



RYSZARD STEFAŃSKI

Idea et praxis

„Teologia wyzwolenia” a działanie i oficjalna doktryna Kościoła katolickiego

Idea and praxis

*“Liberation Theology” versus Activity and Doctrine
of the Catholic Church*

ABSTRACT: The study presents the origin and development of “liberation theology” and the attitude towards it of the Holy See. It can be assumed that the social background for that theology came from the legitimizing by the state authorities of misery and quasi-captive exploitation of millions of Latin American inhabitants by a handful of great landowners. And the ideological background of it lies, on the one hand, in the official doctrine of the Catholic Church represented by John XXIII and Paul VI (The Constitution *Gaudium and spes*, the Encyclicals *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio*) and on the other hand in Marxism. A radical change in that attitude took place along with the advent of John Paul II. The “Liberation Theology” was condemned by the Church Congregation and by the Pope himself in the Encyclical *Sollicitudo rei socialis*. John Paul II who intransigently settled matters with the liberation theology does not suit somehow to the image of a forgiving, tolerant and smiling man. Responsible for that image is on the one hand a popular journalism, and on the other hand a prolonged concentration of Polish researchers on John Paul II’s contribution to the process of dismantling the Yalta system.

KEYWORDS: Catholic Church • Liberation Theology • Marxism • Revolution • Latin America

Jak podają popularne encyklopedie i leksykony, „teologia wyzwolenia” to ideologia powstała na gruncie latynoamerykańskim na przełomie lat 60 i 70. XX w., w której do myśli katolickiej wplecione są elementy marksistowskie, szczególnie te mówiące o rewolucji społecznej¹.

¹ Zob. *Teologia wyzwolenia*, „Wikipedia. Wolna encyklopedia”, http://pl.wikipedia.org/wiki/Teologia_wyzwolenia (7.01.2013 r.), *Teologia wyzwolenia*, „Słownik katolickiej nauki społecznej”, <http://www.kns.gower.pl/slownik/teologia.htm> (7.01.2013 r.); *Teologia wyzwolenia*, „Onet.wiem”, http://portalwiedzy.onet.pl/87253,,,teologia_wyzwolenia,haslo.html (7.01.2013 r.); R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s. 104.

Warto przypomnieć, iż w tamtym czasie świat latynoamerykański był obszarem okrutnej nędzy, głodu, chorób i niesprawiedliwości społecznej. Kraje Ameryki Południowej i Środkowej należały do najsłabiej rozwiniętych gospodarczo na świecie, w których PKB kształtowany był przede wszystkim przez produkcję rolną. Przy czym niewielki procent społeczeństw (latyfundiści) posiadało zdecydowaną większość obszarów rolnych. I tak np. w latach 60. XX w. w Brazylii 36 tys. latyfundystów posiadało 50% ziemi uprawnej, przy ponad 40 mln. ludzi utrzymujących się z rolnictwa, w Chile niecałe 700 obszarników posiadało 55% ziemi rolnej, w Wenezueli niecałe 4% ludności posiadało ponad 60% ziemi, w Peru 1% ogółu społeczeństwa posiadało blisko 80% wszystkich gruntów rolniczych, przy czym ponad 80% chłopstwa nie posiadała ziemi wcale. W Urugwaju ta proporcja wyglądała następująco: 5% latyfundystów posiadało 75% użytków rolnych, zaś 75% klasy chłopskiej posiadało ich tylko 8,5%. W Paragwaju 1% latyfundystów posiadało 99% ziemi uprawnej, zaś 93% chłopstwa nie posiadało ziemi wcale, a na Dominikanie w rękach 200. ludzi znajdowało się 54% ziemi².

W krajach tych przeciętna długość życia oscylowała wokół 40 lat, a w najbiedniejszych regionach nie przekraczała 27 lat. Występowała ogromna umieralność wśród dzieci, w tym niemowląt (np. w Peru umierała połowa dzieci nim osiągnęły 5. rok życia, a w Boliwii występowała 40% śmiertelność wśród niemowląt). Panował powszechny analfabetyzm (na Haiti – blisko 90%, w Gwatemali ponad 70%, Brazylii ponad 50%, w Kolumbii 40%)³. Ogólnie ujmując sytuację tego rejonu świata, już po rewolucji kubańskiej, nadal ponad połowa bogactw znajdowała się w rękach 2% ludności, około 50% było analfabetami, ci sami ludzie cierpieli głód i nie mieli żadnej opieki lekarskiej⁴. Należy pamiętać też, iż w większości tych państw panowały co najmniej niedemokratyczne rządy, nierzadko krwawe dyktatury, w dużym stopniu wspierane politycznie, gospodarczo i militarnie przez Stany Zjednoczone.

Te tragiczne statystyki i fakt zaangażowania USA w proces wspierania dyktatur z lubością były wykorzystywane przez propagandę ZSRR i jego sojuszników. Rewolucja kubańska była też znaczącym sygnałem dla Kościoła katolickiego. Otóż w rejonie świata, w sensie religijnym, tak zdominowanym przez Rzym, niezależna inicjatywa, prowadząca do całkowitej zmiany stosunków społecznych i religijnych musiała być wielkim szokiem dla tej insty-

² S. Markiewicz, *Katolicyzm w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1969, ss. 226, 255, 271, 297, 308, 321, 322.

³ *Ibidem*, ss. 231, 297, 308, 314, 328, 324.

⁴ J. Drochojowski, *Religie i wierzenia w życiu Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1964, s. 25.

tucji. W bardzo szybkim tempie następował też wzrost liczby protestantów⁵. Wydarzenia kubańskie zbiegły się ze śmiercią papieża Piusa XII (9.10.1958) oraz wyborem na głowę Kościoła Angela Giuseppe Roncalliego, który przyjął imię Jan XXIII (28.10.1958). Pontyfikat trwający niecałe 5 lat skutkowało niezwykle reformami Kościoła, w którym wreszcie dostrzeżono problemy społeczne Ameryki Łacińskiej. 15 maja 1961 r. papież ogłosił słynną encyklikę *Mater et magistra*, która nawiązywała do pierwszego ważnego dokumentu papieskiego – encykliki *Rerum novarum* Leona XIII z 1891 r. Jednakże to, co było nowatorskie pod koniec XIX w., było już mało aktualne siedemdziesiąt lat później. Co znalazło się w tej encyklice? Jan XXIII, nie odrzucając też Leona XIII zawartych w *Rerum novarum* o nienaruszalnym prawie do własności prywatnej, uznaje prawo do występowania własności państwowej i wzajemnego współdziałania dla dobra wspólnego tych dwóch form własności. Przy czym w określonych przypadkach dopuszcza możliwość uspołeczniania środków produkcji. W encyklice tej można odnaleźć dyskretną aluzję do systemu gospodarczego państw socjalistycznych, chociaż papież unika jawnej krytyki tego ustroju. Jan XXIII wypowiada się również o sytuacji klasy robotniczej i chłopskiej w państwach słabo rozwinięty gospodarczo. Jeśli chodzi o rolników, to przede wszystkim mają oni prawo do posiadania ziemi, zrzeszania się i do godziwego życia z owoców swej pracy⁶.

