



TOMASZ SIKORA

Znaczenie *praxis* w teologii wyzwolenia i w narodnictwie. Zarys analogii

*The Meaning of Praxis in Liberation Theology
and in Narodnism. Drawing Analogies*

ABSTRACT: Although Russian narodnism (in its broader, Berdyaevian sense) arose over 100 years before Latin American theology of liberation and in different historical context, we can still draw some interesting analogies between them. Both narodnism and liberation theology were based on moral-driven critics of the current socioeconomic conditions. Both searched for the quickest solution to the problems of poverty and massive inequality, and found it in revolution. The revolution was the most radical consequence of the concept that Russians and Latin Americans both shared: the concept of *praxis*, which I don't interpret in its strict Marxian sense, but as a commitment to a cause of liberation. Marxism was widely discussed, sometimes even accepted by the narodniks or by the theologians but its importance laid in its usefulness at war with capitalism. The latter is being accused of causing poverty and inequality. The pressure for the commitment to the cause of liberation was probably incited by some sort of sense of guilt also shared by both sides. The Narodniks were mostly intellectuals who benefited from the work of peasants and labourers, while the liberation theologians might have felt that preaching while people die of hunger is an act of hypocrisy. Finally, both sides also shared certain kind of anthropological optimism.

KEY WORDS: narodnism • liberation theology • praxis • marxism • revolution • capitalism • anthropological optimism

Próba szukania analogii między teologią wyzwolenia a myślą rosyjskiego narodnictwa może budzić wątpliwości. Jak dalece mogą być ze sobą zbieżne koncepcje zrodzone w XIX-wiecznej Rosji, z tymi, które powszechnie kojarzy się z Ameryką Łacińską drugiej połowy wieku XX? Mamy do czynienia z nurtami odległymi nie tylko przestrzennie, lecz także czasowo, inaczej zakorzenionymi historycznie i zrodzonymi w odległych pod każdym względem kulturach, na różnych kontynentach. Już same pojęcia „teologia wyzwolenia” i „narodnictwo” mogą być źródłem wielu nieporozumień, jako że stosuje się je w różnym zakresie i obejmują – w zależności od tego jak są rozumiane – różne grupy przedstawicieli. Czy uprawnione jest ponadto

zestawianie pomysłów narodników – nierzadko przecież niechętnych religii, z koncepcjami teologów?

O kłopotach ze zdefiniowaniem „narodnictwa” wspomina m.in. Andrzej Walicki¹. Świadomy tych komplikacji przyjmuję jego wyjaśnienie interesującego nas terminu w najszerszym znaczeniu, tj. jako określenie „[...] wszystkich rosyjskich ideologii demokratycznych – tak rewolucyjnych, jak reformistycznych – które wyrażały stanowisko klasowe chłopów i ogółu drobnych producentów oraz poszukiwały dróg niekapitalistycznego rozwoju Rosji”². Dla Walickiego tak rozumiane „narodnictwo” obejmuje okres od Czernyszewskiego, aż po socjalistów-rewolucjonistów XX wieku. Swoistym dopełnieniem tej definicji jest charakterystyka dokonana przez Mikołaja Bierdiajewa. Było to dla niego zjawisko specyficznie rosyjskie, które mimo różnych wcieleń (konserwatywne, rewolucyjne, religijne i materialistyczne) miało jeden wspólny mianownik – „zawsze u podstaw leżała wiara w lud, jako nosiciela prawdy. Lud (*narod*) odróżniano od narodu (*nacja*) i nawet przeciwstawiano te dwa pojęcia”³. Za narodników Bierdiajew uważał słowianofilów, a także m.in. Hercena, Dostojewskiego i rewolucjonistów lat 70-tych. Takie ujęcie narodnictwa pozwala na odpowiednio rozległe spojrzenie na trwające kilkadziesiąt lat próby uporania się z problemami wynikającymi z tych samych, ciągle nieprzezwyciężonych trudności.

Określenie „teologia wyzwolenia” jest co najmniej równie pojemne. Obecnie utożsamia się je nie tylko z walką z problemami nierówności i ubóstwa w Trzecim Świecie, lecz także ze sprawami Afroamerykanów czy ruchów feministycznych. Tutaj będziemy go używać w najbardziej „klasycznym” wydaniu, czyli ograniczonym regionalnie do Ameryki Łacińskiej, a czasowo do okresu od konferencji episkopatu latynoamerykańskiego w Medellin (1968 r.) do dziś. Zgodnie z opinią meksykańskiego teologa, Raúla Vidalesa, właśnie w Medellin interesujący nas nurt uzyskał prawo obywatelstwa, rozgłos, oraz impuls do przyszłego rozwoju⁴. Posiłkując się z kolei definicją sformułowaną przez włoskiego badacza tematu, Battisty Modina, można stwierdzić, że „teologia wyzwolenia jest ruchem teologicznym, który pragnie wskazać chrześcijanom, że wiara powinna objąć działalność wyzwolenczą i że wiara może się przyczynić, by ta działalność stała się rze-

¹ Por. A. Walicki, *Wstęp do filozofii społecznej narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1965.

² *Idem*, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 328.

³ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1999, s. 110.

⁴ Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 33.

czywiście wyzwolencza⁵. Co równie ważne, „[...] zamiast wyjaśniać orędzie chrześcijańskie metafizycznie, jak to czyniła teologia tradycyjna, albo na sposób egzystencjalistyczny, neopozytywistyczny czy personalistyczny [...] – teologia wyzwolenia wyjaśnia je w kategoriach *praxis* politycznej⁶”.

Należy zaznaczyć, że używane w niniejszym tekście pojęcie *praxis*, nie jest tożsame z jego ujęciem *stricte* marksistowskim, czego można byłoby oczekiwać przy okazji materiału dotyczącego teologii wyzwolenia. Jej stosunek do marksizmu jest bowiem – wbrew potocznym opiniom – dość złożony i domagałby się osobnego opracowania.

W tradycji teologii wyzwolenia *praxis* rozumiano jako coś, co wykracza poza zachowanie czy praktykę – swoiste połączenie refleksji i działania, które uwzględnia „historyczność” człowieka. Takie działanie jest rozpatrywane w świetle jego oddziaływania na historię, która jest zarówno historią zbawienia, jak i historią „ludzką⁷”. Tutaj jednak odniesiemy się do jego źródłowego sensu, który dla starożytnych Greków oznaczał, oczywiście w znacznym uproszczeniu, tyle, co działanie, zaangażowanie w pewną aktywność. Tak rozumiana *praxis* stoi w opozycji do abstrakcji i spekulacji, za to często – jak później zobaczymy – wiąże się z konkretnymi wytycznymi postępowania. Pojęcie *praxis* ma w niniejszym tekście pełnić rolę pojęcia-kłucza, zawierającego w sobie z jednej strony „czyn” w jego rozumieniu Bakuninowskim, z drugiej zaś np. *ortopraxis* Leonardo Boffa. W ten sposób chcemy zebrać pod jednym parasolem, ujęte w różne formy, choć wspólne Rosjanom i Latynosom, wezwanie do porzucenia samego opisywania rzeczywistości, na rzecz jej zmiany.

