

Krystyna Krzywicka

Teologia wyzwolenia

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia 1, 72-79

1994

Artykuł został 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.

i ekonomicznym społeczeństw Ameryki Łacińskiej. Znajduje to uzasadnienie w realiach regionu, olbrzymich kontrastach ekonomicznych i społecznych, a także w historii latynoamerykańskiego Kościoła katolickiego od początku jego zaistnienia na tym kontynencie zaangażowanego w obronę wolności i praw człowieka: indiańskiej ludności tubylczej, przywożonych jako siła robocza rdzennych mieszkańców Afryki i obecnie najuboższych warstw zróżnicowanego rasowo i socjalnie społeczeństwa latynoamerykańskiego.

W tym ujęciu można by zatem przyjąć, iż geneza teologii wyzwolenia sięga już XVIw., kiedy to Bartolomé de Las Casas,¹ Diego de Medellín, Antonio de Valdivieso protestowali przeciwko stosowaniu przemocy w akcji misyjnej oraz kolonizacyjnej eksploatacji ludności i krajów podbitych przez państwa europejskie na nowym kontynencie. Warto przypomnieć tutaj także misję jezuitów włoskich Szymona Maceta i Józefa Cataldino, którą rozpoczęli w 1610r. wśród Indian Guaranów w Ameryce Południowej.² Były to jednak działania wówczas odosobnione.

Dopiero w pierwszej połowie XXw. zaczęły powstawać ugrupowania świeckich i księży, które podjęły działalność w szeregach Akcji Katolickiej, szczególnie rozwijającej się po 1935r. w Argentynie, Chile, Meksyku. W latach pięćdziesiątych nastąpiła radykalizacja postaw społeczno-politycznych środowisk studenckich i robotniczych, katolickich i protestanckich. W tym kontekście zaczęto formułować nową myśl teologiczną, organizując ośrodki teologiczne na uniwersytetach.

Duże znaczenie dla rozwoju latynoamerykańskiej teologii miał I Kongres Protestancki Ameryki Łacińskiej, który odbył się w Buenos Aires w 1949r. Postulował on potępienie imperializmu ekonomicznego, politycznego i kulturalnego. Zapoczątkowano proces, którego rezultatem było powstanie w następnych dziesięcioleciach nowych orientacji teologicznych: teologii rozwoju, teologii rewolucji, teologii wyzwolenia.

W 1955r. została utworzona Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM — Consejo Episcopal Latinoamericana). Znamienne stało się zainteresowanie latynoamerykańskiego duchowieństwa problemami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi. Na początku lat sześćdziesiątych opublikowano szereg manifestów i listów otwartych skierowanych do episkopatów lokalnych i mającej odbyć się II Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej. Autorzy — biskupi, księża i przedstawiciele laikatów apelowali

¹ Zob. B. de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988.

² Zob. C. LUGON, *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów*, Warszawa 1986.

o głębokie zmiany w Kościele, aktywny stosunek Kościoła do problemów społecznych i ekonomicznych w regionie.

II Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej odbyła się 28 sierpnia 1968r. w Medellín. W jej następstwie uwidocznił się podział Kościoła latynoamerykańskiego na zwolenników tradycyjnej, zachowawczej formy funkcjonowania — integrystów i poszukujących nowego kształtu Kościoła — reformatorów; w zmodyfikowanej postaci podział na konserwatystów i liberałów funkcjonuje do dzisiaj.

