

## **Powrót teologii wyzwolenia w jej katolickim charakterze**

Return of the liberation theology to its Catholic roots

*Jarosław Tomaszewski*

merton6@wp.pl

Facultad Teológica de Mariano Soler, Montevideo, Uruguay



Ur. 1975. Prezbiter diecezji płockiej, doktor teologii życia wewnętrznego, misjonarz w diecezji Minas (Urugwaj). Wykładowca teologii duchowości i teologii kultury chrześcijańskiej na Facultad Teológica de Mariano Soler w Montevideo oraz na Universidad de Montevideo.

Jeszcze kilka lat temu wydawać się mogło, iż teologia wyzwolenia albo przeszła do historii, albo została sprowadzona do kłopotliwej cechy ideowej, charakteryzującej kontynent południowoamerykański. Dla wielu tak zwana teologia wyzwolenia była przede wszystkim pewnym symbolem przemian zarówno wewnątrz Kościoła, jak i na granicy obecności wspólnoty chrześcijan i społeczeństw; była bardziej ruchem politycznym niż nurtem teologicznym. Być może podstawowe idee teologii wyzwolenia zostałyby wraz z upływem czasu zamknięte do archiwum pewnych przemyśleń, które miały swój czas, lecz przeminęły, nie mieszcząc się w klasycznym rozumieniu katolickiego nauczania. Duch Boży potrafi jednak działać w Kościele współczesnym na sposób zaskakujący. Wraz z abdykacją Benedykta XVI i powołaniem na stolicę rzymską biskupa z Buenos Aires, który ogłosił radykalnie, iż pragnie ubogiego Kościoła dla ubogich, kontekst teologii wyzwolenia nagle znów stał się poniekąd aktualny, żywy, tym samym konieczny do ponownego zweryfikowania<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Trudno oczywiście mówić o tym, że papież Franciszek jest propagatorem albo choćby zwolennikiem teologii wyzwolenia. Z pewnością jednak położe-

Z tego powodu poniższy artykuł nie jest ani historią teologii wyzwolenia, ani kolejną próbą jej krytyki czy obrony. Nie jest atakiem, nie jest też usprawiedliwieniem. Wydaje się bowiem, że tendencją ważną dziś dla Kościoła będzie pewna próba ewangelicznego oddzielenia ziarna od plew, pewien proces teologicznego rozeznawania ducha, który może pomóc z jednej strony w zbliżeniu się wspólnoty uczniów Jezusa do miejsc, w których instytucjonalny Kościół nie tylko nigdy nie był obecny, lecz także jest niechętnie widziany. Z drugiej strony, dobrze przemyślana, nie marksistowska, lecz katolicka teologia wyzwolenia może stać się szansą, by ci spośród chrześcijan, którzy szukając zaginionych światów, porzucili zupełnie centrum wiary, odzyskali teraz poczucie jedności, powrócili do serca wspólnoty i dokończyli swoje dzieło bez żadnego ryzyka dla własnego zbawienia. Czy jest zatem możliwa konstrukcja odnowionej, czystej, nieideologicznej i katolickiej teologii wyzwolenia<sup>2</sup>?

---

nie akcentu w nauczaniu papieskim na cnotę ubóstwa i radykalny zwrot postęgu Piotrowej w stronę spraw społecznych, politycznych czy ekologicznych, nawiązuje nową relację między światem watykańskim a środowiskiem autorów teologii wyzwolenia, którzy też w postaci argentyńskiego papieża i w Jego charzmacie widzą nowe światło dla swej działalności. Znaczącym punktem łączącym te dwie, dawniej zdecydowanie oddalone od siebie rzeczywistości – tę hierarchiczną i tę tworzącą kontekst teologii wyzwolenia – jest bez wątpienia papieska intuicja o wychodzeniu Kościoła w stronę peryferii, w stronę środowisk i osób zmarginalizowanych – intuicja skądinąd fundamentalna dla założeń i działań teologii wyzwolenia (por. Papa Francisco, *Exhortación Apostólica „Evangelii Gaudium”*, Buenos Aires 2013, s. 40-45).

<sup>2</sup> Prawdopodobnie symbioza oficjalnego magisterium oraz ryzykownej nieco analizy światopoglądowej nie jest tak karkołomnym wyczynem teologicznym, jak sądzą dziś niektórzy badacze. Od początku przecież przepowiadanie Ewangelii Chrystusa na kontynencie latynoamerykańskim związane było z radykalną obroną wolności ubogich i słabszych mieszkańców tej części świata, zdecydowanie zagrożonych w niezawisłości istnienia, a nawet w prawach człowieka, które odbierane im były przez silniejszych i dominujących konkwistadorów. Jeśli wiara katolicka zakorzeniła się w Ameryce Łacińskiej, to stało się to głównie dlatego, że pierwsi misjonarze z przepowiadaniem wiary złączyli również orędzie wolności (por. J.J. Tamayo, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, Valencia 2009, s. 221-223). O silnej roli duchownych Kościoła katolickiego, szczególnie dominikanów, w obronie symbiozy wiary i wolności mówi również w swym artykule Andrzej Pietrzak (zob. także: A. Pietrzak, *Duchowni katolicycy wobec emancypacji politycznej Ameryki Łacińskiej*, w: K. Krzywicka (red.), *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej. Perspektywa historyczna i wyzwania współczesności*, Lublin 2012, s. 164-166).

## 1. Wyzwalając historię teologii wyzwolenia

Niewątpliwie problem zdefiniowania katolickiego stanu teologii wyzwolenia to problem oczyszczenia źródła, z którego pochodzi jej podstawowe przesłanie. Od wielu bowiem lat istnienia tego fenomenu nie tylko w świecie latynoskim wielu badaczy stawia sobie zasadnicze pytanie: co istotnie jest zarodkiem teologii wyzwolenia? Czy rzeczywiście jest to ewangeliczna miłość do ubogich? Czy naprawdę jest to prowokowane krzykiem sumienia pragnienie powszechnej sprawiedliwości? A może raczej teologia wyzwolenia sięga korzeniami gruntu politycznego, rodząc się z ideologicznie rozumianej walki klas i nosząc w sobie zaszczerpienie w jakiś sposób Kościołowi katolickiemu nasienie komunizmu? Pewna grupa badaczy historii idei, które rodziły się stopniowo, a potem dominowały na kontynencie południowoamerykańskim, stawiała w odpowiedzi radykalne niekiedy tezy: że grunt umysłowy rdzennej ludności Ameryki Łacińskiej był jakby z natury gotowy do przyswojenia idei socjalizmu; że Ewangelia w postaci europejskiej, a więc ta o zdecydowanie prawicowym nachyleniu społecznym, nie mogłaby zostać do końca zrozumiana w świecie tak drastycznych, krzywdzących podziałów; że stagnacja latynoska potrzebuje bardziej rewolucyjnego poderwania niż łagodnego procesu przemiany, jaki niesie ze sobą klasyczna ewangelizacja. W pewnym sensie są to tezy ciekawe, dla efektywnego jednak przeprowadzenia wyżej wspomnianej i niezwykle upragnionej symbiozy – między katolickim magisterium a wielobarwnym przesłaniem teologii wyzwolenia – konieczne jest umiejscowienie głównych założeń teologii wyzwolenia nie w ideologiach socjalistycznych, lecz w Objawieniu<sup>3</sup>.

