

Daniel Brzeziński

Stolica Apostolska i kardynał Joseph Ratzinger wobec teologii wyzwolenia : refleksje wokół watykańskich instrukcji z roku 1984 i 1986

Studia Theologica Varsaviensia 45/2, 97-108

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI

**STOLICA APOSTOLSKA I KARDYNAŁ JOSEPH RATZINGER
WOBEC TEOLOGII WYZWOLENIA.
REFLEKSJE WOKÓŁ WATYKAŃSKICH INSTRUKCJI
Z ROKU 1984 I 1986**

Teologia wyzwolenia w miarę upływu czasu stanowi – jak się wydaje – coraz mniejsze niebezpieczeństwo w Kościele i dla Kościoła, i dzisiaj nie wzbudza już takich emocji jak jeszcze kilkanaście, czy nawet kilka lat temu. Tym niemniej co jakiś czas Stolica Apostolska musi w kwestii teologii wyzwolenia interweniować. Ostatnio stało się tak 26 listopada 2006 roku, kiedy Kongregacja Nauki Wiary wydała notę zawierającą zastrzeżenia odnośnie do niektórych tez ks. Jona Sobrino z Salwadoru, zawartych w dwóch jego książkach: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1991) oraz *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999).

Przypomnijmy, iż tzw. teologia wyzwolenia formalnie „narodziła się” w roku 1968 podczas II Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Medellin w Kolumbii, kiedy to w dokumencie końcowym potwierdzono „uprzywilejowane traktowanie ubogich” przez Kościół Latynoamerykański. Na wspomnianej konferencji funkcję doradcy teologicznego pełnił peruwiański duchowny, profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Katolickiego w Limie, ks. Gustavo Gutierrez. To właśnie od jego – wydanej trzy lata później – książki *Teologia de la liberacion. Perspectivas* (Lima 1971)¹ zaczerpnął główne założenia i nazwę potężny ruch teologiczno-społeczny, z którym przyszło zmagać się Kościołowi przez blisko trzydzieści następ-

¹ Wydanie polskie na podstawie wydania z 1972 roku: G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1976. W niniejszym opracowaniu wykorzystano: D. Brzeziński, *Źródła teologii wyzwolenia Gustavo Gutierrez. Studium teologiczne*, mps, Płock-Warszawa 1990.

nych lat. Sam zaś Gutierrez został uznany za ojca teologii wyzwolenia.²

Zdecydowaną odpowiedzią Kościoła na niebezpieczeństwo ze strony rozwijającej się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku teologii wyzwolenia stały się dwa dokumenty Stolicy Apostolskiej.³ W dniu 26 sierpnia 1984 roku ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary podpisał *Instrukcję o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* (ogłoszoną 3 września).⁴ W niespełna dwa lata później, 22 marca 1986 roku kardynał Ratzinger podpisał kolejny dokument: *Instrukcję o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*.⁵ Na konferencji prasowej, w czasie której dokonano prezentacji Instrukcji, kardynał Ratzinger powiedział, że Kościół poprzez nią wykazuje wolę dokonania rachunku sumienia, wyja-

² Do prekursorów teologii wyzwolenia zalicza się: R. Schaula, J. Comblina i R. Alvesa, natomiast za jej założyciela – obok G. Gutierrez – uważa się także H. Asmanna. Z kolei, główni przedstawiciele latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia to: L. Boff, S. Galilea, J.L. Segundo, J. Scannone, P. Miranda, J.M. Bonino, E. Pironio, P. Casaldaliga, A.L. Trujillo oraz H. Camara. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że nie wszyscy z nich – podzielając fundamentalną opcję na rzecz ubogich i dążąc do prawdziwego wyzwolenia człowieka, zgodnego z duchem chrześcijańskim – przyjęli marksistowską analizę rzeczywistości. Zwłaszcza przedstawiciele hierarchii kościelnej zdecydowanie odcięli się od dążenia do wyzwolenia na drodze walki klas i przemocy, oraz od redukcji problemu wyzwolenia jedynie do jego aspektu polityczno-społecznego; zob. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Warszawa 1988.