Biskupi obradujący w Medellín wystąpili w obronie praw człowieka, potępili terror stosowany przez latynoamerykańskie rządy dyktatorskie i zaakceptowali prawo do samoobrony ze strony prześladowanych. W uchwale traktującej o pokoju poddano krytyce niesprawiedliwe stosunki ekonomiczne, neokolonializm, wyzysk i przemoc ze strony rządzących. Poruszono kwestię „ubóstwa”, odnosząc ją, z jednej strony do położenia państw latynoamerykańskich jako części tzw. Trzeciego Świata w międzynarodowym układzie ekonomicznym i politycznym, z drugiej zaś strony, do stosunków wewnątrzamerykańskich, do sytuacji ludności żyjącej w nędzy, na marginesie społeczeństwa, pozbawionej praw politycznych. Podczas konferencji zaczęto posługiwać się pojęciem „wyzwolenia”, w sensie zarówno teologicznym, jak i społecznym. Do tego czasu, w odniesieniu do problemów ekonomicznych i społecznych Ameryki Łacińskiej mówiono o konieczności „rozwoju” lub „rozwoju integralnego” (encyklika *Populorum progressio* Pawła VI), w duchu reformistycznym raczej niż rewolucyjnym. Obecnie ideę społecznego i politycznego wyzwolenia teologowie latynoamerykańscy interpretowali w odniesieniu do *Biblii*, która daje przykład wyzwolenia prześladowanego ludu (Mojżesz wyprowadzający Izraelitów z Egiptu), Chrystus też jest wybawcą ludu z jego cierpień i nieszczęść. Wzory biblijne zostały przyswojone do uwarunkowań Ameryki Łacińskiej i inspirowały konkretne formy działalności („Chrystus z karabinem na ramieniu”). W płaszczyźnie refleksji teologicznej stawiano pytanie, na czym ma polegać misja Kościoła w aktualnej sytuacji historycznej i społeczno-politycznej kontynentu latynoamerykańskiego.

Równoległe do procesów zachodzących w Kościele latynoamerykańskim, wpływ na powstanie teologii wyzwolenia wywarły czynniki natury ideowej, związane z przemianami w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego po II Soborze Watykańskim oraz rozwój europejskich teologii „znaków czasu”: „teologii politycznej” J. B. Metza, „teologii rewolucji” T. Rendtorfa i H. Goltwizera, „teologii nadziei” J. Moltmanna, które stanowiły źródło refleksji, również krytycznej dla latynoamerykańskich teologów wyzwolenia.

W końcu lat sześćdziesiątych teologia Ameryki Łacińskiej przejęła doświadczenia i zasady metodologiczne nauk humanistycznych, zwłaszcza so-

cyjologii, której przedmiotem dociekań uczyniono poszukiwanie źródeł niesprawiedliwości społecznej i eksploatacji gospodarczej społeczeństw latynoamerykańskich. Wybór odpowiedniej w celu realizacji idei wyzwolenia człowieka metody analizy społeczno-politycznej był i pozostaje trudnym problemem dla twórców, komentatorów i krytyków teologii wyzwolenia.

W pierwszym okresie swego istnienia teologia ta pozostawała pod wpływem marksizmu. Był on o tyle zrozumiały, iż w okresie kształtowania się tej teologii, marksistowska koncepcja naprawy życia człowieka i stosunków społecznych była bardzo popularna w Trzecim Świecie, również w Ameryce Łacińskiej. Atrakcyjność marksizmu jako ideologii zmiany, ideologii ukierunkowanej na przekształcanie świata podnosiło rozpowszechnione wówczas przekonanie o jego efektywności w praktyce. Sukces rewolucji kubańskiej w świadomości szerokich warstw społeczeństwa Ameryki Łacińskiej był postrzegany jako alternatywa zmiany stosunków istniejących na kontynencie. Niektórzy teologowie wyzwolenia społeczeństwo wyzwolone identyfikowali ze społeczeństwem socjalistycznym, a wyzwolenie z rewolucją społeczną. Odrzucali wprawdzie ateizm, filozofię marksistowską, „realny socjalizm”, nie unikając jednakże trudności, łączących się z rozgraniczeniem dwóch płaszczyzn koncepcji marksistowskiej: 1) metody analizy zjawisk społecznych, 2) ideologii. Zmiany, które nastąpiły w krajach Europy Środkowowschodniej po 1989r. obiektywnie podważyły wybór tej opcji metodologicznej i politycznej. Teologowie wyzwolenia (Gutierrez, Boff) nie zaprzestali jednak swojej krytyki kapitalizmu. W ich opinii demokracja i gospodarka wolnorynkowa nie stanowią alternatywy dla krajów Ameryki Łacińskiej, gdyż panująca tu sytuacja ekonomiczna i społeczna nie stwarza możliwości korzystania z procedur demokratycznych w sposób jednakowy całemu społeczeństwu.