Wydaje się jednak, że prawdziwe źródło rodzenia się podstawowych pragnień i kierunków myślenia tego konglomeratu poglądów, nazywanego już dziś dość spójnie teologią wyzwolenia, należy umiejscowić w sytuacji społecznej Ameryki Łacińskiej. Wiara chrześcijańska pochodzenia latynoskiego ma bowiem dwie cechy charakterystyczne: po pierwsze, rzeczywiście jest istotą życia, bez ducha nadprzyrodzonego kultura ludów Ameryki Południowej nie może się obyć; po drugie, po pierwszych wiekach ewangelizacji tego kontynentu, kiedy

<sup>3</sup> Dla przykładu Paweł Woźny twierdzi, że ogromny wpływ na ukształtowanie się ogólnej, religijno-teologicznej refleksji latynoskiej, miał Mariátegui, który głosił, iż ludność indiańska, a zatem ogromna większość populacji Ameryki Południowej, ze swej natury jest bardziej otwarta na socjalizm (zob. P. Woźny, *Indygenizm marksistowski w Peru w latach dwudziestych: José Carlos Mariátegui*, w: „Ameryka Łacińska”, nr 3, 1995, s. 81-84).

historia chrześcijaństwa dosięgała granic niespokojnego wieku dwudziestego, ta sama wiara ewangeliczna zdawała się zamknięta w obrębie pewnych klas społecznych. W życiu Kościoła katolickiego aktywnie uczestniczyli przede wszystkim przedstawiciele klasy zamożnej i średnio zamożnej. Wspólnota chrześcijańska nie mogła na stałe i w sposób pogłębiony znaleźć w sobie miejsca dla osób ubogich oraz społecznie zmarginalizowanych. Klasa robotnicza, klasa ludzi biednych i pozbawionych praw, zgodnie z dynamiką przemian ideologicznych, jakie dokonywały się w całym świecie – uczestniczy w tym procesie również Ameryka Łacińska, szczególnie w rejonach bardziej rozwiniętych cywilizacyjnie, jak Argentyna, Chile czy Urugwaj – dostaje się z powodu pewnej, także religijnej alienacji, w strefę wpływów ruchu komunistycznego. W tym kontekście teologia wyzwolenia i jej etos są w swych początkach szlachetną próbą skierowania uwagi Kościoła na tych, którzy znajdują się wciąż w głębokim cieniu Ewangelii i nie wiedzą, jak z tego miejsca wyjść ku światłu wiary. Początkowa zatem idea wydaje się mieć znamię czystego moralnie motywu, stanowiąc szansę na odzyskanie równowagi pomiędzy magisterium i pastoralnym aspektem troski o zmarginalizowanych<sup>4</sup>.

Teologia wyzwolenia musiała ostatecznie stać się zarzewiem konfliktu. Nosząc w swoim zarodku nową wrażliwość duszpasterską skierowaną w stronę ubogich, wciąż nieobecnych i bardzo oddalonych od Jezusa, poruszała się na granicy jakby dwóch światów jednego Kościoła: ludzi pobożnych, zamożnych i dobrze sytuowanych społecznie oraz biedoty, oddzielonej zarówno od wspólnoty wiary, jak i społecznej sprawiedliwości. Jak dowodzą niektórzy badacze jej fenomenowi, owa kontrowersja nie zrodziła się na podłożu pastoralnym, lecz politycznym. Kościół uśpiony obecnością dobrze ułożonych katolików, bezproblemowo i grzecznie wypełniających ławki świątyń, zdawał się chwilami nie odczuwać tętna przedmieścia, gdzie nierzadko dochodziło do społecznego wrzenia. Tę sytuację pastoralnej wygody wykorzystywali czasem politycy, aby używać Kościoła do własnej propagandy. W ten oto sposób, gdzieś pomiędzy społecznym duszpasterskim zastojem Kościoła katolickiego w Ameryce Południowej, dwuznacznym wpływem polityków i ewangelicznym pragnieniem odnalezienia zmarginalizowanych dla Chrystusa, narodziła się teologia wyzwolenia<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Por. P. Lernoux, *The birth of Liberation Theology*, w: M. Ellis, O. Maduro (red.), *Expanding the view. Gustavo Gutiérrez and the future of the Liberation Theology*, Eugene 1990, s. 38-39.

<sup>5</sup> Dla przykładu jeden z badaczy omawianego tu zjawiska, Juan José Tamayo,

Od początku swej historii aż do dziś ten silny nurt ideowy kontynentu łaćńskiego ma jakby dwa źródła. Zrozumienie ich znaczenia, punktów spójnych i różnic może mieć niepodważalną wartość w skutecznej odnowie dialogu pomiędzy magisterium a charyzmatem. Pierwszy zatem nurt kreacji teologii wyzwolenia to dynamiczna i niespokojna twórczość braci Boff. Interwencja Leonardo i Clodovisa miała charakter zdecydowanie akademicki, ideologiczny oraz polityczny. Bracia Boff budują ducha teologii wyzwolenia szczególnie wokół pewnego, podkreślanego przez nich trójnego ówczesnych zjawisk, które według ich oceny, nabierają charakteru absolutnego, są jakby przeznaczeniem społeczeństwa i Kościoła amerykańskiego XX wieku: walki o wolność i sprawiedliwość społeczną, której nie może już ignorować wspólnota uczniów Chrystusa, modernizacji Kościoła posoborowego oraz pojawienia się nowej teologii, wyzwolonej zdaniem braci Boff, z nazbyt sztywnej obręczy dogmatu. Przesłanie teologów brazylijskich umiejscawia swoje źródło zdecydowanie w paradygmacie polityczno-ideologicznym: wspólnota katolicka wydaje się dziś przede wszystkim grupą ludzi, którym Ewangelia nie pozwala dalej milczeć wobec skandalu biednych dzielnic, dyktatur i skrajnej niesprawiedliwości społecznej – należy podjąć wszelkie działania, także te, które mogą mieć w sobie znamiona rewolucji klasowej. W takiej zmianie steru pomaga absolutnie nowa wizja Kościoła, którą skutecznie wprowadza eklezjologia po Soborze Watykańskim II – eklezjologia odważnie wsparta medytacjami takich myślicieli, jak Jacques Maritain czy Henri de Lubac, na których głównie opierają swoją orientację ideową bracia Boff. Kościół według Leonardo i Clodovisa to już nie tyle wspólnota kultu, głoszenia i życia duchowego, co raczej instytucja mająca swój duchowy udział w przemianie świata tu i teraz. A wreszcie – nowa wizja Kościoła to

---

po dokładnej analizie, przedstawia następujący cykl procesów, które doprowadziły do eksplozji teologii wyzwolenia: dekolonizacja Trzeciego Świata, dokonywana nieraz w sposób gwałtowny, wraz z podkreślaną niechęcią lub nawet wrogością wobec wcześniejszego, otrzymanego z Europy, porządku kolonialnego; sentymentalny zwrot do pozytywnego wartościowania oryginalnych kultur przedkolumbijskich kontynentu; kompromitacja nieskutecznej polityki ponownego rozwoju ekonomicznego, strukturalnego i socjalnego, jaką w latach sześćdziesiątych XX wieku proponowały Ameryce Łacińskiej rozmaite instytucje świata zachodniego; kontrpropozycja ideologii marksistowskiej, nowego humanizmu lewicowego i pedagogiki uciskanych, które na poziomie hasel, wydawały się stanowić atrakcyjną alternatywę; wewnętrzne zmiany w Kościele doby posoborowej w XX wieku, ze szczególnym podkreśleniem procesu kościelnej, silnej, nieraz szokującej desakralizacji (zob. J.J. Tamayo, *La teología de la liberación...*, dz. cyt., s. 36-65).

również teologia w dialogu, teologia, która bez lęku uczestniczy w fermentie swojej epoki, asymilując umiejętnie odkrycia lewicowej filozofii społecznej oraz zatroskanego o ubogich protestantyzmu<sup>6</sup>.

