

WSPÓŁCZESNE WYZWANIA DLA TEOLOGII WYZWOLENIA

Wybór na papieża kardynała Jorge Mario Bergoglio ponownie zaakcentował w zbiorowej świadomości problem teologii wyzwolenia. Koncepcja ta, rozpatrywana zwłaszcza przez pryzmat polskiej rzeczywistości kościelnej i społecznej, wydawała się zmarginalizowana i anachroniczna. Odtwarzana jedynie w reminiscencjach pokoleniowych, potępiona przez oficjalne dokumenty Magisterium Kościoła katolickiego, stawała się przez lata czymś na kształt aberracji religijnej czy ideologicznej. Powrót do zainteresowania teologią wyzwolenia wynika w dniu dzisiejszym (zwłaszcza w perspektywie sfery publicznej) ze swoistego ciągu przyczynowo-skutkowego, któremu impuls nadał papież Franciszek: od wyboru imienia budzącego dość wyraziste konotacje związane z katolicką nauką franciszkańską, poprzez fakt, że pochodzi on z kraju Trzeciego Świata, aż po „rewolucję gestów”, która jest zauważalna w pierwszych miesiącach jego pontyfikatu. Franciszek akcentuje w swoim nauczaniu problem biedy i wykluczenia; choć taki zabieg nie jest ewenementem, zwłaszcza w odniesieniu do wypowiedzi Jana Pawła II i Benedykta XVI, to jednak wydaje się kompatybilny ze stylem pontyfikatu nowego papieża: prostym, pozbawionym pompatyczności, otwartym na dialog, także ze sferą polityczną. Analizując w skali ostatnich dziesięcioleci zmieniającą się rzeczywistość, da się jednak zauważyć, że przesłanie płynące z idei teologii wyzwolenia może nie tracić na swojej aktualności. W tym miejscu należałoby dokonać rozróżnienia w metodologii, wychodząc z założenia, że powstanie i rozwój latynoamerykańskich koncepcji religijno-społecz-

nych trwały pomimo zmieniających się tendencji w Watykanie. Takie czynniki jak postępujący proces globalizacji i narastające rozwarstwienie ekonomiczne powodowały, że problem ubogich, marginalizowanych, deprecjonowanych czy uciśnionych nie został choćby dostatecznie wyeliminowany z dzisiejszych społeczeństw. Dlatego koniecznym wydaje się postawienie pytania badawczego: czy brak rozwiązania wymienionych wyżej problemów nie przekłada się na atmosferę sprzyjającą dalszemu rozwojowi teologii wyzwolenia?

W niniejszym artykule pragnąłbym odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie poprzez analizę kondycji teologii wyzwolenia w dzisiejszym świecie. Chciałbym, by mój wywód stał się tylko przyczynkiem do dyskusji na temat problemu, przede wszystkim na polskim gruncie. Bieda i wykluczenie są bowiem zjawiskami powszechnymi; koncepcje teologii wyzwolenia nabierają jeszcze większej adekwatności przy przenoszeniu do polskich realiów, gdy zwróci się uwagę na stopę bezrobocia wśród młodych ludzi, którzy w dotychczasowej nauce Franciszka stali się zbiorowym, centralnym podmiotem współczesnego świata. Pytam także o to, czy możemy dzisiaj mówić o „śmierci” teologii wyzwolenia, czy o postępującym zróżnicowaniu w obrębie tej koncepcji, które wychodzi naprzeciw – wydawałoby się – odmiennym prądom światopoglądowym (ekologii, feminizmowi, etc.)? Pragnąłbym również poddać analizie założenie, że współczesny Kościół katolicki nie dystansuje się jednoznacznie od dokonań teologii i teologów wyzwolenia. W celu właściwego zrozumienia problemu przedstawię najpierw pokrótce podstawowe założenia fundamentalnej dla niniejszego artykułu idei, jednocześnie śledząc ich rozwój i stosunek Watykanu do owego rozwoju na przestrzeni lat.

1. KOMPONENTY TEOLOGII WYZWOLENIA

Kluczowym dla zrozumienia przekazu teologii wyzwolenia jest zbudowanie pomostu pomiędzy nauką płynącą z Ewangelii (nauką chrześcijańską) a zagadnieniem *praxis* politycznej. U źródeł takiego podejścia leży założenie, że skoro Kościół istnieje w realnym świecie, będzie on zawsze integralnym elementem przestrzeni społeczno-kulturowej i sfery

politycznej¹. Można więc powiedzieć, że teologia wyzwolenia wprowadza nowy wymiar w relacji między tym, co nadprzyrodzone, a tym, co doczesne, między koncepcją Boga a kondycją współczesnego człowieka. Gustavo Gutiérrez, peruwiański duchowny i jednocześnie pierwszy twórca kompleksowej doktryny teologii wyzwolenia, zauważa:

Po pierwsze, wyzwolenie wyraża dążenie uciskanych ludów i klas społecznych, akcentując konfliktowy aspekt ekonomicznego, społecznego i politycznego procesu, przeciwstawiający je narodom bogatym oraz klasom uciskającym. [...] Na poziomie głębszym kategorię wyzwolenia można odnieść do swego rodzaju rozumienia historii. Człowiek jest rozpatrywany jako przyjmujący świadomą odpowiedzialność za swój własny los. To rozumienie dostarcza dynamicznego kontekstu i rozszerza horyzonty oczekiwanych przemian społecznych. W tej perspektywie konieczne jest rozwijanie wszystkich wymiarów człowieka – człowieka, który kształtuje samego siebie przez całe swoje życie i poprzez historię. Stopniowe zdobywanie prawdziwej wolności prowadzi do stworzenia nowego człowieka i jakościowo innego społeczeństwa².

Wyzwolenie w tym ujęciu dokonuje się na tym świecie, poprzez dążenie jednostki do zerwania z różnorakimi przejawami ucisku. Posiada ono trzy fundamentalne wymiary: ekonomiczny, historyczny i duchowy. Teologia wyzwolenia powstawała w kontekście uwarunkowań kontynentu południowoamerykańskiego, gdzie węzłowymi zagadnieniami stawały się relacje pomiędzy Kościołem a społeczeństwem (ludem) oraz koncepcja sprawiedliwości Boga odnoszona do empirycznie weryfikowalnego problemu ubóstwa, umieszczanego w szerszym spektrum niesprawiedliwości społecznej. Mając na uwadze ten kontekst środowiska społeczno-polityczno-ekonomicznego, jak również posiłkując się innymi czynnikami kształtującymi doktrynę teologii wyzwolenia: teologią polityczną Johanna Baptista Metza (podejmującą problem znaczenia kategorii Objawienia dla życia społecznego³), teologią śmierci Boga Harveya Coxa, nurtem neomarksistowskim (głównie: Herbert Marcuse i Ernst

¹ B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, przeł. R. Borkowski, Warszawa 1988, s. 92–93.

² G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, przeł. J. Szewczyk, Warszawa 1976, s. 45–46.