Omówione dotąd zjawiska przyczyniły się do powstania w początkach lat siedemdziesiątych oraz do rozwoju w latach późniejszych teologii wyzwolenia. Największy wkład w jej opracowanie wnieśli G. Gutierrez, autor *Teología de la liberación* (1971), która spopularyzowana stała się podręcznikiem teologii wyzwolenia, oraz H. Assmann, autor pracy *Teología desde la praxis de la liberación* (1973). Udział w powstaniu teologii wyzwolenia zaznaczyli: L. Boff, S. Galilea, J. L. Segundo, R. Alves, R. Bonino, P. Richard, J. S. Scannone, L. Gera, P. Miranda, a także wybitne postaci hierarchii kościelnej E. Pironio, P. Casaldaliga, A. Trujillo, H. Camara i wielu innych.

Refleksję teologiczną uzupełniła działalność praktyczna i duszpasterska w obrębie kościelnych wspólnot podstawowych — oraz społeczno-polityczna, jakiej przykładu dostarczyli czterej duchowni nikaraguańscy zaangażowani po stronie Rewolucji Sandinowskiej (1979) i pełniący po zwycięstwie ważne urzędy państwowe: ministrów spraw zagranicznych — Miguel d'Escoto, kul-

tury — Ernesto Cardenal, oświaty — Fernando Cardenal oraz ambasadora w Waszyngtonie przy Organizacji Państw Amerykańskich — Edgar Parrales.

Teologia wyzwolenia jako doktryna teologiczna i polityczna nie stanowi jednolitego systemu pojęć i koncepcji (zagadnienie to znalazło odzwierciedlenie w polskiej bibliografii naukowej).³ Funkcjonuje wiele ujęć systematyzujących główne trendy rozwojowe.

Profesor Instytutu Pastoralnego CELAM S. Galilea wyodrębnia teologów, z jednej strony koncentrujących się na aspektach społeczno-politycznych i z drugiej strony, zajmujących się przede wszystkim tematami biblijnymi, religijnymi. Sam stoi na stanowisku, iż teologia wyzwolenia łączy wyzwolenie kulturowe, społeczne, polityczne, ekonomiczne ze zbawieniem obiecany przez Chrystusa.

Profesor teologii w Instytucie Filozofii i Teologii w Petropolis L. Boff mówi o dwóch odrębnych źródłach teologii wyzwolenia, o objawieniu i o naukowej analizie rzeczywistości. Jednak w obu wypadkach, jak twierdzi, wywodzi się ona „z tego samego oburzenia moralnego i odrzuca takie stosunki społeczne, które są wyrazem grzechu: grzechu niesprawiedliwości i prób odczłowieczenia milionów naszych braci”.⁴

G. Mugica, uczeń i współpracownik G. Gutierrezza wyróżnił cztery podstawowe tendencje teologii wyzwolenia:

1) teologię populistyczną, nawiązującą do programu J. D. Perona. Przedstawiciele tego kierunku J. S. Scannone i L. Gera odwołują się do historii i antropologii kulturowej, nie stosując analizy społecznej i ekonomicznej. Posługują się pojęciem „lud”, jako kategorią historyczno-kulturową,

2) poglądy reprezentowane przez H. Assmanna⁵ i P. Richarda. Koncentrują się oni na *praxis* rewolucyjnej i opcji socjalistycznej, poszukując metody umożliwiającej sformułowanie adekwatnej i efektywnej dla Ameryki Łacińskiej teologii,

3) teologię zniewolenia, której przedstawiciel L. Boff głosił, iż w czasach zniewolenia należy myśleć i działać w sposób wyzwoleniczy,

4) teologię reprezentowaną przez G. Gutierrezza, która wprowadza pojęcie „ubogi”, prawie nieobecne w teologii populistycznej.

Mudica podkreśla także wyraźniej niż H. Assmann i P. Richard rolę duchowości.

³ Zob. M. Nowaczyk, *Teologia wyzwolenia*, „Euhemer” 1985, nr 3, s. 79–93; *idem*, *Teologia wyzwolenia*, „Euhemer”, 1988 nr 1, s. 284–287; Z. Marzec, *Geneza i rozwój latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia*, „Przegląd Religioznawczy” 1992, nr 3–4, s. 174–177.