To oczywiście, że interpretacja braci Boff miała charakter nazbyt modernistyczny i nie mogła wówczas – podobnie jak i dziś – posłużyć do skutecznego wypełnienia podstawowej misji teologii wyzwolenia, jaką byłoby wzbudzenie nowej siły ewangelizacyjnej wśród ubogich. Pomimo znanych perturbacji epoki posoborowej teologia wyzwolenia głoszona przez ideologów brazylijskich, pociągając co prawda za sobą znaczną część środowisk akademickich kontynentu latynoamerykańskiego, została przede wszystkim skonfrontowana z pogłębioną krytyką innych myślicieli katolickich. Pierwszy poziom zarzutów ma jeszcze charakter łagodnej dyskusji, w której postawę braci Boff chwilami sprowadza się do poziomu szkodliwego sentymentalizmu, rewolucyjnej, emocjonalnej mrzonki lub mitycznego oporu ludów Południa – oporu, który od wieków podnosi się nieco historycznie wobec pozycji Zachodu, reprezentowanego w swej potęgze przede wszystkim przez politykę i dominację kulturalną, ekonomiczną oraz medialną Stanów Zjednoczonych. Zdaniem wielu pisarzy, krytycznie podejmujących inicjatywę Leonardo i Clodovisa Boff, resentyment polityczny lub kulturowy jest pozornym rozwiązaniem problemu – rodzi podział, prowadzi do otwartych ran i konfliktów, a głosząc zamiysł wyzwolenia ubogich z jednej strony, praktycznie sprowokować może pchnięcie Kościoła w ramiona lewicowych reżimów marksistowskich, które w takiej sytuacji traktują wspólnotę chrześcijańską nie jako partnera społecznego, lecz jako naiwne i użyteczne narzędzie dla realizacji własnego planu. Takie wyzwolenie jest paradoksalną utratą ewangelicznej niezależności. Marks, który odrzucił wiarę i pogardził przesłaniem Ewangelii, nie może doprowadzać nikogo do Chrystusa<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Por. L. Boff, C. Boff, *Introducing Liberation Theology*, New York 1987, s. 66-68.

<sup>7</sup> Najbardziej poważne zarzuty w tym aspekcie teologom wyzwolenia stawia północnoamerykański pisarz Michael Novak, który w swoich pismach krytycznych stara się ujawniać praktyczny paradoks środowiska teologii wyzwolenia. Z jednej strony piewcy tej idei ogłaszają światu swą troskę wobec ubogich, pokrzywdzonych, zmarginalizowanych, uciskanych od wieków przez bogaty Zachód. Z drugiej jednak strony ani słowem nie komentują jawnej niesprawiedliwości, jakiej dopuszcza się niejednokrotnie reżim komunistyczny w wielu miejscach świata. Novak za przykład tej skrajnej niekonsekwencji w głoszonych poglądach podaje choćby przemilczanie przez kręgi rewolucjonistów katolickich przestępczego wręcz ucisku, jakiego biedni doświadczają na marksistowskiej Kubie czy w Chinach. Por. M. Novak, *“De verdad liberara” Discusiones sobre la teología de la liberación*, Ciudad de México 1988, s. 20-37.

Oczywiście poglądy niejednokrotnie zależą od subiektywnego punktu widzenia. Jest prawdą, że wewnątrz żywej wspólnoty uczniów Chrystusa inspiracje braci Boff nigdy nie znalazły ani klasycznego miejsca, ani powszechnego uznania, przekształcając się szybko w popularną, nieco egzotyczną zabawę światopoglądową latynoskiego świata studenckiego. O ile Kościół magisterialny wykonał krok w stronę chłodu i dystansu, odmawiając teologom wyzwolenia z Brazylii jakiegokolwiek autoryzacji, o tyle w świecie laickim pojawiały się niekiedy pochwały. Lewicy politycznej taka teologia wyzwolenia była dość wygodna i sprawiała, iż można było nareszcie chwalić Kościół za rzekomo właściwy kierunek jego dojrzewania, otwartości i rozwoju. Niektórzy więc z komentatorów, zdecydowanie indyferentni wobec wiary, próbowali za wszelką cenę udowodnić, iż u źródeł teologii wyzwolenia nie ma inspiracji marksistowskiej – jest ona natomiast tym jedynie autentycznym znakiem i współczesnym akcentem ogromnego progressu samoświadomości Kościoła, który wreszcie zrozumiał, że jego istotną profesją nie jest przepowiadanie wieczności i nauka duchowości, ale miłosierny współdziałanie w naprawianiu świata rolników, przemysłowców i ekologów. Na taką recepcję moralności ewangelicznej możni tego świata wyrazili przyzwolenie<sup>8</sup>.

Jeśli zatem dziś wewnątrz wspólnoty katolickiej otwiera się jakakolwiek nowa możliwość odzyskania teologii wyzwolenia dla poprawnych inspiracji pastoralnej troski katolików o ubogich, to z pewnością owo odzyskiwanie ryzykownej historii zjawiska nie może dokonać się poprzez prostą akceptację twierdzeń Leonardo i Clodovisa Boff. Koncepcja braci nosi bowiem w sobie ukrytą toksynę, jaką jest gramscizm i dlatego z konieczności będzie ona zawsze teologią celowo uwiedzioną, pragmatycznie skrzywioną, metodycznie zaprogramowaną tak, aby ostatecznie szkodzić, a nie budować ducha ewangelizacji środowisk oddalonych od Kościoła. Przecież Gramsci nigdy nie był oficjalnym wrogiem religii, choć sam się zawsze deklarował jako

<sup>8</sup> Obecnie tę teorię bardzo pozytywnego usprawiedliwienia teologii wyzwolenia w wersji braci Boff, kontynuuje ze szczególną energią i jednoczesną niechęcią do magisterium Kościoła, Michael Loewy. W paradoksalnych naprawdę słowach wiążąc nowatorskość i eksperymentalność teologiczną Boffów z monumentalną stałością kościelnej tradycji, głosi: „Teologia wyzwolenia – oraz zbliżenie chrześcijaństwa i marksizmu w niektórych ugrupowaniach Kościoła – nie było skutkiem żadnego spisku, strategii, taktyki, infiltracji czy manewru komunistów, marksistów, gramscianistów czy leninistów, lecz raczej efektem wewnętrznego rozwoju samego Kościoła, wynikającego z jego własnej tradycji i kultury” (M. Loewy, *Teologia wyzwolenia a marksizm*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2 (8), 2013, s. 21).

ateista. Kwestionując paradoksalnie zasady rewolucji, która żądała jednoznacznie egzekucji wszystkiego, co religijne, Gramsci głosił użyteczność religii pozbawionej żywego Boga, żywej wiary, żywej pobożności i żywego kultu – w ten sposób okradziona religijność łatwo sprzedaje się na usługi pewnego siebie marksizmu. Takie zjawisko mogło być bardziej pożytecznym narzędziem dla zaprowadzenia porządku społecznego według intuicji komunistycznej i kosztowało mniej ryzyka niż walka otwarta i krwawa rozprawa z Kościołem, który jest silny i potrafi skutecznie oponować. Gramsci sam nigdy nie przekroczył progu Kościoła, nie stał się jego członkiem. Zarazem jednak na skutek działalności braci Boff to, co zamierzył, skutecznie przeniknęło w głąb murów katolickiej wspólnoty<sup>9</sup>.