³ Szerzej na ten temat: J.B. Metz, *Teologia polityczna*, przeł. A. Mosurek, Kraków 2000.

Bloch) czy teŝ francuskim eksperymentem księŝy-robotników, idea teologii wyzwolenia moŝe jawić się jako efemeryda religijna lub światopoglądowa. Postuluje ona bowiem wcielenie w życie idei Królestwa Boŝego na ziemi za pomocą dwóch, wzajemnie się warunkujących (hipotetycznie zaś wykluczających), sposobów działania: chrześcijańskiego i pozachrześcijańskiego. Moŝna w tym miejscu pokusić się o wyprowadzenie trzech podstawowych komponentów teologii wyzwolenia: orędzie chrześcijańskie nie moŝe być rozumiane w perspektywie jedynie abstrakcyjnej, nauka płynąca z Ewangelii postuluje potrzebę przeŝywania solidarności społecznej i zmieniania świata, oraz wymiar marksistowski (czy teŝ: neomarksistowski), wprowadzający w spektrum problemu pryzmat człowieka ubogiego⁴. To właśnie ten ostatni komponent stał się najbardziej problematyczny dla Magisterium Kościoła.

Wyzwolenie odczytywane w duchu nauk Karola Marksa niosło ze sobą przekaz rewolucyjny, gdyż nakreślało potrzebę gwałtownej i nagłej zmiany zastanych porządków: ideologicznego (wyznaczanego przez założenia liberalnej demokracji) i ekonomicznego (rozpatrywanego w pryzmacie kapitalistycznym), na rzecz bardziej sprawiedliwego – zdaniem teologów wyzwolenia – ustroju socjalistycznego. W zbiorowej świadomości zakorzenił się obraz „Chrystusa z karabinem na ramieniu”, którego symbolika zawierała się w pytaniu: „Czy uŝycie przemocy do osiągnięcia celów politycznych [...] pod pewnymi warunkami usprawiedliwia tę przemoc jako narzędzie w chrześcijańskim działaniu?”⁵. Wydzźwięk płynący z zastosowania przemocy był dla Watykanu jednoznaczny; z jednej strony nie mieściło się ono w dopuszczalnym przez doktrynę Kościoła zwalczaniu naduŝyć władzy przez obywateli z jednoczesnym wypowiedzeniem posłuszeństwa rządzącym, z drugiej negowało w domyśle postulowany od czasów Oświecenia rozłam Kościoła i państwa. Teologowie wyzwolenia posiłkowali się w dodatku założeniami materializmu historycznego Marksa, uznając za słuszne rozpatrywanie zastanej sytuacji społeczno-ekonomicznej przez pryzmat walki klas. Wprowadza-

⁴ Por. wywiad W. Rędziocha z R. Buttiglione, *Jan Paweł II, Franciszek a teologia wyzwolenia*, <http://media.wp.pl/kat,1022951,wid,15827685,wiadomosc.html> [dostęp: 12.08.2013].

⁵ F. Sontag, *Political Violence and Liberation Theology*, „*Jets*” 1990, nr 33/1, s. 85–94.

jąc w tę ideę pojęcie „grzechu strukturalnego”, z jednej strony rozbudowywali oni swe założenia o kolejne aspekty teologiczne, z drugiej zaś wprowadzali mimowolnie nowe rozumienie „polityczności”, radykalnie zrywające choćby z założeniami Carla Schmitta, który u jej źródeł widział opozycję przyjaciel – wróg⁶. Przenosząc środek ciężkości koncepcji teologii wyzwolenia ze sfery *ortodoxis* ku materii *ortopraxis*, należy jednak odnotować dualny charakter rozwoju latynoamerykańskich idei religijnych; z jednej strony implikowały one konkretne postawy społeczno-polityczne (działalność księży w kolumbijskiej partyzantce, obecność duchownych w rządach sandinistów), z drugiej jednak doprowadzały do redefinicji pojęcia teologii wyzwolenia⁷, które od tej pory w wielu momentach zrywało z komponentem marksistowskim lub modyfikowało jego rolę w całej koncepcji⁸. Sam G. Gutiérrez i inni główni twórcy teologii wyzwolenia nigdy nie nawoływali do rewolucji czy przemocy *sensu stricto*. Co więcej, latynoamerykańskie elity polityczne w wielu momentach dezawuowały dokonania oddolnych ruchów narodowyzwoleńczych (także teologii wyzwolenia), oskarżając je o konotacje marksistowskie, leninowskie, maoistowskie etc. Teologia wyzwolenia i polityka w krajach Ameryki Południowej nigdy nie stanowiły monolitu; bardziej zasadne wydaje się tu mówienie o dwóch odrębnych bytach, zbliżających się i oddalających z uwagi na konkretny kontekst historyczny. Mówiąc o teologii wyzwolenia, nie można postulować odnoszenia jej założeń do faktycznie istniejących partii politycznych czy ruchów społecznych. Tłumacząc działania konkretnych duchownych kontekstem latynoamerykańskim, nie należy jednakże zapominać o wypaczeniu przez nich oficjalnej doktryny Kościoła. Potrzeba rebelii w wielu momentach doprowadziła do przejścia teologów wyzwolenia od teoretycznych inklinacji marksistowskich do praktycznych przejawów apoteozy społeczeństwa radykalnego⁹. W tym

⁶ Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma, wybór*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków 2000.

⁷ Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia...*, *op. cit.*; *idem, La verdad los hará libres*, Lima 1986; G. Gutiérrez, *Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, Lima 2004.

⁸ Przykładem takiego stylu postępowania jest postać arcybiskupa Heldera Camary czy kardynała Paulo Evaristo Arnsa – obaj głosili potrzebę zastąpienie idei „walki klas” przez ruch non-violence.

⁹ Z tego dowodem jest działalność teologów wyzwolenia w ruchach typu No Global.

miejsu rodzi się jednak fundamentalne pytanie: czy teologia wyzwolenia pozbawiona komponentu marksistowskiego rzeczywiście budziła tak gorący sprzeciw Magisterium Kościoła, który od lat przypisywany był i jest nadal Janowi Pawłowi II oraz Benedyktowi XVI?