³ Należy uściślić, iż przynajmniej z dwóch powodów należałoby mówić raczej o teologiach wyzwolenia. Pierwszy z nich to odmienność kultury oraz sytuacji społecznej, politycznej i ekonomicznej państw Europy, Azji, Afryki czy Ameryki Łacińskiej, co sprawiło powstawanie wielu rodzimych teologii; zob. *Teologowie Trzeciego Świata. Jedenaście szkiców biograficznych z Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej*, red. H. Waldenfels, tłum. B. Kita, Warszawa 1987; także: M. Horoszewicz, *Czarnoamerykańska teologia wyzwolenia*, „Człowiek i światopogląd” 168 (1979) nr 7, s. 82-110. Drugą przyczynę stanowił fakt, że nawet wyrosłe w tym samym klimacie społeczno-politycznym koncepcje teologiczno-pastoralne, różniły się często między sobą do tego stopnia, że pozostawały we wzajemnej opozycji. Chodzi tu zarówno o konkretne poglądy w kwestiach społecznych czy politycznych, jak i o metody uprawiania teologii; zob. J. Segundo, *Dwie tendencje w „teologii wyzwolenia”*, tłum. A. Borowik, „Życie Katolickie” 1 (1985), s. 87-98; także: A. Młotek, *Wśród różnych koncepcji teologii wyzwolenia*, „Chrześcijanin w świecie” 76 (1979) nr 4, s. 34. Jezuicki teolog A. Henely wyróżnił aż dziewięć typów teologii wyzwolenia: latynoamerykański, północnoamerykański feministyczny, murzyński, latynoski, afrykański, azjatycki, Pierwszego Świata, ekoteologiczny, oraz teologię wyzwolenia religii światowych; zob. J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2005, s. 178.

⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, Rzym, 6 sierpnia 1984 r.

⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Rzym, 22 marca 1986 r.

śnienia swojej myśli i nadania kierunków praktykowania wolności ludzkiej. Magisterium Kościoła – wyjaśniał przyszły Papież – poczuło się zobowiązane do pogłębienia interpretacji orędzia chrześcijańskiego wyzwolenia, jego analizy i korekty błędów.⁶

W ten sam kontekst zdecydowanego głosu Kościoła w kwestii teologii wyzwolenia wpisały się jeszcze dwa inne oświadczenia: deklaracja Międzynarodowej Komisji Teologicznej (w której w latach siedemdziesiątych XX wieku zasiadał ks. prof. J. Ratzinger) na temat *Postępu ludzkiego i chrześcijańskiego zbawienia* z roku 1977⁷ oraz nota w sprawie teologii wyzwolenia, również autorstwa kardynała Józefa Ratzingera⁸. Do wymienionych, oficjalnych dokumentów Kościoła należałoby dodać cały szereg spotkań i rozmów formalnych i nieformalnych, wystąpień i publikacji kardynała Ratzingera dotyczących zagrożeń, jakie pociągała za sobą teologia wyzwolenia. Dzisiaj nie sposób ich nawet wymenić. Jedno jest pewne: niemiecki Kardynał stał się „opatrznosciowym ramieniem” Jana Pawła II w intelektualnej dyskusji z teologami wyzwolenia, połączonej z praktycznym działaniem Kościoła przeciw niebezpieczeństwom z teologii wyzwolenia wynikającym.

Wśród wielu niemieckich myślicieli katolickich panuje przekonanie, że teologia wyzwolenia swoimi korzeniami głęboko tkwi w Niemczech. Owo przeświadczenie o niemieckich korzeniach latynoamerykańskiej teologii wynika z dwóch faktów. Po pierwsze, teologowie wyzwolenia bardzo często powołują się na Johanesa Metz'a (w tym na jego „teologię polityczną”) czy Jurgena Moltmanna (przedstawiciela tzw. „teologii nadziei”). Drugim argumentem za niemieckimi korzeniami teologii wyzwolenia jest fakt, iż wielu teologów wyzwolenia, jak choćby Leonardo Boff czy Jon Sobrino, swoją formację intelektualną otrzymało właśnie w Niemczech.⁹

⁶ Zob. „L'Osservatore Romano”, wyd. włoskie, nr 15 (10 kwietnia 1986 r.), s. 11.

⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Deklaracja *Postęp ludzi a chrześcijańskie zbawienie*, „Życie i Myśl” 299 (1979) nr 5, s. 157-169 (zamieszczona także w: „Chrześcijanin w świecie” 61 (1978) nr 1, s. 86-101).