Niniejsza próba ma stanowić jedynie przyczynek do poszukiwania analogii między znaczeniem *praxis* dla teologów wyzwolenia Ameryki Łacińskiej i rosyjskich narodników. Jej inspiracją była opinia Rubema Cesara Fernandes: „Dla mnie ten styl myślenia (mowa o teologii wyzwolenia – przyp. TS) jest bardziej podobny do rosyjskiego narodnictwa [...], niż do marksizmu. Nikt nie postuluje rewolucji, kładzie się nacisk na sprawiedliwość, Królestwo Boże, a od takich sformułowań daleko do marksizmu⁸”.

Kwestia polemiki z marksizmem, który zarówno dla Rosjan, jak i dla myślicieli latynoskich jawił się jako mniej lub bardziej pociągające, a na pewno niemożliwe do zignorowania, narzędzie do walki z biedą, niespra-

⁵ *Ibidem*, s. 28.

⁶ *Ibidem*, s. 38.

⁷ Por. I. Ellacuría, J. Sobrino, *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, New York 1993, s. 616.

⁸ R. C. Fernandes, cyt. za: A. Domosławski, *Chrystus bez karabinu. O pontyfikacie Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s.109.

wiedliwością społeczną i uciskiem, jawi się jako dość istotna z perspektywy *praksis*. W obu przypadkach rzecz dotyczyła jednak jak sądzę głównie wyboru jak najlepszej metody zmiany *status quo*, a marksizm rysował się jako stosunkowo najbardziej konkretne rozwiązanie, w dodatku zgłaszające roszczenia do obiektywności. Ustanawiając sobie za cel zmianę zastanej rzeczywistości, po prostu nie sposób było się do marksizmu nie odnieść. Stąd też w gronie narodników i teologów wyzwolenia znajdziemy jednocześnie jego sympatyków (J. Plechanow, E. Cardenal), jak i osoby podchodzące doń ze sporym dystansem (M. Bakunin, R. Alves). Szczególnie warto w tym kontekście zwrócić uwagę na słowa Ernesto Cardenala, zakonnika z Nikaragui, który przyjął stanowisko ministra kultury w rządzie sandinowców:

Marksizm jest nauką metodą poznawania społeczeństwa w celu jego zmiany. Chrystus przedstawił nam cele zmian społeczeństwa, cele doskonałej ludzkości, którą mamy z Nim stworzyć. Te cele, to braterstwo i miłość, ale nie powiedział nam jakich metod naukowych trzeba używać, aby to osiągnąć. To nauka, a w tym przypadku nauki społeczne powinny na to odpowiedzieć. Jedni wybierają taką, inni inną metodę. Jeśli jednak ktoś przyjmuje marksizm jako zamiennik chrześcijaństwa, myli się, tak jakby brał inną naukę społeczną za substytut chrześcijaństwa. Jeśli się je właściwie rozumie, nie są przeciwstawne⁹.

Inna sprawa, że pomysły Marksa doskonale służyły demaskowaniu spustuszenia, jakie w życiu społeczeństw czyni bodaj największy wróg Rosjan i Latynosów – kapitalizm. Ten jest zły z samej zasady, bo jak pisał Helder Camara, sztandarowa postać teologii wyzwolenia:

Mimo że obydwa systemy – kapitalizm i marksistowski socjalizm – w praktyce zawiniły wobec człowieka, to jednak ucisk człowieka ze strony kapitalizmu, bardziej przebiegły i fałszywy, jest wewnętrznie związany z samym charakterem kapitalizmu, podczas gdy barbarzyństwa, których się dopuszcza socjalizm rosyjski i chiński, są ciężkim uchybieniem przeciwko duchowi prawdziwego socjalizmu¹⁰.

Krótko mówiąc, socjalizm jaki znamy z praktyki Chin, ZSRR czy Korei Północnej, jest niczym innym jak wypaczeniem szlachetnej idei, podczas gdy kapitalizm jest zatruty u samego źródła. Jego najwyższym celem jest zysk, a człowiek zaledwie środkiem do jego osiągnięcia. Co więcej, zysk jest tu uważany za podstawowy element rozwoju gospodarczego, konkurencja za

⁹ M. D'Escoto, F. Cardenal, E. Cardenal, *U źródeł teologii wyzwolenia. Wywiady przeprowadzone przez księdza Teofilo Cabestrero*, Warszawa 1985, s. 136.

¹⁰ H. Camara, *Violenza dei pacifici*, cyt. za: B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia, op.cit.*, s.148.

główne prawo ekonomii, a prywatna własność środków produkcji za prawo absolutne. „Powyższe zasady – pisze Camara – które wydają się stanowić samą istotę kapitalizmu, prowadzą do absurdu i budzących wstręt niesprawiedliwości, podważając rozwój całego człowieka i w ogóle wszystkich ludzi”¹¹. Jak połączyć system mówiący o zysku jako o głównym motywie ludzkich działań i konkurencji jako o zasadzie stosunków społeczno-gospodarczych z chrześcijaństwem? Dla Camary odpowiedź jest jasna – to niemożliwe, nie ma nawet mowy o reformowaniu takiego systemu, pozostaje jedynie walka. Pierwsi słowianofile pokroju Kirejewskiego mogli jeszcze marzyć o omięgnięciu „kapitalistycznej drogi rozwoju” Rosji. Jednak narodnictwo lat 70-tych kształtowało się już w kraju zreformowanym, gdzie przyspieszony rozwój kapitalizmu dawał się już solidnie we znaki np. drobnym wytwórcom, więc także i tu pozostawała jedynie walka.

Wspólna niechęć do kapitalizmu to jedno, ale ważniejszym czynnikiem wydaje się być to, że w obu przypadkach punktem wyjścia do krytyki systemu była jego ocena moralna. Ten system jest zły nie tylko dlatego, że jest obcy np. rosyjskiej tradycji wspólnoty gminnej, czy ze względu na trudności, jakie przysparza przy próbie łączenia go z ewangelią. Jest zły, ponieważ w jego zasadę wpisane są nierówność, walka pomiędzy bliźnimi, wykluczenie i stawianie kapitału ponad życiem ludzkim.

Tak pojmowany, kapitalizm jest po prostu grzeszny, czy to w ujęciu teologicznym, czy rozumiany jako „grzech” społeczny. Już w czasie konferencji w Medellin biskupi latynoamerykańscy uznali zacołanie wraz z towarzyszącą mu przemocą, nierównością oraz rosnącą frustracją za „sytuację grzechu”, a także za wroga, którego Jezus Chrystus przyszedł zwyciężyć. A przecież – co można by uznać niemal za wspólne założenie teologów wyzwolenia i narodników – jak pisał „nihilista” Pisariew: „Ostateczny cel całego naszego myślenia i całej działalności każdego uczciwego człowieka zawiera się tylko w tym, aby rozwiązać raz na zawsze nieunikniony problem głodnych i obdartych ludzi”¹². Jak pokazywał przykład Rosji, żadne reformy nie są w stanie uporać się z tym problemem, podobnie było w Ameryce Południowej, rozczarowanej krachem strategii rozwoju lat 60-tych XX w., o czym za chwilę.