2. KRYTYKA TEOLOGII WYZWOLENIA?

Odwołując się do wspomnianego wyżej podziału na trzy komponenty teologii wyzwolenia, jej wymiar marksistowski i związany z nim wewnętrzny dysonans księży latynoamerykańskich w sposób symboliczny oddają dwa cytaty, które z biegiem czasu stały się swoistymi bon-motami dla całego prądu: „Gdy daję biednym chleb, nazywają mnie świętym. Gdy pytam, dlaczego biedni nie mają chleba, nazywają mnie komunistą”¹⁰ Héldera Camary oraz: „Jestem socjalistą nie dlatego, że socjalizm, ale dlatego, że Chrystus”¹¹ Leonardo Boffa. Istotne wydaje się podkreślenie, że teologia wyzwolenia nie powstawała w ramach ruchów lewicowych, partyzanckich czy też w amazońskiej dżungli – jej koncepcja rodziła się w łonie Kościoła z myślą o Kościele. Podstawą krytyki teologii wyzwolenia dokonanej przez Magisterium Kościoła nie było więc jej dogmatyczne odrzucenie jako repulsywnej, lecz prośba o doktrynalne wyjaśnienie zjawiska rozumianego w sposób holistyczny. *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* z 1984 r. już na wstępie informuje: „Ostrzeżenie niniejsze w żadnym wypadku nie powinno być interpretowane jako dezaprobata dla tych wszystkich, którzy wielkodusznie i w autentycznie ewangelicznym duchu chcą odpowiedzieć na »opcję preferencyjną na rzecz ubogich«”¹². *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary* skupia się na zaakcentowaniu całej serii tez teologicznych, które są w obrębie teologii wyzwolenia pomijane lub dezawuowane (np. podporządkowywanie prawdy, rozumianej jako siła transcendentna, konkretnym

¹⁰ A. Domosławski, *Gorączka latynoamerykańska*, Warszawa 2010, s. 104.

¹¹ J. Makowski, *Pełzający raban Franciszka*, <http://www.rp.pl/artukul/1034198.html?print=tak&p=0> [dostęp: 12.08.2013].

¹² Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*: „*Libertatis nuntius*”, Rzym (6 sierpnia 1984).

interesom, odczytywanie Ewangelii przez pryzmat stronnicych ideologii czy rozumienie Eucharystii jako celebracji walczącego ludu), oraz na potępieniu marksizmu jako narzędzia analizy socjologicznej (ze szczególnym odrzuceniem walki klas jako motoru historii)¹³. Dwa lata później ukazała się *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*; podtrzymane zostały w niej tezy zawarte w pierwszym dokumencie, jednak zasadnicza konkluzja sprowadzała się do wyróżnienia dwóch teologii wyzwolenia: „dobrej” i „złej” (marksistowskiej): „[...] Nie ma autentycznego rozwoju, jak tylko w systemie społecznym i politycznym szanującym wolność i ułatwiającym uczestnictwo wszystkich. Takie uczestnictwo może przyjąć różne formy; jest konieczne, by zagwarantować słuszny pluralizm w instytucjach i inicjatywach społecznych.”¹⁴. Drugi dokument akcentował pośrednio sytuację egzystencjalną człowieka ubogiego oraz prawo do walki o czynienie świata bardziej sprawiedliwym: „[...] są to obowiązki sprawiedliwości społecznej, polegającej na prawdziwej rewizji umów handlowych między Północą i Południem oraz na budowaniu świata bardziej ludzkiego dla wszystkich, w którym każdy mógłby dawać i otrzymywać, i gdzie postęp jednych nie będzie już przeszkodą w rozwoju innych ani pretekstem do ich zniewolenia”¹⁵. Enrique Dussel przekonuje, że pewne aspekty teologii wyzwolenia zostały wkomponowane w oficjalną doktrynę Kościoła pomimo krytyki zjawiska, czego wyrazem miałyby być niektóre encykliki Jana Pawła II i Benedykta XVI¹⁶. „Opcja na rzecz ubogich” została zastąpiona hasłem „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich”. Jan Paweł II w następujących słowach definiuje owo pojęcie:

Jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*: „*Libertatis conscientia*”, Rzym (22 marca 1986).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ E. Dussel, *Beyond Philosophy: History, Marxism, and Liberation Theology*, Maryland 2003, s. 108 i nn.

naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr¹⁷.

Można w tym miejscu wyprowadzić tezę o nowej recepcji teologii wyzwolenia, która podlega oczyszczeniu z naleciałości marksistowskich i neomarksistowskich – doktryna walki klasowej zostaje odrzucona, natomiast rozróżnienie dobra i zła nie jest już zarezerwowane wyłącznie dla człowieka ubogiego, gdyż odbywa się ono poprzez chrześcijańską próbę naśladowania postawy Chrystusa. W liście skierowanym do Episkopatu Brazylii Jan Paweł II nie tylko dopuszcza istnienie teologii wyzwolenia odartej z komponentu marksistowskiego, ale uznaje ją za potrzebną Kościołowi w Ameryce Łacińskiej¹⁸. Należy więc zauważyć, że krytyka teologii wyzwolenia nie dotyczyła całości tego zjawiska, lecz jedynie jego konkretnych, radykalnych nurtów. Niewątpliwym przejawem ignorancji byłoby stawianie znaku równości pomiędzy latynoamerykańskimi koncepcjami religijnymi a marksizmem¹⁹. Kompromisem w obrębie relacji teologii wyzwolenia i Magisterium Kościoła był nowy sposób odczytywania orędzia chrześcijańskiego: nie jest ono już wyłącznie osadzone na płaszczyźnie abstrakcyjnej, lecz – posiłkując się koncepcjami transcendentnymi – „wciela się” w historię narodu. Środek ciężkości teologii wyzwolenia zostaje przeniesiony z marksistowskiego proletariusza na rzecz ubogiego Latynosa, który naznaczony jest wielowiekową ewangelizacją kontynentu. Teologia wyzwolenia wyrasta więc na bazie problemu biedy, wykluczenia, marginalizacji społecznej, nie zaś na teorii marksistowskiej – nawet jeśli w przekonaniu teologów wyzwolenia u źródeł tych problemów leżą niesprawiedliwe struktury społeczne. Należy zaznaczyć, że krytykę płynącą z obu instrukcji Kongregacji Nauki Wiary można również odnieść do prawicowych dykta-

¹⁷ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym (30 grudnia 1987).

¹⁸ Jan Paweł II, *Carta do papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil*, Rzym (9 kwietnia 1986).

¹⁹ A. Pietrzak, *Czarna legenda czerwonej teologii*, <http://magazynkontakt.pl/ks-pietrzak-czarna-legenda-czerwonej-teologii.html> [dostęp: 12.08.2013].

tur obecnych na kontynencie, zwłaszcza do uciekających się do tortur wobec przeciwników politycznych junt wojskowych. Bardzo często jako przejaw odrzucenia teologii wyzwolenia przywołuje się sprawy L. Boffa i J. Sobrino; warto jednak zauważyć, że w obu przypadkach spór z Watykanem odnosił się nie do ich poglądów społecznych, lecz teologicznych (w przypadku Boffa była to koncepcja sprawowania władzy w Kościele czy symboliczność obecności Chrystusa w Eucharystii, natomiast w sprawie Sobrino zakwestionowano ogół jego poglądów chrystologicznych). Uwzględniając powyższe założenia, można rozważyć, czy w dzisiejszym Kościele istnieje jakiegokolwiek pole do dalszego trwania teologii wyzwolenia, czy też próba implementowania jej aspektów w oficjalną doktrynę jest zabiegiem pozbawionym znamion merytoryczności?