Nic dziwnego, że w Ameryce Łacińskiej encyklika ta wywołała wielkie poruszenie we wszystkich klasach społecznych, zarówno tych, w których interesie było zachowanie *status quo*, jak i tych dążących do zmian. Za jej sprawą coraz bardziej widoczny był rozłam w episkopatach i wśród niższego duchowieństwa tego rejonu świata. Część po staremu wspierała klasę właścicieli, część coraz jawniej zaczęła opowiadać się za radykalnymi reformami.

Encyklika wydana na miesiąc przed śmiercią Jana XXIII *Pacem in terris* (11.04.1963) rozwija myśl zawartą w *Mater et magistra*, przy czym nawiązuje do sytuacji na świecie, nawołuje do pokojowego rozwiązywania konfliktów i współpracy państw o różnych ustrojach, dialogu pomiędzy ludźmi, również pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi, wskazuje na rolę kobiety we współczesnym świecie oraz rozpisuje się na temat praw człowieka i dobra wspólnego, które powinny być nadrzędnym dla państwa i gospodarki. „Stojący więc u steru państwa muszą cały swój wysiłek i troskę skierować

⁵ Przy ogólnym 3,15%, rocznym przyroście ludności Ameryki Łacińskiej, jaki wynosił na początku lat 60. XX w. odnotowywano 15,7% przyrost liczby protestantów. *Ibidem*, s. 125.

⁶ Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961.html (7.01.2013 r.).

ku temu, aby zapewnić społeczeństwu postęp gospodarczy i społeczny”⁷. Dokument potwierdzał, iż papież w sposób systemowy, nieincydentalny i zdeterminowany kreuje nową myśl społeczną Kościoła katolickiego. Dla reformy Kościoła Jan XXIII w październiku 1962 r. zwołuje sobór, w którym uczestniczą czynnie przedstawiciele episkopatów państw trzeciego świata, wśród których pierwszorzędną rolę odgrywają liderzy Kościoła latynoamerykańskiego. W dużym stopniu dzięki nim konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, ogłoszona 7 grudnia 1965 r. przez następcę Jana XXIII Pawła VI, nabrała swego kształtu. W czasie drugiej sesji soboru w listopadzie 1963 r. zwołano w Rzymie (pewnie papież chciał mieć wpływ na wyniki obrad) posiedzenie CELAM (Rada Biskupów Ameryki Łacińskiej), na którym doszło do zmiany przewodniczącego z konserwatywnego arcybiskupa Meksyku Miguela Dario Miranda y Gomeza na radykalnego reformatora, chilijskiego biskupa Manuela Larraina Errazuriza, zaś na zastępcę Dom Herdera Camarę jeszcze bardziej radykalnego arcybiskupa z Rio de Janeiro⁸.

O czym traktuje *Gaudium et spes*? Mówi m.in. o sytuacji człowieka, w aspekcie indywidualnym, rodzinnym i społecznym, w odniesieniu do sytuacji politycznej i gospodarczej współczesnego świata. Warto przytoczyć w tym miejscu te naprawdę, nawet jak na dzień dzisiejszy, bezkompromisowe stwierdzenia:

Ród ludzki nigdy jeszcze nie obfitował w tak wielkie bogactwa [...] [dlatego należy] ustanowić taki porządek polityczny, społeczny i gospodarczy, który by z każdym dniem coraz lepiej służył człowiekowi i pomagał tak jednostkom, jak i grupom społecznym w utwierdzeniu i wyrobieniu właściwej sobie godności⁹.

Papież przestaje też sankcjonować autorytetem Kościoła kapitalistyczny porządek społeczno-gospodarczy, pisząc, iż „nie powinien [on] wiązać się z żadną szczególną formą kultury albo systemem politycznym, gospodarczym czy społecznym”¹⁰. Po tych słowach papież był krytykowany tak przez konserwatystów w Kościele i poza nim za burzenie porządku, zaś przez propagandystów lewicy za nieopowiedzenie się wyraźnie za ustrojem socjalistycznym. Tym bardziej konstytucja ta odbiła się szerokim echem w świecie.

⁷ *Idem*, Encyklika *Pacem in terris* http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html (8.01.2013 r.).

⁸ S. Markiewicz, *Katolicyzm w Ameryce Łacińskiej, op.cit.*, s. 341.

⁹ II Sobór Watykański, Konstytucja Duszpasterska O Kościele W Świecie Współczesnym: *Gaudium et spes*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/gaudium.htm> (9.01.2013 r.).

¹⁰ *Ibidem*.

Wreszcie konstytucja odnosi się wręcz bezpośrednio do rzeczywistości Ameryki Łacińskiej piętnując niesamowite dysproporcje w posiadaniu dóbr i środków produkcji, nazywając pozycje biedoty niewolniczym poddaństwem osobistym. Dlatego powinna nastąpić parcelacji wielkich majątków ziemskich, jednakże ma być ona kompensowana przez państwo wypłacanymi odszkodowaniami dla byłych właścicieli.

Widać, że Paweł VI podążał drogą wyznaczoną przez swojego poprzednika w encyklice *Populorum progressio* z marca 1967 r. Akt ten już bez nieudomówień odnosi się do tragicznej sytuacji w Ameryce Łacińskiej. Papież przypomina, że nie będąc jeszcze najwyższym dostojnikiem Kościoła odbył po niej podróż, a to, co widział do głębi go przejęło. W encyklice tej stwierdza, powołując się na św. Ambrożego, iż ziemia była dana przez Boga wszystkim bez wyjątku, a więc prawo do niej mają tak bogaci, jak i nędzarze. Dlatego „wspólne dobro wymaga więc niekiedy wywłaszczenia gruntów, jeżeli zdarzy się, że jakieś posiadłości ziemskie stanowią przeszkodę dla wspólnego dobrobytu”¹¹. Co ważne, w tym przypadku, choć papież powołuje się w treści na konstytucje duszpasterską, w której jest o tym mowa, to już *expressis verbis* nie mówi o rekompensatach dla byłych właścicieli.

Wszystkie te dokumenty i wydarzenia musiały wywrzeć niewyobrażalny wpływ na społeczeństwa, władzę i Kościół Ameryki Łacińskiej. Dzięki tym dokumentom i nowym władzom CELAM Kościół latynoamerykański w coraz większym stopniu nawoływał do zmian zastanego stanu rzeczy.

Kolejna Konferencja CELAM odbywała się w Argentynie (Mar del Plata) w październiku 1966 r. Wzięli w niej udział wszyscy biskupi Ameryki Łacińskiej, odpowiedzialnym za jej przygotowanie papież uczynił zastępcę przewodniczącego CELAM, najbardziej radykalnego w reformistycznych poglądach arcybiskupa H. Camarę. To zaangażowanie Pawła VI. dowodzi, iż poglądy przywódców CELAM nie były podzielane przez wszystkich biskupów, mało tego – znajdowali się oni w mniejszości. Papież wystosował też specjalny list do uczestników, w którym nawiązywał do dorobku soborowego. Owocem tej konferencji była specjalna rezolucja, w której pojawia się szereg odniesień do aktualnej sytuacji społeczno-gospodarczej państw tego regionu. Biskupi powiedzieli o wzrastającym głodzie, analfabetyzmie, braku dachu nad głową milionów ludzi. Reformować powinny się więc państwa, ale i sam Kościół¹².