Wypada jeszcze podjąć próbę uporania się z pytaniem o zasadność zestawiania narodnictwa, nierzadko niechętnego religii, z teologią wyzwolenia. Ponownie odwołajmy się do Bierdiajewa, który dowodzi, że problemy eschatologii, teodycei, koncepcje „Człowieka-Boga” i „Boga-Człowieka” są

¹¹ *Idem*, *Fame e sete di pace con giustizia*, cyt. za: B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 147.

¹² M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, *op.cit.*, s. 120.

obecne w formie „zeświecczonej” nawet u myślicieli najzarliwiej krytykujących religię. Jak pisze: „Ateizm rosyjski rodził się ze współczucia, z niezgody na zło świata, zło historii i cywilizacji. Był to szczególny marcjonizm, przeżyty w świadomości XIX wieku. Bóg – Stwórca świata odrzucony zostaje w imię sprawiedliwości i miłości. Władza w tym świecie jest zła, rządy nad światem – niesprawiedliwe”¹³. W takiej sytuacji trzeba organizować inny rodzaj władzy, która uwolni świat od cierpienia i walk między braćmi. Tak właśnie według Bierdiajewa objawia się „emocjonalna podstawa” religijności Rosjan i takie jest źródło rosyjskiej problematyki społecznej. Zrodzona z refleksji moralnej krytyka niesprawiedliwego i szkodliwego *status quo* nawet w wydaniu ateistycznym zachowuje więc swoiście religijny charakter. Zazwyczaj tego rodzaju refleksja – bez względu na to czy teologiczna, czy jawnie ateistyczna – rodzi się w zetknięciu z trudnymi warunkami życia, stanowiąc przy tym próbę ich radykalnej zmiany, czyli właściwego działania – *praxis*. Nie inaczej było i tym razem.

Konserwatywne rządy Mikołaja I skończyły się dla Rosji klęską w wojnie krymskiej (1853–1856) i przeszły do historii jako okres rozbudowy administracji państwowej, głównie celem zachowania władzy absolutnej. Gospodarka kraju wchodziła wtedy na tory industrializacji, co wiązało się też ze wszystkimi negatywnymi konsekwencjami rozwoju XIX-wiecznego kapitalizmu – wyzyskiem, nierównością społeczną, itd. Następca Mikołaja, Aleksander II, zapamiętany został głównie jako autor reformy uwłaszczeniowej 1861 roku. Jej efekty były opłakane dla wielu chłopów, którzy nie będąc w stanie uporać się z opłatami za wykup ziemi i podatkami, tonęli w długach. Opłaty zniesiono dopiero w roku 1907, co nie zmieniło faktu, że przez prawie 50 lat „uwolnieni” chłopcy żyli w nędzy. Miało to ogromny wpływ na radykalizację nastrojów w rosyjskim społeczeństwie i, jak wiemy, doprowadziło ostatecznie do wybuchu rewolucji w roku 1917.

Wydarzeniom tym towarzyszył także wzrost świadomości tragicznego położenia ludu wśród tamtejszej inteligencji, która była za pan brat z dominującymi na Zachodzie trendami myślowymi, włączając w to oczywiście socjalizm. Jak to ujął swego czasu Czernyszewski, bogactwo narodowe oznaczało w praktyce ubóstwo ludu¹⁴. Warto też dodać, że owa inteligencja, wykształcona w rezultacie prozachodnich reform Piotra I, oderwała się od kultuwujących stare tradycje i wierzenia mas ludowych, dla których zwyczaje szlachty-ziemian były całkowicie niezrozumiałe. Porównując tę sytuację z sytuacją w Ameryce Łacińskiej połowy XX w., odnajdujemy zna-

¹³ *Ibidem*, s. 95.

¹⁴ Por. A. Walicki, *Rosyjska...*, s. 382.

jomo brzmiącą, ironiczną opinię Helder Camary, której autorstwo teolog przypisuje jednemu z brazylijskich prezydentów: „Nasza gospodarka ma się dobrze; to tylko nasz lud ma się kiepsko!”¹⁵. Jak więc wyglądało tło społeczne dla narodzin teologii wyzwolenia?

Zgodnie z cytowanym przez Camarę sprawozdaniem Raula Prebischa, przygotowanego w 1970 r. na zamówienie Międzyamerykańskiego Banku Rozwoju, wzrost dochodu kontynentu należy do najniższych, a odległość od poziomu dochodów średnich ciągle rośnie. Co gorsza, aż 60% ludności Ameryki Łacińskiej znajduje się na poziomie najniższych dochodów, korzystając przy tym z zaledwie 22,5% konsumpcji. Lansowana na początku lat 60-tych teoria rozwoju, mająca zmienić stosunek krajów bogatych do Trzeciego Świata ze schematu „pan-poddany” na współpracę i pomoc, zakończyła się fiaskiem. Okazało się bowiem, że przepaść między stronami zamiast się zmniejszać, jeszcze bardziej się pogłębiała. Utworzony w 1961 r. przez prezydenta Kennedy’ego Sojusz dla Postępu, który miał przeznaczyć 600 milionów dolarów na rzecz rozwoju Ameryki Łacińskiej, w praktyce stał się fikcją w dzień domniemanego zamachu Oswalda. Oto jak sytuację tej części globu widział brazylijski duchowny, Leonardo Boff:

Nagromadziły się ogromne bogactwa natury ekonomicznej w małej części świata, nędza panuje w jego większej części. W sferze społecznej ludzie panują nad ludźmi coraz bardziej wyrafinowanymi środkami, niszcząc lub wykorzystując stronnictwo kanały informacyjne. Opcja władzy nad naturą objęła również panowanie nad ludźmi i narodami, tworząc powszechny system zniewolenia¹⁶.

Z kolei Helder Camara pisząc o Brazylii wyznaje: „W regionach naszego kraju rozpoczynający się wiek XXI współlistnieje z wiekiem XII; epoka elektroniki i cybernetyki sąsiaduje tu z feudalizmem”¹⁷. Warto odnotować, że wielu przyszłych teologów wyzwolenia (Gutierrez, Alves, Segundo) było początkowo stronnictwami strategii rozwoju, którą porzucili wraz z jej krachem. Po wspomnianej konferencji w Medellin oraz po zwycięstwie rebelii Fidela Castro, teoria o zbawiennych skutkach postępu ustąpiła miejsca strategii rewolucji.

Samo tkwienie w nędzy i ucisku nie wystarcza do podjęcia próby zmiany sytuacji. Niezbędna jest także świadomość, że taki stan rzeczy jest niesprawiedliwy i niegodny człowieka. W interesujących nas przypadkach

¹⁵ H. Camara, *Godzina trzeciego świata. Wybór pism*, Warszawa 1973, s. 112.