3.1. NOWY ROZDZIAŁ TEOLOGII WYZWOLENIA?

Niezaprzeczalnym jest fakt, że nie należy utożsamiać stylu duszpasterskiego papieża Franciszka z jego nauczaniem jako głowy Kościoła. Z drugiej jednak strony próba kategoryzowania postaw papieża na zasadzie skrajności: „za” albo „przeciw” teologii wyzwolenia, jest zabiegiem upraszczającym rzeczywistość i niedopuszczającym form działań pośrednich. Jak zauważa Boff, nadzieją samą w sobie jest latynoamerykańska perspektywa poglądów społecznych Franciszka²⁰, której wyrazem jest używana przez papieża retoryka. W czasie Światowych Dni Młodzieży posiłkował się on takimi hasłami jak „rewolucja”, „zadyma” czy „raban”. Nie należy jednak wyciągać w tym miejscu daleko posuniętych wniosków; za każdym razem Franciszek odnosi problem niesprawiedliwości społecznej do wymiaru duchowego, w którym – jego zdaniem – znajduje się odpowiedź na krzywdy człowieka uciśnionego. Mówienie o swoistej „rewolucji gestów” nowego papieża odwołuje się do stylu jego duszpasterstwa, w którym Franciszek za miejsce pierwszej podróży wybiera włoską wyspę Lampedusę, będącą symbolem problemu imigrantów, czy wtedy, gdy spotyka się w faveli Varginha z jej mieszkańcami. Już jed-

²⁰ J. Weiss, *Liberation Theology Supporters Say Pope Francis Can Fix Church 'In Ruins'*, http://www.huffingtonpost.com/2013/04/28/liberation-theology-pope-francis_n_3174469.html?utm_hp_ref=pope-francis [dostęp: 13.08.2013].

nak na spotkaniu z CELAM (Radą Biskupów Ameryki Łacińskiej) papież wskazywał na pokusy Kościoła, wśród których jako najbardziej niebezpieczny piętnował społeczny redukcjonizm²¹. Można więc przestrzegać przed interpretacją zdarzeń, wedle której papież miałby w jakikolwiek, zwłaszcza doktrynalny, sposób usankcjonować założenia teologii wyzwolenia. Analizując jednak agendę medialną ostatnich miesięcy, da się odnotować, że – także w Polsce – latynoamerykańska koncepcja religijna pojawia się ponownie jako szansa na nowe spojrzenie na problem niesprawiedliwości społecznej. W zbiorowej świadomości zakorzenił się obraz teologii wyzwolenia jako źródła zagrożenia dla fundamentów Kościoła; uznawano ją niejednokrotnie za „konja trojańskiego” marksizmu w obrębie chrześcijaństwa. Jeśli za zasadną przyjąć tezę o nieustannej kontynuacji teologii wyzwolenia, która rozwijała swe założenia zgodnie z duchem czasu (dostosowując je do zmieniającej się rzeczywistości), można dostrzec także rozwijające się równoległe do niej definicje ubóstwa czy wykluczenia. Nawet jeśli Franciszek nie jest orędownikiem teologii wyzwolenia *sensu stricto*, to sposób, w jaki akcentuje wymienione wyżej problemy, wpisuje się w zaproponowane przez niego ramy „Kościoła ubogiego i dla ubogich”, któremu znacznie bliżej do, zwłaszcza obecnych, koncepcji G. Gutiérreza niż do intelektualnego stylu pontyfikatu Benedykta XVI. „Czasami tracimy ludzi, ponieważ nie rozumiemy, o czym mówimy, ponieważ zapomnieliśmy prostego języka i wprowadzamy intelektualizm obcy naszym wiernym”²² – mówił papież w Rio de Janeiro. Taka wypowiedź przywodzi na myśl jeden z filarów teologii wyzwolenia, którym jest perspektywa człowieka ubogiego i prostego. Choć nadal idea samodoskonalenia duchowego przeważa (i prawdopodobnie będzie przeważać) w Kościele nad jakąkolwiek próbą modyfikacji struktur społecznych, to jednak tylko szersza perspektywa czasowa pontyfikatu Franciszka pozwoli odpowiedzieć na pytanie, czy równie ważne

²¹ S. Obirek, *Franciszek nie zrobi rewolucji*, <http://www.rp.pl/arttykul/9133,1036662-Stanislaw-Obirek--Franciszek-nie-zrobi-rewolucji.html?p=2> [dostęp: 13.08.2013].

²² Wg. PAP, „Kościół stał się reliktem” – mocne słowa papieża Franciszka w Brazylii [5 CYTATÓW], http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,14351727,_Kosciol_stal_sie_reliktem___mocne_slowa_papieza.html [dostęp: 13.08.2013].

jak nawoływanie do pomocy biednym stanie się dla papieża wskazanie na źródła samej biedy. Osobną kategorią pozostaje trafienie przekazu Franciszka na podatny grunt polityczny, który siłą rzeczy odnosi się do ideałów zawartych w koncepcji teologii wyzwolenia.

3.2. KOŚCIÓŁ I POLITYKA W CZASIE DIALOGU

Analizując tło polityczne dla dzisiejszego rozwoju teologii wyzwolenia, trzeba zaakcentować dwa główne czynniki. Po pierwsze współczesna latynoamerykańska koncepcja religijna funkcjonuje w świecie, w którym liberalna demokracja wydaje się jedyną odpowiedzią na globalny upadek ustroju komunistycznego. Dopełnieniem liberalnej demokracji w wymiarze ekonomicznym stał się kapitalizm, czego wyrazem jest przeżywająca swój rozkwit kultura korporacyjna. Po drugie w państwach latynoamerykańskich od kilkunastu lat przeważają rządy o charakterze lewicowym, co kontrastuje z liberalno-konserwatywnymi rozwiązaniami politycznymi w Europie Zachodniej. Choć teologia wyzwolenia pozbawiona komponentu marksistowskiego nie pretenduje do miana ruchu politycznego, w wielu momentach stała się inspiracją dla działań rządzących w krajach latynoamerykańskich. Najlepszym przykładem takiego biegu rzeczy jest Brazylia. Luiz Inácio Lula da Silva, poprzedni prezydent tego kraju, od lat 80. był gorącym orędownikiem teologii wyzwolenia²³. Reformy przeprowadzone przez Lulę w wielu miejscach wychodziły naprzeciw założeniom nakreślonym przez jej teologów; wśród nich można odnotować nie tylko dążenie do rozwiązania problemu ubóstwa czy głodu, ale również wdrażanie bardziej powszechnego systemu edukacji, skierowanego także do mieszkańców brazylijskich faveli. Jeszcze bardziej dobitnym przykładem inspiracji teologią wyzwolenia jest Movimento Sem Terra (Brazylijski Ruch Rolników bez Ziemi – MST): ruch postulujący konieczność oddania ziemi użytkowej uprzednio wydzierżawionej przez wielkich posiadaczy i korporacje jej pierwotnym właścicielom – rolnikom. W obrębie tej inicjatywy doszło do stworzenia małych wspólnot spół-

²³ Warto przypomnieć, że jego doradcą był jeden z najbardziej znanych teologów wyzwolenia, brat Betto.

dzielczych, które dążą do przeciwstawienia się kulturze korporacyjnej i odzyskania kontroli nad zabranymi rolnikom terenami. Do ruchu MST w wielu miejscach dołączali teologowie wyzwolenia; centralne postacie tej koncepcji zawsze zaś odnosiły się do niego z sympatią²⁴. W podobnym tonie wypowiadały się one o ruchach społecznych w typie „prawa do miasta” (oddolnych mobilizacji społecznych, postulujących potrzebę przekształcania i odzyskiwania miasta przez wszystkich jego mieszkańców): inicjatyw z Kurytyby czy Porto Alegre. To właśnie w Porto Alegre, poprzedzając spotkanie V Światowego Forum Społecznego w 2005 r., odbyło się Światowe Forum Teologii i Wyzwolenia, akcentujące problem identyfikacji biedy w dzisiejszym świecie przez pryzmat różnorodnych form religijności.