Encyklika *Populorum progressio* została entuzjastycznie przyjęta tak przez episkopat, jak i biedotę Ameryki Łacińskiej. Nie tamuje ona nastro-

¹¹ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/paweł_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html (12.01.2013 r.).

¹² S. Markiewicz, *Katolicyzm w Ameryce Łacińskiej, op.cit.*, s. 350.

jów. Duchowni z krajów rozwiniętych odwiedzający w tamtym okresie ten region, też tego nie czynią – wręcz przeciwnie. Chyba najbardziej wymowne okazały się słowa belgijskiego kardynała Leona Suenensa, który w 1968 r., po dłuższej tam wizycie, powiedział:

W Ameryce Łacińskiej rewolucja jest konieczna. Dlatego rewolucja, że stopniowa ewolucja następuje zbyt powoli i mogłaby nie nadążyć za zwykle szybko następującymi zmianami społecznymi. Ale rewolucja ta powinna być rewolucją pokojową¹³.

Po wizycie kardynała Suenensa miała miejsce kolejna, tym razem przewodniczącego Papieskiej Rady Sprawiedliwości i Pokoju, quebeckiego kardynała Maurice'a Roy'a, której celem było bezpośrednie przygotowanie pierwszej w historii wizyty papieża na kontynencie latynoamerykańskim. Paweł VI przybył na XXXIX Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny 22 sierpnia 1968 r., który odbywał się w stolicy Kolumbii – Bogocie. W ciągu trzech dni swego pobytu wygłosił 21 przemówień, wszystkie w duchu swych ostatnich encyklik, w szczególności *Populorum progressio*¹⁴.

Zaangażowanie duchowieństwa latynoamerykańskiego w kwestie społeczne było więc z jednej strony inspirowane oddolnie przez kler wywodzący się, przede wszystkim, z nizin społecznych, a z drugiej, odgórnie, przez samego papieża i jego reformatorskie otoczenie. Warto w tym miejscu pokazać symboliczne i jednocześnie spektakularne zachowania hierarchów Kościoła katolickiego, które świadczyły o dostrzeżeniu wielkich problemów społecznych gnębiących ten kontynent i o próbie zmiany swego wizerunku, tak by biedota nie opowiadała się po stronie różnej maści ideologii i ruchów lewicowych czy lewackich.

Wspomniany Helder Camara, nazywany „czerwonym arcybiskupem”, zaprzestał ubierać się w pełne przepychu arcybiskupie szaty, a zaczął nosić starą czarną sutannę, złoty krzyż zastąpił drewnianym, nie poruszał się też drogimi limuzynami. Przy każdej nadarzającej się okazji piętnował zastane stosunki i nazywał je wręcz systemem niewolniczym. Wielkim echem odbił się jego list wystosowany do rządu Brazylii, w którym stwierdził, iż: „Biała tym, którzy nie będą umieli wyrzec się nadmiaru pierścieni i biżuterii, albowiem narażeni zostaną na ryzyko stracenia w przyszłości swoich palców, a nawet rąk”¹⁵. Zachowanie arcybiskupa inspirowało innych duchownych

¹³ *Ibidem*, s. 361.

¹⁴ *Medellin 1968*, http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/11431/1/AHÍ_V_CRÓNICA-CAS_21.pdf (16.01.2013 r.).

¹⁵ S. Markiewicz, *Katolicyzm w Ameryce Łacińskiej, op.cit.*, s. 244.

do tego typu działalności. Po pierwszym swoim kongresie w 1966 r. zakon franciszkanów postanowił sprzedać swoje dobra, a za środki uzyskane ze sprzedaży zaczął budować małe domki dla zakonników i schroniska dla bezdomnych. Zakony dominikanów i benedyktynów udzieliły poparcia Narodowemu Związkowi Studentów, organizacji walczącej z rządem. Po śmierci „Che” Guevary – symbolu rewolucji, Camara nazwał go męczennikiem Ameryki Łacińskiej i odprawił mszę w jego intencji dla 100 tysięcy wiernych. W Chile z inicjatywy episkopatu doszło do uchwalenia reformy rolnej, dzięki której rozparcelowano blisko 130 tysięcy hektarów ziemi, zdecydowana większość tych ziem należała do Kościoła. W Dominikanie o wspieranie komunistów został posądzony nawet nuncjusz apostolski Emanuel Clarizio, nazwany przez zwolenników starego porządku „czerwonym diabłem”. W Argentynie kardynał Antonio Caggiano twierdził, że nim zbuduje się piękne kościoły i kolegia, trzeba nakarmić głodujących. Biskup Alfredo Pedro Torres 350 hektarów, a biskup Manuel Tato 300 hektarów ziemi należących do ich diecezji przekazali bezrolnym chłopom. W Wenezueli kardynał José Humberto Quintero przekazał kwotę stu tysięcy dolarów, zebraną na budowę pałacu arcybiskupiego, na budowę domów dla biedoty. W Ekwadorze episkopat zrzekł się prawa do blisko 50 tysięcy hektarów ziemi na rzecz bezrolnych chłopów. W Peru natomiast arcybiskup Carlos Maria Jurgens Byrne przeznaczył 2 tys. hektarów ziemi dla najbiedniejszych ludzi ze swej diecezji. Podobnie postąpili biskupi Pineda, Ottyz i Coronado. Biskup José Demmerta Bellido przeznaczył gromadzone przez 30 lat fundusze na budowę bazyliki na cele społeczne¹⁶.

Niemiała część przychylnie nastawionego do zmian kleru latynoamerykański zdawała sobie sprawę, iż filantropia i jałmużna nie wystarczą, by, choćby w małym stopniu, mogła być realizowana idea sprawiedliwości społecznej, toteż niektórzy z nich zaczęli się imać radykalniejszych środków. Za przykład daje się tu aktywność księdza Camilo Torresa czy Henrique Pereira. Pierwszy, jako członek lewicowej partyzantki – Armii Wyzwolenia Narodowego, w lutym 1968 r. zginął w Kolumbii z rąk wojsk rządowych¹⁷. Drugi, Brazylijczyk, w maju 1969 r. poniósł męczeńską śmierć, zabity przez prawicową organizację terrorystyczną¹⁸.

W takich oto warunkach rodziła się „teologia wyzwolenia”. W sensie ideologicznym, za tych, którzy jeszcze nie byli klasycznymi jej przedstawicielami, a prekursorami można uznać następujących teologów i repre-

¹⁶ *Ibidem*, s. 218–335.

¹⁷ Z. M. Kowalewski, *Guerilla latynoamerykańska*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1978, s. 208.