¹⁶ L. Boff, *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, cyt. za: B. Mondin, *op.cit.*, s. 118.

¹⁷ H. Camara, *Godzina...*, *op.cit.*, s. VIII.

Rosji i Ameryki Łacińskiej za budzenie świadomości odpowiedzialna była przede wszystkim inteligencja, z silnym naciskiem na duchownych w przypadku drugim. Co ciekawe, niektórzy narodnicy, jak choćby Dobrolubow czy Czernyszewski, także byli pierwotnie duchownymi. Znaczenie miał także, jak sądzę, bezpośredni kontakt myślicieli z Zachodem i jego popularnymi w swoim czasie nurtami intelektualnymi. Nie będzie raczej przesady w stwierdzeniu, że bodaj wszyscy narodnicy, w mniej lub bardziej jawny sposób, inspirowali się, bądź żywo dyskutowali z socjalizmem, marksizmem, heglizmem czy pozytywizmem. Wielu z nich odbywało podróże na zachód Europy, niektórzy zostali tam na stałe (np. Hercen, Bakunin). Jeśli zaś przyrzec się biografiiom najtęższych głów teologii wyzwolenia, to zobaczymy, że większość z nich była kształcona w Europie lub w Stanach Zjednoczonych. Dotyczy to np. Alvesa, Gutierrez, Bonino, Segundo i Boffa. Trudno zbagatelizować wpływ, jaki wywarła na nich zachodnia teologia polityczna, reprezentowana w osobach Harveya Coxa, Johanna B. Metz oraz Jürgena Moltmanna. Inspiracją byli też przedstawiciele „teologii rewolucji” pokroju Helmuta Gollwitza.

Rosnącej świadomości niemoralnego wymiaru sytuacji społecznej towarzyszyło też pewne poczucie winy, związane z reprezentowaniem klas uprzywilejowanych, kompletnie oderwanych od zubożałego ludu, na którego pracy się wzbogaciły (głównie inteligencja rosyjska), lub któremu z istoty swej powinny służyć (Kościół). W dodatku wyzwalalo to poczucie zadłużenia wobec ludu, które może być zniwelowane jedynie dzięki ciężkiej pracy, działaniu – *praxis*. Stan ducha „uprzywilejowanych” najlepiej oddają słowa Ławrowa, który twierdził, że ludzkość zapłaciła wysoką cenę, by kilku mędrców mogło snuć wizje postępu¹⁸. Szereg pokoleń wyzyskiwanego ludu pracował na rzecz samorozwoju uprzywilejowanej mniejszości, a ceną za każdą jej myśl była krew, cierpienie i „trud milionów”. Etycznie myśląca jednostka powinna uderzyć się w pierś i powiedzieć, jak pisze Walicki, „[z]dejme z siebie odpowiedzialność za cenę krwi, jaką okupiony został mój rozwój, jeśli sam, posługując się owocami tego rozwoju, przyczynię się do zmniejszenia zła teraźniejszego i przyszłego”¹⁹. Z powyższym stanowiskiem niejako sprzęgają się słowa Camary, mówiącego o dwóch trzecich ludzkości pogrążonej w głodzie i niedorozwoju, co jest dlań skandalem „[...] egoistycznego dzierżenia przez mniejszość, przynajmniej z pochodzenia chrześcijańską, liczącą mniej niż 20% ludzkości, ponad 80% bogactw ziemi. Jakże można mieć siłę moralną do zabrania głosu, jeśli wprawdzie nie wzbudzi się szczerzego aktu żalu

¹⁸ Por. P. Ławrow, *Listy historyczne*, cyt. za: A. Walicki, *Filozofia...*, *op.cit.*, s. 82.

¹⁹ *Ibidem*.

i nie poweźmie konkretnej decyzji głębokiego i szybkiego nawrócenia?”²⁰. Arcybiskup Belinda i Recife dodaje też, że łatwo zrzucić odpowiedzialność na państwo, które odpowiada za sprawy gospodarcze i społeczne, podczas gdy Kościół ma prawo i obowiązek interwencji, bo jest to kwestia budowy Królestwa Bożego. Tymczasem:

Jak można być obojętnym wobec niesprawiedliwości zbiorowej, która dotyka dwie trzecie ludzkości? Jak nie smucić się wiedząc, że miliony ludzkich stworzeń znajdują się w sytuacji niegodnej człowieka, nie mając możliwości posługiwania się boskimi darami inteligencji i wolności? Jakże ma nas nie ponaglać widok tego ogromnego tłumu, o którym Chrystus powie nam ostatniego dnia, byłem głodny, byłem spragniony, byłem nagi...?²¹

Co gorsza, przez wiele lat Kościół w Ameryce Łacińskiej niejednokrotnie był fortecą konserwatyzmu i współpracował z dyktaturami. W takiej sytuacji pozostaje jedynie natychmiast działać, robić wszystko, co w naszej mocy ku poprawie *status quo*.

Zarówno narodnictwo, jak i latynoamerykańska teologia wyzwolenia wyrosły na gruncie moralnego oburzenia istniejącymi warunkami życia, pełnymi niesprawiedliwości, wyzysku i dzikiej konkurencji, za które w głównej mierze odpowiadał ich zdaniem kapitalizm. Obserwując porządek rzeczy z pozycji uprzywilejowanych, przedstawiciele obu nurtów doświadczali dysonansu między tym, jest, a tym jak jak sądzili, że być powinno. W kształtowaniu poglądu na pożądaną stan rzeczy najważniejszą rolę odegrało przesłanie ewangelii (co wydaje się być oczywiste w przypadku teologii, za to mniej, gdy chodzi o narodników), jak i prospołeczne trendy obecne w myśli Zachodu. W dodatku nieobce było im swego rodzaju poczucie winy, wynikłe z przekonania o alienacji w stosunku do ludu, który ich „wykarmił”, a kóremu winno się służyć. Stąd też na pierwszy plan wysunięta została idea *praxis*, podjęcia natychmiastowych działań zmierzających do poprawy sytuacji.

Zwrócenie uwagi na konieczność działania była równoznaczna z krytyką tego, co działaniem nie jest. U narodników objawiło się to m.in. walką z filozofią spekulatywną. Widać to choćby na przykładzie Bielińskiego, który pytał Hegla: „Co mi z tego, iż jestem pewien, że rozum zwycięży, że przyszłość będzie piękna, jeśli los kazał mi być świadkiem triumfu przypadku, nierozumności, zwierzęcej siły?”²². Z kolei Bakunin wystąpił z jedną

²⁰ H. Camara, *Godzina...*, *op.cit.*, s. 159.

²¹ *Ibidem*, s. 126.