Uwzględniając europocentryczny, czy niekiedy raczej anglosaski, punkt widzenia socjo-ekonomicznych uwarunkowań kontynentu południowoamerykańskiego, krytyka katolicka prowadziła choćby do takich stwierdzeń, że bieda jest elementem kontroli Boga nad pogańskimi kulturami²⁵. Takie podejście do problemu odbierało społeczeństwom latynoamerykańskim prawo do analizy i próby zapanowania nad czynnikami społeczno-ekonomiczno-politycznymi, także wówczas, gdy owe próby miałyby czerpać z bogatej katolickiej tradycji teologicznej. Jak stara się przekonać Ivan Petrella w książce *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, największym wyzwaniem, przed jakim staje dziś teologia wyzwolenia, jest brak rzeczywistych alternatyw dla kapitalizmu: „Dla teologii wyzwolenia upadek muru berlińskiego oznacza utratę praktycznej alternatywy dla kapitalizmu. W rzeczywistości perspektywa alternatywy zniknęła z jej punktu widzenia w ogóle”²⁶. Patrząc przez taki pryzmat, teologia wyzwolenia powinna odchodzić od kontynuacji budowania fenomenologii ubóstwa w stronę konstruowania

²⁴ E. Sharp, *Liberation Theology in the 21st Century: The Catholic Church, the CPT, and Rural Movements in Southern Pará*, [w:] *Independent Study Project (ISP) Collection*, Paper 179, s. 8.

²⁵ D. Chilton, *Productive Christians in an Age of Guilt Manipulators: A Biblical Response to Ronald Sider*, Tyler 1981, s. 149.

²⁶ I. Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, Burlington 2004, s. 2.

nowych rozwiązań politycznych, społecznych i ekonomicznych. Choć takie podejście nawołuje do zmierzenia się z problemami chciwości, strachu i ideologicznej hegemonii, mogłoby ono rozwijać się równolegle na dwóch płaszczyznach: poprzez odpowiednie konstrukcje teologiczne połączone z praktyczną krytyką wyżej wymienionych problemów. Dzięki takiemu zabiegowi Kościół może zyskać odpowiednie pole do ewangelizacji przyszłych pokoleń jako ta instytucja, która przeciwstawiła się problemom współczesnego świata w sposób jednoznaczny. W hipotetycznym założeniu taki bieg rzeczy będzie możliwy dzięki połączeniu założeń teologii wyzwolenia z postawą i naukami papieża Franciszka, niekoniecznie przez oficjalne kanały komunikacyjne ze wspólnotą wiernych, lecz dzięki powstaniu swoistego sojuszu, w którym równoprawnym partnerem dla Kościoła stanie się sfera polityczna. Przestrzeń dla *dialogos* w tym aspekcie wydaje się budowana i cementowana już w pierwszych miesiącach pontyfikatu Franciszka, czego dowodem może być chociażby koncepcja „ubogiego Kościoła”, inspirującego latynoamerykańskie rządy lewicowe. Papież nie tylko pogodził się z prezydent Argentyny, Cristiną Fernández de Kirchner, ale również nawiązał bliskie kontakty z innymi głowami państw – Rafaelem Correa z Ekwadoru i Nicolasem Maduro z Wenezueli. Co więcej, N. Maduro zaproponował utworzenie sojuszu pomiędzy Kościołem a rządami latynoamerykańskimi, który miałby zwalczać problemy głodu i analfabetyzmu²⁷. Obecność w tym dialogu teologii wyzwolenia wydaje się rzeczą naturalną, jednak wątpliwości budzi nie tylko stosunek Franciszka do tej teologii, lecz jej dzisiejszy kształt w ogóle.

3.3. TEOLOGIA WYZWOLENIA W DZISIEJSZYM ŚWIECIE – MIĘDZY REGRESEM A PROGRESSEM

Upadek realnego socjalizmu i konsekwentne odchodzenie od założeń rewolucyjnych doprowadziły do postępującego zróżnicowania w obrębie samej teologii wyzwolenia. Jej doktryna podejmowała nowe pola

²⁷ A. Stempin, *Papież swoje przesłanie uwiarygodnia radykalnością postępowania. Przekracza granice monarchicznego urzędu*, http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,103454,14352378,Sila_papieza_polega_na_tym_ze_wychodzi_naprzeciw.html [dostęp: 14.08.2013].

badawcze, szukając w zmieniającym się świecie aktualnych form opresji. Fundamenty teologii wyzwolenia zostawały adaptowane w obrębie takich teologii jak: czarna teologia wyzwolenia, feministyczna, ekologiczna, hiszpańska, azjatycka, afrykańska, teologia Queer, Mujerista, czy wreszcie andyjska i indiańska²⁸. Choć dzieliły one podobne koncepcje eschatologiczne, antropologiczne i historyczne, w wielu momentach rozwijały się efemerycznie. W dodatku do zbiorowej świadomości trafiał problematyczny przekaz tych teologii; nie traktowano i wielu miejscach nie traktuje się ich nadal jako twórczej kontynuacji latynoamerykańskiego wariantu, lecz jako odrębne byty będące jeszcze większym zagrożeniem dla tradycyjnej myśli katolickiej. Dlatego można w tym miejscu postawić hipotezę o dychotomii zjawiska; z jednej strony nowe odłamy teologii wyzwolenia wpisywały się w rozwój globalnej rzeczywistości społeczno-polityczno-ekonomicznej, pokazując aktualność samej teologii wyzwolenia, z drugiej zaś wypaczały jej koncepcje przez położenie akcentów na problematyczne (z punktu widzenia Kościoła) sprawy rasy, płci, orientacji seksualnej czy zmieniania środowiska, z natury rzeczy wpisane w katalog zainteresowań ruchów czy partii lewicowych. W wielu momentach punkt wyjścia nowopowstałych teologii wyzwolenia zaciera jej kompleksowe przesłanie. Problem analizy wszystkich wymienionych wyżej wariantów latynoamerykańskiej koncepcji religijnej jest tematem na znacznie szersze opracowanie; w tym miejscu zaakcentowana zostanie perspektywa trzech z nich, które mogą wydawać się najbardziej emblematyczne.