⁴ L. Boff, *La fe en la periferia del mundo*, Santander 1981, s. 251.

⁵ H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973.

Zdaniem G. Gutierrez, klasyfikując nurty i tendencje występujące w teologii wyzwolenia, trzeba brać pod uwagę kontekst historyczny i polityczny oraz „co rozumie się pod pojęciem lud i klasy ludowe, jaki jest prawdziwy charakter ewangelizacji ludowej czy funkcja Kościoła w Ameryce Łacińskiej”.⁶

W złożoności wymienionych i nie omawianych tu trendów można wyróżnić podstawowe, wspólne dla wszystkich tendencji cechy, a mianowicie: uznanie prymatu praktyki nad teorią, uznanie zbawienia społecznego nad indywidualnym, nadanie znaczenia myśleniu historycznemu w odniesieniu do wiary.

U podstaw założeń teologii wyzwolenia tkwi stwierdzenie, iż ludność Ameryki Łacińskiej żyje w warunkach zależności, niedorozwoju i niesprawiedliwości, dla chrześcijan zaś jest to „sytuacja grzechu”. W tym kontekście wyzwolenie interpretowane jest jako: po pierwsze — zniesienie sytuacji zależności ekonomicznej, społecznej, politycznej i kulturalnej, po drugie — jako wyzwolenie od grzechu. G. Gutierrez historię wyzwolenia w sensie politycznym łączy z historią zbawienia w sensie eschatologicznym. H. Assmann nadaje pojęciu „wyzwolenia” trzy znaczenia: „a) wyzwolenie polityczne narodów i ucisnionych warstw społecznych, b) wyzwolenie człowieka w toku dziejów — człowiek przyjmując świadomą odpowiedzialność za swój los zdobywa prawdziwą wolność, która kreuje go na nowo, w nowym jakościowo społeczeństwie [. . .], c) wyzwolenie od grzechu, źródła wszelkiego zła, wraz z nowiną o życiu, które ma być komunią wszystkich ludzi z Panem.”⁷

Niektórzy teologowie wyzwolenia (L. Boff) odnosili pojęcie „wyzwolenia” do stosunków wewnątrz Kościoła, postulując wyzwolenie wspólnoty wiernych spod władzy kościelnej. Krytykowali rozbudowany system ideologiczny i organizacyjny, chroniący scentralizowany układ władzy w ramach hierarchii Kościoła. Odrzucali więc podział wspólnoty kościelnej na laikat, kler niższy i wyższe duchowieństwo, które tworzy, w realiach latynoamerykańskich, uprzywilejowaną i powiązaną z klasą panującą elitę władzy.

Wewnętrzne zróżnicowanie teologii wyzwolenia wynika również z faktu, iż jest ona obecnie nie tylko teologicznym ruchem intelektualnym, ale również ruchem społecznym o szerokim zasięgu. W latach sześćdziesiątych powstał ruch kościelnych wspólnot podstawowych (Comunidades Eclesiales de Base), stanowiący nową formę organizacji Kościoła katolickiego w Ame-

⁶ G. Gutierrez, *Teología desde el reverso de la historia*, [w:] *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, s. 265, cyt. za: Z. Marzec, *Geneza i rozwój latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia*, „Przegląd Religioznawczy” 1992, nr 3-4, s. 177.

⁷ H. Assmann, *Teología de la liberación*, [w:] B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s.86-87.