⁸ J. Ratzinger, *Nota w sprawie teologii wyzwolenia*, tłum. W. Unolt, „W drodze” 153-154 (1986) nr 5-6, s. 53-61.

⁹ Biograf Benedykta XVI, J.L. Allen, zwraca uwagę na fakt, iż na przykład praca doktorska – studiującego w latach 1965-1970 w Uniwersytecie Monachijskim – Leonardo Boffa *Sakramenty Kościoła* w swoim czasie wzbudziła uznanie u ks. prof. Josepha Ratzingera; zob. J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI...*, s. 182.

Teologia wyzwolenia, wychodząc od krytyki ówczesnych warunków politycznych, ekonomicznych i społecznych panujących na kontynencie latynoamerykańskim, pragnęła stanowić krytyczną refleksję nad chrześcijańską *praxis* podejmowaną w świetle słowa Bożego. Ową *praxis* chciano pojmować jako aktywną obecność chrześcijanina w historii.¹⁰ Takie rozumienie teologii implikowało bardzo poważne konsekwencje zarówno teoretyczne jak i praktyczne. Wśród nich najwyraźniej zarysowały się założenia metodologiczne teologii wyzwolenia: poszukiwanie przesłanek w kontakcie z problemami stawianymi przez współczesność, rozpatrywanie uczestnictwa chrześcijan w ważnych ruchach społecznych,¹¹ oraz podkreślana przez *czynnik natury filozoficznej (...) doniosłość ludzkiego działania jako punktu wyjścia wszelkiej refleksji*¹² próbującej być częścią procesu, który przekształca świat.¹³ Miał być to *nowy sposób uprawiania teologii*,¹⁴ oczywiście nie pozbawiony odniesień do Pisma Świętego. Z kolei *uprzywilejowanym 'locus theologicus' dla zrozumienia wiary* miało być *życie, nauczanie i historyczne zaangażowanie Kościoła*.¹⁵

Bezpośrednią przyczyną zaistnienia i dynamicznego rozwoju latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, niejako „motorem” jej działań i poszukiwań, stała się niezwykle trudna i złożona, wręcz dramatyczna, sytuacja polityczna, ekonomiczna i społeczna, a także – choć w nieco mniejszym stopniu – sytuacja religijna kontynentu. Ten historyczno-kulturowy kontekst, permanentny stan niesprawiedliwości i ucisku, stanowiący jednocześnie „tło” teologii wyzwolenia, jej *Sitz im Leben*, stanął u podstaw teologiczno-wyzwoleńczego ruchu w Ameryce Łacińskiej.

Nie bez zasadniczego znaczenia dla latynoamerykańskiej teologii pozostawały również określone systemy filozoficzne i koncepcje teologiczne, które stały się jej istotnymi źródłami. I tak, teologowie wyzwolenia czerpali zarówno z filozofii G.W. Hegla, z marksizmu, z „filozofii nadziei” E. Blocha, jak i ze wspomnianej „teologii po-

¹⁰ Zob. G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia...*, s. 16-25.

¹¹ Chenu pisał, że są *one aktywnymi 'loci theologici' dla doktryn łaski, wcielenia i odkupienia*; zob. G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia...*, s. 17.

¹² Tamże, s. 18.

¹³ Tamże, s. 25.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 1.

litycznej” J.B. Metza, „teologii nadziei” J. Moltmanna, protestanckiej eschatologii K. Bartha, G. von Rada i R. Bultmanna, a także z teologii „odrębnych płaszczyzn” i z koncepcji „nowego chrześcijaństwa” J. Maritaina.

Ponadto, skoro teologia wyzwolenia miała być refleksją podejmowaną w świetle słowa Bożego, niezbędne było odwołanie się do Objawienia. Teologowie wyzwolenia szukali więc inspiracji biblijnych i niejako „biblijnych przesłanek” dla swoich twierdzeń. Można powiedzieć, że w Piśmie Świętym pragnęli znaleźć motywację, uzasadnienie i usprawiedliwienie swojej teologiczno-pastoralnej postawy, choć sami zdecydowanie odrzucali tę tezę twierdząc, że sposób postępowania jest odwrotny: to nie oni szukają w słowie Bożym swego „alibi” dla swojej działalności, ale to właśnie Biblia dostarcza jasnych „wytycznych” dla uprawianej przez nich refleksji teologicznej i teologicznej *praxis*.