Maria Pilar Aquino uważa, że „[...] latynoamerykański feminizm jest krytyczną ramą dla analizy systematycznej niesprawiedliwości, zarówno lokalnie, jak i globalnie, i dla tworzenia efektywnych strategii jej wyeliminowania”²⁹. O ile badaczka za jeden z filarów swojej myśli uznaje problem biedy i wykluczenia społecznego, o tyle w jej podejściu istnieje konieczność zestawienia go z wykluczeniem płci żeńskiej z tworzenia myśli teologicznej czy też z ubóstwem rodzin, których głowami pozosta-

²⁸ I. Petrella, *op. cit.*, s. 132.

²⁹ M. P. Aquino, *Latina Feminist Theology: Central Features*, [w:] *A Reader in Latina Feminist Theology Religion and Justice*, red. M.P. Aquino, D.L. Machado, J. Rodríguez, Austin 2002, s. 136.

ją kobiety³⁰. Najsłynniejsza przedstawicielka teologii feministycznej, Rosemary Radford Ruether, w swoim toku myślowym posuwa się jeszcze dalej. W książce *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* nie tylko wskazuje na usunięcie z chrystologii jakichkolwiek odwołań do pre-hebrajskich bogiń (które miałyby wytłumaczyć podłoże antropologiczne tamtejszego okresu), ale również proponuje rozpatrywanie postaci Jezusa z odrzuceniem wielowiekowych naleciałości patriarchalnych na rzecz dwóch alternatyw: chrystologii androgenicznej oraz spirytualnej³¹. Takie podejście sprowadza jednak trzy wymiary wyzwolenia latynoamerykańskiej koncepcji religijnej (ekonomiczny, historyczny i duchowy) do problemu kobiet uciśnionych przez mężczyzn w perspektywie długofalowej za pomocą różnorodnych form opresji patriarchalnej. Istnieje niebezpieczeństwo, że w aspekcie teoretycznym męskość Chrystusa zostanie wykorzystana jako narzędzie ideologiczne w obrębie teologii feministycznej. Należy rozważyć, czy takie podejście do sprawy nie prowadzi do relatywizmu poznawczego, w którym za „wroga” (w latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia określa się tym mianem niesprawiedliwe struktury społeczne) można uznać właściwie kogokolwiek czy cokolwiek. W odniesieniu do tolerancji problematyczne jest bowiem utożsamianie różnic horyzontalnych (rasa, płeć, obyczaje) z wertykalnymi (podziały społeczne, przekonania polityczne). Symptomatycznym dla tej przestrogi wydaje się swoisty sojusz pomiędzy teologią feministyczną a ekoteologią.

Ekofeminizm stawia znak równości pomiędzy „nieprawidłową” dominacją mężczyzn nad kobietami oraz mężczyzn nad naturą, jednocześnie postulując koncepcję „uzdrowienia ziemi”, polegającą na usprawnianiu relacji pomiędzy mężczyznami a kobietami oraz pomiędzy narodami, klasami społecznymi i ludźmi w ogóle a Ziemią³². Abstrahując od wkładu teologów feministycznych w rozwój ekoteologii, sama relacja pomiędzy chrześcijaństwem a naturą stała się węzłowym zagadnieniem myśli Boffa po jego odejściu ze stanu duchownego w 1992 r. Brazylij-

³⁰ *Ibidem*, s. 144-145.

³¹ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983, s. 116-139.

³² Por. R.R. Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, New York 1994.

ski filozof nigdy nie starał się uciec od fascynacji ekofeministycznych, terminu „braterstwo” używając w swym słowniku zamiennie ze „siostrzeństwem” i uznając jednocześnie, że kobiety jako dawczynie życia są bardziej otwarte na rozumianą holistycznie ekologię i religię³³. W materii teologicznej wyprowadza on pojęcie „głównego grzechu ekologicznego”, polegające na antropocentrycznym podejściu do świata, w którym człowiek zapomina, że zwierzęta, bakterie, kwarki, galaktyki i on sam stanowią kosmiczną rodzinę³⁴. Boff stara się zaakcentować potrzebę aktywnego udziału człowieka w ewolucji; korzystając z założeń teologii wyzwolenia, wskazuje na konieczność walki z kulturą postmodernistyczną: „Jeśli współczesne społeczeństwo jest ustrukturalizowane wokół indywidualistycznej ideologii, to aby ją przewyciężyć, wedle Gramsciego, należy wytworzyć kulturową anty-ideologię, ustrukturalizowaną wokół tradycji solidarności i świeckiej walki o powszechną sprawiedliwość, które będą siłami generującymi nowy świat”³⁵. Aspekt rewolucyjny u brazylijskiego filozofa przejawia się w upodmiotowieniu Natury, dzięki czemu ludzkość będzie zdolna do transformacji założeń demokratycznych w ramach swoistej „kosmokracji”; zwycięstwo *homo sapiens* miałoby doprowadzić do triumfu Boga nad kulturą śmierci. Należy zauważyć, że wkład myśli L. Boffa w globalne rozwiązania ekologiczne jest niezwykle systematyczny i ubogacający; na płaszczyźnie teologicznej geneza rozważań brazylijskiego filozofa w wielu momentach przywodzi jednak na myśl koncepcje panteistyczne, w których Wszechświat utożsamiany jest z ideą Boga. Analogia do rozumnego rozwoju Kosmosu, płynąca z konkluzji nauk Boffa, tylko wzmacnia powyższe założenie. Punktem wyjścia latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia (abstrahując w tym miejscu od przekazu duchowego) są konkretne sytuacje społeczne, obserwowalne nierówności ekonomiczne i faktyczne posunięcia polityczne, które

³³ L. Boff, *Ecología: grito de la tierra grito de los pobres*, Trotta 2010, s. 43–44.

³⁴ *Ibidem*, s. 37.

³⁵ L. Boff, *La voz del arco iris*, Madrid 2003, s. 23; cyt. za: P.Z. Bielski, *Razem współtwórzmy ewolucję! Leonardo Boffa wizja braterstwa i siostrzeństwa wszystkich członków rodziny kosmicznej*, [w:] *Na rzecz Kultury Żywej* 2006, nr 2, Fundacja na rzecz Kultury Żywej „Białe Gawrony”, s. 42–46.

skutkują zjawiskiem niesprawiedliwości społecznej. W ekoteologii Boffa centrum wyzwolenia pozostaje rozmyte, gdyż odbywa się ono równocześnie w makro- (Wszechświat), mezo- (człowiek, rośliny, zwierzęta) i mikroskali (atomy, cząsteczki). Powstaje więc wątpliwość, czy ekoteologia to faktycznie nadal część teologii wyzwolenia, czy może osobna koncepcja, jedynie czerpiąca z niektórych aspektów latynoamerykańskiej poprzedniczki? Za wartościowy w naukach Boffa z pewnością można uznać sposób odczytywania rzeczywistości: źródłem problemów świata jest człowiek, który musi dokonać autorefleksji. Ta zmiana akcentu powoduje, że – w odróżnieniu od teologii feministycznej i jej nauki o płci męskiej – bezstronny odbiorca nie zwraca uwagi na komponent nienawiści, którego problematyczną egzemplifikacją w latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia była przemoc.