ryce Łacińskiej. Był on efektem demokratycznego nurtu posoborowej odnowy katolicyzmu. W dokumentach III Konferencji Generalnej CELAM, zwołanej w Puebla (1979), ruch ten określono mianem Kościoła ludowego. Realizuje on program innowacji liturgicznych i strukturalnych wraz z postulatami aktywności Kościoła w walce o przeobrażenia rzeczywistości społeczno-politycznej w krajach Ameryki Łacińskiej. Teologowie wyzwolenia ujawniali sprzeczność między „kościołem materialnym”, a „kościołem duchowym”, między świadomością ewangeliczną, a praktyką kościelną. Krytyka zmierzała do odnowy życia religijnego i kościoła, który opierając się o kościelne wspólnoty podstawowe powstawał na peryferiach wielkich miast, wśród biedoty, ludzi marginesu, bezrolnych chłopów. Kościelne wspólnoty podstawowe opowiadają się za nowym modelem Kościoła, w którym twórczo uczestniczą ubodzy. Kościół ten, nazywany również „kościołem ubogich” funkcjonuje obok tradycyjnego modelu, jednakże w ramach instytucjonalnej jedności Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej. Wiele krajów kontynentu latynoamerykańskiego odczuwa brak duchownych, głównie na prowincji. W kościelnych wspólnotach podstawowych zaczyna kształtować się „nowy typ kapłaństwa”, w którym obowiązki kapłańskie przejmują ludzie świeccy. Jako „lokalni kapłani” zakorzenieni w miejscowej rzeczywistości geograficznej, społecznej, rasowej, kulturowej i religijnej, prowadzą katechizację dzieci i dorosłych, przygotowują do chrztu i komunii, prowadzą niedzielne nabożeństwa, odwiedzają chorych, grzebią zmarłych. W połowie lat osiemdziesiątych w całej Ameryce Łacińskiej było około 150–180 tysięcy kościelnych wspólnot podstawowych, liczyły one kilka milionów członków.

L. Boff podkreśla aktywność społeczną kościelnych wspólnot podstawowych. W niektórych rejonach Ameryki Łacińskiej stanowią one jedyną możliwość artykułowania dążeń ruchów ludowych. Podejmują wspólną uprawę roli, zakładają kasy samopomocy, organizują ruch obrony wobec usuwania chłopów z ziemi przez właścicieli ziemskich, zajmują się problemami parafii, jak drogi publiczne, elektryfikacja, bezrobocie. W tej formie organizacji realizowana jest koncepcja demokracji podstawowej, opartej na kościelnych wspólnotach podstawowych demokracji uczestniczącej.⁸

Teologia wyzwolenia jako źródło inspiracji teoretycznej ruchu kościelnych wspólnot podstawowych ma charakter ruchu religijnego, wewnątrzkościelnego, który dąży do odrodzenia istniejącego Kościoła we wszystkich jego wymiarach, teologicznym, społecznym, organizacyjnym, liturgicznym i politycznym. Dynamika procesów społecznych powoduje jednak, że ruch reli-

⁸ Zob. P. Richard, *Podstawowe wspólnoty kościelne w Ameryce Łacińskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 1992, nr 3–4, s. 47–53.

gijny niejednokrotnie przeradza się w ruch polityczny, a teologia w ideologię społeczno-polityczną (niektóre kościelne wspólnoty podstawowe współdziałają z organizacjami i partiami politycznymi w danym regionie). Teologia wyzwolenia staje się rodzajem ideologii o populistycznym charakterze, wyrażającej aspiracje podstawowych warstw społeczeństwa, przede wszystkim bezrolnych chłopów i subproletariatu miejskiego.

Teologia wyzwolenia poddana została krytyce ze strony hierarchii Kościoła katolickiego. Wysuwano zarzuty, że identyfikuje Kościół z ideologią lewicową, angażuje się w ruchy wyzwolenicze, utożsamia działalność Kościoła z działalnością polityczną. Kościół katolicki swoje oficjalne stanowisko wobec teologii wyzwolenia zawarł w dokumentach wydanych przez Kongregację Nauki Wiary, „Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia” (1984)⁹ oraz *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (1986).

Krytyka zawarta w pierwszym dokumencie dotyczy nurtów teologii wyzwolenia, nawiązujących do marksizmu. Akceptacja walki klas w interpretacji marksistowskiej prowadzi — w myśl dokumentu — do społeczeństwa opartego na przemocy i do ustroju totalitarnego. Instrukcja wskazuje na niebezpieczeństwo powstania, w rezultacie takiej syntezy, ideologii nie dającej pogodzić się z chrześcijańskimi poglądami na temat człowieka i społeczeństwa. Działania podejmowane przez zwolenników teologii wyzwolenia oceniono jako działalność rewolucyjną. Dokument obok krytyki zawiera akceptację wielu postulatów i celów teologii wyzwolenia, które uważa za prawdziwie chrześcijańskie. Stwierdza, iż nie można akceptować nędzy i przemocy, że należy odczytywać Ewangelię jako orędzie wolności i siłę wyzwalającą. Instrukcja, negując walkę środkami przemocy, nie dała jednakże odpowiedzi na podstawowe pytanie teologii wyzwolenia, a mianowicie, jaka jest alternatywa dla przemocy w walce o prawa ludu.