²² W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1956, t. 1, s. 305.

z najradykalniejszych interpretacji heglizmu, rewolucyjną „filozofią czynu”, dowodząc, że jedynie czyn może być uznany za rzeczywiste życie, a rzeczywisty czyn możliwy jest tylko w starciu z rzeczywistymi przeszkodami²³. W pewnym momencie doszedł nawet do konstatacji, że zajmowanie się nauką w dobie rewolucji jest nie na czasie, ponieważ służy klasom uprzywilejowanym i pogłębia nierówność społeczną. Nieco inne stanowisko, lecz nie mniej radykalne, reprezentowali narodnicy lat 70-tych. Ci sprzeciwiali się „abstrakcyjnemu intelektualizmowi” rewolucjonistów postulujących uczenie chłopów zamiast uczenia się od chłopów i kładli nacisk na „działanie wśród ludu i poprzez lud”. Jak można się domyślić, teologia wyzwolenia również krytycznie patrzyła na idee niezwiązane bezpośrednio z problemami realnego świata. Dobitnie wyraził to dominikanin Carlos Alberto Libanio Christo: „Przyjeżdżają do nas różni wysłannicy Watykanu i pytają o nasze zdanie w sprawie dogmatu Niepokalanego Poczęcia [...]. Odpowiadamy im, że nam przede wszystkim leży na sercu nędra ludzka, a nie teoretyczne rozważania teologiczne”²⁴. Z perspektywy faveli problem postawiony przez Hansa Künga wydaje się tak abstrakcyjny, że aż trudno o nim poważnie dyskutować. Kościół potrzebuje przekierowania na inne tory, bo zdaje się nie zauważać, że rzeczywistość stawia przed nim nieco inne wyzwania, niż sto czy dwieście lat temu. Zwrócił na to uwagę m.in. Richard Schull, jeden z prekursorów nowej teologii, ogłaszając, że czas teologii spekulatywnej minął już bezpowrotnie.

Doszliliśmy, przynajmniej w tym momencie, do punktu, w którym nie możemy już roztrząsać kwestii prawd chrześcijańskich czy możliwości wiary [...]. Stare symbole nie mówią o konkretnych problemach, którymi żyją chrześcijanie naszych czasów, i dlatego tak niewielki wpływ wywierają na ich życie. Jeśli jesteśmy przekonani, że wiara chrześcijańska powinna mówić o losie ludzkim, musimy przyznać, że zasady hermeneutyczne i paradygmaty, z których dotąd korzystaliśmy i na których opieraliśmy naszą myśl teologiczną, nie są już odpowiednie²⁵.

Jeszcze innej interpretacji zagadnienia stosunku *praksis* do spekulacji dostarczył Leonardo Boff, postulujący wyższość prawidłowego działania (*ortopraksis*) nad prawidłowym myśleniem (*ortodoksja*). „Dla Chrystusa – pisze Boff – i dla pierwotnego Kościoła istota posłannictwa Chrystusowego nie sprowadza się do usystematyzowanych kategorii intelektualnych, lecz polega

²³ Por. N. Bakunin, *Sobranje soczinienij i pisiem*, Moskwa 1934–1936, t. 3, s. 105.

²⁴ C. A. Libanio Christo, cyt. za: A. Domosławski, *Chrystus bez karabinu*, *op.cit.*, s. 106.

²⁵ R. Schull, *Oltre le regole del gioco*, cyt. za: B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 44.

na tworzeniu nowych form działania i bytowania w świecie²⁶. Dodajmy, za Camarą, że chodzi o świat, w którym człowiek umiera nie „[...] w abstrakcyjnej spekulacji myślicieli, ale w sposób bardziej konkretny, z braku chleba i wiedzy”²⁷.

O ile wspólna była Rosjanom i teologom wyzwolenia niechęć do spekulacji oraz do abstrakcyjnych teorii, o tyle różnili się co do obrania kierunku zmian. Wydaje się zrozumiałe, że jego wskazanie nierozzerwalnie wiąże się z etosem działania, *praxis*. Narodnicy zwykli raczej oglądać się wstecz, w przeszłość Imperium, gdzie znaleźli swój ideał *obszcziny*, autarkicznej wspólnoty chłopskiej, trzymającej się zasad kooperacji i samopomocy. Herzen np. sądził, że zacofanie Rosji jest korzystne dla rozwiązania problemu społecznego, bo daje nadzieję na ominięcie kapitalizmu i rozwinięcie tkwiących w ludzie pierwiastków komunitarności i braterstwa. Narodnicy lat 70-tych, którzy również hołubili chłopską wspólnotę gminną, wyraźnie kwestionowali wiarę w zbawczą moc postępu, a słowianofile idealizowali kraj sprzed reform Piotra I.

Z kolei teologowie wyzwolenia zwykli raczej spoglądać w przyszłość, być może z braku zadowalających wzorców z przeszłości. Szczególnym optymizmem wykazywał się Camara, entuzjasta pokojowej nuklearyzacji Brazyli. Uważał, że najnowszą technologię z powodzeniem można, a nawet trzeba, wykorzystać dla rozwoju całego kontynentu. Odrzucał przy tym oskarżenia o pychę człowieka, który poprzez naukę miałby rzekomo negocjować Boga. Wręcz przeciwnie, Bóg nie jest zazdrosny o wiedzę, to jest dany nam przez niego instrument do walki z ubóstwem i zacofaniem. Należy jednak pamiętać, że era technologii to „żyletka o dwóch ostrzach”, mogąca służyć zarówno humanizacji świata i pomocy potrzebującym, jak i uczynieniu człowieka częścią mechanizmu²⁸. Przy zachowaniu minimum ostrożności, można by przyjąć, że rozumna i mająca baczenie na człowieka industrializacja jest miła Bogu i tym bardziej może być miła ludziom, podczas gdy narodnicy na ogół patrzyli na nią z niechęcią, gloryfikując raczej Rosję chłopską.

Uzasadnieniem znaczenia *praxis* były już słowa św. Pawła: „wiara bez uczynków jest martwa”, na które powołuje się Gutierrez. Można zaryzykować przypuszczenie, że podobne przekonanie towarzyszyło Czernyszewskiemu podczas zesłania na Syberii, „idącym w lud” narodnikom, czy Bakuninowi kreślącemu plany mającej rychło nadejść rewolucji. Działanie jest istotnym elementem wiary, albowiem Bóg nałożył na człowieka obo-

²⁶ L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, cyt. za: B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 111.