Teologia feministyczna rodziła się mniej więcej w tym samym okresie co czarna teologia wyzwolenia. Przedstawicielki pierwszej próbowały utożsamiać ze sobą skutki płynące ze zjawisk seksizmu i rasizmu, co spotkało się ze zdecydowaną krytyką twórców tej drugiej koncepcji. Dwight Hopkins zauważa, że „[...] kluczem do mówienia o Bogu z perspektywy ubogiego człowieka czarnoskórego jest duch wyzwolenia”³⁶. Największym mankamentem takiego podejścia do problemu jest wątpliwość, czy ubóstwo i kolor skóry w jakikolwiek sposób są od siebie zależne. W swojej wczesnej krytyce czarnej teologii wyzwolenia afroamerykański filozof Cornel West rozpatruje istotę tego problemu:

[Czarna teologia wyzwolenia – P.P.] utożsamia z grubsza wyzwolenie z położeniem amerykańskiej klasy średniej, abstrahując od nierównomiernej dystrybucji dóbr relatywnie nienaruszonych. Wyzwolenie miałoby dotyczyć tylko czarnoskórych, żyjących w głównym nurcie liberalno-kapitalistycznej Ameryki. Jeśli to jest wizja społeczna czarnoskórych teologów, powinni oni porzucić krzykliwy i ekstrawagancki termin „wyzwolenie”, i zaadaptować bardziej odpowiednie i rzeczowe słowo „inkluzja”³⁷.

³⁶ D. Hopkins, *Introducing Black Theology of Liberation*, New York 1999, s. 46.

³⁷ C. West, *Black Theology and Marxist Thought*, [w:] *Black Theology: A Documentary History*, Vol. 1: 1966–1979, red. J. Cone, G. Wilmore, New York 1993, s. 413.

Wiara w czarnej teologii wyzwolenia przedstawiana jest jednak jako „zaangażowany w radykalną redystrybucję siły i dóbr odzew tych, których głosy nie są poważnie traktowane w Stanach Zjednoczonych”³⁸.

Centralnymi elementami tej teologii jest pięć komponentów: Biblia, Kościół Afroamerykański, tradycja wiary w walce o wyzwolenie, kultura oraz radykalna polityka³⁹. Patrząc na czarną teologię wyzwolenia przez pryzmat nauk G. Gutiérreza, nie można jednak mówić o ewolucji (czy też: rewolucji), zarówno w wymiarze duchowym, jak i socjo-ekonomicznym; odnosi się ona raczej do podtrzymywania tożsamości społeczności afroamerykańskiej oraz obrony ortodoksji światopoglądowej. Dlatego czarna teologia wyzwolenia powinna być raczej zaklasyfikowana jako zjawisko społeczne, w którym aspekt religijny ma znaczenie marginalne, względnie drugorzędne. Należy też zauważyć, że ten odłam teologii, podobnie jak wariant feministyczny, siłą rzeczy odchodzi od koncepcji „grzechu strukturalnego” w stronę przywoływanej już w niniejszym wywodzie opozycji przyjaciel – wróg, leżącej u fundamentów pojęcia „polityczności” C. Schmitta. W szerszej perspektywie różne odłamy teologii wyzwolenia mogą stanowić zagrożenie dla założeń powstałych w Ameryce Łacińskiej; nie tylko wypaczają one duchowy wymiar pierwotnej koncepcji, ale i u swoich źródeł kładą element nierówności rasowej czy płciowej. Latinoamerykańska teologia wyzwolenia postuluje takie odczytywanie świata, w którym problem biedy i ubóstwa powinien łączyć ludzi w aspekcie duchowym i społeczno-ekonomicznym, tym samym powodując potrzebę modyfikowania zastanego stanu rzeczy; odmienna płeć, kolor skóry czy orientacja seksualna są zaś czynnikami niepodlegającymi zmianie. Istnieje więc niebezpieczeństwo, że budowanie tożsamości przez pryzmat teologii feministycznej czy czarnej teologii wyzwolenia będzie zawsze polegało na pogłębianiu różnic pomiędzy „nami” a „nimi”, czyli pomiędzy dwoma hipotetycznymi grupami, pozostającymi względem siebie w trwałej opozycji. Kwestią otwartą

³⁸ D. Hopkins, *Heart and Head: Black Theology – Past, Present and Future*, New York 2002, s. 62.

³⁹ *Ibidem*, s. 42–46.

pozostaje pytanie, czy takie działania przysłużą się, czy też zahamują rozwój teologii wyzwolenia rozumianej kompleksowo.

PODSUMOWANIE

Pytanie o rolę teologii wyzwolenia w dzisiejszym świecie jest *de facto* pytaniem o sposób funkcjonowania Kościoła katolickiego w zmieniającej się rzeczywistości globalnej. Istota tej refleksji polega na hipotetycznym wewnątrzkościelnym konsensusie i pluralizmie religijnym, w którym teologia wyzwolenia mogłaby kształtować oficjalną doktrynę na równi np. z prądami wyrastającymi na bazie katolickiego integralizmu. Pomimo tego, że podejście papieża Franciszka do problemu biedy można określić mianem apolitycznego i wpisane w tradycyjną katolicką naukę Kościoła, jego styl duszpasterski świadczy o konieczności podjęcia tego tematu na nowo, uwzględniając całe spektrum zagadnienia. Rozwój teologii wyzwolenia może prowadzić do wniosku, że jej założenia pozostają ciągle aktualne, zwłaszcza w tym ujęciu, w którym odczytuje się je bez posilkowania się komponentem marksistowskim. Choć metodologia niektórych nowych prądów w obrębie teologii wyzwolenia budzi wątpliwości, za sukces należy uznać jej upowszechnienie i podążanie za nowymi wyzwaniami dzisiejszego świata. W wielu momentach założenia doktrynalne latynoamerykańskiej koncepcji religijnej mogą stać się swoistą inspiracją do budowania wspólnego frontu walki z ubóstwem, w którym równoprawnym partnerem dla Kościoła staną się państwa. Nakreślony w niniejszym wywodzie dialog pomiędzy tymi organizacjami świadczy o tym, że w dobie widocznej w Ameryce Łacińskiej politycznej walki o hegemonię problem ubóstwa może łączyć decydentów zamiast potęgować silne rozwarstwienia społeczne i globalne niepokoje ekonomiczne. Zakorzeniony na trwale w teologii wyzwolenia aspekt strukturalno-historyczny powoduje, że doktryna ta rozwija się nierozdzielnie wraz z redefiniowaniem problemów biedy, wykluczenia czy analfabetyzmu. Dlatego też ważne pozostaje nie tyle to, by teologia wyzwolenia stała się oficjalnym elementem nauczania Magisterium Kościoła, ale by do jej założeń podchodzić bez budowania czy powielania