¹⁸ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976, s. 113 i 130–131.

zentantów myśli społecznej: Amerykanina Richarda Schaula (1919–2002), Belga, z wyboru Brazylijczyka – Josepha Comblina (1923–2011), Brazylijczyka Rubema Alveza (ur. 1933). Za właściwych założycieli „teologia wyzwolenia” uznaje się Peruwianczyka Gustavo Gutiérreza (ur. 1928) i Brazylijczyka Hugo Assmanna (1933–2008). Tymi, którzy przyznawali się do „teologia wyzwolenia”, rozwijali ją i propagowali piórem, mową i czynem, byli m.in. Haitańczyk, Jean-Bertrand Aristide (ur. 1953), Argentyńczyk, Eduardo Francisco Pironio (1920–1998), Nikaraguańczyk Ernesto Cardenal (ur. 1925), Brazylijczyk, Leonardo Boff (ur. 1938), Boliwijczyk, Rafael Puente Calvo (ur. 1940) Urugwajczyk, Juan Luis Segundo (1925–1996), Argentyńczyk, José Míguez Bonino (1924–2012) i wielokrotnie już przywoływany arcybiskup brazylijski Helder Camara (1909–1999). Myślicielami „teologia wyzwolenia” byli również teolodzy spoza Ameryki Łacińskiej, jak np.: Niemiec, Elmar Klinger (ur. 1938), Francuz, Paul Gauthier (1914–2002) czy Południowoafrykańczyk, Alan Boesak (ur. 1945). Sympatyzował z nią Szwajcar, Hans Küng (ur. 1928).

W czasach, gdy słowa postęp i rozwój święcą tryumfy, również w nomenklaturze Kościoła katolickiego, G. Gutiérrez proponuje termin „wyzwolenie”. W związku z sytuacją, w jakiej znajdują się kraje trzeciego świata, rozwój kojarzy mu się z nieskutecznym reformizmem. „Słowo ‘wyzwolenie’ jest więc stosowniejsze i lepiej wyraża ludzki aspekt problemu”¹⁹. Kościół, jego zdaniem, nie może już ukazywać modelu chrześcijanina w sposób ahistoryczny i abstrakcyjny. Współcześnie chrześcijanin ma czynnie uczestniczyć w dziele budowania nowego, sprawiedliwego porządku.

Najważniejszym dziełem Gutiérreza jest *Teologia wyzwolenia*²⁰. Dla niego teologia jest procesem myślowym nad dziełem wyzwolenia w odniesieniu do chrześcijaństwa i „znaków czasu”. Fundamentem takiej teologii będzie więc zawsze *praxis*, teoria będzie w stosunku do niej wtórna²¹. Aktualne neotomistyczne podejścia do Kościoła i świata jako dwóch oddzielnych platform jest nieadekwatne. Ale i tradycyjne podejście, które odnosi się tylko do Boga, a człowieka rozpatruje tylko przez pryzmat zbawienia, jest błędne. Chodzi o to, by tych dwóch czynników – ludzkiego i boskiego – ani nie oddzielać nieprzeniknioną barierą, ani nie utożsamiać; mają się one wzajemnie przenikać. Kościół zawsze ingerował, ingeruje i ingerować będzie w doczesność. Współczesny człowiek doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż Kościół,

¹⁹ G. Gutiérrez, *Appunti per una teologia della liberazione*, [w:] *Religione appio o strumento di liberazione?*, Milano 1972, cyt. za: B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 70.

²⁰ Wydanie oryginalne: G. Gutiérrez, *Teologia de la liberación, perspectivas*, Lima 1971.

²¹ *Idem*, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976, s. 18–19.

poprzez dużą część swych hierarchów, powiązany jest z kapitałem i władzą polityczną państw kapitalistycznych: „Czy w takich okolicznościach można powiedzieć uczciwie, że Kościół nie ingeruje ‘w sferę doczesną’? Czy Kościół spełnia wyłącznie rolę religijną, kiedy poprzez swoje milczenie czy też przyjacielskie stosunki legalizuje rządy dyktatorskie i uciskające?”²² – pyta Gutiérrez. Reprezentanci Kościoła nie zachowują neutralności. Neutralności nie mogą więc też zachowywać ci spośród Kościoła, którzy widzą krzywdę ludzka, głód i niesprawiedliwość. Tyczy się to przede wszystkim Ameryki Łacińskiej – regionu świata, w którym przypadłości te widoczne są najbardziej. Dlatego Kościół, już jako cała instytucja, powinien zająć konkretne, jasne stanowisko potępiające dotychczasowy porządek, nawołując do jego obalenia. To wierność ewangelii do tego ma skłaniać. Tylko wtedy Kościół stanie się skuteczny i wiarygodny²³. Teolog odważnie stwierdza: „[...] walczyć przeciwko nędzy i wyzyskowi i budować sprawiedliwe społeczeństwo to znaczy już być częścią zbawczego działania, [...] obejmującego całego człowieka oraz całą ludzką historię”²⁴.

Gutiérrez, chyba jednak nadinterpretując zapisy konstytucji *Gaudium et spes* – o rodzeniu się nowego humanizmu, twierdzi, iż walka z nędzą, głodem, niesprawiedliwością jest drogą do celu, „[...] którym jest stworzenie nowego człowieka”²⁵. Nie ma być to walka za innych, gdyż sugerowałoby to paternalizm i reformizm, jest to praca dla społeczeństwa i nad samym sobą, tak by doszło do zmiany jakościowej w sensie indywidualnym i społecznym. Potrzebna jest świadomość samowyzwolenia, również w wymiarze klasowym²⁶. Nie trzeba wielkiej znajomości filozofii marksistowskiej, by wyczuć, że właśnie do niej Gutiérrez się odnosi, nie ukrywa tego i dość często na Marksa się powołuje (szczególnie w przypisach).

Według tego teologa zwrócenie się ku Bogu, to zwrócenie się ku bliźniemu. Takie nawrócenie napotykać musi ogromne przeszkody i walkę.

Chcieć nawrócić się bez konfliktu to oszukiwać siebie i innych. [...] Proces naszego nawrócenia jest wystawiony na wpływy społeczno-ekonomicznego, politycznego, kulturowego i ludzkiego otoczenia, w którym zachodzi. Bez zmiany w owych strukturach nie ma autentycznego nawrócenia²⁷.

²² *Ibidem*, ss. 74, 76.

²³ *Ibidem*, s. 270.

²⁴ *Ibidem*, s. 167.

²⁵ *Ibidem*, 154.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 212.

Człowiek musi zerwać ze „starym”. „Tylko tak, a nie przez czysto wewnętrzne i duchowe postawy ‘nowy człowiek’ powstanie z popiołów ‘starego’”²⁸.

Praca Gutiérreza była pierwszą tak pełną analizą występującego porządku społeczno-polityczno-gospodarczego Ameryki Łacińskiej w odniesieniu do myśli chrześcijańskiej zawartej w Biblii, pismach ojców Kościoła i współczesnych koncepcji, łącznie z dokumentami papieskimi. Ale nie kończy na samej analizie, przedstawia też, raczej utopijnie, w jaki sposób powinny być usuwane bolączki współczesnego człowieka i świata.

Drugim ważnym twórcą „teologia wyzwolenia” jest Hugo Assmann. Najważniejsze tezy swojej koncepcji zawarł on w książce *la Teología de liberación*, zaś całość swoich przemyśleń przedstawił w pracy *Teología desde la praxis de la liberación*. Koncepcje jego w dużym stopniu są zbieżne z przemyśleniami Gutiérreza, jednak język Assmanna jest radykalniejszy i zawiera jeszcze więcej haseł politycznych. Już samo jego podejście do terminu „wyzwolenie” jest znamienne; chociaż oznacza ono wyzwolenie się z grzechu, to jednak dla człowieka oznaczać ono powinno przede wszystkim „wyzwolenie polityczne narodów i klas społecznych”. Według niego „teologia wyzwolenia” musi zawierać dwie fundamentalne zasady – wiarę i działanie (*praxis*), a teolog wyzwolenia swoje poznanie powinien przede wszystkim opierać na prawach odkrywanych przez nauki społeczne i humanistyczne²⁹.