Przedstawiciele teologii wyzwolenia pragnęli również wykazać zgodność swojego stanowiska z wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Zapoczątkowane przez błogosławionego Jana XXIII otwarcie się Kościoła na świat spowodowało głęboką odnowę struktur kościelnych, ale w konkretnej sytuacji Ameryki Łacińskiej dało impuls zaangażowaniu polityczno-społecznemu Kościoła, podejmowanemu – przynajmniej w założeniach – zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II, jednak w przypadkach ekstremalnych przybierającemu postawę przedkładania przez niektórych duchownych działalności politycznej nad misję religijną, a co najmniej utożsamiania obu działań. Nowe jakościowo – w porównaniu z przedsoborowymi – wypowiedzi Magisterium Kościoła, stały się źródłem nowej opcji i nowego kształtu Kościoła w Ameryce Łacińskiej, a tym samym nowej latynoamerykańskiej teologii jako takiej.

Już w pierwszym zetknięciu z teologią wyzwolenia narzuca się w niej dominacja filozofii marksistowskiej wraz z wszelkimi jej konsekwencjami praktycznymi. Marksistowska analiza społeczeństwa została zastosowana przez teologów wyzwolenia zarówno w ocenie aktualnej sytuacji politycznej, ekonomicznej oraz społecznej, jak i w rozumieniu dokumentów magisterialnych Kościoła. Ponadto przez pryzmat ideologii marksistowskiej chcieli oni odczytywać nawet Objawienie. Nietrudno więc zauważyć, że marksizm będący jednym z wielu źródeł latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia,

stanowił zarazem punkt wszelkich jej odniesień. Marksistowska i neomarksistowska analiza historii i społeczeństwa została uznana za jedyną analizę o charakterze naukowym. W tym miejscu zrodziła się więc uzasadniona wątpliwość czy dopuszczalne jest w Kościele przyjęcie takiej opcji.

Stolica Apostolska jednoznacznie negatywnie ustosunkowała się do promarksistowskich aberracji latynoamerykańskich teologów. W *Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* stwierdzono, iż stosowanie do dzisiejszej rzeczywistości gospodarczej, społecznej i politycznej schematów interpretacyjnych zapożyczonych z myśli marksistowskiej na pierwszy rzut oka wydawać się może poniekąd słuszne o tyle, o ile sytuacja niektórych krajów jest analogiczna do tej, jaką Marks opisywał i wyjaśniał w połowie ubiegłego [XIX – D.B.] wieku. Opierając się na tych analogiach, dokonuje się [jednak] uproszczeń, które – pomijając specyficzne i istotne czynniki – uniemożliwiają ścisłą analizę przyczyn nędzy i podtrzymują zamęt.¹⁶

Cytowany dokument, dokonując oceny stosowania marksistowskich kryteriów w analizie relacji społeczno-politycznych w Ameryce Łacińskiej, przytoczył znamienne wypowiedź na ten temat Pawła VI, zawartą w liście *Octogesima adveniens*. Papież ostrzegał, iż jest rzeczą niesłuszną i niebezpieczną (...) przyjmować poszczególne elementy analizy marksistowskiej z pominięciem ich związku z ideologią, [oraz] włączać się w walkę klas w jej marksistowskiej interpretacji nie dostrzegając, że taka metoda prowadzi do społeczeństwa opartego na przemocy i do ustroju totalitarnego.¹⁷ Włączyć do teologii 'analizę', której kryteria interpretacyjne zależą od koncepcji ateistycznej – kontynuowała watykańska Instrukcja – znaczy popaść w zgubne sprzeczno-