dawnych stereotypów. Niezaprzeczalnym jest bowiem fakt, że latynoamerykańska koncepcja religijna stawała się niekiedy inspiracją do realnych i, co więcej, skutecznych działań polityczno-społeczno-ekonomicznych. Nowe spojrzenie na te dokonania może raczej wzbogacić katolicką doktrynę niż doprowadzić do jej implozji. Konieczność przypominania o teologii wyzwolenia wydaje się potrzebna zwłaszcza w polskich realiach, w których nauki G. Gutiérreza nie spotkały się z prawie żadnym zainteresowaniem, a mimo to sposób ich odczytywania prowadził do apodyktycznych i pozbawionych merytoryczności sądów. Konkluzją tego wywodu niech staną się słowa papieża Franciszka (wtedy jeszcze: kard. Bergoglio), który tak wypowiadał się swego czasu o relacjach pomiędzy ideologią a społeczeństwem (ludem): „Niebezpieczeństwo ideologicznej infiltracji zanikało w miarę, jak rosła świadomość posiadanego przez nasz lud wielkiego bogactwa: pobożności ludowej. [...] W miarę więc, jak kościelni działacze odkrywają pobożność ludową, ideologia traci moc, bo zbliżają się oni do ludzi i ich problemów, interpretując ją prawdziwie, tak jak czuje sam lud”⁴⁰. Nowe spojrzenie na teologię wyzwolenia może się okazać wartością samą w sobie.

Bibliografia

- Aquino M.P., *Latina Feminist Theology: Central Features*, [w:] *A Reader in Latina Feminist Theology Religion and Justice*, red. M.P. Aquino, D.L. Machado, J. Rodríguez, Austin 2002.
- Boff L., *Ecología: grito de la tierra grito de los pobres*, Trotta 2010.
- Boff L., *La voz del arco iris*, Madrid 2003.
- Chilton D., *Productive Christians in an Age of Guilt Manipulators: A Biblical Response to Ronald Sider*, Tyler 1981.
- Domosławski A., *Gorączka latynoamerykańska*, Warszawa 2010.

⁴⁰ S. Rubin, F. Ambrogetti, *El jesuita: Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio, sj.*, Buenos Aires 2011; cyt. za: o. K. Kaproń, *Fiesta z Matką Bożą*, „Tygodnik Powszechny” 2013, nr 33 (3345), s. 20–21.

- Dussel E., *Beyond Philosophy: History, Marxism, and Liberation Theology*, Maryland 2003.
- Gutiérrez G., *Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, Lima 2004.
- Gutiérrez G., *La verdad los hará libres*, Lima 1986.
- Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, przeł. J. Sze-wczyk, Warszawa 1976.
- Hopkins D., *Heart and Head: Black Theology – Past, Present and Future*, New York 2002
- Hopkins D., *Introducing Black Theology of Liberation*, New York 1999.
- Jan Paweł II, *Carta do papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil*, Rzym (9 kwietnia 1986).
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym (30 grudnia 1987).
- Kaproń K., *Fiesta z Matką Bożą*, „Tygodnik Powszechny” 2013, nr 33 (3345).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu: „Libertatis conscientia”*, Rzym (22 marca 1986).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”: „Libertatis nuntius”*, Rzym (6 sierpnia 1984).
- Makowski J., *Petżający raban Franciszka*, <http://www.rp.pl/artyku-1/1034198.html?print=tak&p=0> [dostęp: 12.08.2013].
- Metz J.B., *Teologia polityczna*, przeł. A. Mosurek, Kraków 2000.
- Mondin B., *Teologowie wyzwolenia*, przeł. R. Borkowski, Warszawa 1988.
- Obirek S., *Franciszek nie zrobi rewolucji*, <http://www.rp.pl/artyku-1/9133,1036662-Stanislaw-Obirek--Franciszek-nie-zrobi-rewolucji.html?p=2> [dostęp: 13.08.2013].
- PAP, „*Kościół stał się reliktem*” – mocne słowa papieża Franciszka w Brazylii [5 CYTATÓW], http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci-/1,114871,14351727,_Kosciol_stal_sie_reliktem____mocne_slowa_papieza.html [dostęp: 13.08.2013].
- Petrella I., *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, Burlington 2004.
- Pietrzak A., *Czarna legenda czerwonej teologii*, <http://magazykontakt.pl/ks-pietrzak-czarna-legenda-czerwonej-teologii.html> [dostęp: 12.08.2013].

- Rubin S., Ambrogetti F., *El jesuita: Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio, sj.*, Buenos Aires 2011.
- Ruether R.R., *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, New York 1994.
- Ruether R.R., *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma, wybór*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków 2000.
- Sharp E., *Liberation Theology in the 21st Century: The Catholic Church, the CPT, and Rural Movements in Southern Pará*, [w:] *Independent Study Project (ISP) Collection*, Paper 179.
- Sontag F., *Political violence and liberation theology*, „Jets” 1990, nr 33/1.
- Stempin A., *Papież swoje przesłanie uwiarygodnia radykalnością postępowania. Przekracza granice monarchicznego urzędu*, http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,103454,14352378,Sila_papieza_polega_na_tym_ze_wychodzi_naprzeciw.html [dostęp: 14.08.2013].
- Weiss J., *Liberation Theology Supporters Say Pope Francis Can Fix Church 'In Ruins'*, http://www.huffingtonpost.com/2013/04/28/liberation-theology-pope-francis_n_3174469.html?utm_hp_ref=pope-francis [dostęp: 13.08.2013].
- West C., *Black Theology and Marxist Thought*, [w:] *Black Theology: A Documentary History, Vol. 1: 1966-1979*, red. J. Cone, G. Wilmore, New York 1993.
- Wywiad W. Rędziocha z R. Buttiglione, *Jan Paweł II, Franciszek a teologia wyzwolenia*, <http://media.wp.pl/kat,1022951,wid,15827685,wiadomosc.html> [dostęp: 12.08.2013].

ABSTRACT

CONTEMPORARY CHALLENGES FOR LIBERATION THEOLOGY

The main goal of the article is to discuss the issue of liberation theology in modern times and to support the claim that liberation theology is still a valuable part of the Roman Catholic Church. The first part of the paper discusses the concept of liberation theology, while the second part concentrates on the theological aspects of its relations with the Roman Catholic Church. The third part provides an analysis of the links between the Catholic Church and the sphere of politics. Finally, liberation theology is discussed in the light of the doctrinal assumptions of the Latin American Church.

Keywords:

liberation theology, pope Francis, Roman Catholic Church, Church in South America, feminist theology, ecotheology, black theology

Piotr Piskozub - doktorant w Instytucie Politologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Przygotowuje pracę doktorską poświęconą współczesnemu kinu politycznemu. Jego zainteresowania badawcze skupiają się również na problematyce związanej z kondycją religii w dzisiejszym świecie oraz na holistycznie rozumianej kulturze dziennikarskiej.