Dla pełnego wytłumaczenia problemu asymilacji gramscizmu do wnętrza teologii wyzwolenia, należy zaznaczyć, że gramscistowska infekcja nie była z góry założonym celem twórczości Boffów. Było raczej tak, że to wrażliwość teologiczno-społeczna braci została uwiedziona i nadużyta przez ideologów komunizmu już nieco później, w trakcie narastania procesu komentowania związku ubóstwa z przesłaniem ewangelicznym. Punktem wyjścia z pewnością była wrażliwość ewangelicznego serca, które nie może znieść milczenia wobec skrajnej niesprawiedliwości. Ta wrażliwość, co jest znaczące, nie trafiła w późniejszym okresie widzieć skrzywdzonego świata z perspektywy cierpliwości Krzyża, dlatego zaczęła sięgać coraz częściej do narzędzi rewolucji, poddając się tym samym pokusie gramscizmu. Dla przykładu, znakomity analityk teologii braci Boff, Dominik Smyrgała, zwraca uwagę, iż wstęp do wszystkich w zasadzie dzieł brazylijskich działaczy stanowią pewnego rodzaju szokujące, poruszające albo też okrutne obrazy, które naturalnie wstrząsając sercem wrażliwego człowieka, z drugiej strony wywołują ból, prowadzący do praktycznej chęci odwetu<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Niniejszy artykuł nie jest rozprawą pretendującą do bycia szczegółową analizą twórczości dwóch brazylijskich teologów. Nie ma na to tu miejsca. Natomiast gramscistowska inklinacja teologii wyzwolenia braci Boff jest oczywistością, dobrze widoczną i dobrze wykazaną przez wielu (por. P. Śpiewak, *Gramsci*, Warszawa 1977, s. 7-26). Zob. także: José de Jesús Cruz Santana, *Impensar la teoría social de Antonio Gramsci*, „Política y Cultura”, nr 39, 2013, s. 145-165; E. Malo, *Antonio Gramsci's role in marxian thought and the contribution made to international relations by those using these ideas*, „Academicus International Scientific Journal”, nr 7, 2013, s. 93-116.

<sup>10</sup> Smyrgała, komentując treść jednej z książek Boffów, pisze: „Rozdział pierwszy zawiera sugestywny opis stosunków społeczno-ekonomicznych w Ameryce Łacińskiej. Rozpoczynają go dwa, niezwykle mocne wspomnienia Clodovi-



Z tego właśnie wrażliwego wybudzenia serca wobec nędzy i ubóstwa, wywodzi się drugie oblicze teologii wyzwolenia, które choć nie uniknęło kolaboracji z komunizmem w pełni, zdaje się mieć zupełnie inny punkt inicjacji i zupełnie odmienną motywację. Autorem tego nurtu jest peruwiański dominikanin Gustavo Gutiérrez. Dla braci Boff otwarciem teologii wyzwolenia jest akademicka dyskusja i poruszenie gniewu społecznego, które w sposób naturalny zbliża ich do sztandarów komunizmu. Z kolei zdaniem Gutiérreza, który w roku 1971 pierwszy raz ogłosił światu sam termin i znaczenie teologii wyzwolenia, jego własna doktryna jest po prostu próbą refleksji nad skrajnymi i trudnymi zjawiskami społecznymi w świetle Bożego Słowa. Mimo intensywnego życia akademickiego dominikanin z Peru zawsze pozostawał w tyglu duszpasterskiej praktyki, co bardziej stymulowało go do duchowego towarzyszenia wiernym w świecie własnej parafii, niż do uczestniczenia w egzotycznych dyskusjach studentów. Wreszcie Gutiérrez nigdy sam osobiście, jako kapłan katolicki, wprost nie zerwał jedności z Kościołem. Te argumenty sprawiają, że teologia Gutiérreza, jakkolwiek w wielu miejscach ryzykowna i nadużywana przez rozpalonych propagandystów tamtej niespokojnej, marksistowskiej epoki, paradoksalnie może stać się pomostem do właściwego umiejscowienia teologii wyzwolenia w zdrowym kontekście kompletnej nauki społecznej Kościoła. A przynajmniej do rozważania takiej możliwości<sup>11</sup>.

sa Boffa. Pierwsze dotyczy przyjęcia Komunii Świętej przez wierną, która była tak głodna, że oczekując na spowiedź, nie dała rady dotrzeć na swoją kolej i pomyślała, że chociaż posili się komunikantem. Drugie jest znacznie bardziej drastyczne i opowiada o kobiecie, która z głodu nie miała już pokarmu, tak że jej niemowlę wysysało krew z jej piersi" (D. Smyrgała, *Latynoska teologia wyzwolenia – wiara, rewolucja pasywna, nacjonalizm antykolonialny*, Warszawa 2014, s. 95). Zob. także: L. Boff, C. Boff, *Introducing Liberation Theology...*, op. cit., s. 1-2.

<sup>11</sup> Gutiérrez nigdy nie traktuje swej refleksji jako narzędzia rewolucji społecznej. Jest natomiast niezwykle przywiązany, co jednak może być jedynie atutem jego dzieła, do praktycznej służby teologa wobec najbardziej palących zjawisk społecznych danego czasu. Teolog musi być praktykiem. Inspirowany Objawieniem, uczy się wytrwale aplikować przejawy życia duchowego, interpretowanego przez teologię, do praktyki życia zupełnie materialnego. W przeciwnym wypadku teologia pozbawiona kontekstu zastosowania jej do codziennego tu i teraz, staje się jedynie pobożną lub sentymentalną teorią. Tym samym nie tylko odrywa się od życia – odrywa się również od Ewangelii, która nie jest teoretycznym traktatem. Jest podręcznikiem postępowania z ziemi w stronę nieba. Gutiérrez pisał: „Más aún, la teología percibe gracias a ese cotejo lo que su esfuerzo de inteligencia de la fe recibe de esta praxis histórica del hombre, así como lo que su propia reflexión puede significar para esa transformación del mundo”. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1975, s. 32.

Podstawowe założenia teologii wyzwolenia według Gutiérreza można streścić w następujących krokach. Po pierwsze, według peruwiańskiego myśliciela ten nurt teologiczny ma zdecydowanie charakter lokalny i kontekstualny. Zatem teologia wyzwolenia rodzi się z głębi kulturowej dojrzałości kontynentu Ameryki Łacińskiej i w dużej mierze komentuje doświadczenie społeczno-religijne Latynosów. Jest też praktycznym spojrzeniem wiary, zatem odnosi się do tu i teraz, stawia Kościół katolicki w sytuacji pytania, którego nie wolno przemilczeć: jak Ewangelia odnosi się do ubóstwa, nieprawości i krzywdy człowieka żyjącego w świecie Ameryki Południowej? Czy Ewangelia ma jakąś odpowiedź dla tamtych ludzi? I czy ta odpowiedź proponuje coś skutecznego poza pobożnością<sup>12</sup>?

Po drugie, zdaniem Gutiérreza każdy jest teologiem. To znaczy każdy człowiek zdolny jest wyprowadzić z Ewangelii pewną iskrę intuicji, która pomoże mu od nowa tak interpretować swoje życie, by stało się ono odkupione i znów twórcze. Teologia wyzwolenia, według dominikanina, nie jest kolejną szkołą biblijną czy duchową, lecz stanowi coś, co nazywa on teologią powszechnego zbawienia. W tym miejscu Gustavo Gutiérrez dociera do tej właśnie, bardzo niebezpiecznej granicy swych medytacji, w których tak naprawdę jego idea zdaje się bardziej skłaniać ku marksizmowi niż ku fundamentom Ewangelii. Skoro bowiem każdy jest teologiem, każdy również tworzy swoją niezależną etykę. Moralność uniwersalna zaczyna tym samym przeobrażać się w odpowiedź, radę, pocieszenie i wyjście sytuacji, całkowicie zależne od zmiennego kontekstu wydarzenia, które na bieżąco ocenia ludzkie sumienie. Teologia musi być zatem zgodna z kontekstem, musi oceniać kontekst, wyrzekając się w takim razie niezmiennej podstawy, która musiałaby zbyt usztywniać jej reakcję kontekstualną. Nie należy wyjaśniać wiele. Jest to błąd relatywizmu, usprawiedliwionego tym razem palącym problemem społecznym – biedą. Niestety, zdaniem Smyrgały taka interpretacja moralności umieszczanej w kontekście epoki jest kopią ideową marksistowskiego historycyzmu<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*, s. 57.