¹⁶ *Instrukcja o niektórych aspektach...*, nr 67. Instrukcję tę omawiają m.in.: J. Eska, *Instrukcja o teologii wyzwolenia*, „Więź” 321-322-323 (1985) nr 7-8-9, s. 51-63; A. Kowzan, *Aspekt teologii wyzwolenia*, „Ład” 166 (1984) nr 45, s. 5; a z marksistowskiego punktu widzenia: Z. Stachowski, *Od Syllabusa do Instrukcji*, „Człowiek i światopogląd” 227 (1984) nr 12, s. 89-100. Warto przypomnieć, że Instrukcja zainspirowała spotkanie chrześcijan i marksistów zorganizowane przez Konwersatorium „Dialog i Współdziałanie” w maju 1985 roku na temat „Stosunek Kościoła do marksizmu w świetle Instrukcji kard. Ratzingera a perspektywy dialogu i współdziałania”. Wypowiedzi uczestników dyskusji zostały opublikowane w: *Teologia wyzwolenia a szanse dialogu* (red. J. Wołkowski), Warszawa 1988. Wyrażały one nadzieję grupy katolików polskich, pragnących widzieć w teologii wyzwolenia podbudowę ich wkładu w budowę socjalizmu w Polsce oraz wsparcie w zaangażowaniu większej liczby katolików polskich w budowę ustroju społecznego opartego na marksizmie; por. A. Kowzan, *Teologia przeciw marksistowskiemu wyzwoleniu*, „Życie katolickie” 11 (1989), s. 155.

ści.¹⁸ Oczywiście stwierdzenia te w żadnej mierze nie oznaczały aprobaty przez Kościół niesprawiedliwego systemu panującego w krajach latynoamerykańskich, co potwierdzały liczne przemówienia Sługi Bożego Jana Pawła II wygłoszone w trakcie pielgrzymek do Ameryki Południowej i Środkowej. Stąd i w Instrukcji z 1984 roku oświadczono, że *skandal rażących nierówności pomiędzy bogatymi i ubogimi – czy to w przypadku nierówności między krajami bogatymi i krajami ubogimi, czy nierówności między grupami społecznymi na obszarze tego samego kraju – nie będzie dłużej tolerowany*,¹⁹ a *pamięć o nadużyciach pewnego typu kolonializmu i jego skutkach często nie pozwala zapomnieć o ranach i urazach*.²⁰ Trzeba jednak zawsze pamiętać, że *walka klasowa, jako droga prowadząca do społeczeństwa bezklasowego, jest mitem uniemożliwiającym reformy i pogłębiającym nędzę i niesprawiedliwość. Ci, którzy ulegają fascynacji tym mitem winni się zastanowić nad głębokimi doświadczeniami historycznymi, do których on doprowadził*.²¹

Dokonując oceny wartości metodologicznych założeń teologii wyzwolenia, Kongregacja Nauki Wiary wyraźnie stwierdziła, iż *nie można dopatrywać się zła głównie w niewłaściwych 'strukturach' ekonomicznych, społecznych lub politycznych, tak jakby wszystkie formy zła miały przyczynę w owych strukturach, do tego stopnia, że stworzenie 'nowego człowieka' miałyby zależeć od wprowadzenia odmiennych struktur ekonomicznych i społeczno-politycznych. Zapewne istnieją struktury złe, powodujące niesprawiedliwości, które trzeba z odwagą zmienić. Struktury jednak, dobre czy złe, będące owocem działań człowieka, są najpierw konsekwencjami, nim staną się przyczynami. Korzeń zła tkwi w ludzkich osobach, wolnych i odpowiedzialnych, które powinny się nawrócić dzięki łasce Jezusa Chrystusa, by żyć i działać jako nowe stworzenie w miłości bliźniego, w skutecznym poszukiwaniu sprawiedliwości, opanowaniu siebie i uprawianiu cnót*.²² Dlatego też *nie można zawęzić zakresu grzechu, którego pierwszym skutkiem jest nieład w stosunkach między człowiekiem a Bogiem, do tego, co określa się jako 'grzech społeczny'*.²³

¹⁷ Instrukcja o niektórych aspektach..., nr 63; *Octogesima adveniens*, nr 34.

¹⁸ Instrukcja o niektórych aspektach..., nr 65.

¹⁹ Tamże, nr 12.

²⁰ Tamże, nr 14.

²¹ Tamże, nr 118.

²² Tamże, nr 38.

²³ Tamże, nr 37.