Trzymając się powyższego Hugo Assmann stwierdza, że „[...] każde ludzkie działanie ma wymiar polityczny”³⁰. A więc również i wiara, a jeśli wiara, to i teologia. Kościół nie ma więc wyjścia, jego działalność musi mieć wymiar polityczny. Musi włączyć się w dzieło rewolucji, zlikwidowania kapitalizmu i ustanowienia w krajach Ameryki Łacińskiej ustroju socjalistycznego. Na „teologii wyzwolenia” spoczywa więc obowiązek wyrażenia

[...] w zrozumiałych dla mas symbolach mitach i języku tego, czego każda istota ludzka pragnie i co stanowi humanistyczną perspektywę socjalizmu: zniesienie wyzysku w perspektywie prawdziwego pojednania (społeczeństwo bezklasowe), co jednak koniecznie należy poprzedzić przeprowadzeniem zwycięskiej walki ze sprzecznościami teraźniejszości (walka klas)³¹.

Można zastanowić się, czy da się pogodzić miłość bliźniego z walką klas. Według Assmanna jest to możliwe, gdyż tego rodzaju uczucia nie należy

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 87.

³⁰ H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, cyt. za: B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 92.

³¹ *Ibidem*, s. 93.

mylić z miłością platonyczną – niezaangażowaną. Właśnie w udziale w rewolucji ta miłość ma się uzewnętrzniać i uwewnętrzniać zarazem.

Jeszcze wyraźniej niż u Gutiérreza widać tu wątki marksistowskie. W istocie wiara w Boga i Chrystusa, jako Zbawiciela jest mu potrzebna do usensownienia poświęcenia, ofiary, jako aktu naśladowczego Jezusa-Chrystusa i zbawczego (wyzwolielińskiego) zarazem³².

Leonardo Boff zajął się problemem przez innych teologów wyzwolenia nieco zaniedbanym, a kluczowym, przynajmniej dla chrześcijaństwa. A jest nim rola Chrystusa w procesie wyzwalań w tej konkretnej sytuacji historycznej, w jakiej w drugiej połowie XX w. znalazła się Ameryka Łacińska. W dotychczasowej chrystologii, zdaniem Boffa, niepotrzebnie absolutyzuje się terminy odnoszące się do Jezusa: Mesjasz, Chrystus, Pan, Władca, Król... Są one przecież wyrazami, można by rzec, językowego obrazu świata pewnego kręgu kulturowego. Terminy te mają charakter wtórny, a więc można je zastępować innymi, bardziej adekwatnymi dla danego czasu i przestrzeni. Dla społeczeństwa Ameryki Łacińskiej zdecydowanie lepszą „honoraturą” dla Jezusa będzie tytuł w y z w o l i c i e l. Bowiem „On przyszedł, by uzdrowić całą rzeczywistość we wszystkich jej wymiarach – kosmicznym, ludzkim i społecznym”³³. Jego zadaniem, posłaniem jest dokonanie czynu wyzwolenia człowieka z wszelkiego wyobcowania. Sam Jezus jest nowym człowiekiem „[...] nowego Stworzenia, pojednanego z sobą samym i z Bogiem. [...] Jego postawa objawia postawę człowieka wolnego [...]”³⁴. Tym, co różni Jezusa od poprzedzających go proroków, jest to, że nie tylko wieści nadejście Królestwa, ale twierdzi – jak mówi Ewangelia wg św. Łukasza – iż to Królestwo już jest. Ale nie w sensie niezmiennego bytu, a raczej procesu, który rozpoczął się za sprawą Jezusa i jego ofiary. Mając to wszystko na uwadze Kościoł w swej nauce i działaniu powinien w większym stopniu skupić na społeczeństwie, niż na jednostce, gdyż miliony Latinoamerykanów znajdują się w tragicznej sytuacji³⁵.

Juan Segundo proponuje w odniesieniu do Boga używanie terminologii personalistycznej. Bóg ma według niego mieć charakter międzyosobowy, jako Bóg-Społeczność (Trójca Święta), jest trzema wolnymi osobami, jednakże w sobie zjednoczonymi³⁶. O tyle w jest to ważne, że teologia wyzwolenia jest przecież najbardziej rozbudowana w aspekcie społecznym. Istotnym elementem tej koncepcji jest podejście do kwestii używania przemocy

³² B. Modin, *Teologowie wyzwolenia, op.cit.*, s. 95.

³³ L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, cyt. za: B. Modin, *Teologowie wyzwolenia, op.cit.*, s. 112.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ B. Modin, *Teologowie wyzwolenia, op.cit.*, 111.

³⁶ *Ibidem*, s. 125.

w odniesieniu do miłości. Kochanie powinno wykluczać przemoc. Prowokacja jednakże w świecie ludzkim miłość najczęściej jest owocem długotrwałego działania (*praxis*), którymi również są wszelkiego rodzaju manipulacje. „Każda skuteczna miłość korzysta z pewnego środka przemocy i rozwija się próbując zastąpić go systemami, które chcąc zachować skuteczność, pozostawiają zawsze trochę miejsca na sprawy, interesy i inwencje twórczą większej liczby osób”³⁷. Nietrudno się domyślić, iż w nowym typie „wyzwolicielskiej” ewangelizacji dopuszczalne jest stosowanie przemocy (rewolucji), jeśli jego celem ma być miłość.

José Míguez Bonino różni się od swoich poprzedników tym, iż nie jest katolikiem. Jest Argentyńczykiem należącym do Kościoła metodystycznego, był obserwatorem na soborze watykańskim II i członkiem wielu ekumenicznych organizacji, dlatego z katolickimi teologami związany był bardzo mocno. Według tego teologa *praxis* w określonej epoce nie wynika bezpośrednio z wiary, lecz z powiązanej z nią ideologii. Rzecz w tym, by czynnik ideologiczny nie przesłonił wiary. „Znaczenie chrześcijaństwa nie może być oderwane od jego historycznej roli”³⁸. Współcześnie, ideologią najlepiej odzwierciedlającą wiarę chrześcijańską jest marksizm. Dlaczego właśnie ta ideologia? Według niego marksizm ma najbardziej wiarygodną w sensie naukowym metodologię i najaktualniejsze odniesienie do rzeczywistości latynoamerykańskiej, w której fiasko poniosły wszelkie reformistyczne próby naprawiania stosunków społecznych. Rewolucja staje się więc jedyną drogą naprawy świata. Jednakże tylko w takiej wersji marksizm może być przyjęty przez chrześcijanina, w której nie jest ona totalną, samowystarczającą ideologią zastępującą również wiarę.

Chrześcijanin może być marksistą, jeżeli weźmie z marksizmu tylko elementy odnoszące się do analizy społeczno-politycznej i do strategii wyzwolenia. Natomiast, jeżeli przejmuje także metafizyczne postulaty marksizmu historycznego i dialektycznego, wówczas przestaje być chrześcijaninem³⁹.