²⁷ H. Camara, *Godzina...*, *op.cit.*, s. 102.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 81.

wiązek opanowywania natury i dopełnienia dzieła stworzenia. Jak pisał Camara: „[...] ten, kto we wszystkim liczy na Boga i zadowala się wyłącznie modłami i składaniem obietnic, nie robiąc przy tym najmniejszego wysiłku, nie zrozumiał, czym jest chrześcijaństwo”²⁹. Nie sposób jednak działać w oderwaniu od kontekstu. Znaczenie Medellin polegało m.in. na modyfikacji stanowiska Soboru Watykańskiego II: gdy Sobór mówi o zacofaniu i o tym, co kraje rozwinięte mogłyby zrobić dla Trzeciego Świata, uczestnicy konferencji mówią o neokolonializmie, a gdy szkicuje rozwój Kościoła, tamci mówią o przemianie w kategoriach obecności na kontynencie nędzy i niesprawiedliwości. Związek Kościoła ze światem to wedle ustaleń Soboru neutralizacja konfliktów, podczas gdy świat kościoła Ameryki Łacińskiej to rewolucja. Teologowie wyzwolenia podjęli więc próbę refleksji opartej na doczesnej działalności człowieka w określonym kontekście społecznym, politycznym i kulturowym; kontekst ten to zniewolenie i działalność rewolucyjna. Działanie, które ma wyzwolić od poddaństwa, utrzymującego ludzi w grzechu, niesprawiedliwości i nienawiści nie sprowadza się jedynie do przewyciężenia trudności gospodarczych – dotyczy również kształtowania nowego człowieka, swoistej rewolucji kulturalnej.

Zagadnienie „nowego człowieka” to bardzo popularny motyw pism narodników. Odnajdujemy go w tak różnych wydaniach jak choćby „rozumny egoista” Czernyszewskiego i Bóg-Człowiek Sołowiowa. Choć Czernyszewski był materialistą, a Sołowiowowi bliska była metafizyka, obu przyświecał podobny cel – osiągnięcie Królestwa Bożego na ziemi, teraz i tu. Oczywiście konieczne jest zastrzeżenie, że w przypadku materialisty mówimy o Królestwie wyłącznie jako o ostatecznym triumfie wolności i sprawiedliwości, przy czym duch przenikający obie teorie jest bardzo zbliżony. Jak to ujął Bierdajew, „Rosjanie zawsze żyją pragnieniem innego życia, innego świata, zawsze nurtuje ich niezgoda na to, co jest – nastawienie eschatologiczne należy do struktury duszy rosyjskiej”³⁰. Szczególnie istotna z perspektywy analogii z teologią wyzwolenia wydaje się być wizja Włodzimierza Sołowiowa. Zgodnie z nią, ideał doskonałego Boga-Człowieka, którego wcieleniem był Chrystus, może urzeczywistnić się wyłącznie w idealnym społeczeństwie – Królestwie Bożym na ziemi. Z powyższym współgrają słowa napisane sto lat później przez brazylijskiego franciszkanina, Leonardo Boffa:

Eschatologia nie zaczyna się bynajmniej na końcu świata. Zaczyna się już teraz, przewija się w faktach historycznych, rozwija się w nie-

²⁹ *Ibidem*, s. 64.

³⁰ M. Bierdajew, *Rosyjska...*, *op.cit.*, s. 207.

jasności *tempus medium*, aby dojść do pełni w Bogu. Powinniśmy zatem interpretować z punktu widzenia teologicznego całą prawdziwą konkretną dążność ludzi, Kościoła, grup ideologicznych do przekształcania kontynentu utrzymywanego w stanie niedorozwoju, jako rzeczniczy i pośredniczy odkupienia i wyzwolenia eschatologicznego w Jezusie Chrystusie. Przecież także On umiał przełożyć ostateczne wyzwolenie na konkretne warunki wewnątrz swego własnego świata [...] i wytworzyć nową solidarność i nowe wartości, które wykształcają nowy typ stosunków międzyludzkich³¹.

Trzeba zaznaczyć, że teolog nie poprzestaje na wyzwoleniu w dziedzinie społeczno-politycznej, choć od niej się ono zaczyna. Kościołowi chrześcijańskiemu przypada w udziale rola narzędzia ostatecznej reintegracji „duszy świata” z *logosem*, a prawdziwa teologia „obejmuje każdą rzecz, ma charakter uniwersalny i oznacza wyzwolenie od tego, co skaża wszystkie ludzkie przedsięwzięcia (grzech) i przewyciężenie śmierci”³². Jak widać nowa teologia postulując wyzwolenie działanie, sięgała dalej niż propozycje świeckich reformatorów. Jednak bez względu na to, czy interpretujemy „Królestwo Boże na ziemi” zgodnie z wolą teologów, czy po Bierdiajewowsku, jako właściwe rosyjskiej duszy, zwrócone ku końcowi dziejów, dążenie do wybawienia świata od jego niedoskonałości, nie osiągniemy nic bez *prakis*-działania.

Wśród proponowanych przez narodników i teologów wyzwolenia metod działania, bodaj najczęściej dyskutowaną była rewolucja. Spowodowane było to głównie wspomnianymi wcześniej czynnikami – utratą wiary w postęp, strategię rozwoju, tym bardziej w samą krytyczną analizę porządku społecznego. Dodawszy do tego wspólny „popiotrowej” Rosji i Ameryce Łacińskiej kontekst społeczno-politycznego ucisku oraz poczucie związanego z własną pozycją społeczną moralnego dysonansu, łatwiej będzie zrozumieć presję rewolucyjną.

Teologię wyzwolenia stereotypowo kojarzy się z figurą księdza z karabinem, tymczasem trudno doszukać się w pismach jej klasycznych przedstawicieli otwartej apoteozy czynu zbrojnego. Wspomniany wcześniej Ernesto Cardenal będąc członkiem rewolucyjnego rządu sandinowców mówił: „Przez rewolucję rozumiem skuteczne urzeczywistnianie miłości bliźniego, w skali społecznej i indywidualnej”³³. Jeśli zaś chodzi o rewolucyjną przemoc, to powołując się na Gandhiego twierdził, że w pewnych okolicznościach zasada niestosowania przemocy musi zostać zawieszona –

³¹ L. Boff, cyt. za: B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 119.

³² *Ibidem*.

³³ M. D’Escoto, F. Cardenal, E. Cardenal, *U źródeł...*, *op.cit.*, s. 137.

tak było w hitlerowskich Niemczech i w Nikaragui pod rządami Somozy³⁴. Konflikty klasowe, przekonywał znowu Gutierrez, są faktem potwierdzonym przez samą stolicę apostolską (fragmenty *Quadragesimo Anno* Piusa XI), czasem wskazywani są winni, lecz na tym sprawa się kończy. Jednak takie konflikty są codziennością w Ameryce Łacińskiej, wymuszając ustosunkowanie się do problemu relacji między walką a chrześcijańskim przykazaniem miłości.

Jeżeli sądzimy – pisze Gutierrez – że pokój rzeczywiście wymaga osiągnięcia sprawiedliwości, to nie możemy pozostać bierni lub obojętni, kiedy zagrożone są podstawowe prawa człowieka. Taka postawa nie byłaby ani etyczna, ani chrześcijańska. Mówiąc inaczej, nasze aktywne uczestnictwo po stronie sprawiedliwości i w obronie najsłabszych członków społeczeństwa nie oznacza, że zachęcamy do konfliktu; oznacza to raczej, że podejmujemy próbę usunięcia jego najgłębszego korzenia, czyli braku miłości³⁵.

