Richard 295
 Wielomski Adam 125, 126
 Wilkinson Richard 23
 Wilson Edward 98
 Wiśniewski Ludwik, o. 497
 Winthrop John 72
 Wlekły Mirosław 356
 Włodarski Artur 155
 Wojcieszak Janusz 112
 Wojtyła Karol 124
 Wolter (właśc. François-Marie Arouet) 487

Woś Rafał 296
 Woydyło Ewa 461
 Woźniakowski Henryk 93
 Wójcik Łukasz 13, 21

Y

Yago Bernard, bp 168
 Yancy George 483
 Yorio Orlando 140–141, 183

Z

Zachariasz, prorok 411
 Zakrzewicz Agnieszka 506

Zambrana Rosario Murillo 215
 Zambrano Raúl, bp 168
 Zasulicz Wiera 60
 Zazpe Vicente Faustino, bp 168
 Zea Aguilar Leopoldo 488
 Žižek Slavoy 19, 49–50, 59
 Zubiri Xavier 489

Ż

Żakowski Jacek 53
 Żeleźnik Tadeusz 29
 Žizka Jan 35