Poglądy Heldera Camary są z jednej strony zachowawcze, z drugiej zaś odważne, a dla niektórych wręcz obrazoburcze. Jest zachowawczy, ponieważ nie zakłada zbrojnej rewolucji, a promuje drogę przekształceń społeczno-gospodarczej na sposób, jak to uczynili Mahatma Gandhi czy Martin

³⁷ J. L. Segundo, *Il messaggio cristiano oggi*, III, cyt. za: B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 127.

³⁸ J. M. Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, cyt. za: B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 132.

³⁹ B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 143.

Luther King. Jego zdaniem ewangelia wyklucza przemoc, dlatego walkę zbrojną należy odrzucić i „[...] odciągnąć osoby, w szczególności młodych, których cierpliwość poddana jest twardej próbie”⁴⁰. Z drugiej strony, zmiany są konieczne, bowiem wiara w Jezusa i wyzwolenie poprzez jego ofiarę nie dopuszcza niesprawiedliwości w postaci ciemnienia jednych ludzi przez innych. „Prawdziwe chrześcijaństwo odrzuca myśl, że jedni rodzą się biednymi, inni zaś bogatymi, że biedni mają obowiązek przyjmować ubóstwo jako dopust boży”⁴¹. Dlatego kapitalizm, szczególnie ta jego odmiana występująca w Ameryce Łacińskiej jest z gruntu zła. Dehumanizuje człowieka, gdyż na pierwszym miejscu stawia zysk. Z tego powodu nie da się kapitalizmowi zreformować. Prawdziwy chrześcijanin musi go krytykować i zwalczać. Współcześnie jedynym zhumanizowanym ustrojem jest socjalizm. Oczywiście Camara zdaje sobie sprawę z imperialnego charakteru ZSRR i skutków chińskiej rewolucji kulturalnej, jednakże uważa, że represje, zbrodnie, brak wolności nie są immamentną cechą socjalizmu, są to wypaczenia ustroju. „Autentyczny socjalizm zakłada socjalizację majątku, wiedzy i władzy. Jest też jego charakterystycznym rysem kształtować postawy nie narzucając ich siłą”⁴². Bez wątpienia, w praktyce, obydwa ustroje przyniosły ludzkości wiele zła, „[...] to jednak ucisk człowieka ze strony kapitalizmu, bardziej przebiegły i fałszywy, jest wewnętrznie związany z samym charakterem kapitalizmu”⁴³. Socjalizm jest więc bliski ewangelii, a kapitalizm jest jej zaprzeczeniem. Największe kontrowersje, jakie budzi Camara tkwią w jego przekonaniu, które niejednokrotnie egzemplifikował, że współcześnie powinien pojawić się taki teolog/filozof, który niczym Tomasz z Akwinu, który dostosował pogańską filozofię Arystotelesa do potrzeb światopoglądu chrześcijańskiego, byłby dziś w stanie dokonać podobnego zabiegu z filozofią Karola Marksa⁴⁴.

Teologia wyzwolenia od samego początku miała w łonie Kościoła tak wielkich entuzjastów, jak i zajadłych wrogów. Jednakże jeszcze do końca pontyfikatu Pawła VI., traktowano ją jako jeden z nurtów teologicznych. Papież jej nie potępiał, a większość jej zwolenników traktował jak przyjaciół. Przykładem niech będą relacje papieża z H. Camarą. Pontyfikat Jana Pawła I trwał nieco ponad miesiąc. Następcą jego został Polak Kardynał Karol Wojtyła, który przyjął imię Jan Paweł II. Imiona te miały świadczyć o chęci kontynuowania dzieła Jana XXIII i Pawła VI. Czy również w kwestii teologii

⁴⁰ H. Camara, *Fame e Sete di pace con giustizia*, cyt. za: B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 147.

⁴¹ *Idem*, *Violenza dei pcifi*, cyt. za: B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 146.

⁴² *Ibidem*, s. 148.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ B. Modin, *Teologowie wyzwolenia*, *op.cit.*, s. 146.

wyzwolenia? Warto się temu przyjrzeć, gdyż w polskiej literaturze przedmiotu nie poświęcono temu zagadnieniu zbyt wiele miejsca.

Jan Paweł II obejmuje swój urząd 16.10.1978 r. Nieprzypadkowo celem pierwszej jego zagranicznej pielgrzymki jest właśnie Ameryka Łacińska. W dniach 26–31.01.1979 r. odwiedza Dominikanę, Meksyk, Bahamy. Przemawia wielokrotnie. Prawie we wszystkich wystąpieniach odnosi się do teorii i praktyki teologii wyzwolenia, choć nie wymienia jej nazwy. Istotnym z tego punktu widzenia jest przemówienie z dnia 27 stycznia do kapłanów diecezjalnych i zakonnych podczas Mszy Świętej w Bazylice w Guadalupie. Przestrzegał w nim przed zbyt dużym społecznym i politycznym zaangażowaniem kapłanów i zakonników⁴⁵. W tym samym dniu i miejscu wygłosił przemówienie do sióstr zakonnych. Pochwalił w nim ich wielkie zaangażowanie społeczne – prace w szpitalach, szkołach, jednakże wskazał też na niebezpieczeństwa – przyjmowanie radykalnej ideologii, działanie zamiast modlitwy i świeckie traktowanie ślubów zakonnych⁴⁶. Za najważniejsze papieskie przemówienie tej wizyty uznać należy to z 28 stycznia w Puebla, do uczestników III Konferencji Ogólnej Biskupów Ameryki Łacińskiej. Papież bez niedomówień określa w nim swój stosunek do teologii wyzwolenia. Jasno formułuje pogląd, iż, owszem, jednym z zadań Kościoła jest mówienie o ludzkiej godności, piętnowanie wyzysku i niesprawiedliwości, jednakże w błędzie są ci, którzy twierdzą, że należy kłaść nacisk głównie na wyzwolenie człowieka z ucisku społecznego i politycznego. Wyzwolenie człowieka ma mieć przede wszystkim charakter wewnętrzny i na tym powinna być skupiona uwaga kapłana. Papież przestrzega przed podziałem wśród biskupów, dając jednoznacznie do zrozumienia, iż rozłamowcami są właśnie zwolennicy tej teologii. Daje do zrozumienia, iż kapłan skupiający się na czynnej walce z uciskiem społecznym jest w błędzie, dzieli Kościół, oddala się od Królestwa Bożego, w efekcie, szkodzi wiernym⁴⁷.

Po powrocie do Rzymu Jan Paweł II nie odwraca uwagi od zagadnień teologii wyzwolenia i jej przedstawicieli w Ameryce Łacińskiej. Ciekawe są

⁴⁵ *Encuentro del Santo Padre Juan Pablo II con los sacerdotes diocesanos y religiosos, Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, Sábado 27 de enero de 1979*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790127_messico-guadalupe-sac-relig_sp.html (20.01.2013 r.).

⁴⁶ *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a las religiosas de México, Sábado 27 de enero de 1979* http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790127_messico-guadalupe-religiose_sp.html (20.01.2013 r.).