<sup>13</sup> Gustavo Gutiérrez swoje nachylenie relatywistyczne buduje na fundamencie subiektywnej interpretacji biblijnej. Szczególnie bliskie jest mu pojęcie biblijnego czasu – *kairos*. Zdaniem dominikańskiego teologa, czas paschalny wypełnia się dziś odmiennie od czasu społecznego. Czas paschalny jest czasem zbawienia, natomiast czas społeczny jest bliski intuicji mojąszowej. Jak Mojżesz prowadził lud przez pustynię, posłuszny pojedynczym, następującym po sobie wezwaniom Jahwe, tak i dziś teolog wyzwolenia musi pozostawić metodę ogólną i wartości ogólne, aby słuchać Boga w kontekście czasu aktualnego,

Aby dziś zmierzyć się z możliwością skonstruowania teologii wyzwolenia rzeczywiście obecnej wewnątrz wspólnoty katolickiej, konieczne jest oczyszczenie dwóch powyższych źródeł jej narodzin i ekspansji. Być może współczesnych chrześcijan zafascynowanych społeczną rolą Ewangelii nigdy nie opuści już pytanie: czy możliwa jest troska o biednych wyzwolona z pokusy marksistowskiej, lewicowej rewolucji?

## 2. Katolicki kontekst teologii wyzwolenia

W pierwszej, zupełnie obronnej – lecz tym samym: zupełnie zrozumiałej – reakcji wspólnoty kościelnej na fenomen teologii wyzwolenia, daje się wyczuć bezkompromisowy odruch nieakceptacji i odmowy. Kościół katolicki, tym bardziej Kościół postrzegający samego siebie w kontekście bezkrytycznie lewicującej epoki lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, nie widzi szans na powiązanie pragnień braci Boff ani nawet medytacji o biedzie według Gutiérreza ze zdrowym nauczaniem społecznym katolicyzmu. W tym miejscu warto krótko przypomnieć znaczenie trzech istotnych dokumentów, które radykalnie odniosły się do istoty teologii wyzwolenia. Zatem w nocy Stolicy Apostolskiej z roku 1984, która wciąż stanowi wiążące orzeczenie Kongregacji Nauki Wiary, kardynał Ratzinger weryfikuje negatywnie przede wszystkim koncepcję wolności, jaką posługują się twórcy latynoskiej teologii kontekstualnej. Wolność chrześcijańska nie jest bowiem jedynie uzyskaniem rozsądnej równowagi lub sprawiedliwości społecznej dla wszystkich, lecz w istocie jest wyjściem z grzechu. Poprzez relatywne rozmycie moralności, teologia wyzwolenia Gutiérreza oraz Boffów jest redukcyjna i rozmija się z całą głębią pojęcia wolności ewangelicznej. Będąc zaś niepełną analizą wolności, nie może tym samym proponować całkowitego i godnego człowieka wyzwolenia<sup>14</sup>.

Tę rozprawę z redukcyjną wizją człowieka walczącego o swoją prawdziwą wolność Ratzinger kontynuował zarówno w osobistej analizie teologicznej, jak też i w kolejnym, oficjalnym dokumencie Watykanu z roku 1986. Podczas gdy pierwszy dokument dotyka istotnego zna-

---

w kontekście dnia dzisiejszego (por. tenże, *Revelación y anuncio de Dios en la historia*, "Paginas", t. 2, nr 1, 1976, s. 2-3). Zob. także D. Smyrgała, *Latynoska teologia wyzwolenia...*, dz. cyt., s. 66-68.

<sup>14</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia „Libertatis nuntius”*, w: *W trosce o pełnię wiary* (redakcja zbiorowa), Tarnów 1995, s. 215-235. Zob. także B. Ferdek, *Werytatywne aspekty wolności w ujęciu Josepha Ratzingera*, „Studia Gnesnensia”, t. XXV, 2011, s. 179-180.

czenia wartości ludzkiej wolności, drugi – choć zdaniem wielu, nieco łągodniej traktujący samo zjawisko i ruch teologów wyzwolenia – zda się ustami prefekta odpowiedzialnego za doktrynę katolicyzmu bronić człowieka współczesnego przed zredukowaniem go do poziomu cząstki całego mechanizmu społecznego, jakiegoś modułu skazanego na walkę, co więcej – na walkę zależną tylko od jednego, sugerowanego w latynoskiej teologii kontekstualnej, sposobu jej przeprowadzenia, jakim mogłaby być rewolucja. Pokój i cierpliwa przemiana są bardziej owocne i zdecydowanie bliższe ludzkiej naturze<sup>15</sup>. Bardzo ciekawym – bo wychodzącym od tego samego, a więc południowoamerykańskiego doświadczenia – komentarzem do teologii wyzwolenia jest nota opracowana przez środowisko katolickiego uniwersytetu z Buenos Aires. Dokument argentyński pojawił się w roku 1985, a zatem w zasadzie równoległe z orzeczeniami Stolicy Apostolskiej. Ponieważ jednak dwa pisma Ratzingera miały za sobą zarówno jego niepodważalny autorytet teologiczny, jak też władzę definitywnego rozstrzygnięcia spraw, zastrzeżenia uniwersytetu z Buenos Aires znalazły się jakby w cieniu dwóch wyżej wspomnianych dokumentów watykańskich. Tymczasem w kontekście pewnej próby odzyskania dziś teologii wyzwolenia dla Kościoła katolickiego owe argumenty środowiska teologów argentyńskich warto odnotować. Po pierwsze, w nocie z Buenos Aires wskazuje się jasno na to, że ideologia marksistowska inspirowuje wszystkie, fundamentalne założenia teologii wyzwolenia. Pada tu ciekawe sformułowanie: marksizm jest fałszywy, ponieważ nie jest filozofią – nie jest tym samym naukowy. Opiera się przecież na jednej ideologii politycznej, jako więc sfalsyfikowany nawet od strony filozoficzno-naukowej, nie może dobrze posłużyć do zbudowania czegokolwiek sensownego w obrębie społecznej nauki Kościoła. Po drugie, w łonie samej teologii wyzwolenia widzi się jaskrawy paradoks. Z punktu widzenia pojęciowego jej założenia są zupełnie błędne. Co nie oznacza jednocześnie, że latynoska teologia kontekstu nie może do czegoś posłużyć, jej bowiem inspiracja ma dobry, zdrowy i płodny czynnik pastoralny. Jako duszpasterska troska o krzywdę ubogich, teologia wyzwolenia może znaleźć swoje ważne miejsce we wspólnocie uczniów Pana<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”*, w: *W trosce o pełnię wiary...*, dz. cyt., s. 244-282. Zob. także: A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów 2008, s. 270-275.

<sup>16</sup> Universidad Católica Argentina (redakcja zbiorowa), *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, Buenos Aires 1985, s. 7-8.