Pojawia się tu zatem argumentacja sugerująca, że próba wykorzenienia zła, jeśli jest kierowana miłością, może być zgodna z ewangelią, co niektórzy mogliby pewnie odczytać jako wyrafinowaną próbę uzasadnienia stosowania przemocy. Gutierrez tłumaczy to tym, że tylko obalenie panujących władz i wprowadzenie nowego ładu umożliwi spełnienie zbawczego dzieła. Na nic się zdają reformy, gdy system jest nieludzki. Kościół, będący przez lata związany z panującymi, może uwiarygodnić i skutecznie swoje przesłanie miłości jedynie, gdy stanie po stronie uciemżonych i wyzyskiwanych, czyli po stronie rewolucji. Miłość, która nie przejdzie przez walkę klas pozostanie abstrakcją. W ślad za tym idzie koncepcja „nawrócenia się na biednego”: „Zostać nawróconym – twierdzi Gutierrez – to zaangażować się całkowicie w proces wyzwolania biednych i uciśnionych, zaangażować się jednoznacznie, realistycznie, konkretnie”³⁶. Z kolei Helder Camara zdecydowanie odrzucił metodę walki klas, jako że ta jest po prostu sprzeczna z ewangelią. *Praksis*, o której mówi, opiera się na inspirowanej Gandhim zasadzie nie stosowania przemocy. Warto przypomnieć, że jednym z najsłynniejszych wyrazicieli tego stanowiska był Lew Tołstoj³⁷.

³⁴ Por. *ibidem*, s. 130.

³⁵ G. Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*, New York 1988, s. 159.

³⁶ *Idem*, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976, s. 212.

³⁷ Zob. np.: L. Tołstoj, *Przemówienie na Kongres Pokoju w Sztokholmie*, [w:] „unitarianie.pl”, <http://www.unitarianie.pl/blog-unitarian/40-arianblog/269-lew-tostoj-przemowienie-na-kongres-pokoju-w-sztokholmie>, 15.12.2013.

Stanowisko narodników w kwestii rewolucji także było dość niejednorodne. Znajdziemy wśród nich jej gorących orędowników pokroju Bakunina, ale też i przeciwników, jak choćby najwięksi pisarze rosyjscy tamtej doby, Dostojewski i Tołstoj. Faktem jest, że wejście na drogę terroru części członków doprowadziło do rozłamu, a w konsekwencji upadku Ziemi i Woli. Zanim jednak do tego doszło, przyszli założyciele tej organizacji dokonali rzeczy bez precedensu – zorganizowania masowej „wędrownki w lud”, która była absolutnym spełnieniem idei *praxis*. Tysiące młodych, wykształconych ludzi, przepełnionych wiarą w socjalistyczne instynkty rosyjskiego chłopca ruszyły na prowincję, by zerwać z zepsutą cywilizacją i zbratać się z chłopstwem. Część z nich (stronnicy Ławrowa) planowała przy tym przygotować grunt pod przyszłą rewolucję drogą edukacji i propagandy, inni (sympatycy Bakunina) odwoływali się raczej do emocji ludu, wierząc, że tkwią w nim wrodzone tendencje rewolucyjne. Jak wiadomo ambitny projekt skończył się tragicznie dla wielu z jego uczestników, którzy kończyli w więzieniach lub na zesłaniu, nierzadko z powodu denuncjacji ze strony tych, którym chcieli służyć.

Ucieleśnienie *praxis* teologii wyzwolenia przyszło wraz ze zwycięstwem powstania sandinowców w Nikaragui w 1979 r. W nowym rządzie teki ministrów otrzymało czterech duchownych, co wywołało poruszenie w całym katolickim świecie. Jeden z nich, Ernesto Cardenal, tak tłumaczył swój udział w rządzie:

Jestem posłuszny woli boskiej. Jeśli widzę, że w moim przypadku i danych okolicznościach wola boska wyraża się przez warunki historyczne tej rewolucji, to uważam, że mój udział w rewolucji jest posłuszeństwem wobec Boga. I to nie wpływa wcale na nieposłuszeństwo wobec Kościoła³⁸.

Wielokrotnie powtarzał, że celem rządu jest „głodnych nakarmić, nagich przyodziać”, a wspominając jedno z jego posiedzeń zdobył się na następującą refleksję: „Jakie to dziwne, gabinet ministrów zebrał się z miłości do bliźniego”³⁹. Zbierał się tak aż do 1987 r., kiedy podległe mu ministerstwo kultury zostało zamknięte w następstwie cięć budżetowych.

To prawdopodobnie najjaskrawsze przykłady konsekwencji ustanowienia *praxis* podstawą sensowności refleksji nad realiami codziennego życia XIX-wiecznej Rosji i Ameryki Łacińskiej końca lat 60-tych. Poza tym jednak, szczególnie w Ameryce, dominowała praca u podstaw, czyli działalność

³⁸ M. D’Escoto, F. Cardenal, E. Cardenal, *U źródeł...*, *op.cit.*, s. 133.

³⁹ *Ibidem*, s. 119.

edukacyjna, organizowanie pomocy lekarskiej itp. Warto też zwrócić uwagę na problem decentralizacji władzy. Jak wspomniano narodnicy widzieli rozwiązanie we wspólnocie gminnej. Odpowiedzią teologów na centralizację Kościoła, niemającego bezpośredniego wpływu na życie wiernych, były np. Mniejszości Abrahamiczne Camary. Mowa tu o nieformalnych grupach, które podobnie jak Abraham byłyby gotowe porzucić swe dotychczasowe życie i pójść za głosem Pana, realizując jego wezwanie do niesienia pokoju światu. Grupy takie można spotkać na całym świecie, a zadanie polega na tym, by je zlokalizować, nawiązać z nimi kontakt i połączyć we wspólnym wysiłku ku postępowi sprawiedliwości, bez której nie ma pokoju. Mniejszości dokumentowałyby nędzę Trzeciego Świata, zbierałyby dane statystyczne, których oficjalne czynniki zbierać nie chcą, a w krajach rozwiniętych dowodziłyby istnienia biedy i ukrywanych niesprawiedliwości w polityce handlowej.

Równie ważne były też postulowane przez Sobór Trydencki wspólnoty podstawowe, które w wersji zaproponowanej przez Camarę miały bazować na bezpośrednim współdziałaniu równych sobie członków. Duchowni mieliby tam żyć tak jak pozostali, czyli z pracy własnych rąk, a osobom świeckim przysługiwałoby prawo głoszenia słowa Bożego, przygotowywania chrztu, prowadzenia nabożeństw pokutnych, odwiedzania chorych i udzielania im namaszczenia. Ksiądz oprócz sprawowania Eucharystii, byłby także animatorem wspólnoty, który cieszy się, że może dzielić swoją godność z Ludem Bożym. Wspólnoty miałyby więc być niejako „ustawieniem wszystkiego na właściwym miejscu” po latach nadmiernego rozwoju klerykalizmu. Tego rodzaju wspólnoty były całkiem powszechne w Brazylii, będąc też próbą rozwiązania problemu braku księży, ale spotkały się z nieprzychylną reakcją ze strony Watykanu.