Stolica Apostolska uznała również za niezgodne z nauczaniem Kościoła odczytywanie przez teologów wyzwolenia Biblii w duchu politycznym czy wręcz marksistowskim. Stąd watykańska Instrukcja przypominała, że wyzwolenia z *Księgi Wyjścia* nie można sprowadzać do wyzwolenia głównie i wyłącznie o charakterze politycznym,²⁴ a najbardziej podstawowa niewola – to niewola grzechu.²⁵ Przyniesione przez Chrystusa wyzwolenie, pierwsze wyzwolenie, będące punktem odniesień dla wszystkich innych, to wyzwolenie z grzechu.²⁶

Podobnie jasne stanowisko Kongregacja Nauki Wiary zajęła w kwestii pojmowania przez teologię wyzwolenia ubóstwa i aplikacji przez nią biblijnej opcji na rzecz ubogich. W watykańskiej Instrukcji z 1984 roku oświadczono, iż *żadne dyskryminacje ani ograniczenia nie mogą przeszkodzić uznaniu każdego człowieka za bliźniego*.²⁷ Skoro każdy jest bliźnim, ustanowiona dla wszystkich Eucharystia nie może być przekształcona jedynie w celebrację walczącego ludu, z wykluczeniem z Kościoła klasy posiadającej.²⁸ W tym kontekście w dokumencie podkreślono, że chociaż *zasługą teologii wyzwolenia* jest odkrycie na nowo wartości wielkich tekstów proroków i Ewangelii, występujących w obronie ubogich, jednak dochodzi w nich do szkodliwego utożsamienia ubogiego z Pisma Świętego i proletariatu w rozumieniu Marksa. W ten sposób zostało wypaczone chrześcijańskie pojmowanie ubogiego, a walka o prawa ubogich przekształciła się w starcie między klasami w ideologicznej perspektywie walki klasowej. Kościół ubogich oznacza więc Kościół klasowy, który uświadomił sobie wymogi walki rewolucyjnej jako etapu prowadzącego do wyzwolenia i celebrującego to wyzwolenie w liturgii.²⁹

Nowa hermeneutyka wpisana w 'teologię wyzwolenia' – przypominała Kongregacja Nauki Wiary – *prowadzi do politycznego w swej istocie odczytywania Pisma Świętego*.³⁰ Jednakże błąd nie polega tu na zwracaniu uwagi na polityczny wymiar fragmentów biblijnych, ale na tym, że z tego aspektu czyni się wymiar naczelny i wyłączny, prowa-

²⁴ Tamże, nr 26.

²⁵ Tamże, nr 25.

²⁶ Tamże, nr 35.

²⁷ Tamże, nr 31.

²⁸ Por. tamże, nr 79 i 107.

²⁹ Tamże, nr 88.

³⁰ Tamże, nr 96.

dzący do redukcyjnego odczytywania Pisma Świętego.³¹ Konsekwencją takiej interpretacji jest opowiedzenie się za mesjanizmem doczesnym, będącym jednym z najbardziej radykalnych przejawów sekularyzacji Królestwa Bożego i jego wchłonięcia przez immanentny charakter ludowej historii.³²

Niezwykle istotną wartość, pozwalającą integralnie spojrzeć na teologię wyzwolenia, posiada – będąca niejako dopełnieniem Instrukcji z 1984 roku – *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, w której zawarty został pozytywny wykład doktryny Kościoła na temat chrześcijańskiej wolności i wyzwolenia.³³ Podobnie jak pierwszy z watykańskich dokumentów, dostarcza ona fundamentalnych wytycznych do oceny tak samych tez teologii wyzwolenia jak i jej założeń wyjściowych.

Na tle wieloaspektowych rozważań na temat sytuacji wolności we współczesnym świecie, powołania człowieka do wolności i dramatu grzechu, wyzwolenczej misji Kościoła i jego nauki o chrześcijańskiej *praxis* wyzwolenia, w Instrukcji z 1986 roku – w odniesieniu do promarksistowskich tendencji latynoskiej teologii – stwierdzono, że *zbyt często lud rozczarowywał się niepodległością zdobytą z wielkim trudem przez reżimy lub tyranie nie mające skrupułów, sztydzące bezkarnie z praw człowieka*.³⁴ Ponadto, nawiązując do filozoficzno-teologicznej antropologii Jana Pawła II, przypomniano raz jeszcze, że korzeniem wszelkich ludzkich zniewoleń i alienacji nie są struktury, ale grzech zarówno pierwotny jak i osobisty każdego grzesznika,³⁵ który *uznając siebie za własne centrum, (...) stara się potwierdzić siebie i zaspokoić swoje pragnienie nieskończoności posługującej się rzeczami: bogactwem, władzą, przyjemnościami i pogardą innych ludzi, których niesprawiedliwie ograbia i traktuje jako rzeczy lub narzędzia. Tym sposobem przyczynia się ze swojej strony do tworzenia struktur wyzysku i zniewolenia, które skądinąd starał się napiętnować*.³⁶ Tak więc, bytowym fundamentem wolności człowieka jest jego podmiotowo-osobowy wymiar.