Właśnie to ostatnie rozróżnienie oddające specyficzny i przez to kłopotliwy paradoks teologii wyzwolenia, obiektywnie sfalszowanej na poziomie założeń, ale potencjalnie skutecznej w wymiarze pastoralnym, staje się z pewnością impulsem dla dwóch słynnych zgromadzeń biskupów latynoamerykańskich: najpierw w kolumbijskim Modelin od 26 sierpnia do 7 września 1986 roku, a następnie w meksykańskiej Puebla od 27 stycznia do 13 lutego 1979 roku. Te dwa słynne synody wyznaczają na długie lata stałą tendencję, charakteryzującą duszpasterski rytm życia Kościoła w Ameryce Południowej. Tendencja ta do dziś wydaje się stanowić jasny dogmat formacji do kapłaństwa i życia zakonnego, wychowania świeckich oraz kierunku działania struktur kościelnych na tym kontynencie. Jakie są jej cechy charakterystyczne? Po pierwsze, zdecydowanie skupienie, a w efekcie skrajne i bardzo częste zredukowanie działalności Kościoła do roli komentatora społecznego oraz ważnego pomocnika w reagowaniu na najbardziej palące problemy polityczno-socjalne. Po drugie, preferowanie ubogich w duszpasterskim planowaniu i działaniu. Po trzecie, umieszczenie w nawiasie świata nadprzyrodzonego i wyraźny, czasem zdecydowanie kłopotliwy wybór obecności komentarza wiary w przestrzeni doczesnych trosk, sporów lub dylematów człowieka. Po czwarte, przyjęcie ubóstwa jako stylu życia i funkcjonowania wspólnoty kościelnej. Nie można ukrywać, że taka logika kościelna, obecna w dwóch bardzo ważnych i przecież oficjalnych dokumentach Kościoła Ameryki Południowej, to również zdecydowany wpływ środowiska teologów wyzwolenia. Jest to zjawisko jednak w zupełności ambiwalentne. Może być tak samo szansą, jak i zagrożeniem<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Stwierdzenia Ojców synodalnych z Ameryki Łacińskiej, mają naprawdę charakter radykalny. Ich upolitycznienie i socjalizujący kontekst napawają jednak wątpliwością, czy w takim ujęciu ubóstwa kategorię chodzą zaiste o ewangeliczny radykalizm, czy o rewolucyjny gniew i niepokój – o wiarę katolicką czy już o zalegalizowanie wewnątrzkościelnego komunizmu. Synody latynoamerykańskie dla przykładu zachęcają do budowania małych wspólnot chrześcijańskich na wzór – inspirowanych lewackim stylem kubańskim – *comunidades de base*! W dokumencie z Medellin znajduje się również tak rewolucyjne i ogólne sformułowanie, jak to: „Todos los miembros de la Iglesia están llamados a vivir la pobreza evangélica. Pero no todos de la misma manera, pues hay diversas vocaciones en ella, que comportan diversos estilos de vida y diversas formas de actuar, entre los religiosos mismos, son misión especial, dentro de la Iglesia en este testimonio, habrá diferencias según los carismas propios”. Consejo Episcopal Latinoamericano (redakcja zbiorowa), *Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano*, Bogotá – Colombia 2014, s. 191.

Jednak najważniejszym opracowaniem poglądów biskupów latynoamerykańskich, odnoszących się do dzisiejszego społecznego zaangażowania się katolików, jest dokument z Aparecidy. Najważniejszym nie tylko dlatego, iż synod z Aparecidy – przeprowadzony od 13 do 31 maja 2007 roku, z ogromnym wkładem i udziałem samego Benedykta XVI – był jak dotąd ostatnim takim spotkaniem hierarchów, duszpasterzy i katolików świeckich na tym kontynencie. Przede wszystkim jednak dlatego, iż w dużej mierze autorem głównej linii, zamysłu oraz intuicji tego synodu jest ówczesny kardynał Bergoglio, który dziś prowadzi już cały Kościół uniwersalny. I również dlatego, że w Kościele doby papieża Franciszka widoczna jest pewna moda teologiczna na analizowanie, czytanie, pogłębianie i uaktualnianie przesłania z Aparecidy. Apel typowo południowoamerykański z roku 2007 aspiruje dziś do bycia socjalną konstytucją Kościoła powszechnego. Próbę myślenia latynoamerykańskiego wielu biskupów – z różnym efektem i różnym stopniem zrozumienia – aplikuje dziś w głąb doświadczenia różnych kultur i różnorodnych wspólnot eklezyjalnych. Poza tym wreszcie przesłanie społeczne z brazylijskiego sanktuarium, co zostanie wykazane w ostatnim fragmencie tych rozważań, inspiruje właśnie ten kierunek troski Kościoła o ubogich, który jest cierpliwą przemianą społeczeństwa, a nie komunistyczną, choć ochrzczonej rewolucją<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Tymczasem dokument z Aparecidy został napisany z wyraźnym naciskiem na rozumienie czasu i rytmu życia kultury latynoamerykańskiej. Oczywiście, pewne intuicje mogą służyć wszystkim chrześcijanom, analiza musi być jednak adekwatna i pogłębiona o stosowny komentarz społeczno-filozoficzny. W przeciwnym razie surowa, naga, siłowa aplikacja idei Ameryki Południowej do życia każdej z indywidualnych kultur katolicyzmu grozi popadnięciem w poważne błędy i niezrozumienie. Zwracał na to uwagę sam papież Benedykt XVI, uczestnicząc w podsumowaniu synodu z Brazylii. Wiara musi być inteligentna, to znaczy musi rozumieć swój charyzmat i posłanie do konkretnego człowieka w jego historii życia. Tylko ideologie żywią sobie pretensje do bycia odpowiedzią absolutną, dla każdego w tym samym kontekście. Wiara to wybór indywidualny, z indywidualnym ofiarowaniem każdemu jego nadprzyrodzonej nadziei w Chrystusie. Papież mówił: „No es una ideología política, ni un movimiento social, como tampoco un sistema económico; es la fe en Dios Amor, encarnado, muerto y resucitado en Jesucristo, el auténtico fundamento de esta esperanza que producen frutos tan magníficos desde la primera evangelización hasta hoy” (Benedicto XVI, *Homilía de su santidad Benedicto XVI explanada del santuario de Aparecida, VI Domingo de Pascua, 13 mayo de 2007*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano (redakcja zbiorowa), *Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano...*, dz. cyt., s. 875).

Synod z Aparecidy umieszcza jego społeczne przesłanie w trzeciej i ostatniej części końcowego dokumentu. Ważne jest jednak uchwycenie integralnej idei tego synodu, fundamentu, bez którego interpretacja samej doktryny społecznej będzie znów niebezpiecznie subiektywnym eksperymentem. Zatem przedstawiciele Kościoła Ameryki Południowej, zebrani w roku 2007 w Aparecidzie, podkreślają szczególnie dwie myśli: pierwsza – że misja jest życiem Kościoła, że bez intensywności misyjnej wewnętrzne życie wspólnoty uczniów Chrystusa niebezpiecznie wiotczeje albo zamyka się w dusznym, zacieśnionym, autoreferencyjnym kręgu wygodnej doskonałości chrześcijańskich elit; druga myśl – ożywiająca misja Kościoła skierowana jest szczególnie do osób ubogich, zmarginalizowanych i niebezpiecznie oddalonych od Bożego serca. Synod w Aparecidzie podtrzymuje zatem jako podstawę społecznej aktywności chrześcijan zasadę opcji preferencyjnej na rzecz ubogich i wykluczonych. Co jednak ważne, dostrzec można wyraźną zmianę akcentu. O ile dla ojców synodalnych z Modelin lub Puebla opcja preferencyjna na rzecz ubogich miała przede wszystkim posmak walki o sprawiedliwość społeczną – przez co kończyła się tak bolesnym uwikłaniem w ideologię marksistowską, o tyle dla ojców synodalnych z Aparecidy ta sama troska o ubogich ma charakter zdecydowanie ewangelizacyjny, służy głoszeniu nawrócenia i Miłosierdzia, głównie ubogim. Oni bowiem, oddaleni od centrów kulturowych świata, najczęściej nie słyszą już przesłania o Królestwie Bożym. Nikt lub niewielu tylko przepowiada im Ewangelię. Taka sytuacja sprawia, iż ubodzy i zmarginalizowani utożsamiają Kościół z kolejną, doczesną potęgą tego świata, która – wzorem innych sił społecznych – wyklucza ich z życia. Przede wszystkim jednak ubogim grozi podstawowe zaniedbanie w kwestii wiecznego zbawienia ich dusz, do czego uczniowie Ukrzyżowanego za wszystkich ludzi dopuścić nie mogą<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> To ważne dla dyskusji o możliwości skonstruowania katolickiego oblicza teologii wyzwolenia, że autorzy synodu w Aparecidzie, w przeciwieństwie do braci Boff i znacznie radykalniej niż Gustavo Gutiérrez, deklarują, iż punktem wyjścia ich troski o zmarginalizowanych jest wiara ewangeliczna, nie zaś jakkolwiek inna ideologia. W punkcie 392 synodu znaleźć można głęboką deklarację wiary: „Nasza wiara głosi, iż Chrystus jest ludzkim obliczem Boga i boskim obliczem człowieka. Dlatego opcja preferencyjna na rzecz ubogich zawiera się w chryzologicznej wierze w tego Boga, który dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić. Ta opcja rodzi się z naszej wiary w Jezusa Chrystusa, Boga, który stał się człowiekiem i który stał się naszym bratem. Nie jest ona jednak dla wybranych ani nikogo nie wyklucza. Skoro ta opcja jest zawarta w wierze chryzologicznej, to my chrześcijanie jako uczniowie i misjonarze jesteśmy wezwani do kontemplowania w cierpiących oblicza naszych bra-