⁴⁷ *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la Inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, México, Domingo 28 de enero de 1979*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam_sp.html (20.01.2013 r.).

jego relacje z arcybiskupem Salwadoru Oscarem Romero, gorącym zwolennikiem tego nurtu, który przybył w maju tego samego roku do Watykanu, by przedstawić papieżowi dowody na okrutne zbrodnie, jakich dopuścił się na swoich przeciwnikach reżim Salwadoru. Wśród ofiar byli również księża, przy czym życie samego arcybiskupa też było zagrożone. Bernardo Valli opisuje ich spotkanie w następujący sposób:

Romero [...] chciał wytłumaczyć Karolowi Wojtyłe wybranemu na papieża pół roku wcześniej, że reżim salwadorski ponosi winę za wiele krzywd i zbrodni, między innymi za zamordowanie księdza Octavia Ortiza. ‘Zabili go mówiąc, że jest partyzantem’ – wyjaśniał Romero papieżowi owego dnia i pokazał mu zdjęcie zamordowanego kapłana. Odpowiedź była sucha: ‘A może nim był?’ Romero przyniósł grubą teczkę materiałów na ten temat. Ale Wojtyła go powstrzymał: ‘Nie mam czasu na czytanie tylu papierów’⁴⁸.

Zapowiedział też mu, iż wysłała do jego ojczyzny mającego duże plenipotentcję, administratora apostolskiego (*sede plena*), czym miał podważyć jego pozycję. I tak się stało; w tym samym miesiącu biskupi Salwadoru piszą list do papieża, w którym odwracają się od swego arcybiskupa, twierdząc, iż nawołuje on do rewolucji. O. Romero był w 1979 r. kandydatem do pokojowej Nagrody Nobla. Szata arcybiskupa i kandydatura nie uchroniły go jednak przed najgorszym. 24 marca 1980 r. w katedrze San Salvador wygłosił kazanie, w którym mówił do żołnierzy: „Bracia, pochodzicie z naszego ludu. Zabijacie własnych braci. Każdy ludzki rozkaz dotyczący zabicia musi podlegać prawu bożemu, które mówi ‘Nie zabijaj’. Żaden żołnierz nie jest zobowiązany wypełniać jakiegokolwiek rozkazu sprzecznego z prawem boskim”⁴⁹. W dniu następnym podczas odprawiania mszy świętej w szpitalnej kaplicy, arcybiskup Romero został zastrzelony przez członków „szwadronów śmierci”. Po dziesięciu latach jego następcą złożył wniosek o beatyfikację, ale prace w Kongregacji ds. Beatyfikacji i Kanonizacji trwają do dziś i nie zanoszą się na ich rychły koniec. Śmierć Romero wywołała wojnę domową, w której zginęło siedemdziesiąt tysięcy ludzi⁵⁰.

Ofiara została także poniesiona przez jezuitów. Teologia wyzwolenia, tak w sensie teoretycznym, jak i praktycznym, była przez to zgromadzenie niezwykle żywo realizowana. Dlatego byli zastraszani przez rządzących,

⁴⁸ B. Valli, *Kto rządzi za Spiżową Bramą?* <http://www.racionalista.pl/kk.php/s,136> (20.01.2013 r.).

⁴⁹ *Romero – śmierć arcybiskupa*, http://www.cyfraplus.pl/7298,program,romero_smierc_arcybiskupa.html (20.01.2013 r.).

⁵⁰ *Ibidem*.

a gdy to nie pomagało, zabijani. Tak było choćby z sześcioma zakonnikami zabitymi 16 listopada 1989 r. na Uniwersytecie Ameryki Centralnej⁵¹.

Wstrząsem dla katolików związanych z teologią wyzwolenia było zakazanie przez Kongregację Doktryny Wiary (26.05.1985) wydawania prac i sprawowania posługi kapłańskiej dla Leonardo Boffa⁵².

Papież jeszcze wielokrotnie wybierał się do Ameryki Łacińskiej, do końca lat 80. odbył osiem podróży. W tym czasie problemem teologii wyzwolenia zajmował się wielokrotnie. Najbardziej chyba znana w tym względzie była podróż do opanowanej przez sandinistów Nikaragui z marca 1983 r., kiedy to dość mocno upomniał klęczącego przed nim ks. Ernesto Canderala za to, że wszedł do rewolucyjnego rządu. Papież wypowiedział wtedy sławetne słowa: „Uporządkuj swoje stosunki z Kościołem”. W trakcie mszy papieskiej na transparentach widniały napisy: „Między chrześcijaństwem a rewolucją nie ma sprzeczności”, „Witaj, Janie Pawle II w Nikaragui wolnej dzięki Bogu i rewolucji”⁵³. Panowało zamieszanie, by uciszyć tłumy zawołał: „Cisza, papież mówi!”⁵⁴. Bardzo komentowanym wydarzeniem było spotkanie Jana Pawła II z posądzanym o ludobójstwo generałem Augusto Pinochetem w czasie jego pielgrzymki do Chile w kwietniu 1987 r.

Ostateczne potępienie teologii wyzwolenia miało miejsce w dwóch dokumentach Kongregacji Doktryny Wiary, której prefektem już od 1981 roku był kardynał Jozef Ratzinger. W 1984 r. ogłoszona została „Instrukcja o niektórych aspektach ‘teologii wyzwolenia’”, zaś w 1986 r. „Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”. Kongregacja jasno formułuje cele niniejszej instrukcji:

[...] zamierza zwrócić uwagę pasterzy, teologów i wszystkich wiernych 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 marksistowskiej⁵⁵.

⁵¹ *Today in History for 16th November 1989*, <http://www.historyorb.com/date/1989/november/16> (21.01.2013 r.).

⁵² *Vatican silences theologian*, „Lodi News-Sentinel”, number 14,365, California, p. 6, <http://news.google.com/newspapers?nid=2245&dat=19850511&id=2TgzAAAIBAJ&sjid=pDIHAAAIBAJ&pg=3970,1510185> (21.01.2013 r.).

⁵³ A. Wójcik, *Chrystus z karabinem na ramieniu – teologia wyzwolenia*, <http://www.ibap.pl/publikacje/chrystus-z-karabinem-na-ramieniu-teologia-wyzwolenia.html> (20.01.1012 r.).

⁵⁴ A. Domosławski, *Cisza, mówi papież*, „Gazeta Wyborcza”, nr 262 14/11/1998, Gazeta Świąteczna, s. 26.

⁵⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html (21.01.2013 r.).

Według Kongregacji pojęcie „walki klas jako strukturalne i podstawowe prawo historii”, rewolucji, jest dla chrześcijan nie do przyjęcia. Choć ideolodzy teologii wyzwolenia, przedstawiają walkę klas jako przejaw miłości bliźniego, to w rzeczywistości z gruntu jest ona sprzeczna z ewangelią. Błędem też jest utożsamianie ubóstwa w duchu tylko z ubóstwem materialnym, a marzenia o bezklasowym społeczeństwie są szkodliwym mitem⁵⁶.