Drugi dokument, z 1986r. modyfikuje niektóre stwierdzenia instrukcji z 1984r. Dopuszcza w skrajnym przypadku możliwość walki zbrojnej, gdy ma ona położyć kres „oczywistej i długotrwałej tyranii, naruszającej poważnie podstawowe prawa osoby i niebezpiecznie szkodliwej dla wspólnego dobra kraju”.¹⁰ Za drogę równie skuteczną, a bardziej odpowiadającą zasadom moralnym, uważa działania, które określa jako „bierny opór”. Instrukcja zawiera podstawowe założenia nauki społecznej Kościoła, która nie proponuje żadnego konkretnego systemu politycznego, istniejące zaś poddaje ocenie pod kątem respektowania godności człowieka. Zawarte w Instrukcji poglądy

⁹ Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”, „Euhemer—Przegląd Religioznawczy” 1985, nr 2.*

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*, [w:] *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*, Warszawa 1987, s. 316.

społeczne i polityczne zostały rozwinięte w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II (1987).

Konflikt istniejący między teologią wyzwolenia a władzami Kościoła katolickiego sprowadza się do problemu uznania pluralizmu teologicznego i niezależności teologii od dyrektyw urzędów preferujących monolityzm doktrynalny i ideologiczny uniformizm. Jest on także przejawem innego procesu, a mianowicie poszukiwania nowej roli Kościoła wobec wyzwań współczesnego świata.

Teologia wyzwolenia z całą swoją złożonością w warstwie intelektualnej i praktycznej realizacji pozostaje zjawiskiem na trwałe wpisanym w historię Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej. Od czasu powstania ewoluowała, zarówno w kształcie doktrynalnym, jak również form działalności. Od 1984r. nastąpiły znaczne zmiany i przewartościowania w katolickiej nauce społecznej i oficjalnym stanowisku Kościoła katolickiego wobec teologii wyzwolenia. Zdecydowana krytyka ustąpiła miejsca ocenom bardziej przychylnym. Pozytywny odbiór znalazły szczególnie elementy umiarkowanej wersji teologii wyzwolenia, to zaś dostarczyło jej twórcom i zwolennikom legitymacji dla jej rozwijania i realizacji. Stanowisko teologów wyzwolenia w tej kwestii oddają słowa profesora teologii, jezuitę Jona Sobrino:

[...] dokąd ubodzy tego świata wytrwają w przekonaniu, że Ewangelia, to zarazem dobra dla nich nowina, istnieć będzie Ewangelia, która będzie nas inspirować i ożywiać. Jeżeli zaś wyrazić by w słowach tę prawdę, rezultatem będzie właśnie to, co obecnie nazywamy teologią wyzwolenia.¹¹

Perspektywy istnienia i rozwoju teologii wyzwolenia nadal określają konkretne uwarunkowania kontynentu latynoamerykańskiego, które doprowadziły do jej powstania.

SUMMARY

The object of this paper is the problem of The Theology of Liberation in the empiric and theoretic formulation. The authoress concentrates attention on the genesis and the subject extension of the new theology in The Catholic Church in Latin America. She discusses the doctrine of The Theology of Liberation. The article describes the principal explanations of the notion of "liberation". The authoress analyses the problem of The Basic Church Communities, as the new structural and liturgical model in The Latin America Catholic Church, whereafter she points out the Vatican position to the Theology of Liberation, included in official Church's documents. The paper makes composite analysis of The Theology of Liberation from side of the factors forming this one political and religious phenomem.

¹¹ Rozmowa z Jonem Sobrino, „Przegląd Religioznawczy” 1992, nr 3–4, s. 41.