Zatem w przeciągu czterdziestoletniej, niespokojnej historii rozwoju teologii wyzwolenia daje się dziś zauważyć jej znaczącą ewolucję, którą można w pełni oddać za pomocą jednego, logicznego wykresu: teologia wyzwolenia w jej aktualnym kontekście to zmienna perspektywa między jej punktem inicjacji, jakim zawsze będzie pytanie o sytuację ubogich, a potencjalną dwukierunkowością chrześcijańskiej odpowiedzi, jakiej na to pytanie można udzielić: albo rewolucja, która uzależni teologię wyzwolenia od marksizmu i odseparuje do magisterium Kościoła, albo ewangeliczna nauka społeczna, która proponować będzie cierpliwą przemianę schorowanej struktury, czyli wolność w jej najgłębszym, ludzkim aspekcie. Z pewnością dziś, po latach tendencyjnego gwałcenia postulatów teologii wyzwolenia przez drapieżny komunizm, wreszcie rozpoczyna się proces nadania jej katolickiego charakteru. Szczęśliwie za tą próbą opowiada się człowiek całkowicie odpowiedzialny dziś za magisterium Kościoła, którym jest szef Kongregacji Doktryny Wiary, kardynał Gerhard Ludwig Müller<sup>20</sup>.

ci i sióstr oblicza Chrystusa". Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy (wydano z inicjatywy Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Nowej Ewangelizacji – praca zbiorowa), *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014, s. 192.

<sup>20</sup> W roku 2014, niespodziewanie dla wszystkich, ukazała się książka autorstwa watykańskiego hierarchy, w której jednoznacznie próbuje on skonstruować katolickie podwaliny teologii wyzwolenia. Pozycja ta – opublikowana najpierw w języku hiszpańskim, następnie zaś, dzięki staraniom naukowego środowiska KUL-u, także przetłumaczona na język polski – jest dziś najważniejszym głosem, który może pomóc w ostatecznym rozstrzygnięciu pozycji teologii wyzwolenia wobec magisterium wiary oraz przydatności i służebności teologii wyzwolenia w społecznej misji Kościoła katolickiego. Dzieło Müllera jest o tyle ważne, iż zawiera w sobie bardzo osobisty sygnał i świadectwo: obecny kardynał wielokrotnie z bliska, osobiście poznawał realia Ameryki Łacińskiej, jak również od wielu lat trwa w osobistej i teologicznej przyjaźni z Gustavo Gutiérrezem. Müller pisze w sposób następujący, ogłaszając tym samym jakby katolicką konstytucję teologii wyzwolenia: „La teología de la liberación tal como fue esbozada por Gustavo Gutiérrez no es una sociología vestida de teología: es teología en sentido estricto. No predica la lucha de clases, sino la superación del antagonismo realmente existente entre clases y grupos de poder y también de racismo, de donde provienen la miseria y los atentados a la dignidad de la mayor parte de la humanidad. El fundamento de la teología de la liberación es la fe que Dios ha creado al hombre a su imagen y de que, en su Hijo Jesucristo, se ha comprometido por el hombre hasta asumir la muerte a la que los adversarios condenaron a Jesús. El objetivo es hacer reconocible a Dios en todas las dimensiones de la vida humana como Dios de la vida y vencedor de la muerte. La teología de la liberación está en contra de todos los dualismos que qu-



Mając zatem na względzie szeroką perspektywę kontrowersji wokół powstania teologii wyzwolenia, kierunek korekty, jaką usiłowała dokonywać *Stolica Apostolska* w dwóch, znanych już dokumentach, jej adaptację na synodach południowoamerykańskich, a wreszcie teologiczno-doktrynalne wskazówki, zawarte w ostatniej książce kardynała Müllera, można w następujących punktach zaproponować powrót teologii wyzwolenia w jej czysto katolickim charakterze:

(A) Katolicka teologia wyzwolenia, aby nie zaprzeczać magisterium Kościoła i służyć rzeczywiście eklezyjalnej nauce społecznej, powinna przejść pogłębiony proces oczyszczenia z infekcji wszelkiej ideologii marksistowskiej. Marksizm nie jest nawet realną filozofią, jest politycznie sterowaną ideologią, nie może więc tak naprawdę służyć do stworzenia duszpasterskiego systemu, który w jakikolwiek sposób niósłby ulgę biednym. Poza tym marksizm opiera się na wrogości wobec przesłania chrześcijańskiego. Symbioza teologii wyzwolenia oraz ideologii komunistycznej jest zatem absurdem<sup>21</sup>.

(B) Katolicka teologia wyzwolenia, oswobodzona z ideologii marksistowskiej, zdecydowanie opowiadając się po stronie krzywdy ubogich w zmaterializowanym świecie, będzie przedstawiać szerokie rozumienie wolności, jaką wypracowało duchowe doświadczenie chrześcijaństwa. Wolność zredukowana jedynie do poziomu zrównania szans społecznych jest zaledwie jednym z jej wątków. O swobodzie osobistej i społecznej głosi Ewangelia Chrystusa, lecz definiuje ją jako konsekwencję wolności wewnętrznej. Nie zdobywa się pełni wolności narzędziem rewolucji, która zawsze ukazuje bolesny paradoks: jedna klasa społeczna, czując się pokrzywdzona, zdobywa się na wolność, odbierając ją drugiej klasie społecznej. Wolność zaś prawdziwa jednych nie może przyjść poprzez zniewolenie innych. Dlatego perspektywa wolności ewangelicznej, wydobywanej z cierpliwością za pomocą wzrostu wewnętrznego i cierplivej reformy prawa, jest wolnością autentyczną. Ubogim nie wystarczy dać swobody społeczne i materialne, aby dać im więcej wolności. Podstawą życia w wolności według Ewangelii jest bowiem mądrość wewnętrzna, ład sumienia, edukacja osobowości i systematyczny wzrost duchowy<sup>22</sup>.

---

ieren desterrar a Dios en el más allá y reducir la salvación a mera interioridad". G.L. Müller, *Iglesia pobre y para los pobres*, Madrid 2014, s. 55.

<sup>21</sup> Por. tenże, *Ułóstwo*, Lublin 2014, s. 42-44.