Przedmiotem działania miał być przede wszystkim lud. W tradycji rosyjskiej ważną rolę odgrywało odróżnienie pojęć *narod* (lud) i *nacja* (naród). Bierdiajew pisze, że narodnictwo religijne utożsamiało lud (*narod*) z pewnym głęboko osadzonym w ziemi organizmem mistycznym, podczas gdy naród (*nacja*) był związanym ściśle z państwem, zracjonalizowanym tworem historycznym. *Nacja* jest ideą abstrakcyjną, zaś *narod* stanowi wspólnotę żywych ludzi. W praktyce utożsamiano ten drugi z chłopami, pracującymi klasami społeczeństwa. Narodnicy niereligijni utożsamiali lud wprost z klasą pracującą. Trzeba jednak dodać za Bierdiajewem, że ogólnie rzecz ujmując, „[l]ud nie oznacza jednolitego organizmu historycznego, spojonego nacjonalnymi więziami. Przeciwwstawiany jest bądź inteligencji i klasom wykształconym, bądź szlachcie i klasom rządzącym²⁴⁰”.

⁴⁰ M. Bierdiajew, *Rosyjska...*, *op.cit.*, s. 110.

Teologia wyzwolenia, wpisana w kontekst obecnego w Ameryce Łacińskiej ubóstwa, niesprawiedliwości i ucisku, uczyniła głównym przedmiotem swej refleksji biednych i prześladowanych. Taka teologia, mówiąc słowami Gutierrez, „utożsamia się z ludźmi, rasami i klasami społecznymi cierpiącymi nędzę i poniewierkę, utożsamia się z ich sprawą i walką; jest to włączenie się w rewolucyjny proces polityczny, aby od wewnątrz przeżywać i głosić darmową miłość i wyzwolenie Chrystusowe”⁴¹. Peruwiański duchowny dodaje później, że żadna zmiana w teologii nie zajdzie, „[...] dopóki punktem wyjścia nie stanie się społeczne działanie prawdziwego ludu latynoamerykańskiego, ludu, który zapuszcza swoje korzenie we własne zaplecze geograficzne, historyczne i kulturowe [...]”⁴². Jednym słowem, gdy teolog wyzwolenia mówi o ludzie, czy Ludzie Bożym, ma najczęściej na myśli ubogich, cierpiących, wykluczonych, ofiary dyktatur i krwiożerczego kapitalizmu. Należy jednak pamiętać, że ten lud w procesie wyzwolenia (czasem utożsamianego ze zbawieniem) jest nie tylko przedmiotem działania, ale – jak pokazuje chociażby przykład wspólnot podstawowych – może być również jego podmiotem. Nie inaczej było w myśli narodnickiej. Lud – jakkolwiek nie byłby ujęty – jest nosicielem bądź rosyjskiej więzi narodowej – *narodnost*’ (słowianofile), bądź wrodzonych tendencji socjalistycznych, które należy jedynie podsyć, by zrobić krok w jaśniejszą przyszłość. Jak widać teologowie wyzwolenia często dzielili też z narodnikami pewien antropologiczny optymizm.

Ponad sto lat dzieli pisma pierwszych narodników (w szerokim rozumieniu tego pojęcia) od początków latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia. Mimo tak długiego dystansu czasowego oraz, wydawać by się mogło, całkowicie odmiennego kontekstu historycznego i politycznego, niekiedy również odmiennego spojrzenia na kwestię wiary, okazuje się, że jest między nimi zaskakująco dużo analogii. Oba ruchy powstawały na gruncie moralnej niezgody na nędzę i niesprawiedliwość, utwierdzonej zresztą osobistym doświadczeniem. Wystarczy wspomnieć narodnicką „wędrówkę w lud” czy bezpośrednio zaangażowanie Gutierrez i Camary w pomoc ubogim. Oba wskazywały też głównego odpowiedzialnego za taki stan rzeczy, czyli kapitalizm, co w niemałej ilości przypadków zbliżało do marksizmu. Jednak najważniejsza z punktu widzenia niniejszego artykułu wydaje się okoliczność, że teologowie wyzwolenia i narodnicy dzielili także przekonanie, iż trzeba bezzwłocznie przejść do działania (nazwanego tutaj *praksis*), zmierzającego do jak najszybszej poprawy warunków życia. Owo


⁴¹ G. Gutierrez, cyt. za: B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 74.

⁴² *Ibidem*.

przekonanie nierzadko przejawiało się w propagowaniu rewolucji jako jedynej w tym kontekście skutecznej metody rozwiązania problemu. Można też chyba przyjąć, że niebagatelne znaczenie w przyjęciu tak radykalnej metody działania była nie tylko bezpośrednia styczność z cierpiącymi, ale także poczucie przynależności do grona beneficjentów rażąco niesprawiedliwego *status quo*. Ograniczanie się w takich okolicznościach do głoszenia słowa Bożego czy nazywanie siebie socjalistą, bez idącego za wyznaniem wiary czynu, dla wielu było po prostu szczytem hipokryzji. Wspólny był też swoisty optymizm antropologiczny, który narodnikom kazał np. wierzyć w naturalne skłonności komunitarystyczne ludu, a Camarze w chęć do organizowania się we Wspólnoty Abrahamiczne, działające na rzecz pokoju i sprawiedliwości w świecie.

Na ironię zakrawa w tym kontekście opinia starego franciszkanina, zasłyszana przez ks. Bonieckiego podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Peru w 1985 r., która może nam posłużyć za swoiste podsumowanie. Oto jak wyraził się o orędownikach bezzwłocznego działania:

Ci, co piszą o teologii wyzwolenia, uprawiają ją na papierze. Teologia wyzwolenia wymaga wyrzeczenia, na które tamtych nie stać [...]. Teologia wyzwolenia to jest to, co my tutaj robimy, czyli oświata, opieka lekarska. [...] Nasi wierni nie są agresywni, nie chcą walczyć, chcą po prostu żyć jak ludzie, godnie⁴³.

Czyżby zatem ostateczną konsekwencją przyjęcia zasady *praxis* miało być całkowite porzucenie refleksji teologicznej czy filozoficznej i całkowite oddanie się pomocy potrzebującym? 

TOMASZ SIKORA – absolwent filozofii na UMK w Toruniu, dziennikarz, podróżnik; zajmuje się filozofią polityki i ekonomii, szczególnie zaś rolą myślenia mitycznego w tych dziedzinach, a także rosyjską myślą społeczną XIX–XX w. i socjalistyczną utopią.

TOMASZ SIKORA – M.A. in philosophy (Nicolaus Copernicus University in Toruń), journalist and traveller; interested in philosophy of politics & economics, and mythical underpinnings of those two disciplines, Russian social thought of the nineteenth and twentieth century and in utopian socialism.

⁴³ A. Boniecki, cyt. za: A. Domoślowski, *Chrystus bez karabinu*, *op.cit.*, s. 87.