³¹ Tamże.

³² Tamże, nr 97.

³³ Omówienia tego dokumentu podjęli się m.in.: S. Kowalczyk, *Chrześcijańska koncepcja wyzwolenia człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 153 (1986) nr 6, s. 13-23; Z. Perz, *Kościół o wolności i wyzwoleniu*, tamże, s. 24-27.

³⁴ *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności...*, nr 17.

³⁵ Zob. tamże, nr 37-38.

³⁶ Tamże, nr 42.

W *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* zwrócono także uwagę na sposób pojmowania przez Pismo Święte terminu „wyzwolenie” i kryjącej się za nim rzeczywistości. W odniesieniu do biblijnych podstaw teologii wyzwolenia, należy jasno stwierdzić, iż watykańskie orzeczenie z 1986 roku, choć przyznało wyjściu Izraelitów z Egiptu wartość polityczną, to jednak – tak, jak pierwsza Instrukcja – podkreśliło, iż *nie można traktować oddzielnie aspektu politycznego jako takiego: trzeba go rozpatrywać w świetle powołania o charakterze religijnym, w jakie został włączony*.³⁷ Podobnie zawarte w Biblii potępienie ekonomicznego i politycznego zniewolenia człowieka posiada zawsze przesłanki moralno-etyczne.³⁸ *Chrystus, przywracając człowiekowi prawdziwą wolność, pełne wyzwolenie, wyznacza mu zadanie: chrześcijańską praxis, która jest realizacją wielkiego przykazania miłości*.³⁹ Nie do przyjęcia jest więc redukcjonowanie przez teologów wyzwolenia wymiaru soteriologicznego wyzwolenia do aspektu społeczno-politycznego, w rzeczywistości będącego jedynie konsekwencją tego pierwszego. Misja Chrystusa bowiem miała niewątpliwie charakter religijny. Jezus z Nazaretu świadomie zrezygnował z roli politycznego przywódcy narodu, proponując wyzwolenie realizowane poprzez ofiarę i cierpienie, sprawiedliwość i miłość, pokój serca i nadprzyrodzoną wiarę.⁴⁰ Prowadzona przez Niego walka to przede wszystkim zmaganie z niewolą grzechu.⁴¹ Taki profil ma przejawiać również wyzwolenicza misja Kościoła.⁴²

Jak zauważył kardynał J. Ratzinger w rozmowie z Vittorio Messori, teologii wyzwolenia *nie da się (...) przyporządkować żadnemu istniejącemu dzisiaj schematowi herezji*, choć czasem mówi się o swoistym jej manicheizmie.⁴³ Pewne jest natomiast, iż wśród prekursorów latynoamerykańskiej orientacji teologiczno-duszpasterskiej powstało przekonanie, że *nie można już dłużej tolerować dotychczasowej tradycji teologicznej, a więc trzeba szukać, opierając się na Piśmie Świętym i na znakach czasu, zupełnie nowych kierunków teolo-*

³⁷ Tamże, nr 44.

³⁸ Por. tamże, nr 45-47.

³⁹ Tamże, nr 71.

⁴⁰ Por. tamże, nr 50-57.

⁴¹ Zob. tamże, nr 53.

⁴² Zob. tamże, nr 58-70.