Drugim dokumentem Kongregacji, w którym wrócono do teologii wyzwolenia była „Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”, ogłoszona 22 marca 1986 r. Twórcy jej informują, iż jest ona dopełnieniem instrukcji poprzedniej. Wyjaśnia ona, czym tak na prawdę jest wyzwolenie i kto za nim stoi:

Przez swój Krzyż i swoje Zmartwychwstanie Chrystus dokonał naszego Odkupienia, które jest wyzwoleniem w najpełniejszym znaczeniu, ponieważ wyzwoliło nas od zła najbardziej radykalnego, to znaczy od grzechu i spod władzy śmierci⁵⁷.

Instrukcja daje też do zrozumienia, iż ideologie i ruchy, których głównym zadaniem było wyzwolenie człowieka zamieniały się w totalitaryzmy, które stawały się swoją antytezą. Dlatego tylko wiara w Zmartwychwstanie i Miłość może być i drogą do i samym Zbawieniem: „Tam bowiem, gdzie brak prawdy i miłości, proces wyzwolenia prowadzi do uśmiercenia wolności, pozbawionej wszelkiego wsparcia”⁵⁸. Niniejszy zarzut uderza w marksizm jako filozofię totalną, jednakże, wydaje się, że odnoszenie tych tez do teologii wyzwolenia jest w dużym stopniu niesłuszne. Błędem teologii wyzwolenia według tej Kongregacji jest też przedkładanie wyzwolenia w sensie politycznym nad wyzwolenie z grzechu, a tylko takie wyzwolenie powinno mieć sens dla chrześcijanina, bowiem przez to otwierana jest dla niego droga do zbawienia w sensie nie doczesnym, a eschatologicznym i, oczywiście, soteriologicznym. „Ostatecznie [...] wyzwolenia w duchu Ewangelii nie da się pogodzić z nienawiścią do drugiego, rozumianego czy to jednostkowo, czy zbiorowo, łącznie z nienawiścią do nieprzyjaciela”⁵⁹. Dlatego „Trzeba napiętnować destrukcyjną iluzję otwierającą bramy dla nowych zniewoleń, występującą w systematycznym uciekaniu się do przemocy przedstawianej jako nieunikniona droga wyzwolenia”⁶⁰.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html (21.01.2013 r.).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

Jan Paweł II przypomina o treści oficjalnej doktryny w encyklice *Solidato rei socialis* z 30.12.1987 r. Właściwie powtarza słowa Kongregacji, pisząc:

Rozwój tylko ekonomiczny nie może wyzwolić człowieka, wprost przeciwnie, prowadzi do większego jeszcze zniewolenia. [...] Istota ludzka jest całkowicie wolna tylko wówczas, gdy jest sobą w pełni swoich praw i obowiązków; to samo trzeba powiedzieć o całym społeczeństwie⁶¹.

Prawdziwe wyzwolenie jest jak najbardziej możliwe i przyjdzie niechybnie, gdyż wynika to z obietnicy bożej:

[...] Kościół musi z mocą potwierdzić, że możliwe jest przezwyciężenie przeszkód, które przez nadmiar lub brak przeciwdziałają rozwojowi, a także głosić ufność w prawdziwe wyzwolenie. Ufność i możliwość są oparte w ostatecznym odniesieniu na świadomości posiadanej przez Kościół Bożej obietnicy, która gwarantuje, że obecna historia nie pozostaje sama w sobie zamknięta, ale jest otwarta na królestwo Boże⁶².


Po ogłoszeniu powyższych dokumentów teologia wyzwolenia stała się, można by rzec, ideą *non grata* w oficjalnej nauce Kościoła, a słowa w niej zawarte były wystarczające, by pozbywać się jej treści z kazań duchownych, przedmiotów na katolickich uniwersytetach w całym świecie, ze szczególnym naciskiem na Amerykę Łacińską. Od tej pory Jan Paweł II wyświęca na biskupów tylko tych kapłanów, którzy są mu powolni i oczywiście mają negatywny stosunek do teologii wyzwolenia. W ten sposób rozbija grupę biskupów związanych z tym nurtem. Z czasem więc wpływ teologii wyzwolenia na kapłanów i wiernych słabnie. Zmienia się też układ polityczny na świecie, co ma znaczący wpływ na ruchy demokratyczne w Ameryce Łacińskiej.

Z uwagi na zdezaktualizowanie się ideologii marksistowskiej, ich działanie ma już przede wszystkim reformatorski, a nie rewolucyjny charakter. Choć Latinoamerykanie mają żywo w pamięci ten ruch, to jednak uznają go za miniony, a odrodzenie go w wymiarze z lat 70. i 80. XX w. jest raczej niemożliwe. Jego twórcy albo nie żyją, albo są w bardzo podeszłym wieku, albo wystąpili z Kościoła. Ich idee selektywnie wykorzystywane są przez przywódców ruchów alterglobalistycznych, jednak ma to raczej

⁶¹ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html (21.01.2013 r.).

⁶² *Ibidem*.

„deticzny” wymiar. Po śmierci Jana Pawła II powrót w nauce Kościoła do „teologii wyzwolenia” był niemożliwy, wszak Benedykt XVI, kontynuator jego dzieła, w czasie, gdy były wydawane najważniejsze dokumenty potępiające tę teologię, pełnił funkcję prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Wbrew pozorom, chyba nie należy się również tego spodziewać w czasie pontyfikatu aktualnego papieża Franciszka.

Jan Paweł II, który w bezkompromisowy sposób rozprawił się z teologią i teologami wyzwolenia, jakoś nie pasuje do obrazu tolerancyjnego, uśmiechniętego, o gołęmbim sercu „świętego” człowieka. Nie oceniając, odpowiedzialna jest za to, z jednej strony popularna publicystyka, a z drugiej, w dużym stopniu, koncentracja polskich badaczy na wkładzie polskiego papieża w proces rozmontowywania systemu jałtańskiego, ze szczególnym wyróżnieniem jego wpływu na sytuację w Polsce. Wydaje się, iż można by było, już bez emocji, rozpocząć poważne badanie roli pontyfikatu Jana Pawła II na kształt Kościoła i sytuację ekonomiczną i społeczno-polityczną krajów Ameryki Łacińskiej. Waga tak tego pontyfikatu, jak i tego regionu świata takich badań się wręcz domaga. 

RYSZARD STEFAŃSKI – dr, adiunkt w Zakładzie Myśli Politycznej Instytutu Nauk Politycznych WZiA Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Główny przedmiot badawczy to antropologia i aksjologia polityki, ze szczególnym uwzględnieniem systemu wartości europejskich. Przewodniczący corocznych interdyscyplinarnych międzynarodowych konferencji *Vertiniana*. Przewodniczący Międzynarodowego Projektu Integracyjnego dla Studentów i Doktorantów: *Szkoła Otwartego Umysłu*. Redaktor naczelny interdyscyplinarnego, naukowego czasopisma *The Peculiarity of Man*.

RYSZARD STEFAŃSKI – Ph.D., Assistant Professor in the Department of History of Political Thought, Institute of Political Science, Faculty of Management and Administration, Jan Kochanowski University (Kielce). His chief research interests are: political anthropology and axiology, with special consideration of the system of European values. The chairman of annual, interdisciplinary conferences *Vertiniana*. The president of the international integrative project for undergraduate and postgraduate students *The School of Open Mind*. Editor-in-chief of the interdisciplinary, scientific journal *The Peculiarity of Man*.