<sup>22</sup> W swej znakomitej pozycji, poświęconej analizie stanu świata i chrześcijaństwa dniu dzisiejszym, amerykański analityk George Weigel, wskazuje, iż właściwa perspektywa społecznego działania chrześcijan to wizja papieża Leona XII i tak zwana „ekologia człowieka” według Benedykta XVI. Z tych źródeł,

(C) Katolicka teologia wyzwolenia swój punkt ciężkości umieści w świecie wykluczonych i zmarginalizowanych, do nich – za pomocą praktycznych narzędzi – zanosząc przesłanie Chrystusa. Pastoralne odejście na peryferia świata nie może jednocześnie oznaczać porzucenia przez teologów wyzwolenia kościelnego centrum, czyli racjonalizmu, wiary, praktyki wewnętrznego życia, dyscypliny celibatu i kapłaństwa oraz tych wartości ewangelicznych, dzięki którym właśnie do człowieka, pozostającego w ciemności, dociera światło Ewangelii. Teologia wyzwolenia, która zlekceważyła doktrynalne centrum, wyrządziła Kościołowi Ameryki Łacińskiej poważne szkody: niszcząc sakralność świątyń, zaniedbując przepowiadanie i katechizację, przesładując wręcz niekiedy współbraci w wierze, którzy pragnęli przyjąć i praktykować uznane przez Kościół charyzmaty (szczególną wrogość środowisko teologii wyzwolenia objawia wobec Drogi Neokatechumenalnej i Opus Dei) czy lekceważąc wagę pogłębionego wtajemniczenia w znaczenie sakramentów, których praktyka w wielu diecezjach i parafiach tego kontynentu wskutek agresji teologii wyzwolenia po prostu zanikła<sup>23</sup>.

(D) Tak zdystansowana wobec wpływów marksizmu katolicka teologia wyzwolenia musi również zdystansować się do świata polityki, który w dobie nowoczesności nigdy nie jest moralnie jednoznaczny. Uwikłanie teologa w politykę zawsze oznacza utratę wiary obiektywnej. Katolicka teologia wyzwolenia może bardziej stanowić duszpasterską formację środowisk chrześcijan żywo obecnych w samym centrum problemów społecznych współczesnego świata, niż wikłać się w partyjne spory krajów, pozostających wciąż w trakcie rozwoju. Jest faktem, iż tak świat, jak i Kościół bardziej potrzebują bezinteresownych, katolickich społeczników niż wpływowych, ochrzczonych polityków<sup>24</sup>.

(E) Katolicka teologia wyzwolenia musi wreszcie uznać, że w historii Kościoła od wieków dobrze obecna jest prawdziwa troska chrześcijan o ubogich i że walka o prawa zmarginalizowanych w społeczeństwie nie jest dla świata katolickiego czymś nowym, nie jest tym bardziej własnością teologii wyzwolenia. Katolicki pejzaż tego nurtu będzie więc nie tyle nawiązywał do dwudziestowiecznych, moderni-

---

bez powikłań, może korzystać każda teologia społeczna nowożytnego Kościoła. Por. G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, Kraków 2013, s. 318-319.

<sup>23</sup> Por. H. Bojorge, *Mujer, por qué lloras? Gozo y tristezas del creyente en la civilización de la acedia*, Buenos Aires 1999, s. 21-50.

<sup>24</sup> Por. tenże, *Pequeña grey. El misterio de la Iglesia peregrina – dispersa – perseguida*, Buenos Aires 2012, s. 74-78; Zob. także: tenże, *El liberalismo es la iniquidad. La rebelión contra Dios Padre*, Buenos Aires 2008, s. 39-40.

stycznych eksperymentów zideologizowanych teologów, co raczej będzie sięgał do miłosierdzia i jego dorobku praktycznego, reprezentowanego przez świętych, katolickich teologów wyzwolenia, jak choćby Albert Chmielowski, Matka Teresa z Kalkuty czy ksiądz Orione<sup>25</sup>.

### 3. Podsumowanie

Rozpoczęcie dyskusji nad katolickim obliczem teologii wyzwolenia może być ze wszech miar pożyteczne. Rzeczywiście, troska społeczna i duszpasterska o środowiska najbardziej zaniedbane i oddalone od centrum wiary wydaje się być w nowożytnym Kościele katolickim nieco zaniedbana. Tak jakby wielu katolików wywiesiło w tym miejscu białą flagę, pozostawiając zbyt wiele pola do działania wśród ubogich, fałszywej ideologii komunistycznej. Z drugiej strony, podstawowa intuicja zaproponowana przez dwudziestowieczną teologię wyzwolenia była i jest absolutnie reprezentowana w Kościele przez świętych fundatorów, którzy niejednokrotnie jako główny postulat i charyzmat swej nowej rodziny lub szkoły życia wewnętrznego stawiali właśnie ewangelizację ubogich. Wolno więc stwierdzić, iż teologia wyzwolenia znana jest w Kościele od wieków, musi ona jedynie odnaleźć jak zawsze swój aktualny kontekst i wypracować dla siebie przestrzeń do praktycznego działania w tym jakże skomplikowanym świecie, nie ulegając pokusom ideologii, w jakiegokolwiek szaty byłaby ona tym razem przebrana.



JAROSŁAW TOMASZEWSKI

### Powrót teologii wyzwolenia w jej katolickim charakterze

#### Streszczenie

Wraz z dość gwałtowną zmianą kursu papieżstwa w Kościele katolickim powróciło pytanie o aktualność i możliwość katolickiej adaptacji teologii wyzwolenia. Wiele wskazuje na to, iż latynoska teologia kontekstu w pierwszej fazie swojego istnienia zraniona ideologią marksistowską może doświadczyć głębokiego oczyszczenia, służąc

<sup>25</sup> Por. F.J. Ottonelli, *Defensa de derechos fundamentales en tiempos críticos*, w: *La Iglesia Católica en el bicentenario de la nación oriental* (ciclo de paneles), Montevideo 2014, s. 201-210; zob. także, H. Bojorge, *Presencia de Dios, conversión y apostasía*, Tacuarembó 1989, s. 19-20.

skutecznie fundamentalnej idei duszpasterskiej chrześcijaństwa: preferencyjnej opcji na rzecz ubogich i marginalizowanych. Tej misji wobec człowieka oddalonego od centrum wiary, kultury lub edukacji Kościół nie może nigdy porzucić. Wielkim wyzwaniem jest dziś przeprowadzenie roztropnego procesu rozeznawania duchów i odróżniania teologicznego ziarna od ideologicznego chwastu. Teologię wyzwolenia można oczyścić z korupcji ideologią historii, wprowadzając w jej dyskurs czystego ducha katolicyzmu. Bogate doświadczenie świętych postaci promujących misję na rzecz ubogich jest dla teologii wyzwolenia inspiracją i modelem ewangelizacji świata ludzi zmarginalizowanych i zapomnianych. Budząca onegdaj kontrowersje teologiczne i wątpliwości duszpasterskie teologia wyzwolenia powraca dziś do pierwotnego ideału – obrony godności ludzkiej w przestrzeni strukturalnej niesprawiedliwości i łamania praw człowieka.

**Słowa kluczowe:** teologia wyzwolenia, ideologia, marksizm, gramscyzm, duch Ewangelii, opcja na rzecz ubogich, synody Ameryki Łacińskiej.

JAROSŁAW TOMASZEWSKI

### **Return of the liberation theology to its Catholic roots**

#### **Abstract**

There are many indications that the liberation theology, during the first stage of its career fatally exposed to poisonous influence of Marxism, may now be going through a process of cleansing and emerge as a true pastoral concern for the poor. The challenge is to tell the theological wheat from the ideological darnel. Liberation theology may be cleansed of ideological history by injecting into it pure Catholicism. It may draw inspiration from the holy men and women who devoted their lives to the poor and return to its original idea: protect human dignity and stand up to injustice and violation of human rights.

**Keywords:** liberation theology, ideology, Marxism, Gramscism, spirit of the Gospel, option for the poor, synods in Latin America.