⁴³ *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków-Warszawa 1986, s. 153.

gicznych i ascetycznych.⁴⁴ Teologię, która nie byłaby „praktyką” rozumianą w sensie zaangażowania politycznego należy potępiać jako nierealistyczną lub związaną z systemem ucisku.⁴⁵ Stąd wzięło się tak duże zainteresowanie teologów wyzwolenia koncepcjami teologiczno-politycznymi, przy jednoczesnym kwestionowaniu w wielu przypadkach normatywności stanowiska Magisterium Kościoła. Dodatkową trudność stwarzał fakt przyjmowania przez teologię wyzwolenia w punkcie wyjścia istnienia jedynie dwóch pozycji w społeczeństwie: proletariatu i klasy panującej. Wobec takiej opcji interwencja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła staje się bardzo utrudniona. Gdyby bowiem przeciwstawił się on tego typu interpretacji społeczeństwa, okazałoby się, że opowiada się po stronie bogatych, a przeciw biednym i cierpiącym, a to znaczy przeciwko samemu Chrystusowi i – w dialektyce historii – ustawiłby się po stronie negatywnej.⁴⁶

Radykalna krytyka teologii wyzwolenia dokonana przez Kongregację Nauki Wiary doprowadziła do zasadniczego jej zachwiania i głębokiego kryzysu. Teologia wyzwolenia od samego początku jawiła się jako system niepełny i nie w pełni spójny, a nawet – w pewnej mierze – prowizoryczny, budząc poważne wątpliwości i krytykę zwłaszcza w świecie teologii europejskiej.⁴⁷ Zaangażowanie, konsekwencja w działaniu oraz odwaga w podejmowaniu trudnych i niepopularnych decyzji ze strony kardynała Ratzingera, niewątpliwie wspomogły spór ze zwolennikami latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia na płaszczyźnie doktrynalnej. Do jej obalenia w walny sposób przyczyniła się również europejska „Jesień Ludów” 1989 roku, zakończona upadkiem komunizmu w Europie środkowo-wschodniej. Zdemaskowanie komunizmu oznaczało także kompromitację marksizmu. Od tego momentu znacząco malała liczba zwolenników teologii wyzwolenia na kontynencie latynoamerykańskim. W roku 1990 sandiniści stracili władzę w Nikaragui, a stopniowa demokratyzacja życia społeczno-politycznego w wielu krajach Ameryki Łacińskiej coraz bardziej odsuwała widmo rewolucji.⁴⁸

⁴⁴ Tamże, s. 154.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 153.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 157.

⁴⁷ Por. H. Szymiczek, *Gustavo Gutierrez, ojciec teologii wyzwolenia*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 133.

⁴⁸ Zob. I. Dojka, M. Lataśiewicz, M. Balon, *Benedykt XVI w Polsce. Trwajcie mocni w wierze. Pierwsza pielgrzymka 25-28 maja 2006 roku*, Kraków, s. 134.

Krytyka teologii wyzwolenia przeprowadzona w obydwu watykańskich instrukcjach nie oznacza jednak, że Kościół nie dostrzegł także pozytywnych stron latynoamerykańskich tendencji wyzwolenicznych. Dzięki teologii wyzwolenia musiał podjąć na nowo kwestię „opcji na rzecz ubogich” czy też zagadnienie „grzechu strukturalnego”, problemy tak bardzo palące dla współczesnego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.⁴⁹

* * *

Gdy w wywiadzie z kardynałem Josephem Ratzingerem, przeprowadzonym w roku 1996, Peter Seewald zapytał swego rozmówcę o zmagania z teologią i z teologami wyzwolenia, trwające od samego początku piastowania urzędu prefekta Kongregacji Nauki Wiary, dało się wyraźnie zauważyć, iż kardynał Ratzinger zwycięstwo nad teologią wyzwolenia uważa za jeden z największych sukcesów, jaki odniosła kierowana przez niego Kongregacja i cały Kościół. *Groziło nam upolitycznienie wiary – stwierdził przyszły Papież – które zepchnęłoby ją w nieodpowiedzialną stronniczość polityczną i zniszczyłoby jej właściwy wymiar religijny. (...) Dzisiaj powszechnie uznaje się, że nasze instrukcje były potrzebne i szły we właściwym kierunku. Doniósł przykład pozytywnych impulsów, których źródłem były nasze wytyczne, stanowi droga Gustavo Gutierrez (...). Doprowadziliśmy do dialogu – który po części prowadziłem osobiście – i krok po kroku doszliśmy do porozumienia. Nam pomogło to zrozumieć stanowisko Gutierrez, jemu zaś dostrzec jednostronność swego dzieła i rozwinąć je w uprawnioną formę teologii wyzwolenia.*⁵⁰

⁴⁹ Por. H. Szymiczek, *Gustavo Gutierrez...*, s. 134.

⁵⁰ *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół Katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 80.